



HYPNOS 47

REVISTA DIGITAL





HYPNOS 47

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. 47, 2º SEM., 2021, p. 123-231

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:
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: FERNANDO SAPATERRO (Fac. de Filosofia e Teologia São Bento, SP, Brasil)
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:

Bianca Camargo de Lima (PUC-RS, Brasil)
Bruno Conte (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Ivanete Pereira (UFAM, Manaus, Brasil)
Julio Cesar Moreira (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)
Luciana Soares Bandeira (Centro Universitário Claretiano, São Paulo, SP, Brasil)

Diagramação:

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

Capa:

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves
Imagem: lira grega antiga

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, 4th century AD.
Museum of Prado, Madrid)

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
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)

- La función propia de lo *thymoeidés* en la República
 The proper function of thymoeidés in the Republic
Jose Antonio Gimenez Salinas..... 123
- La creación de una filosofía de la historia en Heródoto
 Creation of a Philosophy of History by Herodotus
Rafael Antonio Sáseta Naranjo..... 147
- Sobre la muerte y la inmortalidad del alma:
 una comparación entre *Axíoco* y *Fedón*
 On The Death and Immortality of the Soul:
 a Comparison Between *Axiochus* and *Phaedo*
Alejandro Mauro Gutiérrez..... 170

COMUNICAÇÃO (COMMUNICATION)

- Ethics for an “Amphibian” Soul: The Plotinian
 Self in its Metaphysical Environment
 Ética para uma alma “anfíbia”: o Eu plotiniano em seu ambiente metafísico
Pedro Mauricio Garcia Dotto..... 191

TRADUÇÃO (TRANSLATION)

- Tradução comentada da inscrição helenística *I Eleusis 229*
I Eleusis 229 Inscription: a translation with commentary
Carlos Augusto de Oliveira Carvalhar 219

LA FUNCIÓN PROPIA DE LO *THYMOEIDÉS* EN LA REPÚBLICA

THE PROPER FUNCTION OF THYMOEIDÉS IN THE REPUBLIC

JOSE ANTONIO GIMENEZ SALINAS*

Resumen: El hombre justo controla sus apetitos por medio de una alianza entre sus partes racional y colérica: mientras la primera determina el objeto de la acción, la segunda da estabilidad y fuerza a la prescripción de la razón. Este trabajo intenta mostrar que la parte colérica puede dar fuerza a las órdenes de la razón, solo si, al mismo tiempo, recibe ella también valor (i.e. la restauración de su imagen dañada). A partir de esto, defenderé que la parte colérica (i) siempre toma partido por la razón en la confrontación con los apetitos (en cuanto enemigos de la libertad del sujeto) y, sin embargo, (ii) puede entrar en conflicto con la razón cuando la parte apetitiva no está en juego (y la pretensión de restauración, i.e. venganza, es reprimida por la razón).

Palabras clave: *thymós*; acción; razón; apetitos.

Abstract: The just person controls his appetites by virtue of an alliance between his rational and spirited parts: while the first determines the object of the action, the second gives stability and strength to the prescription of reason. This essay aims to show that the spirited part can give strength to reason's orders, only if it also receives value (i.e. the restoration of the individual's damaged image). From this, I argue that the spirited part (i) always takes the side of reason in the conflict with appetites (as enemies of the individual's freedom) and, nevertheless, (ii) it can oppose [τῷ] reason when the appetitive part is not at stake (and the claim of restoration, i.e. revenge, is repressed by reason).

Keywords: *thymós*; action; reason; appetites.

INTRODUCCIÓN

Platón sostiene en la *República* y en otros diálogos (en particular en *Fedro* 246a-254a y en *Timeo* 69c-71b) que el alma humana está compuesta de tres partes: una parte apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*), una razonadora (*λογιστικόν*) y una intermedia entre estas (*μεταξύ*), la cual recibe también el nombre de “colérica

* Investigador na Universidad de los Andes, Chile. <https://orcid.org/0000-0003-3254-6422>.
E-mail: jagimenezs@gmail.com

o fogosa” (*θυμοειδής*) (439e441c).¹ Dentro de las dificultades que plantea esta doctrina,² es probablemente la comprensión de la naturaleza de la parte intermedia la que ha recibido mayor atención y crítica. Esto se debe, en parte, a la doble naturaleza de esta parte anímica, al compartir con la parte apetitiva la naturaleza irracional y al ser, a la vez, aliada de la razón en el gobierno de los apetitos.³ En este trabajo quisiera atender particularmente al tipo de “alianza” que vuelve posible que las partes superiores del alma combatan conjuntamente los apetitos. Con respecto a esta cuestión intentaré mostrar que en esta alianza la parte colérica nunca hace suyo el objeto propio de la razón, lo que abre la posibilidad de que la parte colérica se oponga en determinadas circunstancias a la razón.

El renovado interés de las últimas décadas por la comprensión del carácter “anfibia” de la parte colérica se ha caracterizado fundamentalmente por explicar esta parte anímica sin reducirla a ninguno de los polos, atendiendo al papel irreductible de su “función mediadora”. En este contexto se ha reconocido que la parte colérica, al “conservar” las prescripciones de la razón, permite que estas ganen estabilidad en circunstancias prácticas en donde la parte apetitiva resistirá que la persona siga la dirección determinada por la razón. De esta manera, la articulación de las partes anímicas superiores da cuenta de la comunicación recíproca de un bien del que cada parte carece

¹ Traduzco a continuación *τὸ θυμοειδές* como “parte colérica” por la cercanía que tiene en la *República* el término *θυμός* (ánimo, fogosidad) con *οργή* (cólera) (cf. por ejemplo, la reacción de Leoncio: 440a6-7). Hay que considerar, sin embargo, que lo *θυμοειδές* también es sede de otras reacciones emocionales como la “vergüenza” (que, aunque no es nombrada explícitamente, parece estar presente en el comportamiento de Leoncio: *R.* 439e8-440a1; 440a10-b2) e incluso de otras reacciones “viciosas” (como la envidia [*φθόνος*]: 586c8), por lo que no corresponde identificar sin más lo *θυμοειδές* con la reacción específicamente colérica.

² Evidentemente, la primera dificultad de esta doctrina es la posibilidad de compartimentar el alma en partes (objección presentada ya por Aristóteles en la *Antigüedad*: cf. *De Anima* 411a26-b30. Para una crítica a las objeciones de Aristóteles, cf. Lorenz [2006, p. 38-40]).

³ Williams ha sostenido que la parte intermedia solo se justifica como resultado de la analogía ciudad-alma y la consecuente necesidad de encontrar en el alma un equivalente a la clase militar (2001, p. 165-167). Cf. también Penner (1971, p. 96-118) y Görgemanns (1994, p. 137-138). Junto a esta crítica, se ha objetado que sea en absoluto necesaria una parte intermedia para explicar los fenómenos de conflicto interior en el individuo. Este carácter “superfluo” se mostraría en la aparente contradicción entre pasajes que acentúan la conexión de la parte colérica con la apetitiva (*R.* 603a1-8; 604d4-e6) y aquellos que subrayan su conexión con la parte racional (440b3-7; 441e3-442b8). Finalmente, cabe considerar que el mismo Platón en las *Leyes* no parece incluir en su modelo psicológico a lo *θυμοειδές* como una parte autónoma (*Lg.* 644d-645c). Para la supuesta evolución de la psicología platónica, cf. Fortenbaugh (1975, p. 23-44).

por separado: así, mientras la parte racional le prescribe a la colérica una “dirección”, la parte colérica le otorga a este objetivo “valor” (esto es, motivación para el agente).⁴

La determinación de la función propia de la parte colérica como “dar valor y estabilidad” a las prescripciones de la razón debe, sin embargo, contrapesarse con el hecho de que la parte colérica por sí misma persigue el honor y la victoria. La articulación de las partes superiores del alma debe, por tanto, considerar la motivación que llevaría a la misma parte colérica a obedecer y auxiliar a la razón. Se puede afirmar, por una parte, que, siendo esta obediencia natural, la parte colérica tendrá por “honorable” toda prescripción de la razón ya sea por reconocer valor en su contenido (tener a lo “bueno” por “honorable”) ya sea por el simple hecho de que esta prescripción procede de tal reconocida autoridad.⁵ Es posible, sin embargo, explicar esta alianza sin necesidad de recurrir a una coincidencia de intereses de este tipo. La parte colérica tiene una motivación fundamentalmente distinta a la motivación racional, por lo cual su coincidencia con la parte racional no tiene que darse ni en toda circunstancia ni por una supuesta valoración de la autoridad de la razón. En este sentido, habría que buscar en el propio interés de la parte colérica qué la lleva a coincidir indefectiblemente, en determinadas circunstancias, con la parte racional.⁶

⁴ Cf. v.g. Willburn (2015, p. 15-16); Kamtekar (2017, p. 170-171); Renaut (2018, p. 77-78).

⁵ Para la primera opción, cf. Kamtekar, quien deduce a partir de esta alianza natural que la parte colérica no puede realmente desobedecer a la razón, aun cuando esta última sí pueda oponerse a la primera cuando esta “se precipita” a la acción (2017, p. 168-169). Cf. también Willburn (2015, p. 7), quien, sin embargo, deja abierta la posibilidad de que la adhesión de lo *thymoeidés* a la parte racional se funde en “razones independientes” y no simplemente “porque estas prescripciones provienen de la razón” (p. 14; n. 44). Para la segunda opción, cf. Renaut, quien afirma que la parte colérica valora a la razón como “origen” de las opiniones acerca de lo honorable, inclinándose, por tanto, esta parte intermedia por el “polo positivo” de la razón contra el negativo de los apetitos (2018, p. 80). Singurpalla, en cambio, subrayando que la parte colérica tiene como objeto propio lo “bello” (*tò kalón*) (y no el “honor” como valor preformado socialmente), puede valorar la misma “armonía interior” resultante del gobierno de la razón sobre las demás partes anímicas (Singurpalla 2013, p. 55-56).

⁶ En esta línea se encuentra, por ejemplo, Brennan, quien afirma que la coincidencia entre las partes colérica (cuyo objeto es el “honor” derivado de lo que se tiene por “propio”: *oikeion*) y racional (que apunta al “bien”) es puramente extensional y se produce cuando la parte colérica se opone a los apetitos como resultado de la proyección interior de los apetitos (rivales) de otros (2014, p. 117; 126-127). Wilberding reconoce, por su parte, que la parte colérica se subordina a la razón por considerarla un “superior natural” y un “otro” frente al cual avergonzarse (2009, p. 367-369). En esta línea de interpretación se encuentran también Cooper (2001, p. 107-108) y

Esta investigación adopta esta segunda perspectiva. En mi opinión, la parte colérica puede seguir las prescripciones de la razón solo si encuentra interés en ellas, y puede, por tanto, también oponerse a esta, si eventualmente la razón se contrapone a sus intereses. Esta tesis debe, sin embargo, poder explicar la afirmación de Sócrates de que la parte colérica “es naturalmente aliada de la razón” (441a3-4: *ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει*) y nunca hace causa común (*κοινωνήσαντα*) con la parte apetitiva contra la razón (440b2-7). Tal caracterización parece eliminar la posibilidad de que la parte intermedia se oponga a la razón. Frente a esto intentaré mostrar que el “interés” de la parte colérica en tomar partido por la razón contra los apetitos no se funda tanto en una conformidad con sus prescripciones como en la voluntad de “vencer” a los apetitos –lo que deja abierta la posibilidad de oposición de las partes colérica y racional en ausencia de un conflicto con la parte apetitiva.

Para mostrar esto (i) restringiré el sentido de la capacidad de “advertir” razones por parte de la reacción colérica, llamando la atención sobre aspectos de la analogía alma-ciudad (en este caso, parte colérica-clase auxiliar) que deben ser dejados de lado; (ii) analizaré el objeto propio de la parte colérica, reconociendo su capacidad de atender a un cierto tipo de razones, a saber, a aquellas que se dan en el rango de lo honorable y lo vergonzoso y, a partir de estas, de mover a la acción con vistas a restaurar la imagen dañada de sí; (iii) mostraré que la educación del carácter de los libros II-III de la *República* busca como objetivo que la parte colérica tanto amplíe el campo de lo que tiene por “propio” como que se habitúe a obedecer las prescripciones de la razón cuando esta lucha contra los apetitos; (iv) finalmente, explicaré en qué medida la alianza entre las partes colérica y racional es posible, atendiendo al conflicto natural de la parte colérica con la apetitiva (dado que esta última puede ser un impedimento para la “libertad política” del sujeto) y a que la parte colérica sí puede subordinarse al objetivo de la razón cuando “recibe” valor de esta subordinación. En este sentido, si bien es posible la ausencia de conflicto entre las partes racional y colérica, esto se dará solo si el sujeto gobernado por su razón cuida también (en su relación con la totalidad de los intereses presentes en el alma) de la restauración o conservación de su autoestima.

Burnyeat (2006, p. 12-13), quienes enfatizan la diferencia fundamental entre el deseo racional y la motivación competitiva y dependiente de la estima ajena característica de lo *thymoeidés*.

1. *THYMOEIDES*, AUXILIAR Y TIMÓCRATA

Como es conocido, Sócrates presenta en el libro IV de la *República* a lo *thymoeidés* como parte intermedia del alma en analogía con la clase auxiliar, clase que ocupaba también un lugar intermedio entre la clase de los gobernantes y la de los gobernados. Es posible distinguir en esta analogía tres puntos de conexión. En primer lugar, lo *thymoeidés* tiene con la razón la misma relación de subordinación que tiene el auxiliar con el gobernante. Para ejemplificar esta relación, Sócrates recurre a la “imagen” (*eikón*) de la que hizo uso en la previa presentación de la clase auxiliar: lo *thymoeidés* es obediente (*ὑπηκόους*) a la razón como el perro ovejero lo es al pastor (440d2-3; cf. 375d3-376b6). En segundo lugar, lo *thymoeidés* tiene, como la clase auxiliar respecto a las leyes de la ciudad, la función de conservar o salvaguardar (*διασφύζεσθαι*) las prescripciones de la razón (442c1-3; cf. 429c5-d3). En tercer lugar, la posibilidad de que lo *thymoeidés* cumpla su función de servidor y aliado (441e5-6: *ὑπηκόω [...] καὶ συμμάχῳ*) depende de la educación musical y gimnástica que previamente se atribuyó a la clase auxiliar (441e8-442a2; cf. 410b-412a).

Si bien la analogía con la ciudad es fundamental para entender la tripartición del alma, es importante, siguiendo la prescripción de Proclo, reconocer los límites de la analogía para no pagar altos “intereses”.⁷ La dificultad fundamental de esta analogía se encuentra en la transposición de una relación interna entre partes del alma individual a una relación entre individuos o clases sociales (y viceversa).⁸ En este sentido, aun cuando se acentúe el aspecto dialógico o “cuasi-agencial” de las partes anímicas, es claro que estas no se relacionan entre sí como individuos.⁹ Una dificultad adicional se encuentra, a su vez, en el hecho de que, aun cuando se coordinen clases y partes anímicas según la predominancia en las primeras de una u otra de las partes, todos los ciudadanos deben, de una u otra manera, contener en sí las tres partes anímicas.¹⁰

⁷ Proclo, *In Plat. Resp.* I, 274, 11-22.

⁸ Cf., por ejemplo, Williams (2001, p. 163).

⁹ Gill ha enfatizado la interdependencia entre este “diálogo” interior y el diálogo comunitario acerca de los valores comunes (1995, p. 252-256). Cf. también Kamtekar, quien ha puesto de relieve la importancia “práctica” de la descripción “cuasi-agencial” de las partes del alma, al permitir al agente identificarse con los demás (2006, p. 185).

¹⁰ Cf., por ejemplo, el caso del carácter oligárquico, en quien no están ausentes las partes no predominantes, aun cuando se encuentren “esclavizadas” (554c-d).

En el caso de lo *thymoeidés* esta dificultad es especialmente manifiesta. Quisiera atender a tres aspectos de la descripción de la clase auxiliar que conviene tener en consideración al momento de aplicar la analogía. En primer lugar, la clase auxiliar es educada en conjunto con la futura clase gobernante, de modo que no cabe distinguir en esta etapa temprana (hasta los veinte años) los rasgos específicos de esta clase. Tras la presentación de una clase dedicada exclusivamente a la guerra (374d8: los “guardianes” [φύλακες]), Sócrates propone para esta un programa educativo basado fundamentalmente en la música y la gimnasia (375a-411e). En 414b1-6, sin embargo, nos enteramos de que la educación propuesta ha estado dirigida a dos clases distintas: la de los “guardianes propiamente tales” (φύλακας παντελείς) y la de los “auxiliares o ayudantes” (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), la primera destinada a mandar y la segunda a obedecer a la primera batallando en la guerra (414d1-3).¹¹ Será recién con la introducción de la condición de que el gobernante sea “filósofo” (473d-e) que el guardián-gobernante dejará de ser entendido solo como un líder militar.¹² La educación del filósofo viene a completar la educación “común” con la clase auxiliar, educación que es recién ahora y *a posteriori* entendida como formación del carácter (ἔθεσι), sin atender todavía a la educación científica (οὐκ ἐπιστήμην) (522a3-b1).¹³

Junto con la mentada indistinción en la educación temprana nos encontramos, en segundo lugar, con que la educación común no apela tan solo a una parte colérica, sino también a una “que ama aprender y saber” (375e-376c; 411c-412a: τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον). Si bien los jóvenes que serán elegidos para continuar con el programa de estudios científicos son aquellos que tenían “por naturaleza” mejor disposición para el aprendizaje, la educación común no busca solo estimular la disposición natural, sino contrarrestar

¹¹ Los gobernantes –distinguidos de los auxiliares por su capacidad de resistencia y por la edad – tienen la función de “cuidar que los enemigos de afuera no puedan causar daño y los amigos de adentro no deseen hacerlo” (414b). Esta caracterización sigue estando latente en la presentación de la “buena” guerra (466c-471e).

¹² Cf. Ferrari (2007, p. 191).

¹³ La ulterior diferencia en educación que caracterizará al filósofo obligará a Sócrates a retratarse del criterio de la edad para distinguir a gobernantes y auxiliares (412c). Aquellos jóvenes que han culminado la educación musical y física (a los veinte años) y que han salido airosos en distintas pruebas continuarán con el currículum matemático-filosófico para encargarse de tareas de gobierno recién a los cincuenta años (536c-537c). Esto parece implicar que aquellos jóvenes que no sean hábiles en el estudio tendrán que dedicarse profesionalmente a la actividad militar. Cf. Wilberding (2009, p. 358-359).

esta con aquella otra que se despierta en uno con menos naturalidad.¹⁴ Así, aun cuando el joven auxiliar tienda naturalmente a reaccionar fogosamente, su educación buscará equilibrar su talante natural fomentando en él por medio de la música “la medida” propia de la parte filosófica (*τὸ φιλόσοφον*) (410e1-3; 411e5-412a2).¹⁵ Esto no significa, sin embargo, que el auxiliar sea entrenado para someter a crítica sus propias convicciones. En este sentido, conviene distinguir la “disposición filosófica” de la parte razonadora (*τὸ λογιστικόν*), pues esta última presupone un “conocimiento estricto” (442c6: *ἐπιστήμη*) que está ausente de la formación del carácter común a militares y futuros gobernantes.¹⁶ Esto no quita que no exista continuidad alguna entre la disposición filosófica y el desarrollo de la parte razonadora, pues es por la nutrición de la primera (por medio de la música) que se dispone desde ya el alma al estudio propiamente científico.¹⁷ Existe, por tanto, en los auxiliares una tal disposición filosófica, que se “alimenta” de los discursos y mitos transmitidos por la música y que, por medio de estos, es capaz de orientar a la disposición fogosa.¹⁸

En tercer lugar, es necesario tener en cuenta que en la clase auxiliar no gobierna la parte colérica. La educación prepara al auxiliar para ser gobernado por las “normas” de la ciudad, las cuales son por este reverenciadas y no puestas en cuestión. La virtud del auxiliar consiste, así, en ser gobernado por aquellas convicciones que ha interiorizado y tiene por verdaderas. El

¹⁴ Hay que considerar que la parte colérica se encuentra especialmente presente en la juventud. Si bien en los futuros filósofos la parte racional será la dominante, *en cuanto jóvenes* les corresponde ser también, en algún grado, fogosos.

¹⁵ Cf. también *R.* 486d6-e2.

¹⁶ Lo *logistikón* es ciertamente una parte anímica propia de adultos, a la que no cabe apelar en la educación del carácter del niño y el joven. Cf. *R.* 441a8-b2.

¹⁷ Esta conexión es manifiesta en la presentación de lo *logistikón* como aquello “con lo que aprendemos” (436a9: *μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ*) y como aquella parte con la cual “amamos el aprender y el saber” (581b9-10: *φιλομαθῆς δὴ καὶ φιλόσοφον*). Es la educación temprana de esta disposición (junto con la colérica) (411e-412a) la condición de que las partes superiores del alma puedan gobernar sobre lo *epithymetikon* (441e8-442a2). Wilberding considera, en cambio, que son solo las partes inferiores del alma las que son educadas en el programa de los libros II-III. Cf. Wilberding (2012, p. 142-143). Más allá del hecho de que la educación temprana incluya la comprensión de historias y el desarrollo incluso de una capacidad de persuasión (lo que supone ya una educación de la razón), parece evidente que la formación de la “disposición filosófica” como condición del estudio se encuentra a la base de lo *logistikón*.

¹⁸ La parte colérica puede “advertir” razones, pero no corresponde atribuirle capacidad cognoscitiva. Para la necesidad de atribuir toda capacidad cognitiva a la parte racional, cf. Gerson (2006, p. 110-111).

timócrata, en cambio, como todo carácter vicioso (aun siendo el menos deficiente) no es gobernado por ninguna razón (545c-550b).¹⁹ En este sentido, aun cuando tanto el auxiliar como el timócrata tengan una naturaleza predominantemente colérica, mientras el primero somete su fogosidad a las prescripciones de la razón, el segundo deja gobernar en sí a la parte colérica. Es decir, mientras que el primero “obedece” a las leyes de la ciudad una vez que las ha interiorizado, el segundo “libera” su parte colérica del gobierno de la razón (sea propia o ajena).

Estas consideraciones permiten entender mejor el alcance de la analogía entre la clase auxiliar y la parte colérica. No corresponde equiparar sin más la relación de obediencia que se da entre las clases auxiliar y gobernante con la que debería darse en el alma entre las partes colérica y racional. La parte colérica “no ama la verdad” al modo como lo hace quien no solo ha cultivado otra disposición anímica que la colérica, sino que es gobernado por su razón (aun cuando no sea capaz de poner en cuestión sus propias creencias). Por otra parte, la limitación de la parte colérica para darse a sí misma razones no tiene nada que ver con la falta de autonomía de la educación militar. Lo *thymoeidés* es en sí mismo indiferente con respecto al origen de las creencias que le corresponde obedecer (si son estas implantadas en el alma “desde fuera”, como en el auxiliar, o si están fundadas en una deliberación racional y autónoma, como ocurre con el filósofo).²⁰ Dicho de otro modo, la disposición a la obediencia de la parte colérica (de dar atención a razones) es distinta de la obediencia de un individuo que sigue a otro “por haber internalizado” una serie de normas acerca de su propia función como subordinado.

Es necesario, por lo tanto, entender hasta qué punto la parte colérica puede compararse con la “obediencia” del auxiliar. Un modo de entender esta comparación es reconocer que la obediencia del auxiliar se encuentra, de algún modo, en una posición intermedia entre la libertad de pensamiento

¹⁹ La virtud de la clase no educada (o educada tan solo técnicamente) debiese incluir también algún tipo de gobierno de la razón que haga posible la “concordia” (*óμóνοια*) con las demás clases (432a6-b1).

²⁰ Los filósofos-gobernantes también deben participar de la “conservación de la ciudad” tomando parte en la guerra en tareas directivas. Pero, además de esto, ellos deben tanto como la clase auxiliar “conservar” (en su interior) las normas de la ciudad. En este sentido, el filósofo sigue estando atado a las normas de la ciudad, aun cuando la filosofía le permita reconocer el fundamento mítico de su deber cívico. La persistencia de este deber se muestra paradigmáticamente en la necesidad del retorno a la “caverna” (520a-d). Para la dependencia “inconsciente” del filósofo con respecto a su formación temprana, cf. Schofield (2007, p. 162-163).

del filósofo y la apertura de la parte colérica (en sí misma “irracional” [441c2: τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ]) a despertarse o aplacarse cuando la parte racional le comunica sus “razones”. De esta manera, la analogía (o, más bien, la “cercanía”) entre la parte colérica y la clase auxiliar se encontraría en que las creencias del auxiliar no serían resultado de una deliberación autónoma fundada en conocimiento genuino y, con todo, se trataría de creencias que son seguidas por este con total convicción. Una comprensión restringida de la analogía permite al intérprete precaverse de subordinar sin más la parte colérica a los intereses de la razón, al modo como se articula en la ciudad ideal la clase auxiliar con la voluntad de los gobernantes. La parte colérica tiene, como veremos, su propio campo de intereses y es desde esta determinación que puede entenderse su capacidad de reaccionar a razones. Se buscará mostrar a continuación en qué se funda esta capacidad, para así dar cuenta del tipo de alianza que tiene lugar entre las partes superiores del alma.

2. EL OBJETO PROPIO DE LO *THYMOEIDES*

La función primaria de lo *thymoeidés* como carácter fundamental de la clase auxiliar es hacer frente a la guerra (πόλεμος).²¹ La atención a la función colérica se corresponde, en este sentido, con la segunda etapa de la “génesis” de la ciudad.²² La guerra surge cuando la “ciudad frugal” (aquella que atiende solo a la satisfacción de las necesidades básicas) deja crecer en sí deseos innecesarios y se vuelca al afán ilimitado de posesión de riquezas (ἀφ᾽ ὧσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον) (373d4-e1). En este sentido, la clase auxiliar viene por necesidad a “salvaguardar” un mal –pues la guerra es el peor de los males (373e8-9)– que se ha desatado por el afán de lucro tanto de la propia ciudad como de las vecinas.²³ Este salvataje no busca, sin embargo, erradicar esta tendencia entre los conciudadanos, sino tan solo reaccionar al

²¹ Aun cuando recién en el libro III (410b-411e) nos encontramos con una referencia a τὸ θυμοειδές (como sustantivo), el adjetivo θυμοειδής es usado ya aquí como carácter propio de la clase auxiliar (II 375a11-b8).

²² Brennan ha propuesto comprender la génesis de Calípolis a partir del modelo de “incorporación” del alma racional de *República* 611a-612a (y de *Timeo* 69b-71c). En este sentido, pareciera que la parte colérica tiene una función eminentemente “reactiva” (y, por tanto, no originaria) frente a los excesos de la parte apetitiva (2012, p. 103-104; 123-125). Si bien el criterio hermenéutico de Brennan es sumamente útil, es claro también que la parte colérica en la *República* entra en escena en segundo y no en último lugar, como ocurre en el esquema de “incorporación”.

²³ Cf. Brennan (2012, p. 105, n. 7).

afán de conquista de las ciudades enemigas respecto al territorio y riquezas propias (374a1-2: *ὑπὲρ τῆς οὐσίας*).²⁴ En este sentido, la función militar busca ante todo garantizar la “libertad política” de la ciudad.

Es en este contexto en el que se presenta la necesidad de que aquellos individuos dedicados a la guerra sean “fogosos”, pues la fogosidad (*θυμός*) vuelve al guerrero temerario e inconquistable (375b3: *ἄφοβός τε καὶ ἀήττητος*). Por otra parte, dado que el guerrero debe luchar en unidad y, a su vez, no ser “salvaje” (*ἄγριος*) con sus conciudadanos, debe tener también un carácter manso (375c6-7: *πρᾶον [...] ἦθος*), al modo como los “perros de raza” son fieros con los desconocidos, pero mansos con sus amos (375e1-4: *τῶν γενναίων κυνῶν*). Sócrates llama a esta disposición pacífica respecto a los propios (375c1: *πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους*) “amante del aprender y del saber” (376b8: *τό φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον*), remitiéndose a la capacidad perruna de discriminar al amigo del enemigo (*φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει*) debido al conocimiento del primero y desconocimiento del segundo (376a11-b6).²⁵ Esta afección (*πάθος*) filosófica, es descrita aquí como una muy básica capacidad discriminativa orientada a la dirección de la acción y necesitada, por cierto, del refinamiento de la música y la filosofía (411d8-e3).²⁶

Ahora bien, es solo en este sentido más primitivo (lo que justifica la comparación con el animal) que podemos decir que lo *thymoeidés* “ama el saber”: esta parte anímica atiende (despertándose o apagándose) a cierto rango de creencias que “alimentan” a la facultad cognoscitiva (esto es, a nuestra disposición “filosófica”). Lo *thymoeidés* se despierta, así, cuando se reconoce (discrimina) un peligro para “lo propio”. De este modo, el sujeto puede distinguir al “amigo” del “enemigo”. Mientras en los animales gregarios lo “propio” trasciende el ámbito individual incorporándose a los demás miembros de la manada, Sócrates extiende en la *República* la “propiedad” a toda la ciudad (y aún más allá, como veremos).

²⁴ El legislador de Calípolis combatirá el afán de lucro de los ciudadanos con la moderación de las costumbres. La guerra ofensiva o imperialista no parece, en efecto, ser parte de la tarea militar, aun cuando convenga, algunas veces, atacar primero (375c3-4: *αὐτοὶ φθήσονται ἀπὸ δράσαντες*). Con todo, la instauración de una clase militar no pretende de ningún modo “retornar” al estado previo al origen de la guerra (470c1-d1).

²⁵ Que esta disposición “primitiva” se diferencia de la actitud propiamente filosófica salta a la vista: el filósofo no ama lo “ya conocido”, sino lo que aún no conoce. Cf. *Ap.* 21d-e, *Lys.* 218a-b y *Symp.* 204a-b.

²⁶ Si bien es cierto que Sócrates distingue la música de la filosofía (411c5-8), es claro también que la disposición filosófica es educada ya por la música. Para el reconocimiento de la filosofía como inspirada por una “musa”, cf. *R.* 548b4-c2, 549b6-7; también *Pbd.* 60e4-61a8.

Sería equivocado, sin embargo, pensar que el despertar de lo *thymoeidés* se reduce a la “defensa” de lo propio, pues esto también sería posible con la huida que despierta el temor. Además, si lo *thymoeidés* pretendiera tan solo defender lo propio, no se entendería que tanto valientes como temerarios estén dispuestos a arriesgar la vida (esto es, “lo más propio”: 440d2-3; 468e5-7). Lo mismo puede decirse respecto a la protección de la vida de otro, v.g. la persona amada (467a10-b4; 468c1-4), pues, nuevamente, esta salvación podría llevarse adelante con otro tipo de respuesta (huida, negociación, etc.). La respuesta de lo *thymoeidés* no persigue en realidad la mera defensa, sino la victoria y el honor. Por consiguiente, la “propiedad” de lo *thymoeidés* no es aquí una “propiedad física” (v.g. la vida), sino más bien la imagen o concepto que uno tiene de sí mismo o, mejor dicho, el “restablecimiento” de esta imagen una vez que ha sido dañada. El premio de la tarea militar no consiste, por tanto, en la pura conservación o salvación de la ciudad, sino en los “hombres” que se reciben por la victoria (465d8-e2; 468c10-e3). La naturaleza del “honor” que anhela la clase militar se funda en el “parecer” de otros sobre uno, lo que revela hasta qué punto lo *thymoeidés* depende precisamente de aquellos que ya se ha identificado como “propios”. El éxito del ejército de Calípolis consiste precisamente en lograr que los soldados combatan “reconociendo” en los conciudadanos a hermanos, padres e hijos (471d2-3). Esta clase de amistad política es, por tanto, la verdadera fuente del “honor” –pues los honores de los más cercanos son mayormente valorados (468b3-6).

La “genealogía” de lo *thymoeidés* revela el carácter reactivo de esta parte anímica frente a la creencia de haber padecido un daño o injuria respecto a la imagen que uno tiene de sí. La parte colérica se muestra, así, como una disposición afectiva sensible a las injusticias, pues no solo se despierta ante el daño de lo propio (la acción injusta), sino que atiende también al hecho de que este daño haya sido provocado con intención (injustamente).²⁷ Sin embargo, no debe pasarse por alto la diferencia entre la reacción colérica y la motivación moral de restablecer el orden causado por una injusticia. Para esto es útil considerar dos pasajes de la discusión sobre la justicia de los primeros libros de la *República*. En primer lugar, la crítica a la definición de justicia de Polemarco muestra la limitación de la distinción entre amigo y enemigo. Esta distinción no solo se funda, en muchos casos, en las

²⁷ Cf. *Lg.* 862b-c. Para la explicación de la reacción colérica como una respuesta emocional frente a “alguna acción injusta”, cf. también *Timeo* 70b4: *τις ἄδικος [...] πράξις*.

apariencias, sino que, además, aun cuando se tenga por enemigo a quien realmente me ha injuriado, el justo no ganará nada vengándose (335a-e). Esto no quiere decir, por cierto, que no se deba “castigar” la injusticia: pero el castigo justo no busca perjudicar, sino beneficiar al enemigo (esto es, hacerlo menos injusto).²⁸ Lo *thymoeidés* no puede, sin embargo, distinguir entre el castigo justo y la mera represalia. En segundo lugar, cabe atender a la presentación del hombre “honorable, pero injusto” por parte de Adimanto en contraposición al ideal socrático de justicia (365b5-c3). A partir de esta ilustración es claro que, respecto a la adscripción y recepción de valor (honor), el carácter dominado por lo *thymoeidés* puede equivocarse en un doble sentido: puede atribuir honorabilidad al injusto o bien puede aceptar “reverencias” inmerecidas.²⁹

En fin, la apertura de lo *thymoeidés* a escuchar “razones” no basta para explicar en qué medida esta parte anímica obedece a la razón. Esta posibilidad solo se abre con la educación.³⁰ Esta educación debe considerar que lo *thymoeides* no discrimina entre creencias verdaderas y falsas, y que este no está sino interesado por el “rango” de creencias acerca de lo honorable y lo vergonzoso.³¹ En último término, lo *thymoeidés* no pretende tanto restaurar un orden objetivo, esto es, impartir “justicia”, sino más bien restaurar la imagen dañada de sí. Si bien es cierto que lo *thymoeidés* puede servir a la razón al dar valor a sus prescripciones, esta parte anímica no es una mera fuerza afectiva que puede ser reorientada a cualquier objetivo.³² Lo *thymoeidés* tiene su propio objetivo que no es otro que recibir valor (i.e. restaurar la imagen dañada de sí). Solo con vistas a esta “restauración anímica o subjetiva” es que los preceptos de la razón también pueden ser

²⁸ Para la crítica a la represalia como forma de hacer justicia, cf. *Cr.* 49b-e.

²⁹ Cf. *R.* 550a.

³⁰ Wilberding intenta mostrar que las debilidades que se suelen atribuir a una moral fundada en la reacción colérica –en particular, su “*fortuity, intellectual passivity and duplicity*”– son superadas por la educación de la clase auxiliar (2009, p. 353; 366-367). Como veremos, la estrategia de ampliación de lo “propio” y la obediencia al gobernante-filósofo permiten poner atajo al cambio de las opiniones dominantes y a la duplicidad (entre ser y apariencia). Sin embargo, el modelo moral de la clase auxiliar no deja nunca de caracterizarse por una intrínseca pasividad intelectual.

³¹ Sobre el aspecto no-discriminativo de la parte colérica, cf. Irwin (1995, p. 213).

³² Renaut reconoce esta restricción: “*in theory, one can ‘value’ anything, so as to become a privileged object for his thumos, but the philotimos selects what he values for the sake of timē*” (2018, p. 76). Esto significa –aun cuando el autor no lo formule de esta manera– que el *philotimós* da valor precisamente en cuanto que también “recibe valor”.

valorizados. Tenemos que considerar a continuación qué aspectos de la educación del carácter de los libros II-III permiten asegurar la alianza entre los objetivos de lo *thymoeidés* y lo *logistikón*.

3. EDUCACIÓN Y COORDINACIÓN DE LO *THYMOEIDÉS* CON LA RAZÓN

La primera tarea de la educación de “lo colérico de la naturaleza” (*τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως*) consiste en despertarlo (*ἐγείρων*) por medio de la gimnasia (410b5-8), de modo de que se conforme en el individuo una determinada disposición de ánimo (*διατίθενται αὐτὴν τὴν δianoian*) (410c8-9).³³ Esta disposición consiste en una cierta “dureza” (410d1: *σκληρότητος*), cuya función primordial es permitir que el individuo lleve a la práctica sus intenciones, sin detenerse por falta de audacia o resolución. A la vez, este no dejará con facilidad su resolución de lado cuando se enfrente en su camino con temores y tentaciones (i.e. placeres).³⁴ La gimnasia permite esto porque implica “esfuerzo” (410b5-6: *πόνους; πονήσει*) y, por tanto, su ejercicio se dirige contra nuestra tendencia natural a rehuir el dolor. La educación de lo *thymoeidés* es, en este sentido, una educación en el dolor.³⁵ Este tipo de educación, por su parte, conlleva consecuencias positivas para las demás partes anímicas. Así, la parte apetitiva sufrirá menos cuando el individuo lleve a cabo tareas que involucren esfuerzo físico. La parte racional, a su vez, será capaz de sacar ventaja de la educación de lo *thymoeidés*, en la medida en que también el estudio implica esfuerzo y trabajo.³⁶ La vida contemplativa requiere, sin duda, también de la audacia, la resolución y la disciplina estimuladas por la gimnasia.³⁷

La introducción de la música viene a completar la educación (pre-razional) del carácter fogoso, templando con ritmos y armonías la “dureza” y

³³ No parece adecuado traducir aquí *diánoia* por “pensamiento”, puesto que lo que está en cuestión es el endurecimiento y relajamiento del carácter que producen la gimnasia y la música. Para otras traducciones cf. Emlyn-Jones/Preddy: “*a particular type of mind; Bloom*”: “*the turn of mind*”; Eggers Lan: “*dispuestos anímicamente*”; Schleiermacher: “*der Seele selbst*”; Vegetti: “*la disposizione intellettuale*”.

³⁴ Cf. *R.* 429c7-d3.

³⁵ En las *Leyes* el *thymós* es explícitamente clasificado como un tipo de dolor. Cf. *Lg.* 864b.

³⁶ El “trabajo” intelectual presupone “amor al esfuerzo” (*R.* 535d1-7: *φιλοπονία*). Para la cooperación entre la educación física y la intelectual, cf. *Timeo* 88a-b. Cf. Kamtekar (2010, p. 144-145).

³⁷ En esto debiese consistir la “tensión” que la gimnasia estimula en la parte racional (*R.* 441e9: *ἐπεινουσα*). Para la influencia de la parte colérica en la vida del filósofo, cf. también 486a8-b9 y 582c4-9.

“violencia” de lo *thymoeidés*.³⁸ Música y gimnasia producen, así, en el alma efectos contrarios: mientras la primera vuelve a los caracteres más débiles y suaves de lo debido (*μᾶλλον [...] τοῦ δέοντος*), la segunda los vuelve demasiado salvajes e inflexibles (410d4-e3). El punto medio, en cambio, se alcanza solo cuando una disposición entra en contacto con la otra. Así, la música “plañidera” –siempre y cuando se resista su “hechizo”³⁹– suaviza la dureza de un carácter fogoso volviéndolo dúctil. Esta “ductilidad” consiste en hacer a lo *thymoeidés* más “receptivo” a las órdenes de la razón (442a1-2). Un carácter con una fogosidad dúctil o flexible será capaz tanto de “orientar” su cólera como de aplacarla cuando, una vez desatada, se le revele a *posteriori* su error. Esta ductilidad difiere, por tanto, de la inestabilidad de los caracteres irritables, quienes carecen realmente de “carácter” y control sobre sus impulsos (411b7-c3).

El tipo de educación gimnástica y musical de lo *thymoeidés* que hemos presentado hasta aquí opera en un nivel pre-racional. Sin embargo, los jóvenes que son preparados para las funciones directivas (auxiliar y gobernante) deben también alimentarse de los “relatos” que acompañan la música y ser capaces de resolver eventuales desencuentros con persuasión y sin violencia (411d8-e3). Es así como lo *thymoeidés* recibe indirectamente (por medio de la formación de la disposición filosófica) determinadas “orientaciones” para la acción.⁴⁰ Aunque Sócrates no es explícito al respecto, es claro que estas orientaciones se encuentran en los relatos épicos y trágicos que ensalzan la virtud de la valentía (386a-388e). La creencia directriz de la formación poético-guerrera es que la esclavitud es más temible que la muerte (386b).⁴¹ Además, esta creencia es fortalecida por el “dogma” del amor irrestricto a la patria (412d8-e8)⁴² y por el mito de los “hijos de la Tierra y de las razas”

³⁸ Cf. *R.* 442a1-2.

³⁹ Esta pérdida es rápida cuando la persona carece por naturaleza de fogosidad (*áthymos*); en cambio, cuando la música “hechiza” a uno que sí es fogoso, al debilitarse su ánimo (*thymós*), este se vuelve irascible y díscolo.

⁴⁰ En el caso de la música son las “palabras” las que nutren a la disposición filosófica, mientras que es la “armonía y el ritmo” lo que contrarresta y modera la tendencia salvaje de la parte colérica. En este sentido, el efecto de la música sobre la parte colérica parece ser, sobre todo, pre-racional. Esto no quita que el “carácter fogoso” del militar deba también atender a los contenidos racionales de la música con su disposición filosófica.

⁴¹ Si bien esta creencia también es compartida por el filósofo, sus razones son distintas a las esgrimidas aquí. Cf. *Pbd.* 63e-64e y *R.* 486a-b.

⁴² Si bien este “dogma” es válido especialmente para los guardianes gobernantes, también lo es para los auxiliares. Cf. por ejemplo, *R.* 465d.

(414d1-415c8). Según este mito la Tierra es la madre de los hombres, de modo que es necesario proteger el territorio (nuestra madre y nodriza) y considerar a todos los conciudadanos como hermanos e hijos de la misma tierra (414e1-6). Por otra parte, aun cuando exista tal hermandad, les corresponde a los hijos de la Tierra, habiendo sido modelados con un material distinto (oro, plata, hierro y bronce), una función distinta en la ciudad (415a1-c8).

Este mito revela la estrategia del legislador de Calípolis para lograr que los jóvenes entiendan la patria como “propia” y acepten la palabra del “superior”. La idea de “hermandad o amistad política” permite definir con claridad la categoría de los enemigos. Más adelante, Sócrates incluso propondrá excluir de esta categoría a toda la Hélade (470b5-d1). Así, la ampliación de la “propiedad” se puede extender imaginativamente a todos los que compartan con nosotros una cultura común (es decir, “propia”).⁴³ El panhelenismo de Sócrates no impide, sin embargo, que persista la categoría del “enemigo”. Los pueblos bárbaros son, así, en cuanto raza ajena y extranjera (*ὄθνεῖδὸν τε καὶ ἀλλότριον*), enemigos por naturaleza (*πολεμίους φύσει*) (R. 470c1-7).⁴⁴

Podemos ver ahora cómo es salvado el abismo entre los objetivos propios de las partes colérica y racional. En primer lugar, al ampliar el legislador de Calípolis la noción de “amigo” a toda la ciudad, permite que la fogosidad de los jóvenes se ordene a la protección de la ciudad como un “todo”. Así, aun cuando la fogosidad no pueda trascender lo “propio” (esto es, lo “particular”) es capaz de alcanzar una perspectiva más universal. El legislador no espera, por otra parte, que este ejercicio de ampliación sea absolutamente universal, puesto que la guerra es tan necesaria como la labranza de la tierra para la supervivencia. En segundo lugar, la disposición indiscriminada de lo *thymoeidés* tanto a actuar según creencias verdaderamente justas como solo en apariencia es controlada en los jóvenes al ser gobernados (desde fuera) por gobernantes-filósofos.⁴⁵

⁴³ Es interesante notar que Sócrates no apela aquí a la lengua, sino a la religión (R. 470e10-11).

⁴⁴ Lo arbitraria de esta distinción “esencial” entre griegos y bárbaros no pasa inadvertida a Platón. En *Pol.* 262c-d se recurre precisamente a una división de ese tipo para ejemplificar un tipo de división no esencial –pues entiende a los “bárbaros” simplemente como “no-griegos”–, confundiendo en esta denominación a toda clase de pueblos.

⁴⁵ El legislador de Calípolis asume que los mitos transmitidos en la educación temprana encierran verdades, más allá de su ropaje ficticio. Pero esta suposición será realmente puesta a prueba por los filósofos (quienes podrían eventualmente reformar la misma educación que les fue inculcada). Sin embargo, no es tan claro que el filósofo pueda tampoco librarse de los dogmas de la primera educación. Cf. arriba nota 20.

Hemos intentado mostrar la naturaleza de lo *thymoeidés*, asumiendo que este tiene, como las demás partes anímicas, un campo de intereses propio. Lo *thymoeidés* busca la reconstitución de la imagen dañada del sujeto. La educación de los jóvenes (futuros auxiliares o futuros filósofos) busca a través de la habituación del carácter, de la ampliación del campo de lo “propio” y de la orientación de la reacción colérica a seguir opiniones verdaderas, que lo *thymoeidés* se vuelva “aliado” de la razón cuando esta entra en conflicto con los apetitos. No está todavía claro, sin embargo, en qué medida esta alianza impide que la parte fogosa nunca haga causa común con la apetitiva contra la razón. Intentaré mostrar a continuación que la parte colérica, a pesar de todo el esfuerzo educativo, nunca hace “suyo” el objeto de la razón.

4. LA POSIBILIDAD DE CONFLICTO ENTRE LO THYMOEIDÉS Y LO LOGISTIKÓN

La educación gimnástica muestra que la parte colérica no solo reacciona frente al enemigo “exterior”, sino también frente a uno “interior”, a saber, los propios apetitos. En la medida que el entrenamiento es una preparación para la guerra, este no solo considera a un enemigo hipotético, sino también la necesidad de doblar los mismos afectos (placeres, deseos, dolores y temores) que serán en el campo de batalla los verdaderos impedimentos para la resistencia del enemigo. En este sentido, un individuo solo será capaz de alcanzar la victoria y el honor si tiene suficiente “autodisciplina” para gobernarse cuando se encuentre en dificultades. En *Timeo* 70a-d encontramos la misma doble orientación de lo *thymoeidés* (hacia fuera y hacia dentro). Frente a la perspectiva genético-histórica de la *República* (según la cual lo *thymoeidés* viene a responder a la realidad de la guerra), en el esquema de incorporación del *Timeo* esta parte anímica es concebida desde un principio a partir de su “función” de auxiliar de la razón en el control de los apetitos: esta ha sido implantada “para que (*ἵνα*) escuche a la razón y coaccione con violencia la parte apetitiva” (70a4-6). Sin embargo, aun cuando aquí no nos encontremos con una conversión del enemigo exterior en el interior, es claro también que lo *thymoeidés* se dirige también al exterior (70b5: *ἔξωθεν*). Lo importante es que, en ambos casos, tanto cuando la razón le informa de una injuria externa como de una rebelión de los propios deseos, la parte colérica debe coaccionar a la parte apetitiva, ya sea reprimiéndola directamente, ya sea emprendiendo una acción (de venganza) que implica la superación del temor y dolor presentes.

La señalada interiorización de lo *thymoeidés* permite comprender mejor la relación de la parte intermedia con los demás polos. En relación con la parte apetitiva, en primer lugar, es evidente que prevalecerá la enemistad. Esto ocurre no solo porque el objetivo de la parte colérica exige “esfuerzo” (y, por tanto, la negación de los apetitos más inmediatos), sino también porque el honor recibido es proporcional al esfuerzo realizado. Esto no quiere decir, sin embargo, que la parte colérica no pueda volverse indiferente a la seducción de los apetitos.⁴⁶ Así ocurre con el timócrata, quien, si bien es movido fundamentalmente por la obtención de reconocimiento social, termina honrando las riquezas.⁴⁷ Pero incluso aquí es claro que el timócrata no llega a ser “aliado” de la parte apetitiva –aun cuando prepare el camino al carácter oligárquico (553d1-7).

Es esta natural enemistad, en mi opinión, la que explica el que la parte colérica nunca se alíe con los apetitos contra la razón. La parte colérica busca imponerse sobre la parte apetitiva, en la medida en que esta última, como el enemigo exterior de la ciudad, puede impedir la “libertad política” del sujeto, obstaculizando que este lleve a la acción sus proyectos. En este sentido, la parte apetitiva es “violenta” y “esclaviza” a las demás partes anímicas (440b2: τῷ βιαζομένῳ; 442b9: καταδουλώσασθαι). En cambio, la “victoria” de la razón sobre los apetitos no esclaviza al sujeto (como todo), sino que lo libera (esto es, vuelve al sujeto “señor” de sus proyectos). En este sentido, la parte colérica puede tenerse por naturalmente aliada de la razón, buscando siempre en el conflicto entre las partes racional y apetitiva que sea la primera la que venza.

Sin embargo, la toma de partido por la razón no significa que la parte colérica no pueda oponerse a esta en ausencia de un conflicto como el descrito. Sin tal conflicto la parte colérica queda, por decirlo así, “libre” para contravenir a la razón. Como muestra el carácter timócrata, la parte colérica puede buscar su propia libertad (como parte) y ya no la libertad del todo (posibilitada por el gobierno de la razón). De esta manera, así como esta parte toma el partido de la razón para liberar al sujeto de la esclavización de los apetitos, asimismo puede oponerse a la razón cuando esta última, por ejemplo, reprime su sed de venganza. Este sometimiento puede entonces ser percibido por la parte colérica como “esclavitud”. La buena educación no

⁴⁶ Cf. para esta posibilidad, Lorenz (2006, p. 32).

⁴⁷ Al parecer, la parte colérica tiende a suspender “en la oscuridad” (esto es, en contextos privados) su oposición “pública” a la parte apetitiva (R. 548a: ὑπὸ σκότου). Cf. para esto también la crítica al “hedonismo” dorio de Lg. 636a-d.

elimina, por cierto, esta tendencia de la parte colérica, sino que busca persuadirla de obedecer a la razón para garantizar la libertad del sujeto como todo.⁴⁸

En fin, en la medida en que la parte colérica no puede ser esclavizada, sino solo persuadida, la razón debe atender al interés o finalidad de lo *thymoeidés*, esto es, restaurar la propia imagen dañada. El encuentro entre las partes colérica y racional depende, por tanto, de la efectiva restauración de la propia estima, mientras que las formas patológicas de fogosidad se revelarán o bien cuando la restauración no tenga lugar o bien cuando el medio de la restauración (i.e. la victoria) no produzca el efecto subjetivo buscado. Este es el caso del “irritado o díscolo”, cuya reacción afectiva parece fundarse en un descontento fundamental (con los demás, pero, en último término, consigo mismo) (411c1-3) o el caso del timócrata que quiere imponerse (*κρατοῦντος*) más allá de todo límite (548c5-7).

Revisemos ahora bajo esta perspectiva los casos de Leoncio, el noble castigado y Odiseo –como distintas formas de interacción entre lo *thymoeidés* y lo *logistikón* (439e-441c)–. El caso de Leoncio, en primer lugar, muestra claramente cómo la parte colérica toma partido por la razón contra los apetitos (439e6-440a5). Esto ocurre porque Leoncio tiene la convicción de que mirar los cadáveres es “innoble” (esto es, es censurado por la mirada de los otros), pero, a la vez, porque el solo hecho de “ser vencido” por los apetitos es vergonzoso.⁴⁹ Leoncio es presentado como un hombre honesto que se irrita por haber desobedecido a su razón. Alguien peor que Leoncio, en cambio, podría no haber reaccionado (como quien no ha entrenado la parte colérica) o bien podría no haber tenido la convicción de estar haciendo algo innoble.⁵⁰ En ningún caso cabría, sin embargo, que su parte colérica se hubiera regocijado en el triunfo de los apetitos contra la convicción de la razón.

Consideremos ahora el caso del “noble” (*γενναῖος*) castigado (440c1-d3). Para que la parte colérica “acepte” el castigo son necesarias dos condiciones: (i) que el castigo sea justo y (ii) que el castigado sea noble (o esté bien

⁴⁸ En la parte colérica –como en la clase auxiliar– la persecución de la libertad tiene carácter paradójico: para que el individuo o la ciudad preserven su libertad, que es lo que la parte colérica desea, es necesario que esta se someta a la razón. Al auxiliar como segundo modelo moral de la *República* le es característica, por tanto, la “libertad de la obediencia”.

⁴⁹ No parece, por tanto, necesario que la acción vergonzosa que despierta la cólera contra sí sea “pública” –Leoncio parece encontrarse solo–, lo que revela que tanto el “enemigo” de la parte colérica como la “mirada de los otros” (esto es, lo que se tiene por vergonzoso en una sociedad) son susceptibles de interiorización.

⁵⁰ Esto se muestra especialmente en la exclamación de Leoncio –una antífrasis– de que lo que desean ver sus ojos es un “bello espectáculo” (440a5: *τοῦ καλοῦ θεάματος*).

educado: 441a3-4). Si el castigo es injusto, la injuria recibida despertará la cólera tanto del buen como del mal educado. En cambio, si este es justo, solo el primero aplacará su cólera, mientras que el segundo buscará venganza. La parte colérica puede, por tanto, despertarse en ausencia de una injusticia (el castigo puede ser merecido), cuando el sujeto se siente, con todo, “subjetivamente” dañado.⁵¹ Lo que moviliza en este caso al agente no es otra cosa que restablecer la propia imagen dañada. En este sentido, bien puede ocurrir que quien no acepta el castigo justo crea que no responder a este es vergonzoso y, a su vez, crea que el daño recibido es, en algún sentido, merecido. De la misma manera, quien acepta un castigo por tenerlo por justo no tiene por qué hacerlo de buena gana y bien puede sentirse al mismo tiempo avergonzado de que otros lo juzguen cobarde. En todo caso, parece claro que en aquel en quien la autoestima no se encuentre “viciosamente” dañada tenderá a coincidir el juicio de la razón acerca de lo justo con la satisfacción de la parte colérica.⁵²

Consideremos finalmente el caso de Odiseo, que sirve ya no como ejemplo de la coordinación entre las partes superiores, sino de su posible contraposición (441b4-c2). Odiseo reprime a su “corazón” (esto es, a su parte colérica) de vengarse de inmediato al ser provocado por los pretendientes. Sabemos que Odiseo no reprime la reacción vengativa por considerar errada la intención de venganza: de hecho, en el momento oportuno y haciendo uso de toda su consabida sagacidad, Odiseo se vengará (y sin piedad) de los pretendientes.⁵³ La represión de Odiseo se debe, por tanto, a la “falta de oportunidad” de su reacción colérica. La razón, en cambio, es capaz de proyectar la venganza a largo plazo, atendiendo al momento oportuno. Es claro, por consiguiente, que en este caso las partes colérica y racional no difieren con

⁵¹ Esto ocurre, por ejemplo, entre las culturas que consideran que “no vengarse” es siempre una cobardía (sin que sea relevante si el ataque recibido es consecuencia de un ataque previo o si existe un procedimiento no violento para resolver el conflicto). Un caso límite de este tipo humano es Calicles en el *Gorgias* y el “injusto dichoso” presentado por Glaucón en *República* II. Estos acusan de “poco hombre” (*οὐδὲ ἄνδρως; ὡς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ’ ἂν ἐνὶ ποτε συνθέσθαι τὸ μῆτε ἀδικεῖν μῆτε ἀδικεῖσθαι*) al que no comete injusticias (según la ley), siendo para ellos lo justo (natural) imponerse sobre el más débil (*Gorg.* 483a-c y *R.* 359a-b). Una tal “justicia natural” no permite distinguir realmente castigos justos de injustos, pues en ambas eventualidades no reaccionar revela la impotencia de la propia naturaleza.

⁵² El gobierno de la razón es la única garantía de que las partes inferiores del alma alcancen satisfacción en su objeto propio. Cf. *R.* 586d-587a.

⁵³ Tras reprimir el impulso de su corazón Odiseo –quien continúa agitado– comienza de inmediato a trazar planes de venganza. Cf. *Od.* XX 17-30.

respecto al objetivo de la acción y es esto lo que permite a Odiseo guardar en su corazón la cólera que dejará explotar el día de la venganza.

Tal coincidencia en el objeto de la acción puede interpretarse como un testimonio de la “unilateralidad” del conflicto entre las partes anímicas superiores (solo la razón se opondría a la precipitación de la cólera y no viceversa), salvando así que la parte colérica sea siempre aliada de la razón.⁵⁴ En mi opinión, sin embargo, esta concordancia de “intereses” en Odiseo no prueba que la parte colérica no pueda oponerse a la razón. Hay que atender, en primer lugar, a que los ejemplos aducidos por Sócrates para explicar los distintos conflictos entre partes del alma no presuponen necesariamente al “hombre justo” (esto es, a aquel que es gobernado por su razón). Esto es claro en el conflicto entre el deseo de beber y la razón que reprime este deseo (439b-d): este conflicto puede darse tanto en el hombre justo como en el oligárquico. En este último la razón puede oponerse a determinados apetitos que apuntan al momento presente, sin que esta busque más que satisfacer a la parte apetitiva a largo plazo (554d-555a).⁵⁵ Este uso instrumental de la razón sirve para explicar el conflicto entre las partes racional y apetitiva y, sin embargo, no da cuenta de una real confrontación entre distintos intereses (en una perspectiva de largo plazo). De la misma manera podría entenderse el conflicto de Odiseo: como uno sincrónico que a largo plazo se disipará.⁵⁶ Más allá de la valoración que se haga aquí del héroe,⁵⁷ la planificación de una venganza es tanto como la represión inmediata “oligárquica” un caso de instrumentalización de la razón.⁵⁸ Esto ocurre, por cierto, con el timócrata: en este su razón es esclavizada por la parte dominante (549b3-7) y puesta al servicio de su espíritu combativo para elaborar engaños y estratagemas (548a1-2: *δόλους τε και μηχανάς*). La razón es, así, forzada a perseguir un placer que le

⁵⁴ Cf. Kamtekar (2017, p. 168-169).

⁵⁵ Como bien señala Lorenz, el carácter oligárquico no da cuenta de un conflicto entre apetitos (esto es, de un conflicto interno a la parte apetitiva), sino de un conflicto entre un deseo irracional y un razonamiento de medios y fines (aunque este sea instrumental a la consecución de placer físico). Cf. Lorenz (2009, p. 57-62).

⁵⁶ No se está afirmando que el conflicto de Odiseo no pueda deberse tan solo a la oportunidad (persiguiendo entonces la razón el mismo objetivo –bajo el concepto de retribución o castigo justo– que la parte colérica), sino solo que en un conflicto de este tipo bien podría estar operando un uso instrumental de la razón (v.g. en la planificación de la venganza).

⁵⁷ A pesar de las críticas habituales que recibe Odiseo por parte de Platón (como un engatusador), la inteligencia del héroe es valorada en la *República*. Cf. *R.* 390d1-5.

⁵⁸ Esto es, el placer compensatorio (“la dulce miel de la venganza”) del dolor de la ofensa. Cf. *Fil.* 47e5-48a2.

es ajeno (587a) y a alimentar al “león” en nosotros (588e6-7). La posibilidad de la persecución instrumental del objeto de la parte colérica por parte de la razón muestra que la diferencia entre estas partes anímicas no se limita a una cuestión de “oportunidad”, sino que se extiende también a una diferencia esencial de intereses.⁵⁹ En este sentido, el carácter colérico vicioso no se caracteriza exclusivamente por su precipitación, sino también por obedecer a motivaciones muy distintas a las del hombre justo. El vicioso puede así proceder “con envidia debido a su amor al honor, con violencia debido a su amor a la victoria y con cólera debido a su disposición irritable” (586d7-8: ἡ φθόνος διὰ φιλοτιμίαν ἢ βία διὰ φιλονικίαν ἢ θυμῶ διὰ δυσκολίαν). El placer de la venganza es tanto como el goce corpóreo un placer “sombreado” (esto es, el mero placer de la liberación de un dolor antecedente: 586a-c), lo que implica que la parte colérica, cuando no es gobernada por la razón, pueda caer en una dinámica de insatisfacción creciente. En cambio, cuando es la razón quien gobierna, la parte colérica ya no busca la venganza de modo irrestricto, y esto no tanto porque ya no desee restablecer la autoestima del sujeto, sino más bien porque ella no se siente tan fácilmente injuriada (como ocurre con los irritables) ni compite con los amigos (como ocurre con el envidioso) ni pretende acrecentar su valor más allá del debido restablecimiento del dato recibido (como ocurre con el timócrata).

En fin, ni la alianza entre las partes colérica y racional presupone una total coincidencia de intereses ni es imposible que la parte colérica se enfrente a la razón en un carácter vicioso. Lo *thymoeidés* no se subordina al objetivo de la razón sino en la medida en que “recibe” valor de esta subordinación. Si el sujeto carece de toda seguridad en sí mismo (cobardía) o se irrita por cualquier razón (irritabilidad) o afirma su autoestima a partir de la desgracia ajena (envidia) o pone su energía al servicio de los apetitos (servilismo del carácter oligárquico) o bien pretende imponerse sin límite (timócrata), en cualquiera de estos casos, la parte colérica se encontrará insatisfecha, de modo que la persona no se valorará o amará a sí misma. Un individuo gobernado por su razón será capaz, en cambio, de “satisfacer” realmente a su parte colérica (586e3-587a1) y, así, “liberarla” de su propia voluntad de emancipación.

⁵⁹ En último término, como afirma Irwin, “*the spirited part is not moved by the belief that it is bad to do what seems best on the whole. It is moved by the quite different belief that it is bad to be humiliated or to let an offence go unpunished*” (1995, p. 213).

En este trabajo se ha intentado defender una concepción de la parte colérica que permite conciliar tanto su capacidad de articulación con la razón como la autonomía de su objeto propio. La adopción de una concepción de este tipo va aparejada al reconocimiento de que el modelo moral que Platón nos propone en la *República* (ya sea en la forma óptima del filósofo o en la de segundo rango del auxiliar) no consiste en la mera subordinación de las partes inferiores del alma al bien propio de la razón, sino más bien en la atención de la razón al bien del todo. Es solo porque esta no atiende solo a su bien propio, sino también al de las demás partes, que estas (de distinto modo y en distinto grado) pueden dejarse gobernar por la razón. De este modo, así como la razón busca satisfacer el apetito de bebida y comida sin que se altere su bien propio y el de la parte colérica, así también la razón cuida de satisfacer la autoestima pretendida por lo *thymoeidés* sin afectar los demás intereses en juego. Esto no niega la posibilidad de que el “flujo del alma” (*ῥεῖμα*: R. 495b) pueda redirigirse de un objeto a otro –como hace el filósofo al concentrar sus fuerzas en el puro pensar–, pero sí que el “alma encarnada” pueda acaso eliminar las tendencias apetitiva y fogosa en la búsqueda de sus objetos respectivos. Esta imposibilidad se da incluso en el filósofo, quien, pese a mostrar entre todos la mayor autonomía frente a los honores debe, con todo, ser honrado por la ciudad. Así como este tendrá que continuar alimentando su cuerpo con comida y bebida, también continuará dependiendo en algún grado de su imagen pública.

Como se ha intentado mostrar, la inclusión activa de lo *thymoeidés* en el modelo moral de la *República* no se reduce solamente a su capacidad de dar estabilidad y fuerza a las convicciones de la razón. El hombre justo debe atender también a la “motivación” de la misma parte colérica para poner su fuerza al servicio de la razón. El hombre justo debe, por tanto, y con independencia de los intereses universalistas de la razón, cuidarse de restaurar la propia autoestima, siempre necesitada de confirmación.⁶⁰

[Recebido em abril/2021; Aceito em maio/2021]

⁶⁰ Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Iniciación n° 11190645.

1. Traducciones y ediciones de Platón

- BLOOM, A. *The Republic of Plato*. Translated with an Interpretative Essay by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1991.
- EGGERS LAN, C. *Platón. Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- EMLYN-JONES, C., PREDDY, W. *Plato. Republic*. Volume I: Books 1-5. Loeb. Harvard: Harvard University Press, 2017.
- LISI, F. *Platón. Diálogos VI. Timeo*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2007.
- SCHLEIERMACHER, F. *Platon Werke*. Politeia, Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: WBG, 2011.
- VEGETTI, M. *Platone. La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti. Testo greco a fronte. Milano: BUR, 2019.

2. Literatura secundaria

- BRENNAN, T. The Spirited Part of the Soul and its Natural Object. In: R. BARNEY, BRENNAN, T. and BRITAIN, C. (eds.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 102-127.
- BURNYEAT, M. F. *The Truth of Tripartition*. Proceedings of the Aristotelian Society, 106, 2006.
- COOPER, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. In: E. WAGNER (ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books. p. 91-114. 2001, [*History of Philosophy Quarterly*, 1, p. 3-21, 1984].
- FERRARI, G. The Three-Part Soul. In: G. FERRARI (ed.). *Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 165-201.
- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on Emotion*. London: Duckworth, 2008.
- GERSON, L. *Knowing Persons*. A Study in Plato. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GILL, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon, 1996.
- GÖRGEMANN, H. *Platon*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1994.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KAMTEKAR, R. Speaking with the Same Voice as Reason: Personification in Plato's Psychology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXI, 2006, p. 167-202.
- KAMTEKAR, R. Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's Laws. In: BOBONICH, C (ed.). *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 127-148.
- KAMTEKAR, R. *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LORENZ, H. *The Brute Within*: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PENNER, T. Thought and Desire in Plato. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. New York: Anchor Books, 1971, p. 96-118.
- PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*. Testo greco a fronte. Abatte (ed.). Milano: Bompiani, 2004.
- RENAUT, O. Thumos and doxa as intermediates in the Republic. *Plato Journal*, v. 18, 2018, p. 71-82.

- SCHOFIELD M. The Noble Lie. In: FERRARI, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007. p. 138-164.
- SINGURPALA R. *Why Spirit is the Natural Ally of Reason*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 44, 2013, p. 41-65.
- WILBERDING, J. Plato's Two Forms of Second-Best Morality. *Philosophical Review*, v. 118, n. 3, 2009, p. 351-374.
- WILBERDING, J. Curbing One's Appetites in Plato's *Republic*. In: BARNEY, R., BRENNAN, T., and BRITTAIN, C. (eds.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012. p. 128-149.
- WILLBURN, J. The Spirited Part of the Soul in Plato's *Timaeus*. *Journal of the History of Philosophy*, 52, 2014, p. 627-652.
- WILLBURN, J. Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's *Republic*. *Philosopher's Imprint*, 15, 2015, p. 1-21.
- WILLIAMS, B., The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*. In: WAGNER, E. (ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books, 2001. p. 91-114 [Phronesis, 18:196, 1973].

LA CREACIÓN DE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN HERÓDOTO

CREATION OF A PHILOSOPHY OF HISTORY BY HERODOTUS

RAFAEL ANTONIO SÁSETA NARANJO*

Resumen: Las Guerras Médicas embarcaron a los pueblos de Grecia en una empresa conjunta, que implicó la superación de sus conflictos locales. Ello explicará por qué Heródoto logró formular toda una filosofía global de la historia. Para ello tomó ideas procedentes del acervo cultural, relacionadas con el concepto de la inestabilidad de la felicidad humana. Originariamente, sin embargo, este funcionaba en el plano de lo individual. La poesía solónica expande este plano al límite de la *pólis*, lo cual servirá al historiador para dar un paso más hasta abarcar a naciones e imperios completos. La relación tanto de Solón como de Heródoto con Atenas será un factor coadyuvante en ello. Con estos factores será capaz finalmente el historiador de crear toda una filosofía de la historia de índole global.

Palabras clave: Heródoto; felicidad; destino; Creso; Solón.

Abstract: The Greco-Persian Wars involved the peoples of Greece in a joint endeavour, which required the overcoming of their local conflicts. This will explain why Herodotus succeeded in formulating a complete global philosophy of history. In doing so, he drew on ideas from the cultural heritage of Greece, and the related concept of the instability of human happiness. Originally, however, this concept functioned at the level of the individual. Solon's poetry extend this level to that of the *pólis*, which will help the historian to go a step further to encompass entire nations and empires. The relationship of both Solon and Herodotus to Athens will be a contributory factor in this. With these factors the historian will eventually be able to create a whole philosophy of history.

Keywords: Herodotus; happiness; fate; Croesus; Solon.

1. INTRODUCCIÓN

Dionisio de Halicarnaso en su tratado *Sobre Tucídides* nos describe la obra herodotea como la primera en tener una vocación universalista, abordando la historia de Grecia como un todo homogéneo, en contraposición a la historiografía anterior que procedía por ciudades o regiones, sin interconectar los

* Pesquisador na Universidade de Sevilla, Espanha. <https://orcid.org/0000-0002-7283-1335>.
E-mail: rsaseta2@gmail.com

distintos episodios históricos, y basándose exclusivamente en relatos parciales, procedentes de archivos o santuarios locales¹. Después de los argumentos aportados en los años noventa por Fowler² y Toye³, parece que podemos renunciar definitivamente a la tesis de Jacoby, según la cual estos historiadores “locales” habrían vivido después de Heródoto y no antes. Entraba en juego aquí el prejuicio de que no podría haber “una historiografía antes de Heródoto”, dándose por supuesto que nuestro historiador era sinónimo del origen de este género⁴.

Recordamos otras observaciones de Felix Jacoby en relación a que Heródoto habría sido originariamente un mero etnógrafo, y que solo después, al sensibilizarse con el impacto de las Guerras Médicas y debido a su relación personal con Atenas, habría desarrollado una vocación historiográfica⁵. No entraremos a valorar en el presente trabajo la extensa polémica entre “unitaristas” y “separatistas” a que dichas observaciones dieron lugar⁶, pero, en todo caso, sí consideramos evidente que fue la contienda meda la realidad extraliteraria que ocasionó la superación de esos conflictos locales en los que, según Dionisio, estaba hundida la historiografía más primitiva. Al representar una amenaza común para todos los pueblos griegos, y unirse la mayoría de estos para hacerle frente, se generaría consecuentemente una interconexión de acontecimientos que dio lugar a una consciencia común. Fue esta la base necesaria para que Heródoto crease una obra de alcance no solo panhelénico sino universal. Heródoto mismo, de hecho, así nos lo manifestó de algún modo al comienzo de la obra, cuando dice disponerse a narrar “las más importantes empresas realizadas por griegos y bárbaros, y el motivo de su mutuo enfrentamiento” (Hdt.1.1).

Los griegos habían arrostrado un conflicto conjuntamente y sería lógico pensar que estuvieran deseosos de escuchar un tratamiento narrativo completo del mismo. A la vez, dicho tratamiento no tendría un valor suficiente si no viniese acompañado de todo un modelo filosófico que, ya no solo relatara, sino diera explicación a la experiencia vivida. Pero para conectar

¹ D.H.*Tb.* 5-7.

² FOWLER, 1996, pp. 62-69. Ver también THOMAS, 2019, p. 33.

³ TOYE, 1995, pp. 279-302.

⁴ JACOBY, 1913. Más recientemente PORCIANI, 2001 ha querido volver a la tesis de Jacoby con matices, no pretendiendo que no existiera en absoluto una historiografía anterior a Heródoto, pero entendiendo que ésta habría de ser de tipo oral.

⁵ JACOBY, 1909, pp. 80-123, JACOBY, 1913, pp. 467-486.

⁶ Ver un resumen de la polémica en DEWALD-MARINCOLA, 2007, pp. 2-3.

adecuadamente con la sensibilidad de su público era necesario basarse de algún modo en ideas y concepciones con las que este estuviese familiarizado. Que los griegos empleaban su propio imaginario para tratar de comprender la experiencia meda queda reflejado, de nuevo, en las *Historias*, con la teoría de los raptos, la cual conectaba la Guerra de Troya con el actual conflicto. Ya ha sido suficientemente demostrado que se trataba de un lugar común que el autor se estaría limitando a reflejar⁷. De hecho, la comparación con el conflicto troyano es igualmente visible en un famoso fragmento de Simónides editado en 1992, acerca de la batalla de Platea⁸. Lo es también en la serie de inscripciones que, de acuerdo al testimonio de Plutarco, Cimón hizo grabar en unos hermes para celebrar su victoria en Eión en el 475 a.C.⁹

Nosotros vamos a hacer un breve repaso de estos elementos populares, y trataremos de establecer un cierto orden en ellos, buscando, al mismo tiempo, describir una evolución. Veremos que en el desarrollo de la consciencia helénica existen en realidad tres estadios: primero uno individual, otro local posteriormente, coincidente con el asentamiento de la *pólis*; y finalmente aquel que establece Heródoto, abarcando a naciones e imperios completos, y creando así un modelo de la historia global. Los elementos de los que hablamos recorrieron dichos estadios. Veremos también que el pensamiento de Solón, cuya influencia en Heródoto es tan evidente, fue la fuente de donde bebió el historiador para dar el paso del segundo al tercer estadio. Va a entrar en juego ahora, finalmente, la segunda parte de las palabras de Jacoby referentes a Atenas, pero con un sentido algo diferente: no es solo que la relación de Heródoto con la ciudad contribuyera a su decisión en hacerse historiador, sino también al hecho de haber escogido a Solón, figura de autoridad para el público ateniense, con el propósito que hemos descrito.

2. TEORÍA DE LA FELICIDAD: SUSTRATO POPULAR Y ESFERA DE LO INDIVIDUAL

En el proemio de las *Historias* se nos dice que “las ciudades que eran grandes ahora son pequeñas, ya que la felicidad humana nunca permanece en el mismo punto” (*τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ μικρὰ αὐτῶν γέγονε*) (Hdt.1.5.4.). Más allá de esta primera formulación, se trata de una idea que

⁷ PELLING, 2000, p. 155; HENDERSON, 2012, pp. 146-147.

⁸ *POxy* 3965; PARSONS, 1992; BOEDEKER, 1998, pp. 185-202; HÖLSCHER, 1998, pp. 153-183; BOWIE, 2001, p. 58.

⁹ Plut. *Cim.*7.4-8.1; D'AGOSTINO, 2014, p. 32.

quedará ilustrada en diferentes episodios a lo largo de toda la obra, creando una articulación de todo el relato. Así es visible en el final dramático del egipcio Psaménito, al ver caer su reino y perder su antigua prosperidad¹⁰, en el final de Polícrates, prefigurado por Amasis¹¹, y en la ruina de Jerjes, igualmente con una prefiguración irónica poco antes de su intervención en Grecia¹². Su propio lugarteniente Artabano le advierte sobre la inestabilidad de la prosperidad y el carácter envidioso de los dioses, el cual provoca toda clase de calamidades al hombre¹³. En el comentario de W. W. How y J. Wells de 1912 se nos dice que se trata de una idea común a la filosofía jonia y a la mentalidad griega en general¹⁴, y se nos ofrecen sendos ejemplos de Jenófanes: *ἀεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενον οὐδέν* (“y nada permanece sin movimiento en el mismo punto”)¹⁵, así como de las *Traquinias*: *μένει γὰρ οὐτ' αἰόλα/ νὺξ βροτοῖσιν οὔτε κῆρες/ οὔτε πλοῦτος, ἀλλ' ἄφαρ/ βέβακε, τῷ δ' ἐπέρχεται/ χαίρειν τε καὶ στέρεσθαι* (“pues no les dura a los mortales ni la parpadeante noche ni la muerte ni la riqueza, sino que deprisa se va y a otro le sobreviene tanto la alegría como la falta de ella”)¹⁶.

No obstante, podemos encontrar manifestaciones mucho más arcaicas. Tenemos un primer ejemplo en las patéticas palabras de Aquiles en el canto XXIV de la *Iliada*, cuando Príamo le suplica por el cadáver de su hijo¹⁷. El poeta pone en boca del pelida una digresión sobre el carácter imprevisible de la condición humana, empleando una famosa metáfora sobre dos toneles. Uno contiene la dicha y el otro las calamidades. El dios elige dar a los mortales alternativamente de uno o de otro, o de ambos a la vez: *ᾧ μὲν κ' ἀμμίζας δάη Ζεὺς [...]* ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ: ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δάη, λωβητὸν ἔθηκε (“a quien Zeus [...] se los da mezclados, a veces se topa con el mal, y a veces con la buena fortuna, pero a quien le da solo del tonel de infortunios, únicamente calamidades sufre”)¹⁸. A continuación, Aquiles pone como ejemplo la vida de otro rey, en este caso su propio padre, Peleo, quien disfrutó de riquezas y dichas, pero luego vio su felicidad truncada con

¹⁰ Hdt.3.14.

¹¹ Hdt.3.40.

¹² Hdt.7.46.

¹³ Hdt.7.46.

¹⁴ HOW-WELLS, 1912, *comm. apud* Hdt. 1.5.3.

¹⁵ DK 21 B 26.

¹⁶ S.Tr.131-135.

¹⁷ *Il.*24.518-552.

¹⁸ *Il.*24.525-533.

la partida de su hijo a Troya¹⁹. Compara finalmente esta situación con la del propio Príamo²⁰. Tenemos otro ejemplo, igualmente referente a un monarca, aunque ficticio, en la *Odisea*, en el episodio donde el héroe de mil ardidés, disfrazado de mendigo, hace su entrada en Ítaca. Odiseo elabora un relato imaginario según el cual había sido un próspero rey que contaba con copiosos bienes y esclavos, pero más tarde le llegó la ruina por decisión de Zeus, y hubo de vagar errante en compañía de piratas, encontrando así su perdición²¹.

Con todo, en el poema troyano no parece haber una razón moral detrás de la decisión de los dioses en cuanto a provocar el éxito o la ruina de los hombres. Así queda reflejado en las palabras de Apolo cuando reprocha al resto de divinidades su arbitrariedad al favorecer al hijo de Tetis: *σχέτλιοι ἔστε θεοί, δηλήμονες κτλ.* (“sois, oh dioses, crueles y maléficos [...]”)²². El parlamento de Calipso en la *Odisea* comienza casi con las mismas palabras y tiene un contenido similar. La ninfa atribuye a la envidia o a los celos de los dioses su malquerencia hacia los mortales, un concepto que, como es sabido, será capital en el desarrollo de la mentalidad griega posterior, y cuya aparición en Herótodo igualmente hemos apuntado: *σχέτλιοι ἔστε, θεοί, ζηλήμονες ἔζοχον ἄλλων, [...] ὡς δ’ αὖ νῦν μοι ἄρασθε, θεοί, βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι* (“sois, oh dioses, malignos y celosos como nadie [...] y así también a mí me envidiáis, dioses, por cohabitar con un hombre mortal”)²³. Sin embargo, al comienzo del poema, y como bien indica H.S. Versnel²⁴, podemos encontrar la visión contraria, esto es, un reconocimiento de la responsabilidad particular de los hombres hacia su propio destino: *οἶον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται/ ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ’ ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ/ σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε’ ἔχουσιν* (“¿de qué modo los mortales nos culpan a nosotros los dioses! Pues dicen que debido a nosotros vienen los males, cuando son ellos mismos quienes con sus insensateces sufren penalidades a las que no estaban destinados”)²⁵.

Podría alegarse que esta contradicción es atribuible al contexto y a los personajes en boca de quienes se ponen sendos parlamentos: una miembro de los titanes, en el primer caso, divinidades que fueron desbancadas por el Panteón olímpico; y el propio dios supremo y dirigente de ese Panteón,

¹⁹ *Il.*24.534-542.

²⁰ *Il.*24.543-548.

²¹ *Od.*17.415-444.

²² *Il.*24.33 ss.

²³ *Od.*5.118-129.

²⁴ VERSNEL, 2011, p. 156.

²⁵ *Od.*1.32-34.

en el segundo. Pero, en cualquier caso, se trata de un precedente para una primera fase de evolución, que incluye la responsabilidad de los hombres ante su suerte, y que tendrá un desarrollo posterior, antes de convertirse en pieza clave dentro del modelo filosófico herodoteo. Ya en Hesíodo, en el pasaje donde se presentan a las divinidades personificadas *Moîras* y *Kéres*, las cuales desempeñan la función de proporcionar tanto el bien como el mal al hombre, es este quien debe escoger entre ambos. El castigo mismo que resulta de una incorrecta decisión está igualmente personificado en la forma de *Némesis*, y su vinculación con las antedichas divinidades se manifiesta poéticamente por una relación de consanguinidad²⁶. Se afianza la *hybris* o arrogancia como el vicio humano que está detrás de tal decisión incorrecta y por tanto del crimen, adoptando así una connotación moral²⁷. Surge finalmente la noción de que el castigo puede ser pagado tanto por quien comete la falta como por sus descendientes²⁸. Esta última noción igualmente adquirirá una gran importancia en la tragedia²⁹: *ὄς δέ κε μαρτυρήσιν ἐκὼν ἐπιόρκων ὁμόσσας ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας νήκεστον ἀάσθη, / τοῦ δὲ τ' ἀμαυροτέρη γενεῇ μετόπισθε λέλειπται* (“quien voluntariamente jura en falso, levantando falsos testimonios, es incurablemente dañado, al tiempo que él daña a la justicia, y su familia queda en la mayor oscuridad”)³⁰.

Tales ideas seguirán evolucionando tanto en la mentalidad como en la literatura griegas, a veces creando una relación indistinguible. Siguiendo a Theodora A. Hadjimichael, en una sociedad eminentemente iletrada la memorización y la transmisión oral serían indispensables, sin menoscabo de que unos u otros versos fueran atribuidos a autores concretos, (con mayor o menor grado de certeza)³¹. Las elegías contenidas en el *corpus* teognideo son quizás el mejor ejemplo de este fenómeno, pudiendo ser atribuibles a otros autores diferentes a Teognis con modificaciones, o incluso literalmente³².

²⁶ Hes. *Tb.* 217-224.

²⁷ Hes. *Op.* 238, 280-283.

²⁸ GAGNÉ, 2013, p. 159.

²⁹ Un estudio pormenorizado del asunto de las culpas heredadas como elemento articulador de la tragedia puede encontrarse en SEWELL-RUTTER, 2007.

³⁰ Hes. *Op.* 282-284.

³¹ HADJIMICHAEL, 2019, p. 198.

³² Por ejemplo: Éveno de Paros (vv. 467-496, 667-682, 1341-1350), Mimnermo (vv. 795-756, 1020-1022), Tirteo (vv. 1003-1006), y Solón (vv. 153-154, 227-232, 315-318, 585-590), del que hablaremos después. Puede verse la introducción a Teognis en RODRÍGUEZ ADRADOS, 1987, pp. 95-157, con bibliografía clásica sobre el tema. Su aparato crítico ofrece además muchas correspondencias específicas con otros poetas.

Su abundante tradición indirecta muestra, por otra parte, diversas variantes respecto a nuestra tradición manuscrita, lo que nos hace considerar aún más la hipótesis de una autoría colectiva. Encontramos en él que la idea de *hybris* seguirá desarrollándose y se conectará de forma clara con el exceso de riqueza y la ambición: *τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἐπιται ἀνθρώπῳ καὶ ὅτω μὴ νόος ἄρτιος ἦ* (“la saciedad engendra la arrogancia cuando la prosperidad asiste a un hombre vil, a quien la mente le está perturbada”)³³. Reaparecen las culpas heredadas: [...] *μηδ’ ἔτ’ ὀπίσω/πατρὸς ἀτασθαλίαι παισὶ γένοιτο κακόν* (“[...] que las insensateces de un padre no se convirtieran después en el mal de sus hijos”)³⁴, y un poco más adelante: *μὴ τιν’ ὑπερβασίην ἀντιτίειν πατέρων* (“y que nadie pagara el pecado de sus padres”)³⁵.

Ya en la tragedia, el exceso de riqueza relacionado con la calamidad, con un tinte moral, reparece en *Agamenón*: *οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλοῦτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν* (“pues la riqueza no protege al hombre que por su desenfreno ha pisado furtivamente el gran altar de la justicia”)³⁶. La consciencia de la inestabilidad del hombre llevará a la reflexión de que no se puede juzgar su felicidad hasta el último día de su vida: *ὀλβίῳσι δὲ χρῆ/βίον τελετήσαντ’ ἐν εὐεστοῖ φίλῃ* (“y es menester considerar feliz a quien ha finalizado su vida en cara prosperidad”)³⁷. Una idea que se repetirá más adelante en *Edipo Rey*: *ὥστε θνητὸν ὄντα κείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν ἡμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλβίζειν, πρὶν ἂν τέρμα τοῦ βίου περάσῃ μηδὲν ἀλγεινὸν παθῶν* (“de modo que, al observar la vida de un hombre, no podemos considerarle feliz hasta ver su último día, antes de que alcance el límite de su vida sin padecer sufrimientos”)³⁸, así como en *Andrómaca* de Eurípides: *χρῆ δ’ οὐποτ’ εἰπεῖν οὐδὲν ὄλβιον βροτῶν,/ πρὶν ἂν θανόντος τὴν τελευταίαν ἰδῆς/ ὅπως περάσας ἡμέραν ἦξει κάτω* (“y no se puede nunca decir de ningún mortal si es feliz antes de ver su final, una vez muerto, y de qué modo llega al final”)³⁹, o en *Traquinias*⁴⁰.

³³ *Tb.*153-154.

³⁴ *Tb.*735-736.

³⁵ *Tb.*740.

³⁶ Aesch.*A.*381-384.

³⁷ Aesch.*A.*928-929.

³⁸ Soph.*OT.*1528-1530.

³⁹ E.*Andr.*100-102.

⁴⁰ *S.Tr.*1.

Aparte de los ejemplos mencionados, la más completa manifestación de la teoría de la inestabilidad humana en Heródoto corresponde al libro 1 en el pasaje de Solón y Creso. La vinculación con el imaginario popular es inmediata. Ante los repetidos intentos del monarca para que el sabio le reconozca como el hombre más dichoso de la tierra, Solón concluye con la misma idea que acabamos de ver en *Agamenón* y otras tragedias referente a que no se puede juzgar la felicidad de un hombre hasta el último día de su vida: *ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνεαι καὶ βασιλεὺς [...] ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με, οὔκω σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι* (“a mí me pareces un monarca muy rico [...] pero lo que me preguntáis aún no puedo responderlo, antes de conocer bien el final de vuestra vida”)⁴¹. De nuevo se atribuye a la envidia de los dioses (*τὸ θεῖον [...] φθονερόν*) la causa de la ruina de los hombres⁴², pero, como evidenciaremos a continuación, son los hombres con sus errores los que provocarán esa envidia, asumiendo por tanto el enfoque moral.

No podemos olvidar, aunque ello nos lleve a una digresión un tanto extensa, que la propia imagen del monarca lidio como modelo de riqueza, no solo en tanto lidio, sino personalmente, ya tenía en sí misma una fuerte raigambre. Que la corte lidia era ejemplo de riqueza está por supuesto atestigüado en la lírica desde el s.VII⁴³, pero más adelante, en Hiponacte y de modo más extenso en Baquilides, se amplía esta visión al propio Creso⁴⁴. La visión que aparece en Píndaro es algo más positiva que las dos anteriores, pero igualmente relacionada con la riqueza⁴⁵. Una ánfora ática fechada entre el 500-490 a.C., obra del pintor Misón⁴⁶, y otra hidra más tardía, y algo más dudosa de entre el 470-450 a.C.⁴⁷, nos corroboraría el conocimiento popular del monarca entre el público griego. Con probabilidad, los tesoros de Creso en Delfos, de los que nos hablan Pausanias⁴⁸ y el propio Heródoto⁴⁹, suscitarían una reafirmación de la visión poética.

⁴¹ Hdt.1.32.

⁴² Hdt.1.32.5.

⁴³ Ver fragmentos y un estudio más pormenorizado del tema en HALL, 2002, p. 119. También SKINNER, 2012, pp. 90-91.

⁴⁴ Bacch. *Od.*3.25-62 Snell-Maehler; Hippon. *fr.*104.

⁴⁵ Pi. O.1.94.

⁴⁶ Louvre G197; Beazley Reference ARV² 238.1.

⁴⁷ ARV² 571.74.

⁴⁸ Paus.10.5.13.

⁴⁹ Hdt.1.50-51.

El encuentro con Solón es narrado en Heródoto con rasgos típicamente populares, como el recurso de la repetición de las preguntas, según ya observó B. Gray⁵⁰, y en general, todo el episodio, desde la violación de la intimidad de la reina por parte de Giges hasta el castigo de Cresos en quinta generación ante la pira, sigue la estructura del motivo *Mary's Child*, presente en la recopilación de los Hermanos Grimm, y tipificado como motivo 710 en el catálogo Aarne-Thompson. En la versión de los Grimm aparece el elemento de la puerta prohibida que no debe traspasarse, y un castigo final, igualmente representado por una pira, ante la que la divinidad, la Virgen María en este caso, termina finalmente interviniendo, como Apolo en las *Historias*⁵¹. Incluso el propio elemento de la pira, como indica W.F. Hansen, es una prueba adicional de que debió existir una suerte de esqueleto literario primitivo, pues si puede ser un final propio para una ogresa (una reina en realidad, pero de quien el público supone una ogresa), como en la versión de los Grimm, no lo es para un monarca propiamente, como Cresos, según Heródoto mismo reconoce por boca de Ciro⁵². Ello respondería a la disonancia que para el historiador resultaría de tratar de armonizar el relato de un monarca con base histórica con un molde narrativo popular⁵³. Finalmente, Hansen se adelanta sutilmente al propósito del presente artículo, al observar cómo este molde popular, que implica un auge y caída individual, es utilizado para representar el auge y caída de toda la dinastía lidia⁵⁴. La mencionada versión de Baquilides presenta muchas similitudes con la herodotea, aunque se centra en el final ante la pira y la ulterior salvación de Apolo. Igualmente aparece una advertencia contra el exceso de riqueza, el cual despierta la envidia divina⁵⁵, pero como bien observa B. Heiden⁵⁶, a diferencia de la versión del historiador de Halicarnaso, en Baquilides es Apolo mismo quien pronuncia la advertencia⁵⁷, y no Solón. Hannah Willey añade que la versión de Heródoto es efectivamente mucho más compleja desde un punto de vista teológico, lo

⁵⁰ GRAY, 2002, pp. 293-294.

⁵¹ HANSEN, 2002, p. 326.

⁵² Hdt.1.86; HANSEN, 2002, p. 325.

⁵³ HANSEN, 2002, *ib.*

⁵⁴ HANSEN, 2002, *ib.*

⁵⁵ Bacch. *Od.* 3.66-69.

⁵⁶ HEIDEN, 2012, p. 142.

⁵⁷ Bacch. *Od.* 3.79-84.

que prepara el camino para realzar la importancia de Solón en la narración⁵⁸. Sobre este punto volveremos.

Retomemos entonces a la observación de Hansen: Heródoto emplea un molde popular para representar la caída de toda una dinastía. En otras palabras, hace uso de mecanismos familiares para el pueblo al objeto de ilustrar un punto clave dentro de su programa ideológico: el auge y caída de los imperios, un modelo completo de la historia. Hemos dicho cómo los finales de ciertos monarcas herodoteos fueron prefigurados. Aquí entran en juego muchas de las ideas vistas. Por ejemplo, la metáfora de los toneles de la *Iliada* se asemeja a las palabras de advertencia de Artabano a Jerjes en el libro 7 antes del ataque a Grecia: *ὁ δὲ θεὸς γλυκὴν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ εὐρίσκειται ἔόν* (“y la divinidad, aunque nos da a probar una vida dulce, se revela envidiosa contra este [el hombre]”)⁵⁹. Pero Heródoto expresamente nos dice que ha elegido comenzar su relato con el episodio de Creso y la dinastía lidia para encontrar las causas profundas de la enemistad entre Grecia y Persia⁶⁰, y por tanto, de las Guerras Médicas, el conflicto que ha despertado las “mayores empresas entre griegos y persas”. Por lo tanto, la advertencia de Solón no solo prefigura la caída del rey lidio, sino el propio final del conflicto medo y de la obra en su conjunto, creando por tanto una articulación completa de esta. Como apuntamos, Heródoto da una perspectiva moral respecto a la responsabilidad de los hombres ante su destino, de acuerdo al esquema de la *hybris* y la *némesis*, que hemos descrito. Creso es responsable de su caída al creer arrogantemente que su reino prevalecería pese a las advertencias de Solón y del oráculo délfico⁶¹. Sin embargo, ello no es más que un adelanto de una arrogancia mucho mayor, cometida por Jerjes, quien piensa ilusamente que las fronteras de su imperio “no serían sino los que dividen la tierra del firmamento” (*τῶ Διὸς αἰθέρι ὀμυρέουσιν*) (Hdt.7.8.40). Podríamos decir entonces que existe una correspondencia entre ambos monarcas y un “cierre” de las pretensiones bélicas de Asia, ilustrando perfectamente la idea de auge y caída, a la vez que una estructuración de la obra en sí misma.

⁵⁸ WILLEY, 2016, p. 190.

⁵⁹ Hdt.7.46.

⁶⁰ Hdt.1.5.3.

⁶¹ Hdt.1.53.

Ahora bien, el uso de la figura de Solón por parte de Heródoto tiene motivaciones más profundas. Por lo pronto, el historiador realiza una recreación literaria de su pensamiento que se ajusta casi a la perfección al original, o al menos en la forma en que la lírica a él atribuida refleja. Que Heródoto conocía dicha lírica parece evidente no solo por la similitud en sí, sino por el siguiente fragmento⁶²: *τὸν Σόλων ὁ Ἀθηναῖος ἀπικόμενος ἐς Κύπρον ἐν ἔπεισι αἶνεσε* (“a quien Solón de Atenas, después de su llegada a Chipre, ensalzó en verso”)⁶³. El pensamiento solónico recoge casi todas las ideas que hemos venido viendo, por lo que su uso por parte de Heródoto supone un engarce perfecto entre el sustrato popular y sus objetivos ideológicos. Wilamowitz ya identificó en la obra de Solón, y especialmente en la *Elegía a las Musas*, una desunión de temas y un estilo eminentemente paratáctico, semejante al visto en el *corpus* teognideo⁶⁴. Ello llevó posteriormente a los investigadores a dividirse entre partidarios de la unidad de composición frente a partidarios de la compilación⁶⁵. Recientemente Christopher A. Faraone y André P.M.H. Lardinois observaron que en tanto los mismos motivos líricos aparecen en diversos autores simultáneamente, es casi forzoso considerar un tronco oral común, que explicaría la compilación⁶⁶. Esta es la conclusión que nos parece más lógica. No es tanto tratar de establecer si todos los versos atribuidos al sabio fueron originales sino entender que su persona pudo representar una suerte de figura de autoridad a la que se atribuyeron ideas ya conocidas para darles mayor legitimidad. Nos mostraríamos aquí, por lo demás, de acuerdo al fenómeno que, según vimos más arriba, ya había observado Hadjimichael.

Veamos entonces esas ideas reflejadas en la poesía solónica. La advertencia contra la riqueza es un tema recurrente: *ταῦτ' ἄφενος θνητοῖσι· τὰ γὰρ περιώσια πάντα χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς Αἴδεω* (“estas son las riquezas de los mortales, pues nadie llega al Hades con todas sus inmensas riquezas”)⁶⁷, o igualmente: *ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμεινόμεθα τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ, χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει* (“pero nosotros no les intercambiaremos la virtud por la riqueza, en cuanto que, mientras la primera es siempre firme,

⁶² CHIASSON, 1986, p. 249.

⁶³ Hdt.5.113.

⁶⁴ WILAMOWITZ, 1913, p. 265.

⁶⁵ Ver LISI, 2000, p. 70 para un elenco bibliográfico y resumen de las hipótesis más relevantes.

⁶⁶ FARAONE, 2005, p. 256; LARDINOIS, 2006, p. 18; LARDINOIS-BLOK, 2006, p. 3.

⁶⁷ *fr.*24.7-8. Todos los fragmentos de Solón por la numeración de Diels.

los bienes son poseídos unas veces por un hombre y otras por otro”)⁶⁸. En la *Elegía a las Musas* la arrogancia provocada por las riquezas y la inestabilidad de la felicidad humana son más explícitas: ὄν δ’ ἄνδρες τιμῶσιν ὕφ’ ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον ἔρχεται, ἀλλ’ ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ’ ἀναμίσγεται ἄτη (“por el contrario, aquella [riqueza] que los hombres veneran por su arrogancia, no conduce al orden, sino que, incluso en contra de la voluntad y arrastrada por la persuasión, va tras acciones inicuas, y rápidamente cae presa de la calamidad”)⁶⁹. El verso siguiente parece, de hecho, una premonición de lo que le ocurrirá a Creso cuando caiga ante Ciro: ἀρχῆ δ’ ἐξ ὀλίγου γίγνεται ὅς τε πυρός, φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιερῆ δὲ τελευτᾷ (“y el principio, a partir de algo pequeño, llega a ser como el fuego, el cual, siendo débil en un comienzo, termina de forma dolosa al final”)⁷⁰. Reaparece la idea de las culpas heredadas: πάντως δ’ ἐς τέλος ἐξεφάνη· [...] ἤλυθε πάντως αὐτῆς· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν ἢ παιδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω (“y enteramente [el castigo] al final se manifiesta [...], de nuevo llega más tarde con toda su fuerza, pues pagan la culpa o sus hijos inocentes o su descendencia más lejana”)⁷¹. Por todo ello, teniendo en cuenta que Creso pagará el castigo en quinta generación que le correspondería a su antepasado Giges, el episodio herodoteo resulta en una ilustración perfecta de las ideas solónicas, y representa, a la vez, un uso al servicio de su objetivo particular: explicar el origen de las Guerras Médicas y de la enemistad entre Asia y Europa.

Cerca de los versos sobre las *Moiras*, *Kéres* y *Némesis* en Hesíodo, hay un pasaje donde se relaciona el “desgobierno” (*δυσνομή*) con la “calamidad” (*ἄτη*): *δυσνομίην τ’ ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν* (“el desgobierno y la calamidad, inseparables entre sí”)⁷², igual que Solón en *Eunomía*: ὡς κακὰ πλείστα πόλει *δυσνομή παρέχει* [...] *Εὐνομίη δ’* [...] *αὐαίνει δ’ ἄτης ἄνθεα φνόμενα* (“igual que el desgobierno acarrea enormes males a la ciudad [...] mientras que el buen gobierno [...] marchita las nacientes flores de la calamidad”)⁷³. En ambos pasajes se da una lista de elementos, en el primer caso negativos, y relacionados con el desgobierno⁷⁴, en el segundo positivos, y relacionados con el

⁶⁸ *fr.*15.1-4.

⁶⁹ *fr.*13.11-14.

⁷⁰ *fr.*13.14-15.

⁷¹ *fr.*13.28-32.

⁷² Hes. *Th.*230.

⁷³ *fr.*4.30-35.

⁷⁴ Hes. *Th.*226-233.

buen gobierno⁷⁵, de manera que cabría pensar en una reescritura en clave de contestación. Otras correspondencias de Solón con la *Teognidea* son bien conocidas, incluyendo las ideas sobre el rechazo de la riqueza, la inestabilidad de la felicidad relacionada con ella, la arrogancia y las culpas heredadas⁷⁶.

Pero lo más interesante es que, igual que Heródoto, Solón extrapola también estos principios a un medio más amplio. En su caso no serán todavía naciones e imperios completos, sino el espacio limitado de su patria, Atenas⁷⁷. Así, en la elegía *Eunomía: αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι* (“pero los mismos ciudadanos, por su inconsciencia, quieren destruir nuestra gran ciudad, seducidos por las riquezas”)⁷⁸. Solón no hace sino extrapolar una determinada visión filosófica de la vida del ser humano a su medio político, cuyo límite es la *pólis*, debido a la situación de fragmentación del mundo griego a la que hemos hecho referencia. Expresiones líricas de tipo patriótico como las de Calino y Tirteo alcanzan ese mismo límite. En el momento en que el panhelenismo invade también la esfera política y supera la fragmentación, tal visión filosófica se extenderá al conjunto no ya de una *pólis*, sino de naciones e imperios completos, y eso es precisamente lo que supone la obra de Heródoto.

5. LA ELECCIÓN DE SOLÓN COMO FIGURA FILOSÓFICA: ATENAS

Como decíamos, la vinculación del sabio con Atenas jugó otro rol clave en la decisión de Heródoto por emplear su figura, dada su adscripción a la causa ateniense. Sobre este particular, no obstante, ha habido una extensa polémica, que nosotros nos vemos obligados a resumir por motivos científicos. Intentaremos rebatir los argumentos que se han dado en contra de la relación del historiador con la ciudad, que no nos parecen tener una base suficiente, y así recuperar la visión tradicional.

Como hemos visto, Jacoby veía clara una dependencia ideológica en la obra del historiador hacia Atenas⁷⁹, y en las décadas sucesivas esta se convirtió en la opinión mayoritaria⁸⁰. En principio, tenemos muchos indicios de

⁷⁵ *fr.*4.33-40.

⁷⁶ Thegn.153-154=Sol.*fr.*6.3-4. (Todos los fragmentos de Solón por la edición de Diels); Thegn.315-318=Sol.*fr.*15.1-4; Thegn.735-736.

⁷⁷ KURKE-KURKE, 1999, pp. 148-149.

⁷⁸ Sol.*fr.*4.5-6.

⁷⁹ JACOBY, 1913, pp. 226-242, 357-360, 414.

⁸⁰ Ver resumen bibliográfico en MOLES, 2002, p. 33

ello, así como de su simpatía por el sistema democrático, tanto en su propia obra como en testimonios externos. Entre los primeros pueden citarse la declaración de que Atenas era la verdadera salvadora de Grecia y de que, independientemente de la postura que tomara en la guerra, su destino era la victoria⁸¹; la defensa del partido democrático desde Clístenes hasta Pericles⁸²; o la declaración de que su poderío era consecuencia directa de haberse librado de la tiranía⁸³. Entre los testimonios externos, en principio sin entrar en el grado de confianza de cada uno, tenemos la información brindada por Dyllio de Atenas, a través de Plutarco⁸⁴, y posteriormente repetida en Eusebio⁸⁵, de que el historiador habría recibido la recompensa de diez talentos por recitar su obra ante el consejo de Atenas; una relación de amistad con Sófocles, deducible a partir de un epigrama dedicado por este último al historiador, que igualmente nos transmite Plutarco⁸⁶; que su tumba, asociada con la de Tucídides, habría sido mostrada en Atenas⁸⁷; que la recitación de las *Historias* habría provocado las lágrimas de este⁸⁸, y finalmente que Heródoto habría participado en la colonización ateniense de Turios⁸⁹, donde de acuerdo a la *Suda* se produjo, de hecho, su muerte⁹⁰. En 1953 John L. Myres realizó un elenco de pasajes en los que Heródoto recurre a la comparación de ubicaciones atenienses para describir lugares, en donde veía la prueba de su estancia en la ciudad⁹¹.

Con todo, en 1955 Hermann Strasburger publicó un artículo que reaccionaba contra la *communis opinio*, negando la solidez de los testimonios externos e internos. Sus argumentos eran complejos y en general arbitrarios. En la digresión que sigue intentaremos explicar por qué tenemos este parecer, centrándonos en los puntos claves en los que basaba su exposición. Pues bien, una muy evidente prueba de esa arbitrariedad a la que nos referimos era, por ejemplo, suponer que los datos sobre el premio del consejo de Atenas eran el resultado de una novelización, y a la vez aceptar sin más la

⁸¹ Hdt.7.139.

⁸² Hdt.6.121-131.

⁸³ Hdt.1.66.

⁸⁴ *FGrHist* 73 fr.3= Plut.*De Herod. malign.*26.

⁸⁵ Eus.*Chron.*Olymp.83.4.

⁸⁶ Plut.*Mor.*785b.

⁸⁷ Marcellin. *Vit.Thuc.*17.

⁸⁸ Marcellin. *Vit.Thuc.*54.

⁸⁹ Str.14.2.16; Pl.*N.H.*12.18; Plut.*Mor.*604f.

⁹⁰ *Suda* H536. s.v. *Ἡρόδοτος* [=η 536]

⁹¹ MYRES, 1953, p. 11.

validez del epigrama de Sófocles⁹². De igual manera, aceptaba que Heródoto hubiese participado en la fundación de Turios⁹³, e incluso que en tal empresa buscaba “la realización de su ideal panhelénico”, pero sin embargo no veía que Pericles jugara papel alguno en esto último, ni en el hecho mismo de que el historiador participara en la fundación⁹⁴. Una inscripción de reciente descubrimiento ha demostrado la relación del historiador con la ciudad⁹⁵. Ello demostraría que el investigador habría sido certero en ese punto. Sin embargo, al menos que Pericles tenía ideales panhelénicos, por lo que seguramente dirigió él mismo la fundación con este propósito, es coherente con varios testimonios, que el investigador no se molestó siquiera en desmentir. Que fue él quien ordenó la fundación nos lo dice Plutarco⁹⁶, pero además que con ello buscaba expandir su ideal panhelénico y el prestigio de Atenas como líder de ese ideal, es lo más coherente atendiendo al contexto de su política, y a los indicios del sentir de su actividad política externa⁹⁷. Por otro lado, existen amplios testimonios que nos dan cuenta de cómo el estratega empleó a colonos y personas de renombre de toda Grecia, buscando crear una suerte de ciudad ideal, bajo el liderazgo ateniense⁹⁸.

Con respecto a los testimonios internos, Strasburger se basó especialmente en los discursos intercalados en la visita de Aristágoras a Esparta y Atenas en busca de aliados en el libro 5⁹⁹, el largo excursus sobre los alcmeónidas en el 6¹⁰⁰, y otras partes de la obra en menor medida, aunque casi siempre con una conexión con alguno de estos dos grandes pasajes. En general, el investigador tendía a sacar de contexto las palabras de Heródoto, ante las constantes pruebas de adscripción ateniense; y, en algunos casos, a caer en contradicciones. Por ejemplo, atendiendo primero a los excursus del libro 5, Strasburger suponía un ataque a la democracia el hecho de que Aristágoras convenciera a los atenienses de la entrada en la guerra gracias a la persuasión, y no así a los espartanos, en tanto no tenían un sistema donde la mayoría

⁹² Plut.*Mor.*785b; STRASBURGER, 1955, pp. 2-5.

⁹³ Plut.*Mor.*604f.

⁹⁴ STRASBURGER, 1955, pp. 2, 23.

⁹⁵ SCOTT, 2005, p. 7, n.19.

⁹⁶ Plut.*Per.*11.

⁹⁷ Thuc.2.41.1, 4.63.1; Plut.*Per.*17.

⁹⁸ Diod.12.11.3; 12.35; D.H.*Lys.*1; Plut.*Per.* 6, 2-3 y 6,11; *Nic.*5; *Mor.*812d, 835c-d; EHRENBERG, 1948, p. 156; JAEGER, 1971, p. 76.

⁹⁹ Hdt.5.39-123.

¹⁰⁰ Hdt.6.121-133.

podiera ser seducida¹⁰¹. Sin embargo, ignoraba que se trata de un pasaje irónico, donde más que un ataque a la democracia hay una visión de patetismo ante lo inevitable de la guerra. Lo más curioso es que en el discurso de Sosicles ante Esparta¹⁰², que en gran medida, Strasburger contrapone a este, él mismo reconoce ese mismo sentido de patetismo¹⁰³.

En este último mismo pasaje mencionado, de nuevo aparece una defensa de la democracia, pero sin embargo Strasburger trata de subrayar que la advertencia que realiza Hipias a los corintios por oponerse a restituir la tiranía en Atenas constituiría una confirmación del sentir antidemocrático del historiador¹⁰⁴. Este argumento vuelve a ser totalmente arbitrario, pues Heródoto se está limitando a reflejar las palabras de un personaje de su narración. También considera una prueba de antidemocratismo la descripción idealizada de Pisístrato en el libro 1¹⁰⁵, sin valorar, a nuestro juicio, el contexto histórico ni literario, pues es un episodio muy anterior al surgimiento mismo de la democracia, y responde más bien, de nuevo, a la tradición popular. En efecto, esa idealización podría compararse a la de otros monarcas o personajes legendarios como el Rey Salomón o Confucio, en torno a los cuales se construyeron leyendas relativas a su buen gobierno y/o buen juicio, que se hicieron proverbiales¹⁰⁶. Por lo demás, en todo caso sí estaría en línea con el nacionalismo ateniense.

Un poco más adelante, Strasburger considera que Heródoto plantea las reformas democráticas de Clístenes como “acto arbitrario” (*Willkürakt*), en la línea de su abuelo Clístenes de Sición, que hizo una serie de reformas en la ciudad, y actuó en alguna cuestión en contra de los designios de la Pitia¹⁰⁷. En ello ve una relación con el proceder de los alcmeónidas al derrotar a Hipias, pues igualmente cometieron un fraude contra la Pitia y traicionaron la buena fe de los espartanos¹⁰⁸. Lo que el investigador parece ignorar es que esta última información no es asumida por Heródoto como propia, sino que la pone en boca de “los atenienses” en general¹⁰⁹, todo lo cual queda

¹⁰¹ Hdt.5.97.

¹⁰² Hdt.5.90-93.

¹⁰³ STRASBURGER, 1955, p. 14.

¹⁰⁴ Hdt.5.93.

¹⁰⁵ Hdt.1.59.

¹⁰⁶ MORGAN, 2002, pp. 15-29.

¹⁰⁷ Hdt.5.67.

¹⁰⁸ Hdt.5.63.

¹⁰⁹ Hdt.5.63.

aclarado justamente al comienzo del excursus monográfico sobre esta familia en el libro 6, que reza “mucha admiración me causan los alcmeónidas, y no tengo por cierto lo que de ellos se cuenta” (*θᾶμα δέ μοι καὶ οὐκ ἐνδέκομαι τὸν λόγον Ἀλκμεωνίδας*)¹¹⁰. Un poco más adelante, Heródoto es más obvio al referirse a las intrigas de la familia y deja claro su connivencia con esos métodos, en cuanto que se hicieron, en sus propias palabras, para conseguir la liberación de Atenas¹¹¹. Incluso se refiere al soborno de la Pitia de forma positiva, considerándolo un hecho que les granjeó “más éxito que los tiranidas”, Harmodio y Aristogitón, a la hora de liberar Atenas¹¹². Finalmente, el excursus contiene una nueva referencia al abuelo de Clístenes, donde queda alabado sin ambages¹¹³, por las dudas que pudieran quedar. En resumen, la argumentación de Strasburger en este punto es tan débil que él mismo parece darse cuenta al final dejando abierta la conclusión: “*aber uber die Art dieses Ruhmes vollkommene Gedankenfreiheit lassen*” (STRASBURGER, 1955, p. 15).

No acaban aquí las apreciaciones en torno al excursus, pero son algo más dispersas. Strasburger considera que en la representación “ridícula y afeminada” que se hace del rival de Megacles, hijo de Alcmeón y futuro padre de Pericles, en el momento en que pretende la mano de la hija de Clístenes de Sición, así como en la posterior alabanza de Megacles, a quien finalmente escoge Clístenes¹¹⁴, no hay posicionamiento a favor de los alcmeónidas y que se trata de un mero “episodio simposiaco”, como si por ello dejara de tener trascendencia lo que en él se expone¹¹⁵. También pretende que el propio origen de la riqueza de la familia se debió a una acción reprobable a ojos del historiador, pues Alcmeón se habría hecho rico llevándose cuantas riquezas pudo transportar de las reservas de Cresos, lo que iría contra los conceptos de austeridad y rechazo de la riqueza defendidos por Solón- cuya importancia en las *Historias* Strasburger sí reconoce¹¹⁶- pero, en primer lugar, Alcmeón está actuando precisamente contra quien simboliza el exceso de riqueza, y, en segundo lugar, su acción consiste en llevarse únicamente cuanta riqueza él puede personalmente transportar con su propia fuerza, rechazando el resto, y destinándola a la prosperidad de su familia, la cual traerá ulteriormente

¹¹⁰ Hdt.6.121.

¹¹¹ Hdt.6.123.

¹¹² *Ib.*

¹¹³ Hdt.6.126.

¹¹⁴ Hdt.6.129-130.

¹¹⁵ STRASBURGER, 1955, p. 16.

¹¹⁶ Hdt.6.125; STRASBURGER, 1955, p. 18.

el origen de la democracia. No hay por tanto contradicción alguna con los preceptos de Solón ni con la adscripción democrática sino más bien todo lo contrario.

Finalmente, aunque ya es un argumento más auxiliar, tampoco pensamos que necesariamente pueda tomarse como una desafección a la causa ateniense la crítica a Temístocles en el libro 8 por su excesiva exigencia de tributos en la isla de Andros¹¹⁷. Se trataría más bien de una censura, no a la ciudad en conjunto, sino al comportamiento concreto de un personaje, que, a este respecto, y como el propio Strasburger deja sugerir, contrastaría con la equidad e integridad de Arístides, la cual es alabada por Heródoto en varias ocasiones¹¹⁸. Esta distinción en la gestión de los impuestos entre ambos personajes está en cualquier caso atestiguada también por Plutarco¹¹⁹.

Otra obra que suele citarse como exponente de la negación de la adscripción ateniense por parte de Heródoto es el opúsculo de Charles W. Fornara, *Herodotus, an Interpretative Essay* de 1971. Sin embargo es notable observar que Fornara en ningún momento llega a afirmar en realidad que Heródoto no fuera filoateniense¹²⁰. Más bien, su propósito es hacer ver que su obra no fue únicamente un objeto de propaganda. Por lo demás, Fornara no tuvo en cuenta los testimonios externos, hecho que algunos colegas le recordaron en su día¹²¹. Unos años después, A.J. Podlecki abordó también el tema, aunque cae en errores evidentes. Así, desestima el discurso de Clístenes como prueba de la relación con Atenas. Pero lo hace sobre la base de que, puesto que quienes aceptaron tal prueba, dedujeron de ella a la vez una relación con Pericles, y ya que esta última deducción no es segura, tampoco lo sería la primera¹²², lo cual es evidentemente falaz. Igualmente considera concluyente este investigador el hecho de que Heródoto no cite el arcontado de Clístenes del 525/4 a.C., lo cual probaría, a su juicio, 1) que no se habría producido el exilio de los alcmeónidas y que por tanto no habría desafección alguna por parte de estos hacia los pistrátidas, e implícitamente tampoco hacia la tiranía, ni apego hacia la democracia, y 2) que el historiador no habría realizado estancia alguna en Atenas, ya que de lo contrario habría

¹¹⁷ Hdt.8.111-113; STRASBURGER, 1955, p. 21.

¹¹⁸ Hdt.8.79; 95.

¹¹⁹ Plut.*Arist.*24.

¹²⁰ FORNARA, 1971, p. 50.

¹²¹ MCGREGOR, 1972, p. 1097; HAMMOND, 1974, p. 41.

¹²² PODLECKI, 1977, p. 255.

tenido noticias de tal arcontado¹²³. Ahora bien, en primer lugar, en caso de que aceptásemos que el historiador nunca hubiera estado en Atenas, ello no es prueba suficiente para excluir una simpatía hacia la ciudad y hacia el sistema democrático, pero, además, y por si fuera poco, el propio Podlecki solucionó esta cuestión años después, entendiendo que dicho arcontado no habría consistido sino en una situación de compromiso entre los alcmeónidas y los pisistrátidas para llegar, precisamente, a un entente en su rivalidad¹²⁴. Luego, respecto a la omisión del arcontado, ocurre que ello podría usarse incluso como argumento a favor de la afección democrática de los alcmeónidas, puesto que, si el objetivo de Heródoto era realzar este hecho, tendría todo el sentido omitir un dato que pudiera entenderse, de alguna manera, como mancha en el historial democrático de la familia. Podlecki busca más argumentos en contra de la presencia del historiador en Atenas. Respecto a los lugares donde existen comparaciones con localizaciones del Ática, el investigador trata de aminorar su relevancia, suponiendo en general que se trataría de lugares bien conocidos para el público griego en general, y que no requerirían un conocimiento directo¹²⁵, pero en cualquier caso, lo cierto es que el historiador escoge deliberadamente estas comparaciones, y no otras, que igualmente podrían ser conocidas por el público en general, de modo que la carga de la prueba sigue recayendo en aquellos que quieren negar la relación.

En definitiva, pensamos que quien se ha expresado de forma más lúcida sobre las apreciaciones de Strasburger ha sido J.A.S. Evans a finales de los setenta, cuando nos decía que no asumir, si se quiere, una relación de dependencia total o un papel propagandista de la ciudad y de Pericles, no significa negar las numerosas evidencias de simpatía de Heródoto hacia Atenas y su sistema democrático¹²⁶. Contextualiza muy bien Evans asimismo el artículo de Strasburger como una reacción contra una *communis opinio* que planteaba la adscripción ateniense como casi la única motivación en las *Historias*¹²⁷.

Es por ello que la relación con Atenas nos sigue pareciendo un elemento vital. La figura del Solón literario no es solo importante para entender el *lógos* lidio, sino toda la obra. Representar un encuentro entre dos figuras con una fuerte carga simbólica, en este caso Solón, símbolo de sabiduría para Atenas,

¹²³ PODLECKI, 1977, p. 257.

¹²⁴ PODLECKI, 1998, p. 8.

¹²⁵ PODLECKI, 1977, p. 258.

¹²⁶ EVANS, 1979, p. 112.

¹²⁷ *Ib.*

y Creso, símbolo de la arrogancia o exceso de riqueza oriental, es igualmente un recurso de largo recorrido en la literatura universal, por lo que sería del todo lógica su utilización por parte del historiador, persiguiendo esa conexión con el público. T. Harrison engloba tanto a Solón como a Alcmeón entre los “*sophoi* griegos” que habrían confrontado con la riqueza lidia, y concluye que debió de tratarse de un recurso común el de oponer a un personaje griego la riqueza del monarca, destacando así la mayor moralidad del primero¹²⁸, sin embargo olvida que, en este caso, lo más importante es cómo ese supuesto recurso es empleado para destacar, no ya la moralidad griega sino una versión de la misma donde Atenas es la líder.

Tampoco pensamos que la oposición sea solo con el monarca lidio, sino con el Oriente en general, y en concreto Persia, de manera que la predicción de Solón no abarcará solamente la caída de Creso, sino que también resonará implícitamente en la caída de Jerjes. Es un tema que ha analizado agudamente Murnaghan. Nosotros añadiremos algunas observaciones. Obviamente se trata de un investigador que acepta la simpatía herodotea por Atenas y la democracia. Murnaghan considera que el debate que protagoniza Jerjes con sus asesores es una parodia intencionada de una asamblea democrática. El monarca manifiesta que quiere someter la cuestión *es méson*, utilizando una expresión propia de la *isegoría* ateniense, sin embargo, no se produce debate alguno porque obviamente nadie se atreve a oponerse al Gran Rey. El tono satírico se eleva cuando Artabano interviene presentando una supuesta opinión contraria, con el único propósito de dar pie a Jerjes para imponer la suya, y creando una evidente imagen falsa de debate¹²⁹. Jerjes comparte con Creso el mismo crimen de arrogancia, solo que, como dijimos, lo lleva mucho más allá, generando por tanto una ironía mayor, al creer que, una vez vencida Grecia, los límites de su imperio “no serían sino los que dividen la tierra del firmamento” (*τῶ Διὸς αἰθέρι ὀμωπέουσαν*) (Hdt.7.8.40). Más adelante pretende negarles a los atenienses la posibilidad de la victoria precisamente debido a que son libres¹³⁰, una prueba pensamos, definitiva de la adscripción ateniense y prodemocrática herodotea.

¹²⁸ HARRISON, 2000, p. 38.

¹²⁹ Hdt.7.8-11; MURNAGHAN, 2001, pp. 55-59.

¹³⁰ Hdt.7.103.

La obra de Heródoto corría de la mano de los tiempos. Su obra supone una correlación artístico-narrativa de lo que estaba sucediendo en el plano político: la superación de la fragmentación de las *póleis* en pro de una consciencia más amplia. Su uso de ideas del imaginario heleno no supone más que una evolución natural acorde a esos tiempos. Ya habían dado el salto de lo individual a lo político (primero de lo arbitrario a lo moral), y ahora no hacían más que evolucionar hasta lo universal. Es curioso observar cómo parece necesaria una crisis a nivel de todo el mundo griego para que surjan las condiciones para crear una filosofía completa de la historia. Este es el papel que asumió Heródoto. La figura de Solón es el eslabón necesario entre ideas del imaginario y el paso definitivo que da el historiador. La poesía solónica constituye el puente necesario entre ese sustrato popular y las *Historias*. Los argumentos que han intentado negar la simpatía por Atenas y la democracia en Heródoto no nos resultan convincentes. En todo caso, tampoco podemos llegar a afirmar con rotundidad que si no hubiera sido por este factor Heródoto nunca se habría convertido en historiador, como según vimos era la opinión de Jacoby. En todo caso, Atenas fue la *pólis* más beneficiada de la victoria sobre el persa y por tanto más interesada en capitalizar el sentimiento panhelénico a que esta había dado lugar para sus propios intereses. Si Heródoto tenía una vinculación personal con la ciudad y con el partido democrático era lógico que construyera su obra panhelénica al gusto de los cánones atenienses del momento.

[Recebido em julho/2021; Aceito em agosto/2021]

7. BIBLIOGRAFÍA

- BOEDEKER, D. Presenting the past in fifth-century Athens. In : BOEDEKER, D., RAAFLAUB, K. A. (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 185-202.
- BOWIE, E.L. Poetic Ancestors of Historiography? In: LURAGHI, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 45-67.
- CHIASSON, C. The Herodotean Solon. *GRBS* 27, 1986, p. 249-269.
- _____. Herodotus' Use of Attic Tragedy. In the Lydian Logos, *CSCA* 22, (2003), p. 5-35.
- D'AGOSTINO, B. The Trojan Horse: Between Athena and Artemis. In MORENO, A.- THOMAS, R. (eds.), *Patterns of the Past: Epitaphia in the Greek Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 23-39.

- DEWALD, C., MARINCOLA, J. (eds.) *The Cambridge Companion to Herodotus*, New York: Cambridge University Press, 2007.
- EHRENBERG, V. The Foundation of Thurii, *AJPh* 69, 1948, p. 149-170.
- EVANS, J.A.S. Herodotus and Athens : The Evidence of the Encomium, *AC* 48, 1979, p. 112-118.
- FARAONE, C. A. Catalogues, Priamels, and Stanzaic Structure in Early Greek Elegy, *TAPhA* 2, 2005, p. 249-265.
- FORNARA, C. W. *Herodotus, an Interpretative Essay*, Oxford: Oxford University Press, 1971.
- FOWLER, R.L. Herodotos and His Contemporaries, *JHS* 116, 1996, p. 62-87.
- GAGNÉ, R. *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- GRAY, V. Short Stories in Herodotus Histories. In: BAKKER, E. J. *et al.* (eds.), *Brill companion to Herodotus*, Leiden: Brill, 2002, p. 291-317.
- HADJIMICHAEL, T.A. *The Emergence of the Lyric Canon*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- HALL, M. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- HAMMOND, N. G. L. Review of Herodotus: An Interpretative Essay. In: FORNARA, W. *CR* 24, 1974, p. 39-41.
- HANSEN, W.F. *Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, New York: Cornell University Press, 2002.
- HARRISON, T. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HENDERSON, J. Old Comedy and Popular History. In: MARINCOLA *et al.*, (eds.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, p. 144-160.
- HEIDEN, B. Trachiniae. In: MARKANTONATOS, A. (ed.), *Brill's Companion to Sophocles*, Leiden-Boston: Brill Publishers, 2012, p. 129-149.
- HÖLSCHER, T. Images and political identity: The case of Athens. In: BOEDEKER, D., RAAFLAUB, K.A. (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, p. 153-83.
- HOW, W. W.-J. WELLS, J. *A Commentary on Herodotus, with introduction and appendixes*, II vols, Oxford: Clarendon Press, 1912.
- JACOBY, F. Ueber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente. *Klio* 9, 1909, p. 80-123.
- _____. Herodotos, *RE* Suppl. II, 1913, p. 205-520.
- JAEGER, W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture. Volume III: The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, Oxford-New York: Oxford University Press. Translated from the German Manuscript by Gilbert Highet. First published in 1944 by Oxford University Press, 1971.
- LARDINOIS, A. Have We Solon's Verses? In: LARDINOIS, A., BLOK, J. (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- KURKE, L., KURKE, G. *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- LISI, F. La Elegía a las Musas de Solón. *Synthesis* 7, 2000, p. 69-87.
- MCGREGOR, M.F. Review of Fornara Charles W. Herodotus: An Interpretative Essay. *AHR* 77, 1972, p. 1096-1097.
- MOLES, J. Herodotus and Athens. In: Bakker, E. J. *et al.* (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden-Boston: Brill, 2002, p. 32-52.
- MORGAN, D. F. *The Making of Sages: Biblical Wisdom and Contemporary Culture*, San Antonio, TX: Trinity Press International, 2002.

- MURNAGHAN, S. The Superfluous Bag: Rhetoric and Display in the Histories of Herodotus. In: WOOTEN, C. (ed.), *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome*, Leiden-Boston: Brill, 2001, p. 55-72.
- PARSONS, P. J. *The Oxyrhynchus Papyri*, Vol.59, London, 1992, p. 4-50.
- PELLING, Ch. *Literary texts and the Greek historian*, New York: Routledge, 2000.
- PODLECKI, A.J. Herodotus in Athens? In: KINZL, K. H. (ed.) *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory*. Berlin-New York: De Gruyter, 1977, p.246-265.
- _____. *Perikles and His Circle*. New York, 1998.
- PORCIANI, L. *Prime forme della storiografia greca: Prospettiva locale e generale nella narrazione storica*, Stuttgart: Steiner, 2001.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, v. 2, Madrid: CSIC (edición revisada de la 1ª edición de 1959), 1987.
- SCOTT, L. *Historical Commentary on Herodotus, Book 6*, Leiden-Boston: Brill, 2005.
- SEWELL-RUTTER, N.J. *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SKINNER, J.E. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- STRASBURGER, H. Herodot und das perikleische Athen. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 1955, p. 1-25.
- THOMAS, R. *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- TOYE, D. L. Dionysius of Halicarnassus on the first Greek historians, *AJP* 116, 1995, p. 279-302.
- VERSANEL, H. S. *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden-Boston: Brill, 2011.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. *Sappho und Simonides*, Berlin: Weidmann, 1913.
- WILLEY, H. Gods and men in ancient Greek conceptions of lawgiving. In: EIDINOW, E. et. al. (eds.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, 2016, p. 176-205.

SOBRE LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA: UNA COMPARACIÓN ENTRE *AXÍOCO* Y *FEDÓN* ON THE DEATH AND IMMORTALITY OF THE SOUL: A COMPARISON BETWEEN *AXIOCHUS* AND *PHAEDO*

ALEJANDRO MAURO GUTIÉRREZ*

Resumen: En el presente trabajo analizaré el diálogo apócrifo *Axíoco* en relación con otra obra que forma parte del *corpus platonicum*: *Fedón*. La comparación tiene como objetivo identificar similitudes y diferencias en el tratamiento de tres temas principales: la concepción de la muerte, la concepción del cuerpo y la inmortalidad del alma.

Palabras clave: *Axíoco*; *Fedón*; muerte; alma.

Abstract: In the present paper I will analyze the apocryphal dialogue *Axiochus* in relation to another dialogue that is part of the Platonic corpus: the *Phaedo*. The main goal of this comparison is to analyze both their similarities and differences regarding the conception of death, the conception of the body, and the immortality of the soul.

Keywords: *Axiochus*, *Phaedo*; death; soul.

INTRODUCCIÓN¹

Los diálogos atribuidos a Platón han recibido poca atención en la literatura dedicada a este filósofo.² Su condición de inauténticos hace que sean

* Pesquisador no Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn (FFyL-UBA), CONICET, Buenos Aires, Argentina. E-mail: agutierrez@unsam.edu.ar

¹ En el presente artículo profundizo algunos de los temas presentados en la traducción del diálogo apócrifo *Axíoco*. Véase Gutiérrez, A. Análisis, traducción e interpretación del diálogo pseudo-platónico *Axíoco*. Programa de práctica y estudio de la traducción del griego clásico, perteneciente a *Interpres*, dirigido por Mariana Gardella y Ariel Vecchio, radicado en Lectura Mundi, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Proyecto II, 2018.

² Los diálogos atribuidos a Platón suelen dividirse en dudosos y apócrifos (Souilhé, 1930: V-VIII). Los dudosos han aparecido en las tetralogías de Trasilo (siglo I e. c.) y no hay consenso con respecto a su autenticidad. Los apócrifos no aparecen en las tetralogías, sino en dos manuscritos antiguos que transmiten el *corpus platonicum*: el *Bodleianus* (siglo IX e. c.) y el *Parisinus Graecus* (siglo X e. c.) (Mejer, 2004: 43-44). Estos últimos son considerados inauténticos.

depreciados y despreciados, reducidos a una mera imitación de lo que se considera “platónico” en determinado momento histórico (Joyal, 2014: 76; Gardella, 2017: 23). Si bien en los últimos años se han revalorizado, cabe destacar que, en general, la literatura especializada sobre estos diálogos es escasa, con excepción de algunas traducciones recientes, como las de Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014), y de los estudios reunidos en las *Pseudoplatonica* por Döring, Erler y Schorn (2005).

Uno de los mayores problemas con respecto a estos diálogos es que pueden ser analizados, o bien como obras independientes, donde se desarrollan las posiciones filosóficas propias de quienes han sido sus autores, o bien como obras asociadas a un determinado *corpus* que, por lo tanto, remiten a posiciones del autor de referencia. En este último caso, la asociación de los diálogos apócrifos con obras del *corpus platonicum* consideradas auténticas representa un punto problemático que es fuente de numerosas preguntas. Como indica Aronadio: “Uno scritto spurio è un’ opera che la tradizione ci cosegna inserita in un corpus, e che, pur nella consapevolezza della sua inautenticità si continua in qualche modo a sentire come parte di quel corpus” (2008: 9). Así, una de las preguntas que surge ante esta afirmación es: ¿por qué motivo los diálogos apócrifos “se sienten” como parte del *corpus*? Una respuesta posible es que estos presentan ciertas características que permiten establecer dicha asociación. A pesar de que Platón no es su autor, el problema tratado, el modo de abordarlo y las posturas tomadas en estos diálogos suelen tener matices que permiten asociarlas con Platón. Asimismo, hay diálogos que se sienten más platónicos que otros. Este es el caso de *Axióco*, un diálogo platónico apócrifo dedicado a tratar la muerte y lo que esta implica para el viviente humano.¹ Como veremos, este podría ser considerado uno de los diálogos más platónicos del conjunto de los apócrifos.

La fecha de composición de *Axióco* resulta difícil de determinar. Es posible establecer como *terminus post quem* el año 350 a. e. c. Chevalier (1914: 9), Souilhé (1930: 135-136), y Zaragoza y Gómez Cardó (1992: 399-403) sitúan el diálogo en el siglo I a. e. c. Por su parte, Müller (1975: 328) propone como posible fecha de composición el siglo II a. e. c. A pesar de que la mayoría de los autores acepta una fecha tardía para la composición del diálogo, Aronadio señala que no habría motivos para creer en una fecha tan lejana y propone que la obra fue redactada a inicios del siglo III a. e. c. (2008: 80-81). Por el

¹ En el presente artículo utilizo la expresión “viviente humano” para traducir el término *ἄνθρωπος*, ya que “hombre” no refleja en mi opinión la extensión de este concepto.

tema que desarrolla, parece guardar una estrecha semejanza con un diálogo considerado indiscutiblemente platónico, *Fedón*. En esta obra se destacan, entre otros temas, la posición filosófica ante el fin de la vida y los argumentos en favor de la inmortalidad del alma. Ambos elementos componen el tema principal de *Axíoco*, cuyo tratamiento de la muerte resulta similar al de *Fedón*. Por la cercanía temática con este último diálogo y la fecha de composición, se podría pensar que el autor de *Axíoco* es un académico (Souilhé, 1930: 135-136; Müller, 1975: 328; Aronadio, 2008: 80-81).

Los estudios sobre *Axíoco* se concentran mayoritariamente en el género literario al cual pertenece, las fechas dramática y de composición, y los personajes.² Este es el caso de Zaragoza y Gómez Cardó, quienes consideran que tanto *Fedón* como *Axíoco* pertenecen al género consolatorio (1992: 394-396). Tomando como referencia el estudio introductorio de Souilhé (1930: 117-136) y sin ofrecer argumentos de peso, establecen un vínculo entre el mito de Gobrias, que se encuentra al final de *Axíoco*, y los mitos escatológicos de *Fedón*, *Gorgias* y *República*, ya que todos ellos muestran una influencia órfico-pitagórica (1992: 402). Asimismo, se remite a *Fedón* (82e) respecto de las consideraciones negativas sobre el cuerpo, pero la relación no se profundiza (1994: 409).

Aronadio, por otra parte, también señala que *Fedón* y *Axíoco* comparten el género literario, sea este protréptico o consolatorio (2008: 74-81). Desde el punto de vista conceptual, compara con *Fedón* la tesis de *Axíoco* según la cual hay vida después de la muerte, pero con la intención de relacionarla también con el epicureísmo: “accanto ai motivi tratti dal *Fedone*, che insistono sulla prosecuzione della vita nell'al di là, troviamo infatti argomenti di chiara provenienza epicurea, basati sul tipico motivo dell'inconsistenza della morte finché si è vivi” (2008: 77-78). De este modo, aunque Aronadio menciona la relación entre *Axíoco* y *Fedón*, no ofrece un análisis pormenorizado de los argumentos de ambos diálogos que permita fundamentar dicha relación.

Por último, Brisson compara *Axíoco* y *Fedón* teniendo en cuenta específicamente tres pasajes de este último diálogo: 60b-c, 62b y 115c-e. El más relevante para el tema que se aborda en *Axíoco* es el que refiere a la definición del cuerpo como prisión (62b). Sin embargo, Brisson se limita a reproducir los pasajes de *Fedón* sin profundizar en las similitudes encontradas

² Para un estudio del género literario, la estructura, los personajes, la datación y la autoría de *Axíoco*, cfr: Souilhé (1930), Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014).

(2014: 401-402). Asimismo, el autor realiza una comparación estructural entre *Fedón* y *Axíoco* al mostrar que el procedimiento argumentativo es el mismo:

pour ce faire, il [sc. Platon] procède comme dans le Phédon, en développant une argumentation en quatre points suivie d'un mythe. Mais, à la différence du Phédon, ce mythe qui clôt le dialogue est mis sur le même pied que les arguments. (2014: 68-69)³

Como se puede apreciar, en los estudios mencionados no se trata en profundidad la comparación entre *Axíoco* y *Fedón*. Tanto Zaragoza y Gómez Cardó como Aronadio proponen un análisis superficial, omitiendo cualquier observación consistente para dar cuenta de las similitudes entre ambos diálogos. Por otro lado, si bien Brisson destaca similitudes estructurales, no analiza de forma detallada las similitudes respecto del contenido, sino que solo se limita a señalarlas. Es por esto que en el presente trabajo me ocuparé de comparar en profundidad *Axíoco* y *Fedón* teniendo en cuenta tres temas específicos: la muerte, las consideraciones sobre la naturaleza del cuerpo y la opinión sobre la inmortalidad del alma. Esto nos permitirá comprender el motivo por el cual *Axíoco* se siente como parte del *corpus platonicum*. Mi hipótesis es que las posiciones antropológicas de ambos diálogos son similares ya que se mantiene una postura semejante con respecto a los tres ejes mencionados. En ambos casos, la muerte se plantea como separación del compuesto, el cuerpo se define en términos negativos y se propone la inmortalidad del alma.⁴

En el primer apartado, abordaré algunos pasajes clave de *Fedón* con el fin de mostrar la posición antropológica en dicho diálogo. En el segundo apartado realizaré un análisis pormenorizado de *Axíoco*, señalando los mismos ejes que en el primer apartado y destacando las similitudes encontradas.

³ En efecto, *Axíoco* contiene un prólogo (364a-c), una conversación “introdutoria” (364d), cuatro argumentos centrales (365d-370e) y un mito como cierre, el mito de Gobrias (371a-372a). *Fedón*, por su parte, contiene un prólogo (57a-60b), una conversación introdutoria (60b-61b), una serie de argumentos sobre la inmortalidad del alma (61b-107c) y un mito escatológico (107c-115a). También pueden distinguirse otras secciones, dependiendo de la traducción utilizada. Eggers Lan divide el diálogo en nueve secciones (2008), Vigo en seis (2009). Se podría agregar a la comparación estructural que hace Brisson el hecho de que *Fedón* presenta un “apartado” que versa sobre la actitud del filósofo frente a la muerte (*Phd.* 61b-69e) y que podría ser considerado el hilo conductor de *Axíoco*.

⁴ Con “posición antropológica” me refiero a la concepción que tanto Platón como el autor de *Axíoco* tienen con respecto al cuerpo y el alma del viviente humano.

Finalmente, realizaré un balance de las posiciones de ambos diálogos con respecto a los tres ejes mencionados.

1. FEDÓN: LA MUERTE, EL CUERPO Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En el presente apartado me concentraré solamente en algunos pasajes que son pertinentes a la luz de la comparación entre *Fedón* y *Axíoco* (*Phd.* 62b, 64c, 65a, 80b). Comenzaré por el análisis del primer eje: la muerte. *Fedón* 61b-69e nos muestra la posición socrática ante el fin de la vida. Esta presupone los argumentos que se presentan a lo largo de *Fedón*, así como también la creencia que Platón atribuye a Sócrates en *Apología* según la cual no hay que temer a la muerte porque, o bien el que ha muerto es como una nada, porque la muerte es ausencia de sensación (*αἴσθησις*), o bien estar muerto consiste en una especie de migración del alma hacia otro lugar donde esta se encuentra con las figuras más notables de la cultura griega (*Ap.* 40e4-41c6) (Bostock, 1986: 21).

En *Fedón* 63a-c podemos leer un argumento similar. En este caso en particular, las consideraciones con respecto a la migración del alma hacia otro lugar refieren al encuentro con personas buenas y figuras divinas, también bajo el presupuesto de que lo que espera después de la muerte es algo mejor para quienes han sido buenos en vida (*Phd.* 63c). En 64c se comienza a definir la muerte a partir de la distinción entre *ψυχή* y *σῶμα*:

¿Y acaso es alguna otra cosa (*sc.* la muerte) que el abandono del cuerpo por parte del alma? ¿Y el estar muerto no consiste en que, separado del alma, el cuerpo queda apartado y librado a sí mismo, así como, separada del cuerpo, también el alma queda apartada y librada a sí misma? ¿Podría acaso la muerte ser algo diferente de esto? (*Pl. Phd.* 64c).⁵

Sócrates postula una definición de la muerte que consiste en la completa separación del alma del cuerpo⁶ —con la cual Simias está completamente de acuerdo— para introducir posteriormente un segundo elemento con el cual comienza a perfilar el rol del filósofo y las consecuencias de dicha separación:

⁵ Para *Fedón* utilizo la traducción de Vigo (2009). Para *Axíoco* utilizo la traducción de AUTOR. Para citar las fuentes utilizo las abreviaturas de autores y obras antiguas del *Oxford Classical Dictionary*.

⁶ *Cfr.* *Gorgias* 524b. Para un análisis de la definición de la muerte como separación del alma y el cuerpo, y sus implicancias, véase Gallop, (1975: 86-87). Con referencia al dualismo platónico, véase Broadi (2001: 295-308), Boy-Stones (2004: 1-23) y Jorgenson (2018).

“¿Te parece que es propio del filósofo haber dedicado su esfuerzo a lo que llaman placeres, tales como lo propios de las comidas y la bebidas?” (*Phd.* 64d). La respuesta es claramente negativa y el ejemplo es ilustrativo. La analogía de la dedicación a los placeres que se relacionan con impulsos primitivos y necesidades fisiológicas como comer o beber implica que el filósofo no se dedica a satisfacer placeres corporales sin más.⁷ De este modo, en 64e se concluye que si el filósofo no se dedica a satisfacer impulsos o placeres relacionados con el cuidado del cuerpo, entonces se dedica al cuidado de otro elemento que no se identifica con este. Y lo único que queda si quitamos el cuerpo es el cuidado del alma, cuya actividad noética continuaría una vez separado el compuesto (Bostock, 1986: 25-26).

Con respecto al cuerpo, que es el segundo eje de análisis, las consideraciones platónicas en *Fedón* son en general negativas.⁸ En 62b se caracteriza el cuerpo como prisión: “los vivientes humanos estamos en una especie de recinto de vigilancia” (*ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι*)⁹. El cuerpo siempre está en relación con apetitos que deben controlarse a partir del cuidado de sí y de un ejercicio espiritual que puede ser definido como *ἄσκησις*. Siguiendo a Valditara, la *ἄσκησις* consiste en “ejercicios espirituales” que apuntan a mantener un estado de sabiduría y tranquilidad interior. Esto coincide con la transformación del agente, que controla los apetitos corporales (2018: 20). Desde este punto de vista, la vida recta, en el contexto de *Fedón*, se encontraría atravesada por el ejercicio de la filosofía. Siguiendo a Casnati, la vida buena y recta es aquella que implica el cuidado del alma, la cual se

⁷ Aquí seguimos a Jorgenson quien propone que en *Fedón* el placer y el dolor se ubican exclusivamente en el cuerpo (2018: 42). No abordaré la discusión de cierto “hedonismo” platónico planteada por Lefebvre (2011) a partir de un escalonamiento de placeres con diferencias axiológicas. Solo señalaré que, incluso en ese caso, los placeres aceptables postulados en ciertos diálogos (*v. g. Resp., Phlb., Leg.*) posiblemente se identificarían con los placeres intelectuales. La posición de una vida de placer en la virtud podría ser postulada para cancelar el peso relativo de los mitos escatológicos como justificativos parciales de una vida recta y disminuir el sacrificio de la vida intelectual. El *Filebo* podría dar cuenta de esto (Goslin y Taylor 1982). Siguiendo a Jorgenson: “nadie querría vivir una vida de inteligencia privada de placer” (2018: 43).

⁸ La caracterización negativa del cuerpo también aparece en *Fedro* 250c, donde se dice que nos encontramos como prisioneros en una tumba, y en *Gorgias*. 493a donde se caracteriza el cuerpo como sepulcro (*σῆμα*) del alma. *Cfr. Crátilo*. 40c.

⁹ El término en cuestión es *φρουρά*, de significación amplia y poco definida. Puede entenderse tanto como “puesto de guardia” como “prisión”. Véase LSJ, 1996, p. 1957, *s. v. φρουρά*. En *Axíoco* se utiliza un término de la misma familia para definir el cuerpo como prisión: *φρουρίω* (366a).

corresponde con lo que el viviente humano realmente es y, en tanto filosofar es reconocer el sentido del alma unida al cuerpo, sólo la filosofía representa al verdadero viviente humano. De este modo, la filosofía se convierte en ejercicio de cuidado y purificación del alma (*Phd.* 69c1).

En el contexto de *Fedón*, la actividad filosófica es, como hemos señalado, el ejercicio por excelencia que permite desprenderse de las “distracciones” del cuerpo y reorientarse al cultivo del alma. Esto se encuentra explícitamente a partir de 65a:

¿No es cierto, entonces, que es primeramente en estos aspectos donde se hace manifiesto que el filósofo intenta liberar lo más posible el alma de la comunidad con el cuerpo, de un modo que lo distingue del resto de los hombres? (Pl. *Phd.* 65a).

La respuesta es afirmativa y se pasa inmediatamente al análisis pormenorizado del rol del cuerpo en la adquisición de la sabiduría. En 65b-c se concluye que el cuerpo engaña, los sentidos engañan y es el razonamiento el que permite la manifestación de lo que es en tanto que es. En efecto, el placer y el dolor, junto con el miedo y el deseo, intensifican la naturaleza engañosa de los sentidos (Jorgenson, 2018: 44).¹⁰ De este modo, el filósofo se aleja del cuerpo porque este le impide contemplar la esencia de las cosas (*Phd.* 65d-e).

Por otra parte, la relación de analogía que se establece en *Fedón* 80b entre el alma y las Formas, por un lado, y el cuerpo y los particulares sensibles, por el otro, no deja lugar a dudas sobre la dimensión negativa del cuerpo en relación con la vida filosófica. La afinidad del cuerpo con el plano sensible perturba el alma que, para poder cultivarse, debe obviar los reclamos y

¹⁰ En *Fedón*, los deseos se presentan solo como funciones del cuerpo (como distracciones externas) y no del alma (que en esencia es intelecto puro). Es posible resistirse a estos deseos, pero no pueden ser eliminados en vida y no se pueden armonizar con la *ψυχή* ni pueden ser sometidos por esta (Boy-Stones, 2004: 4-7). Cfr. *Phd.* 94b7-94e6. En la misma línea se encuentra Gallop (1975: 89). Una lectura diferente puede observarse en Bostock, quien sugiere que si bien en *Fedón* 94b-d se indica que el cuerpo tiene deseos y emociones, esta declaración resulta sorprendente y no es la postura general del diálogo (1986: 27). La posición de este autor es que emociones y deseos pertenecen al alma, pero solo cuando se encuentra en un cuerpo. Estos impulsos se cancelan cuando no hay cuerpo, puesto que no habría posibilidad de sensibilidad sin este (*Idem*). Sin embargo, hay que recordar que estamos en el contexto de *Fedón* y no de *República* (435a-441c) o *Fedro* (246a-b, 253c-e), diálogos en los cuales la posición de Bostock se puede sostener sin inconvenientes. Para la concepción del cuerpo en *Fedón*, véase Fierro, (2013a: 7-41; 2013b: 27-50). Sobre el rol del cuerpo para Platón, véase Eggers Lan (1996) y Brisson (1991).

padecimientos del cuerpo, y alejarse lo máximo posible de este, aunque este alejamiento no puede ser total y completo durante la vida.¹¹ Sin embargo, a partir del ejercicio de la filosofía, el alma tendrá una posibilidad aún mayor de contemplar las Formas después de la muerte al haber llevado una vida alejada de las distracciones físicas. De este modo, Platón concluye que la muerte no debe ser temida, ya que si el filósofo es un cultor del alma que se ha ocupado del cuidado de sí en orden de acceder al conocimiento de las Formas, entonces su vida no es nada más ni nada menos que una preparación para la muerte, en tanto que la muerte es la completa separación del alma de la prisión que el cuerpo representa.

Para poder justificar que la muerte no debe ser temida debe probarse que el alma sobrevive al cuerpo y es inmortal.¹² Para esto se proponen cuatro argumentos centrales: el carácter cíclico del cambio (69e5-72d10), la reminiscencia (72e1-78b3), la afinidad del alma con las Ideas (78b4-84b7) y, luego de la insuficiencia de los argumentos sobre la supervivencia del alma (discutida en *Fedón* 87a), el argumento final en favor de la inmortalidad del alma (102a10-107b10) (Vigo, 2009: 39, 54, 76, 158). La inmortalidad del alma cobra sentido en el marco de dos ítems: la reminiscencia y algún ámbito de penalización que funcione como correctivo de las actitudes tomadas en vida que permitirá la consideración positiva de la muerte. Es decir, por un lado, el argumento de la reminiscencia da cuenta del conocimiento de las Formas, las cuales en el contexto del *Fedón* serían incognoscibles sin la preexistencia del alma.¹³ Por otro, la sobrevida del alma tiene sentido en relación con el hecho de que el comportamiento ético debe tener una forma de penalización o premio: si todo termina en el momento en el cual concluye la existencia del compuesto, sería indistinta la actitud en vida.¹⁴ Por el contrario, Platón deja en claro que, luego de la muerte del cuerpo, hay penalizaciones para

¹¹ No haré alusión a la tripartición del alma que se encuentra en *República* y a las diferencias con la antropología explicitada en *Fedón*.

¹² Sobre la inmortalidad del alma en *Fedón*, véase Frede (1978: 27-41) y Boy-Stones (2004).

¹³ Cabe destacar que los sentidos tienen un rol central con respecto a la reminiscencia. Si bien son tomados como origen de confusión, la toma de conciencia de la deficiencia del plano sensible es posible gracias a ellos. De modo que, los sentidos, utilizados correctamente, permiten alcanzar el conocimiento en tanto posibilitan el recuerdo de las Formas.

¹⁴ Si bien hay una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma y se llega a la conclusión de que el alma excluye a la muerte (*Pbd.* 106b3) a partir del argumento final en favor de la inmortalidad del alma (*Pbd.* 102a10-107b10), la inmortalidad argumentada de forma lógica no cancela el temor a la muerte, ya que lo que le espera al alma puede ser algo temible. De allí que tomemos el mito como dador de sentido, ya que si al alma

aquellas almas que no han sabido vivir de acuerdo a determinados preceptos, y premios para quienes han llevado una vida justa.¹⁵

En *Fedón*, el mito que cierra el diálogo intenta dar cuenta de aquello que sucede con las almas que se han preocupado por elementos despreciables. Desde el punto de vista mitológico, los padecimientos del alma después de la muerte son proporcionales al tipo de vida que se ha llevado (108a). La vida recta, la vida en la filosofía, permite a las almas, luego de ser juzgadas, un mayor grado de elección luego de la muerte e, incluso, la contemplación directa de las Formas (114b).¹⁶

La posición platónica sobre la muerte, la naturaleza del cuerpo y la inmortalidad del alma presentada en *Fedón* se puede resumir en tres proposiciones generales. En primer lugar, la muerte consiste en la separación del alma del cuerpo (*Phd.* 64c). En segundo lugar, el cuerpo se define como una prisión que es origen de los malestares que el alma padece y que se presenta como un obstáculo que le impide alcanzar el conocimiento verdadero (*Phd.* 62b, 65a, 65d-e). En tercer lugar, el alma es inmortal (*Phd.* 71c, 73a, 78d, 104e, 108a). Estas tres proposiciones justifican la idea de que no se debe temer a la muerte, ya que esta no es un mal para el alma, sino que es la experiencia que le permite liberarse del cuerpo, dejando atrás los padecimientos y accediendo a bienes mayores.

2. AXÍOCO: LA MUERTE, EL CUERPO Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En la escena inicial del diálogo, Axíoco se encuentra enfermo y experimenta una gran angustia por estar próximo a la muerte. Sócrates trata de

le deparan mayores bienes y el acceso al verdadero conocimiento, entonces la muerte se vuelve deseable. Para posturas que contrarrestan el peso de los mitos *cf.* *supra*, n. 9.

¹⁵ No me ocuparé del análisis de los argumentos centrales de *Fedón*. Para este punto véase: Gallop (1975), Frede (1978: 27-41), Bostock (1986) y Vigo (2009).

¹⁶ El mayor grado de elección y la contemplación de las Formas deben entenderse teniendo en cuenta el mito que se encuentra en *Gorgias* 523b en el cual se promete la Isla de los bienaventurados —en este punto seguimos a Conrado Eggers Lan (2006: 340)— y los mitos en *Fedro* (246a) y *República* (614a), en los cuales se plantea la contemplación de las Formas (*Phdr.* 247c) y la capacidad de elección del alma justa (*Resp.* 619d). En todos los mitos se presupone una antropología y una psicología que en términos de Cappelletti ya está supuesta en *Gorgias*, que sería el punto de partida y que se construye en una linealidad evolutiva (2010: 65-67).

persuadirlo para que se dirija sin lamentos hacia su destino (364c).¹⁷ La estructura del diálogo se puede dividir en las siguientes secciones: un prólogo, donde se plantea la situación dramática (364a-c), una conversación entre Axíoco y Sócrates que introducirá los argumentos del diálogo (364d-365c), los cuatro argumentos principales (365d-370e) y el mito escatológico con el cual concluye la obra (371a-372a). Con respecto a los argumentos tratados en *Axíoco*, en el primero (365d-366b) se realiza una distinción entre *ψυχή* y *σῶμα* para poder determinar qué se obtiene y qué se pierde con la muerte en relación con la *αἴσθησις*. Aquí se concluye que no es posible padecer penurias después de muerte ya que hay ausencia de sensación. El segundo argumento (366b-369b) trata sobre la naturaleza del cuerpo y los padecimientos corporales. La conclusión es que el cuerpo es el origen de todos los males que padece el viviente humano. El tercer argumento 369b-e trata sobre la muerte y cómo ella no es nada ni para los vivos ni para los muertos y, como consecuencia, no debe ser temida. En el cuarto y último argumento (369e-370e) se indica que el alma no muere con la separación del compuesto, sino que al librarse del cuerpo, accede a una alegría muy pura, sin las penurias del cuerpo.¹⁸

En el presente apartado me concentraré puntualmente en los pasajes de *Axíoco* que sean pertinentes en la comparación con *Fedón* en relación con los ejes propuestos (*Ax.* 365d, 366b, 369b, 369e, 370b, 370d). Antes de abordar cada uno de los ejes de análisis, resulta necesario poner en contexto la argumentación central. Al llegar al encuentro con Axíoco, Sócrates le pregunta: “¿Dónde están tu antigua confianza, tus continuos elogios de la virtud y el inquebrantable ánimo dentro de ti?” (365a). Si bien Axíoco tenía un ánimo inquebrantable, elogiaba la virtud, y se burlaba de aquellos que temen la muerte (364b), en los momentos finales se ha disipado su fortaleza mental, pero mantiene su fortaleza física.¹⁹ Sócrates, con base en esto, le reprocha ser como “un luchador cobarde, a pesar de mostrarte excelente en el gimnasio has fallado en la lucha” (365b). Este ejemplo resulta de gran importancia para indicar la confusión que tiene Axíoco. En efecto, el luchador se ha preparado para el momento de la batalla, ha entrenado y se siente seguro de

¹⁷ Enfrentar sin lamentos la muerte es una posición sintomática del Sócrates platónico, como hemos visto en el caso de *Fedón*.

¹⁸ Para la estructura y argumentos de *Axíoco* véase Souilhé (1930), Zaragoza y Gómez-Cardó (1992), Aronadio (2008) y Brisson (2014).

¹⁹ Se podría comparar dicha actitud a la del Sócrates de *Fedón*, si bien no es de burla en este último caso, cuando reprocha a sus amigos el comportamiento que tienen con relación al destino que le ha tocado (*Phd.* 117d).

sí (364b). Pero al ser cobarde, en el momento decisivo, el luchador siente miedo. El ejemplo retoma la fortaleza física y la debilidad mental: entrenado en el combate, no puede afrontarlo.²⁰

En efecto, Axíoco es un hombre que escucha el *lóγος* (365b), pero que en su debilidad en relación con el alma, los argumentos a favor de la imperturbabilidad del ánimo a la hora de afrontar la muerte no resultan efectivos:

los argumentos fuertes y extraordinarios se disipan imperceptiblemente y pierden valor; un temor me refrena, hiriendo de muchas maneras mi inteligencia: si voy a verme privado de esta luz y de las cosas buenas, sin ser visto ni escuchado, como si estuviera pudriéndome, transformándome en gusanos e insectos (*Ax.* 365c).

Este punto anuncia que Axíoco se encuentra preocupado por placeres corporales y con la privación de dichos placeres que la muerte acarrea. La fortaleza física podría indicar que no padece físicamente el momento final, lo que llevaría a la confusión de que la muerte es la pérdida de bienes anclados en cierto hedonismo corporal.²¹ En efecto, Axíoco indica la privación de la luz, las cosas buenas, ser visto y escuchado. Estos elementos son referencias explícitas a cuestiones físicas que forman parte del orden de la *αἴσθησις*. De modo que, la relevancia dada al plano de la sensación y la debilidad de ánimo (confusión e irreflexión) introduce el primer argumento del diálogo.

En *Axíoco* 365d vemos el reproche por parte de Sócrates de combinar irreflexivamente la sensación (*αἴσθησις*) con la falta de ella y las contradicciones que resultan de ello. Axíoco se lamenta por la pérdida de placeres que la muerte implica, pero en simultáneo se contradice al lamentarse por la ausencia de sensación:

Combinas, Axíoco, con descuido, irreflexivamente, la sensación con la falta de ella, y haces y dices cosas contradictorias para ti mismo porque no consideras que te lamentas por la falta de sensación y, al mismo tiempo, sufres por la descomposición y la privación de los placeres, como si

²⁰ Este ejemplo, siendo *Axíoco* un hombre de fortaleza mental que escucha al *lóγος* y elogia la virtud, puede ponerse en relación con el ánimo imperturbable de quien se ha preparado para la muerte en *Fedón*. Axíoco se mostró excelente en su preparación, pero llegado el momento es confundido por el cuerpo, cuya fortaleza desorienta al alma.

²¹ Este perder de vista lo que es realmente importante a partir de la confusión física que representa cierto bienestar se encuentra en consonancia con aquello que plantea Casnati cuando indica que los sentidos son engañosos para el alma y que un trato “desprevenido con ellos puede aportar una visión distorsionada de la realidad y llevarnos a identificar lo real con lo perceptible material (2017: 87).

murieses para ir hacia otra vida, en vez de volverte hacia la absoluta falta de sensación, la misma que antes del nacimiento (*Ax.* 365d).

En principio, la contradicción resulta del hecho de que no puede haber lamento por la falta de sensación y, en simultáneo, por la descomposición y la privación de placeres. No es posible, en ausencia de toda sensación, percibir la presencia o carencia de algo.²² Esto resulta suficiente para señalar que Axíoco no ha reflexionado a conciencia sobre la muerte y Sócrates lo invita a pensar en conjunto el tema.

Con respecto al primer eje, la muerte, en el contexto del primer argumento (365d-366b) se aborda la distinción entre *ψυχή* y *σῶμα* a partir de la cual se propone lo siguiente:

Por lo tanto, aparta completamente esta tontería para reflexionar sobre esto: una vez separado el compuesto y establecida el alma en su propio lugar, el cuerpo que queda detrás, por ser parte de la tierra y sin razón, no es el viviente humano. Pues nosotros somos alma, un viviente inmortal encerrado en prisión mortal. La naturaleza ajustó este envase al mal: para él, por una parte, los placeres superficiales, vanos y mezclados con numerosos sufrimientos; por otra, los dolores puros y duraderos, que no participan de los placeres (*Ax.* 365e).

Aquí podemos observar un argumento sobre la muerte como separación del compuesto que recuerda a *Fedón* (*cfr. Phd.* 64c). Dicha separación implica que el alma se establece en su propio lugar y el cuerpo es dejado atrás, el viviente humano es identificado con el alma y el cuerpo se encuentra identificado con una prisión (*cfr. Phd.* 62b). Así, el cuerpo es el mal y el alma se libera de él con la muerte, accediendo a bienes mayores que durante la vida: “De manera que la finalización de la vida es el cambio de un mal por un bien” (*[Ax.]* 366b). Podemos observar que no sólo hay continuidad sobre lo dicho en *Fedón* con respecto a la separación del compuesto, sino que además, en *Fedón* 64a se dice que, para quienes han dedicado su vida a la filosofía, después de muerto se obtendrán los mayores bienes.²³

²² El estado de Axíoco es propio de quien interpreta incorrectamente lo que percibe en el ámbito sensible. La irreflexión es lo que impide notar dicha confusión; si la notara, llegaría a una aporía comprendiendo la contradicción: “la *aporía* causada por la contradicción que se da al nivel de la experiencia sensible requiere del recurso a un modo superior de conocimiento, a la operación del intelecto” (Gutiérrez, 2009: 138). En este caso, el recurso a la operación del intelecto se encuentra nublado a causa del cuerpo.

²³ Aquí la diferencia entre ambos diálogos es que los mayores bienes después de la muerte en *Fedón* se corresponden con quienes han llevado una vida en la filosofía y en *Axíoco* con

De este modo, el segundo argumento comienza con Axíoco cuestionando a Sócrates respecto de que vivir es un mal. Si esto es así “¿cómo permaneces aquí, tú que eres un pensador y nos sobrepasas a nosotros, la mayoría, en inteligencia? La referencia a quitarse la vida encuentra ecos en *Fedón* 61a-d. En el contexto de la “teoría de las Formas” desarrollada en dicho diálogo, la muerte supone la posibilidad para el alma de acceder al plano inteligible y dejar atrás el cuerpo, entendido como prisión. Esto implica intercambiar un mal por un bien (*Ax.* 366b, *Phd.* 63b-c, 66b). Así, se concluye que la muerte es beneficiosa para el filósofo, pero quitarse la vida no es aceptable.²⁴ Por otro lado, en el contexto de *Axíoco*, Sócrates no responde y apela a su característica ignorancia, indicando que en realidad la postura de que la muerte es un cambio de un mal por un bien es un eco de Pródico, como vemos en 366b-c:

Axíoco, tú no das un testimonio verdadero sobre mí. Como la mayoría de los atenienses, crees que, porque soy un aficionado a la investigación de las cosas, soy conocedor de algo. Yo desearía conocer lo ordinario... ¡Cuán alejado me encuentro de lo extraordinario! Esto que digo es un eco de Pródico, el sabio, comprado una vez por media dracma, otra vez por dos dracmas y, luego, por cuatro dracmas (*Ax.* 366b-c).²⁵

Los argumentos tienen el siguiente desarrollo: vivir es un mal ya que tiene relación con el cuerpo, que es el origen del sufrimiento y pertenece al orden de lo ordinario. Morir es un bien en tanto tiene relación con el alma, origen de lo extraordinario y esencia del viviente humano. Sócrates declara su ignorancia en ambos asuntos con el fin de investigar en conjunto lo que se desea conocer. Como el ámbito de lo ordinario refiere a un plano devaluado, el sensible, la argumentación referirá, a partir de ahora, a lo que se ha “oído”

quienes han llevado una vida piadosa, aunque quienes han llevado una vida piadosa irán a un lugar donde se pronuncian discursos filosóficos (*Ax.* 371c). Asimismo, cabe destacar que, en *Fedón*, estas consideraciones se encuentran en el contexto de la metafísica de la participación, la cual se encuentra ausente en *Axíoco*.

²⁴ Para un análisis de esta aparente contradicción véase Miles (2001: 244-258).

²⁵ Aquí se puede observar la típica declaración de ignorancia socrática. La referencia a lo ordinario y extraordinario se puede relacionar con *Apología de Sócrates* 21b, donde Sócrates indica no ser sabio ni en las pequeñas ni en las grandes cosas. Asimismo, la posición epistémica que conlleva percatarse de que no se sabe, implica la posibilidad de despejar el camino para comenzar, en conjunto, a investigar y reconocer la propia ignorancia. (*Ap.* 20d, 20e, 21b, 21d6, 23b). Este ejercicio representa el punto inicial a partir del cual puede construirse cualquier tipo de conocimiento. Para una profundización de la ignorancia socrática véase Drengson (1981: 237-242) y MacKenzie (1988: 331-350).

sobre cuestiones corporales que atormentan el alma, para luego abordar las cuestiones extraordinarias en el cuarto argumento y en el mito final.

Por otro lado, aunque se puede observar que el autor de *Axíoco* define la muerte como separación del compuesto, el tercer argumento la define en otros términos (369b-e).²⁶ Aquí, se pone de manifiesto que la muerte no es nada ni para los muertos ni para los vivos. Sócrates indica en 369b que escuchó esta idea de Pródico²⁷ y a continuación señala:

en relación con los vivos, [sc. la muerte] no existe y los muertos ya no son. De manera que no es asunto tuyo porque no has muerto y, si algo te pasara, tampoco lo sería, pues tú ya no existirás. Vano dolor: que Axíoco se lamenta por algo que no existe ni existirá para Axíoco, al igual que si alguien se lamentara por Escila o Centauro, que no existen para ti ni existirán luego, después del desenlace de la vida. Pues lo que es digno de temer lo es para quienes existen. ¿Cómo podría serlo para quienes no existen? (*Ax.* 369c).²⁸

Este pasaje resulta interesante porque Sócrates retoma la posición popular que se tiene sobre la muerte a partir de Homero, y que se menciona en *Apología de Sócrates* (40c), pero que también resulta un argumento de corte epicúreo, donde se plantea la imposibilidad de que la muerte sea algo para el viviente humano (Bieda, 2014: 192, n. 137).²⁹ Por otro lado, Axíoco res-

²⁶ Para ambas definiciones de la muerte y el tratamiento del cuerpo y del alma en *Axíoco* véase O'Keefe (2006: 388-407).

²⁷ Aquí se recupera una referencia a Pródico que aparece en el segundo argumento (366b-369b) a la cual haré referencia cuando trate el cuerpo.

²⁸ Una posición similar se puede observar en *Apología de Sócrates* 40c donde se ponen de manifiesto dos opciones: 1) aquella que coincide con este pasaje de *Axíoco*: el muerto no es nada y hay ausencia completa de sensación y 2) aquella que plantea la muerte como cambio y mudanza del alma, en consonancia con el planteo realizado en *Axíoco* 365e y *Fedón* 117c2.

²⁹ La similitud con los § 124-125 de la *Carta a Meneceo* resulta casi textual: "Habitúate a creer que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es privación de sensación. De aquí que el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa la condición mortal de la vida, no por añadirle un tiempo ilimitado, sino por suprimirle el deseo de inmortalidad. Nada, pues, en la vida es temible para el que legítimamente ha comprendido que nada temible acontece en el no vivir. De modo que vano es el que dice que teme la muerte no porque, una vez presente, le producirá dolor, sino porque le produce dolor cuando está por venir. Pues aquello que al estar presente no perturba, al anticiparlo produce un dolor en vano. Entonces, el más horripilante de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se hace presente, noso-

ponde de la siguiente manera: “Tú has pronunciado como si fueran sabios discursos las palabrerías que ahora están de moda, de allí viene esta tonteería que se pone a disposición de los jóvenes” (369d). En efecto, la idea de hacer pasar por sabios los discursos que en realidad son palabrerías podría relacionarse con la caracterización del Sócrates de *Nubes* o *Apología*, donde Sócrates haría pasar por fuerte el argumento más débil.³⁰ Axíoco señala que “Los sufrimientos no soportan los sofismas, sino que se alejan únicamente gracias a los argumentos que pueden tocar el alma” (369e). Esto implica que lo dicho anteriormente: “Mi inteligencia no comprende, confundida por la elocuencia de tus palabras. Estas no llegan a tocar mi piel, se encaminan hacia el brillo y el ornato de las expresiones, pero carecen de verdad” (369d) contiene un matiz irónico. Aquí se asocia la tesis epicúrea al discurso sofístico para refutarla. Asimismo, Sócrates detenta una posición contraria ya que si el alma es inmortal, la muerte efectivamente resulta algo para los vivos: la separación del compuesto.³¹

Con respecto al cuerpo, ya hemos visto que se caracteriza como prisión y motivo de males (*Ax.* 365e). En el contexto del segundo argumento, según Sócrates, Pródico señalaba que no hay edad que esté desprovista de males. Así es que “¿No llora el niño en primer lugar cuando nace, comenzando a vivir desde la pena? En efecto, no le falta ningún dolor, sino que sufre a causa de la necesidad, el frío, el calor o los golpes” (366d). Aquí, todas las referencias son corporales. El niño llora ya que ha perdido la ausencia de sensación y ha venido al mundo a experimentar necesidad, frío, calor y golpes. Esto se encuentra en relación con el primer argumento, cuando Sócrates señala en 365d que la falta de sensación de la muerte es igual a aquella que había antes de nacer. En efecto, nacer implica que la sensación irrumpe corporalmente. A continuación, la argumentación enumera los males padecidos hasta alcanzar la vejez (366d-367b). Para justificar este punto se apela nuevamente a terceros, lo que los poetas cantan (367d-368a). Finalmente, se indican los oficios que

tros no existimos. Por consiguiente, ella no es nada ni para los vivos ni para los muertos”. La traducción pertenece a Boeri y Balzaretti (2002). En cualquier caso, creencia popular o argumento epicúreo, esta posición será refutada.

³⁰ *Cfr.* *Ap.* 18b, *Nub.* 115. Para Sócrates como alguien que enseña a cambio de dinero *cfr.* *Ap.* 19e, *Nub.* 98, 245 y 1146. Para la representación de Sócrates como sofista en *Nubes* de Aristófanes véase Dover (1971), Souto Delibe (1999: 145-153) y Velásquez (2001: 183-194). Para otra interpretación sobre este punto, véase Gardella (2019).

³¹ Cabe destacar que la posición del Sócrates de *Axíoco* resulta contraria al epicureísmo y a la primera opción que el Sócrates de *Apología de Sócrates* propone con respecto a que el muerto no es nada (40c) (véase, *supra*, n. 30).

son objeto de lamentos (368b-c), apelando nuevamente al “como dicen”. La conclusión general del segundo argumento es que el viviente humano, en general, padece una vida llena de males. La consecuencia de esto es que, no se debe temer la muerte, sino que se la debe desear con ansias para librarse del suplicio que el cuerpo representa.

A continuación, ya alejado de tesis epicúreas y sofísticas, Sócrates apela a un cuarto argumento (369e-370e) que no versa sobre cuestiones ordinarias, sino extraordinarias: la inmortalidad del alma. Este argumento ya no apela a terceros, sino que Sócrates dice de forma explícita: “A los numerosos y bellos discursos que existen en favor de la inmortalidad del alma, agregamos este” (370b), es decir, un discurso que pertenece a Sócrates y que se pondrá en juego para persuadir a Axíoco. Esto implica que la verdadera postura socrática remite al primer argumento, el de la muerte como separación del compuesto (*cfr. Phd.* 64c, 67d) y la concepción del cuerpo como prisión del alma (*cfr. Phd.* 62b).³² El cuarto argumento (*Ax.* 369e-370e) está en relación directa con el primero, puesto que retoma el problema de la *αἴσθησις* (*Ax.* 365d-366b). Para refutar a Axíoco, Sócrates señala una contradicción: “Pero ahora te refutas a ti mismo: temiendo verte privado del alma, atribuyes un alma a esa privación; te atemoriza no tener sensación y crees que, por medio de una sensación, captarás esa sensación inexistente” (370a). A continuación de dicha contradicción se esgrime un argumento para señalar que el alma no muere con el cuerpo y Axíoco bien podría pensar —si acepta la inmortalidad del alma— que hay sensación después de la muerte y padecerá dicha privación de placeres. Sin embargo, Sócrates señala que el alma, lejos de padecer ciertas penurias, tendrá acceso a una alegría muy pura:

³² O’Keefe (2006: 388-407) atribuye la incoherencia argumentativa al género literario y plantea que Sócrates está dispuesto a sacrificar la consistencia con fines terapéuticos. En rigor, Sócrates mantiene una coherencia completa cuando se trata de sus propios argumentos y utiliza argumentos ajenos para discutir con ellos y mostrar su falta de efectividad. El argumento de corte epicúreo sobre la muerte y los argumentos sobre el cuerpo, donde se hace referencia a Pródico, representan una zona de tensión dialógica (Mársico, 2010: 33-40), con la típica estrategia de ocultamiento del adversario en el caso de Epicuro, a partir de la cual Sócrates muestra que ni el epicureísmo ni la sofística pueden abordar estos temas de modo efectivo. Con zona de tensión dialógica me refiero al enfoque según el cual se identifican propuestas en colisión teórica con un intercambio dialógico crítico, donde ninguna de las posiciones deja de ser afectada por las demás (Mársico, 2012: 168-171). Este punto posibilita mostrar la pluralidad de voces en discusión en el marco de una temática general. Para la estrategia de ocultamiento del adversario véase Mársico (2010: 26-33).

una naturaleza mortal no habría podido lanzarse a tan grandes hazañas como despreciar la violencia de las bestias salvajes, atravesar el mar, construir ciudades [...] ni registrar para la posteridad los cambios del cosmos, si no hubiera realmente un soplo divino en el alma por medio del cual tener comprensión y conocimiento de cosas tan grandes. De manera que no marchas hacia la muerte, Axíoco, sino hacia la inmortalidad y no tendrás sustracción de los bienes, sino una alegría muy pura (Ax. 370b-c)

Este argumento resulta breve y poco consistente en comparación con los cuatro argumentos desarrollados en *Fedón* (*Phd.* 69e5, 72e1, 78b4, 102a10). Si bien se observa una diferencia en la calidad argumentativa con relación a la inmortalidad del alma, queda claro que, para el Sócrates de *Axíoco*, el alma es inmortal, en tanto que hay un soplo divino en ella que le permite realizar hazañas que una naturaleza mortal no podría. Con lo cual, el objetivo es el mismo: el alma no perece. Una vez establecido esto, debe justificarse que la muerte es algo liberador para un alma inmortal:

Tras ser liberado de esta prisión, partirás hacia allí, donde no hay dolores ni lamentos ni vejez, sino una vida calma y libre de dolor y males, para disfrutar de una calma segura, observar la naturaleza y filosofar, no con vistas a la multitud y el espectáculo, sino a la completa verdad (Ax. 370d).

En efecto, aquí se puede observar que el cuerpo está identificado con una prisión y que la liberación de lo más propio del viviente humano, el alma, se produce con la muerte. Para que este punto de vista sea coherente, debe justificarse no solo que el alma es inmortal, sino también que lo que le depara es preferible a aquello que en vida “percibe” a través de las experiencias corporales. Sócrates ya ha convencido a Axíoco sobre qué es la muerte, la naturaleza del cuerpo, la sensación y la inmortalidad del alma. Sin embargo, como el alma resulta inmortal, después de la separación del compuesto puede depararle algo temible. Para poner de manifiesto que esto no es así, debe describirse el lugar al cual el alma se dirige. Así, el diálogo concluye con el mito de Gobrias (371a-372a).³⁵ Este mito narra la manera en la cual se juzgan las almas en la “llanura de la verdad” a partir del tipo de vida que han llevado y del tipo de hábitos que se han establecido en el cuerpo (371c). De esta manera, para quienes han sido piadosos en vida, se otorgarán “premios”, pero para quienes han tenido una vida reprochable, se aplicarán castigos. Este cierre, apelando a un mito que narra qué sucede con

³⁵ Para la función del mito véase *supra*, n. 18 y Brisson (1994).

el alma después de la muerte, convence a Axíoco, quien termina deseando la muerte ya que esta implica el acceso a un lugar más noble (372a). Aquí podemos ver que, como en *Fedón*, los premios y castigos están sujetos al comportamiento ético en vida, lo cual implica un paralelismo estructural, pero también una reivindicación del discurso mítico, este último cuando la argumentación lo requiere. De este modo, Axíoco ya no puede tener dudas de que con la muerte se accede a bienes mayores que en vida.

3. CONCLUSIONES

La posición antropológica que aparece en *Fedón* se encuentra en concordancia con lo expuesto en *Axíoco*, específicamente a partir de los tres ejes que he abordado: la muerte, el cuerpo y la inmortalidad del alma.

En ambos diálogos se define la muerte como la separación del alma del cuerpo (*Phd.* 64c, 67d, *Ax.* 365e). Asimismo, se postula que la muerte resulta algo positivo para el viviente humano (*Phd.* 64a, *Ax.* 366b, 370b-c), puesto que implica intercambiar un mal por un bien (*Phd.* 63b-c, 66b, *Ax.* 366b). Esta caracterización positiva de la muerte se relaciona directamente con la concepción del cuerpo, que se identifica en ambos diálogos con una prisión (*Phd.* 62b, *Ax.* 370d), objeto de penurias, origen de malestar, dolor e incluso de confusión —en los términos que he planteado—, elementos relacionados con la *αἴσθησις* (*Phd.* 65a, 69c, 80b, *Ax.* 365e). De modo que el alma se libera del cuerpo con la muerte.

Con respecto al alma, en ambos diálogos se sostiene que esta es inmortal, aunque los argumentos que se ofrecen para fundamentar esta tesis son diversos. En efecto, en *Fedón* hay cuatro argumentos centrales, como bien señalé (*Phd.* 71c-73a, 73a-78b, 78d-81e, 104e-105d). En *Axíoco*, en cambio, el argumento de la inmortalidad se establece a partir de un argumento que explica la imposibilidad de la mortalidad del alma a partir de las obras realizadas por ella (*Ax.* 370b). Aquí no resulta posible determinar similitudes en cuanto a la naturaleza de los argumentos, sino solo señalar que el objetivo que se persigue es el mismo.

Luego de argumentar sobre la inmortalidad del alma, en ambos diálogos, Sócrates se asegura de aclarar que lo que le depara al alma luego de la muerte no es negativo, sino positivo. Tanto en *Fedón* como en *Axíoco*, la argumentación debe reforzarse con un mito (*Phd.* 107c1-115a17, *Ax.* 371a-372a), puesto que la inmortalidad no implica mayores bienes sin más. Se puede observar que el relato escatológico de *Axíoco* propone elementos

similares a los propuestos en *Fedón*. Si bien todos los mitos escatológicos del *corpus* guardan similitudes, al menos se pueden destacar las penalizaciones que recibe un alma que no ha sabido vivir bien y los premios otorgados a aquellas almas piadosas y justas (sensación completa de bienestar y acceso a la verdad), elementos estos que se encuentran en ambos mitos.

En definitiva, podríamos decir que Axíoco se queja de la pérdida de una vida hedonista anclada en la sensación (*αἴσθησις*), punto de reproche del Sócrates de *Fedón* y que en ambos diálogos funciona como elemento de rehabilitación de la muerte en pos de una mejor vida que no se encuentre supeditada a los vaivenes del cuerpo. De este modo, la continuidad conceptual entre ambos diálogos a partir de los tres ejes indicados se muestra coherente con base a los presupuestos antropológicos que son desplegados a lo largo de la argumentación en ambos casos.

A partir de la similitud en los tres ejes trabajados, *Axíoco* podría ser visto como uno de los diálogos más platónicos del conjunto de los apócrifos. Con lo cual, si tenemos en cuenta las similitudes de contenido y estilo argumentativo, habría que ver si *Axíoco* no hunde efectivamente sus raíces en *Fedón*.

[Recebido em abril/2021; Aceito em julho/2021]

REFERÊNCIAS

a) Bibliografía fuente (ediciones, traducciones y comentarios)

- ARONADIO, F. *Dialoghi spuri di Platone*. Torino: UTET, 2008.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- BRISSON, L. *Écrits attribués à Platon*. París: Flammarion, 2014.
- CAPPELLETTI, A. J. *Gorgias* (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- CHEVALIER, J. *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'ame*. Paris: Librairie Félix Algan, 1914.
- EGGERS LAN, C. *Fedón*, (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Eudeba, 2008.
- GALLOP, D. *Plato. Phaedo* (Translate with Notes). Oxford: Oxford University Press, 1975.
- GARDELLA, M. y Vecchio, A. (coord.); DONEGANA, L.; Gutiérrez, A. y Valle, L. *Amantes rivales*. Diálogo pseudoplatónico. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires, Teseo, 2017.
- GUTIÉRREZ, A. Análisis, traducción e interpretación del diálogo pseudo-platónico *Axíoco*. Programa de práctica y estudio de la traducción del griego clásico, perteneciente a *Interpres*, dirigido por Mariana Gardella y Ariel Vecchio, radicado en Lectura Mundi, Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Proyecto II, 2018.
- SOUILLHÉ, J. *Platon. Oeuvres complètes*, vol. XIII, 3ª parte. París: Les Belles Lettres, 1930.
- VIGO, A. *Fedón* (introducción, traducción y notas). Buenos Aires: Colihue, 2009.
- ZARAGOZA, J. y Gómez-Cardó, P. *Axíoco* (introducción, traducción y notas). Madrid: Gredos, 1992.

b) Bibliografía complementaria citada

- BOERI, M y Balzarretti, L. (coords.) *Epicuro. Vida, doctrinas morales, testimonios*. Rosario: H y A ediciones, 2002.
- BOY-STONES, G. Phaedo of Elis and Plato on the Soul. *Phronesis*, Vol. 49, No. 1, 2004, pp. 1-23.
- BRISSON, L. Le corps selon Platon. In: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Etude à partir du *Timée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991. pp.7-17.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*. Paris: La Découverte, 1994.
- BROADI, S. Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 101, 2001, pp. 295-308.
- CASNATI, M. G. El *uno mismo* en la reflexión filosófica sobre la finitud humana en el *Fedón* de Platón. In: MAGNAVACCA, S.; SANTA CRUZ, M. I.; SOARES, L. (Ed.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro*. Reflexiones antiguas y medievales. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017.
- DRENGSON, A. R. The Virtue of Socratic Ignorance. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 3, 1981, pp. 237-242.
- DOVER, K. J. Socrates in the *Clouds*. *The Philosophy of Socrates*. New York: Anchor Books, 1971.
- EGGERS LAN, C. Body and soul in Plato's anthropology. *Kernos*, n. 8, 1995, pp. 107-112.
- ERLER, M. Argumente, die die Seele erreichenae. Der Axiochos und ein antiker Streit ueber den Zweck philosophischer Argumente. In: DÖRING, K.; ERLER, M.; SCHORN, S. (Ed.) *Pseudoplatonica*. Stuttgart: Steiner Franz Verlag, 2005, pp. 81-95.
- FIERRO, M. A. Alma encarnada – cuerpo amante en el *Fedón* de Platón. In: *Tras las buellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna*. De su simiente griega a la ilustración. México D. F.: Torres Asociados, 2013a, pp. 7-41.
- FIERRO, M. A. . Two conceptions of the body in Plato's Phaedrus. In: *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University press, 2013b, pp. 27-50.
- FREDE, D. The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a. *Phronesis*, Vol. 23, No. 1, 1978, pp. 27-41.
- GARDELLA, M. Sócrates en las Nubes de Aristófanes: contribución para una estética del humor. In: BIEDA, E.; MÁRSICO, C. (Ed.) *Ética, política y estética en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Biblos, 2019, pp. 133-151.
- GOSLING, J. C. B. and Taylor, C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. New York: Oxford University Press, 1982.
- GUTIÉRREZ, R. Algunas consideraciones sobre el símil de la línea. *Areté*, vol. XXI, n. 1, 2009, pp. 123-142.
- HERSHBEL, J. P. (ed.). *Pseudo-Plato. Axiochus*. Chico: Scholars Press, 1981.
- JORGENSEN, C. *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- JOYAL, M. "Genuine" and "Bastard" Dialogues in the Platonic Corpus: An Inquiry into the Origins and Meaning of a Concept". In: MARTÍNEZ, J. (Ed.) *Fakes and Forgers of Classical Literature*. Leiden/Boston: Brill. 2014, pp. 73-93.
- LEFEBVRE, R. *Platón, filósofo del placer*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- LIDDELL, H. G.; Scott, R. y Jones, H. *A Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1996.
- MACKENZIE, M. M. The Virtues of Socratic Ignorance. *The Classical Quarterly*, Vol. 38, No. 2, 1988, pp. 331-350.

- MÁRSICO, C. *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.
- MÁRSICO, C. Zonas de tensión dialógica. Los socráticos y el pensar situado. In: CORDERO, N. (Ed.) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires, Rhesis: 2012, pp. 168-186.
- MEJER, J. The platonic corpus in antiquity. In: EIRING, J.; MEJER, J. (Ed.) *Proceedings of the Danish Institute at Athens IV*, 2004, pp. 27-47.
- MILES, M. Plato on Suicide (*Phaedo* 60C-63C). *Phoenix*, Vol. 55, No. 3/4, 2001, pp. 244-258.
- MÜLLER, C. W. *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. *Il dialogo socrático. Fra una tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*. Milano: Mimesis, 2018.
- O' KEEFE, T. Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the *Axiochus*. *Phronesis*, Vol. 51, No. 4, 2006, pp. 388-407.
- SOUTO DELIBE, F. Aristófanes, ¿enemigo de Sócrates?. *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos E Indoeuropeos*, n. 9, 1999, pp. 145-153.
- VELÁSQUEZ, Ó. Las *Nubes* de Aristófanes y las nuevas tendencias en la educación ateniense. *Onomazein: Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, n. 6, 2001, pp. 183-194.

ETHICS FOR AN “AMPHIBIAN” SOUL: THE PLOTINIAN SELF IN ITS METAPHYSICAL ENVIRONMENT

ÉTICA PARA UMA ALMA “ANFÍBIA”:

O EU PLOTINIANO EM SEU AMBIENTE METAFÍSICO

PEDRO MAURICIO GARCIA DOTTO*

Abstract: In this paper, I concern myself with the dual-life structure of human souls in Plotinus, and I delve into its normative orientation for individual conduct from the standpoint of his metaphysics of the One. For Plotinus as for most Hellenistic philosophers, metaphysics, theory of knowledge, psychology, and ethics mutually implicate one another. Plotinus’ discourse on the human *psychē* is grounded on his understanding of the nature of things, on ontology, or better yet, in his case, on “henology,” and this is tied to normative guidelines on how human beings ought to behave during their embodied existence. By analyzing his treatise “On the Descent of the Soul into Bodies” (IV.8 [6]), especially chapter 4, 31–35, I aim to explicate the overall tenets of Plotinus’ amphibian soul with reference to his metaphysical scheme and in tandem with his ethical commitments. In brief, I take the view that by elaborating on the “amphibious” structure of human souls, one may be able to acquire a better understanding of the interplay between Plotinus’ metaphysics, psychology, and ethics.

Keywords: Plotinus; Neoplatonism; psychology; metaphysics; ethics.

Resumo: Neste artigo, ocupo-me da estrutura de vida dupla das almas humanas em Plotino e examino a sua orientação normativa para a conduta humana, de acordo o prisma de sua metafísica do Um. Para Plotino, assim como para a maioria dos filósofos helenísticos, metafísica, teoria do conhecimento, psicologia e ética estão mutuamente implicados. O discurso de Plotino sobre a *psychē* humana está assentado em seu entendimento sobre a natureza das coisas, a ontologia, ou ainda melhor, no seu caso, a “henologia”, e isto está vinculado a diretrizes normativas de como os seres humanos devem portar-se durante sua existência corpórea. Ao analisar o tratado “Sobre a descida da alma nos corpos” (IV.8 [6]), especialmente a passagem 4, 31-35, intenciono explicar os princípios globais da alma anfíbia em Plotino com referência ao seu esquema metafísico e em relação aos seus compromissos éticos. Em resumo, presumo que ao desenvolver a estrutura “anfíbia” das almas humanas, se poderia adquirir uma melhor compreensão da interação entre a metafísica, a psicologia e a ética de Plotino.

Palavras-chave: Plotino; Neoplatonismo; psicologia; metafísica; ética.

* Pesquisador na New York University, EUA. <https://orcid.org/0000-0001-9604-7142>. E-mail: pmgdotto@newschool.edu.

In this paper, I aim to expound on the notion of an “amphibious” structure of souls put forward by Plotinus in his early treatise “On the Descent of the Soul into Bodies” (IV.8 [6] 4, 31-35)¹; a notion that cuts across his reflection, reappearing in various guises throughout the *Enneads*. I am convinced that by exploring the “amphibious” character of human souls, one could achieve a better appreciation of the interplay between Plotinus’ metaphysical frame of reference and his ethical precepts.

Anthony A. Long has compellingly argued that the most pressing question for Ancient Philosophy was the question of “what to make of oneself?” (cf. Long 2001). This question, the “self-model question,” as he terms it, brought together a theoretical-cognitive edge (“What should I take myself to be”) and a practical-ethical one (“What should I fashion myself into?”), in such a way that the (self-)comprehension of one’s condition in the grand scheme of things is interlocked with the purpose to lead one’s life in the best possible manner. In light of Long’s account of the “self-model question”, I seek to underscore the interdependence between Plotinus’ metaphysics and ethics in a careful analysis of the amphibian structure of human souls.

By doing this, I aim to dispel a current misconception, exemplified by Suzanne Stern-Gillet, who has argued that “in the philosophy of the *Enneads* ethics is a maidservant to metaphysics” (Stern-Gillet 2009: 336). Contrary to this approach, I assume that an adequate understanding of Plotinus’ philosophy should take metaphysics and ethics as organically interwoven and mutually supportive. Thus, the relationship between metaphysics and ethics comes out as one of coordination and not of subordination. It is of vital importance to underscore this relationship in order to grasp Plotinus’ philosophy in its fullest sense and maximum extent.

¹ As it is fairly standard in Plotinus scholarship, I first cite the *Ennead* with a Roman numeral, followed by the number of the treatise, then the chronological number from Porphyry’s *Vita Plotini* in brackets, next the chapter of the treatise and, separated by a comma, the corresponding lines. When I do not provide the reference to the *Ennead* and treatise, this means that I am continuing to cite from the last treatise just cited. For the translation, I have used Armstrong’s from the Loeb edition to most *Enneads*, while specifically for *Ennead* V.1 [10] I have resorted to Perl’s (while preserving Armstrong’s original title for the treatise), for *Ennead* IV.8 [6] to Fleet’s, and for *Ennead* VI.9 [9] to Clark’s, the three of them from Parmenides Press. The citation of line numbers is approximative and may not match with the original Greek text in the canonical *Plotini Opera* edited by Paul Henry and Hans-Rudolph Schwyzer, as I could not access my library during the final review of this paper.

In the first section, I provide a synthetic account of Plotinus' portrayal of a hierarchical order of reality. I resort chiefly to his treatise "On the Three Primary Hypostases" (V.1 [10]) to present the overall structure and overriding logic of his system. This first move is essential for an adequate explanation of what Plotinus means when he suggests the nature of human souls to be amphibious, as well as for a clarification of the position this notion occupies in his metaphysical framework. I intend to show how the philosopher's metaphysical description is bound up with a moral normativity that informs the soul's twofold disposition, with bearings for his ethical doctrine.² In the second section, I examine *Ennead* IV.8 [6], underscoring his account of the dynamic ambiguity of souls, that is, of their interposition between the higher and the lower spheres. Finally, having laid out the floor plan of Plotinus' metaphysical edifice and having considered the status of this multivalent soul within it, I introduce his ethical teachings on the ways one ought to act, and what one ought to strive for, in the interest of achieving happiness, well-being, or simply *εὐδαιμονία*. In this last section, my chief references are *Ennead* I.2 [19] and I.4 [46].

I. THE ORDER OF REALITY

What is the status and standing of individual human souls in Plotinus' thought? For the sake of leading one's life in the best possible way, it is necessary to realize where one is located in the cosmic order of things. In essence, self-knowledge is tied to the knowledge of reality. In this way, as Plotinus writes, a child would not know "his father when beside himself with madness, but one who has learned to know himself will also know where he came from." (VI.9 [9] 5, 31-4; trans. Clark) But this is only half of the story, for metaphysics without ethics is empty, and ethics without metaphysics is blind. Metaphysical understanding means virtually nothing if it is not expressed by an existential commitment to adopt a more valuable and truthful mode of life.

At the zenith of Plotinus' system is the One and at the nadir lies matter. Human souls occupy an intermediary position within the order of reality and have an amphibian constitution, that is, they enjoy an embodied life in the everyday world, while at the same time an aspect of them is always lodged

² I assume a strict distinction between morals and ethics in the present paper. The former is understood to be non-subjective and context-independent, whereas the latter is understood to be a set of precepts for subjective activity.

in an other-worldly habitat. Hence, there is an element of human souls that always remains in the realm above. Yet, there is the enduring risk of souls forgetting their other-worldly habitat and plunging into the realm below them, that is, the physical and corporeal environment. In this section I succinctly outline the configuration of Plotinian metaphysics to then dwell with more details into his psychology, that is, his theory of human souls.

The highest principle in Plotinus' philosophy is the One. It is the apex of his monist system, its first and foremost element; it is absolute unity, the *simplex*. As such, it is also the single source of everything that is, the source of being [τοῦ εἶναι] as well as being's *raison d'être*, the "why" of being [τοῦ διὰ τί εἶναι] (VI.8 [39] 14, 30–5).

In the wake of Book VI of the *Republic* (509b7), Plotinus identifies the One with the Good, that which lies beyond being (Cf. V.1 [10] 8, 9). In Plato's well-known analogy, just as the sun is the cause of the visibility of the objects of sense-perception, so is the Good the cause of the intelligibility of being. In this regard, the One transcends being: it is aetiologically prior to beings and stands "ontologically"³ above them. For Plotinus, thus, the One is at once the Supreme reality and the *Summum bonum*.

The One is the infinite potency, the all-powerful generator of every being [δύναμις πάντων] (V.1 [10] 14, 7, 11). Its process of generation, however, differs from the *fiat* of creation, the "Let there be light and life" of the Judeo-Christian tradition. The One remains everlastingly turned toward itself. The second-degree reality the One elicits comes into being through no inclination [οὐ προσενέυσαντος], no act of will [οὐδὲ βουληθέντος] and no movement [οὐδὲ ὄλως κινηθέντος] on its part. Rather, said reality comes forth as a kind of radiation [περίλαμπιν] that is discharged from it: "the sun's brightness, as if it

³ As the highest component of Plotinus philosophy is not "being" or "beings" [ὄν/όντα], the term "ontology" falls short. It would be more appropriate to speak of a "henology" since the One is, as it were, the cause of itself, primary self [πρώτως αὐτός] and, more significantly, self in a "hyperontic" mode [ὑπερόντως αὐτός] (VI.8 [39] 14, 43) to which is attributed thought in a "hypernoetic" mode [ὑπερνώησις] (VI.8 16, 32). Hence, as a "being beyond being" with a "thinking beyond thought," the One is likewise "beyond language"; ineffable, it can only be conceived of allusively, indirectly, by means of apophatic (*via negativa*) or metaphorical (*via analogica*) speech. Only from the "output" of the One's activity do we have any indication of it. Thus, when speaking of the One as Good, we are merely describing our own need for and dependence on it; its Goodness is what is Good for us, who have a minor share in it, and should not be understood as an adequate predicate for the One (Cf. VI.9 [9]). Along these lines, Reiner Schürmann offers an instigating parallel reading of Plotinus' henology and the notion of *Ereignis* in Heidegger (cf. Schürmann 1982).

were running around it, always generated from it while it abides.” (6, 19–31; trans. Perl). In a contrast reminiscent of what one finds in Numenius’ writing (fr. 14) between divine gifts (knowledge, fire, as in the myth of Prometheus) and those of human provenance (wealth, precious metals and so on), the One benefits the receiver without impoverishing the donor or, differently put, its gifts are bestowed without ever leaving their place of origin.

Plotinus holds as an axiom, which is of Aristotelian inspiration, that all things, as they come to perfection, generates [πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ] (6, 38). Since the One is always perfect [ἀεὶ τέλειον], it generates everlastingly [ἀεὶ καὶ αἰδίων γεννᾷ]. Therefore, since the One is this superabundant producer, its products are by-products, as they are an “unintentional” and collateral consequence of its activity; thus, they are inferior to it. The One generates according to what Emilsson, among other scholars, describes as the logic of double activity or emanation: the One is turned toward itself, resting in itself, in quiet contemplation, self-contained and self-concerned, and yet, as an outcome of its first and internal activity, a second and external activity arises which issues an overflow, a bonus, a by-product (cf. Emilsson 2017, 48–57).

The immediate upshot of the One is Intellect. Intellect is an image [εἰκόνα] of the Good and retains much of the likeness [ὁμοιότητα] of its originator, just as sunlight retains its likeness to the sun (V.1 [10] 7, 5). Intellect does not possess the infinite productive power of the One [δύναμις πάντων], but it has the power to produce substantial reality. Intellect longs for and loves its begetter, the One/Good. By turning towards it (cf. 6–13), in an attempt to comprehend its own source, Intellect *in potentia* becomes actual Intellect. Hence, in this two-phase process of constitution—departing from the One and turning back to it—Intellect already implies a distinction, a complexification, in contrast to the simplicity of the One. Thus, it comprises both unity and multiplicity, identity and otherness, thinking subject and object of thought, Intellect and Being.⁴ As Plotinus remarks, earlier in this treatise, “intellect, by thinking, establishes being, and being, by being thought, gives to intellect thinking and existence” (4, 27–30; trans. Perl).

This level of reality, or “hypostasis,”⁵ is the second in greatness after the One. Intellect corresponds to an archetypal [ἀρχέτυπον] reality, a truer reality

⁴ For a more detailed account on the generation of the Intellect, exploring its indebtedness to Aristotelian physical and psychological models and technical vocabulary, see Lloyd 1987.

⁵ While Plotinus himself does not apply the term “hypostasis” to each of the three levels of reality in a rigorous and consistent form, later scholarship, starting off with Porphyry, has

[ἀληθινώτερον]—that is, in comparison to the sensible world we inhabit, rather than to the first-order reality of the One. This hypostasis is associated with the Platonic noetic realm of incorporeal and imperishable beings,⁶ the supersensible “ideas” or “forms,” which linger in a state of unchangeable stability and within clear-cut limits, even if intertwined in communication and communion [κοινωνία] with each other.⁷ Intellect lies outside the coordinates of “time” and “space”, or—in less Modern and more Platonic wording—it is exempted from the flux of becoming. Effectively, it constitutes an indissoluble unity in multiplicity, compared by Plotinus to the relationship between the universal body of knowledge and each particular theorem that composes it.⁸

Soul comes after Intellect. Just as Intellect is an expression and a sort of activity of the One, Soul is an expression [λόγος] and activity [ἐνεργεῖα] of Intellect (V.1 [10] 6, 45–6). Soul is generated because Intellect is perfect (7, 37–8) in its own manner. A further degree apart from the One, Soul’s expression is obscure [ἀμυδρός]: it is a ghost or phantom of Intellect [εἶδωλον νοῦ], but also a light and a trace of it [νοῦ φῶς καὶ ἵχνος] (44). The hypostasis Soul is less unified, less simple, less defined; more dependent, more complex, more restless than Intellect and, *a fortiori*, than the One.

As it proceeds from Intellect, Soul’s essence is an intellectual one. Its intellection, nonetheless, develops by discursive reasoning [λογισμός; διάνοια],

taken up this rather broad, ill-defined term and refined it in such a way as to give a technical meaning in Plotinus’ metaphysics.

⁶ It is also related to Parmenides’ identification between thought and being: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι (DK 28 B3) Plotinus, in his interpretation of Platonic tradition, endeavors to render explicit what was for him implicit in these ancient and revered doctrines, elaborating on and drawing connections between the writings to make them clearer and more closely adherent to their stated purposes. A little later in the same treatise, he writes: “these statements of ours are not new; they do not belong to the present time, but were made long ago, not explicitly, and what we have said in this discussion has been an interpretation of them, relying on Plato’s own writings for evidence that these views are ancient” (V.I [10], 8, 12-5)

⁷ For instance: “And in respect of the just and the unjust, the good and the bad, and all the ideas or forms, the same statement holds, that in itself each is one [αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστῳ εἶναι], but that by virtue of their communion [κοινωνία] with actions and bodies and with one another they present themselves everywhere, each as a multiplicity of aspects.” (*Rep.* V.476a)

⁸ “Intellect and the intelligent substance; each individual Idea is not other than Intellect, but each is Intellect. And Intellect as a whole is all the Forms, and each individual Form is an individual intellect, as the whole body of knowledge is all its theorems, but each theorem is a part of the whole, not as being spatially distinct, but as having its particular power in the whole.” (V.9 [5] 8, 2–8)

contrary to the non-discursive, all-in-one apprehension [νόησις] of Intellect.⁹ Soul's immediate father, its *arché*, is Intellect; then again, it is also its *telos*, the true home to which it longs to return, the fulfillment of its essence. The resulting structure is not unlike the one that exists between Intellect and the One; as Plotinus writes: "The existence of [soul], then, comes from intellect, and its reason is made actual by intellect's being seen. For when it looks at intellect, it possesses within itself and as its own what it thinks and effects." (V.1 [10] 3, 15–18; trans. Perl).

On the other hand, Soul is also in touch with a lower degree of reality, the physical world, the perceptible universe into which it infuses life, *logoi*, and a spark of its light, as it were. The World-Soul ensouls [ἐψύχωνται] the physical realm (sun, stars, heavens, animals¹⁰), it animates, confers movement, and provides a rational organization for what would otherwise amount to nothing but a "dead body" or even "the darkness of matter and non-being" [σκότος ὕλης καὶ μὴ ὄν] (2, 28; trans. Perl). Subsequently, individual souls endow bodies with rational and intellectual capacities, giving rise to the type of hybrid being we consist in—in a lesser sense, an empirical and embodied subject, in a higher sense, an intellectual soul.

To be clear, in Plotinus, one should differentiate between Soul as a hypostatic level— Universal Soul, which resides in the intelligible realm—and the distinct types of soul that belong to it: i) the Soul of the All or World-Soul, that ensouls the physical cosmos or Body of the World, which correlates to Plato's *Timaeus*; ii) the soul of heavenly bodies, and iii)); the individual soul that ensouls human beings. In a sense, each one of them is unique, providing life, movement, and *logos* (or the rational structuring principle) to different spheres of the sensible world. Nevertheless, they find themselves unified and interwoven in the hypostasis Soul¹¹ just as the ideas of "movement" and "rest," while distinct, form a unified whole in Intellect.

⁹ Plotinus claims that Intellect thinks [νοεῖ] not by seeking [ζητῶν] but by already having [ἔχων] (V.1 [10] 4, 17). All forms exist and rest in it in a state of unity-in-diversity. In addition, it is the condition of possibility for logical-discursive reasoning, and provides the absolute measures for it (an aspect given special emphasis in chapter 11 of the treatise).

¹⁰ Plotinus writes: "For to all that magnitude, as far as it extends, [soul] has given itself, and every interval both great and small is ensouled. (V.1 [10] 2, 32–4; trans. Perl). Here, I avoid entering into the debate on whether to attribute souls to heavenly bodies, and whether the World Soul would, in that case, comprise them.

¹¹ It should be noted that the hypostasis Soul as a structural and generative dimension in Plotinus' metaphysics can be further divided into two species or at times three, the World-Soul

Soul generates this further degree of reality (which is not strictly speaking a "hypostasis", for they are divine [*τὰ θεῖα*] and threefold¹² [*τριπτά*]) by projecting the transcendent forms as immanent *logoi* onto matter, producing or projecting a reflection of "pseudo-beings" and a "material world" (in contrast with the "real beings" of the immaterial intelligible realm). Plotinus compares matter with a mirror, in the sense that the eternal forms it receives and reflects impart to it an existence of sorts (cf. III.6 [26], 13). Matter *qua* matter, however, can only be absolute nothingness, privation, indefiniteness, needfulness; it is inconceivable as such, as if we were to imagine the reflection of a mirror *in vacuo*, abstracted from the whole universe, including itself.¹³

Moreover, if the One is the apex of Plotinus' philosophy, matter is the rock-bottom, the degree zero of his system. While the One is above being and is the productive power of everything, matter is below being, and has the capacity to receive all forms. Furthermore, just as Plotinus equates the One and absolute Good, he will in a later treatise equate matter and absolute evil, to the point of deeming it the actual source of all evil (cf. I.8 [51]). With the material world, individual souls become subject to "evil" of a secondary kind: by leaning too deeply in the direction of matter, by turning away from their origin in Intellect and sink into "alienation"¹⁴ [*ἀλλοτριότητι*] (Cf. V.1 [10] 10, 27). From this, one can glimpse how metaphysics and morality are knit together in his theory.

Plotinus commenced this particular treatise (V.1 [10]) by arguing that, through a hubristic act [*τόλμα*] of self-independence and self-belonging [*αὐτεξουσίῳ*], human souls are debased, stripped of their vocation; they begin to despise themselves and to honor alien things.¹⁵ In light of this, Plotinus urges humans to turn [*ἐπιστρέψει*] in the opposite direction [*εἰς τὰ ἐναντία*], toward that which is primary, and ascend [*ἀνάγοι*] to that which is the most elevated and the most singular and the most fundamental [*τοῦ ἀκροτάτου καὶ*

or soul of the cosmos, the soul of heavenly bodies, and the individual human soul. See Fleet 2012: 17-8.

¹² Plotinus likens his three hypostatic degrees (One, Intellect, Soul) to the threefold hypothesis found in Plato's *Parmenides* (cf. V.1 [10], 8): The One, The One-Many, and The One-and-Many.

¹³ As mentioned by Hadot, the production of the sensible world by a process of reflection in a mirror is not peculiar to Plotinus but was common also in some other cosmologies from his time (cf. Hadot 1976: 99).

¹⁴ For a stimulating reading of the status of the human soul in Plotinus within a Hegelian framework of alienation, see Gurtler 1997.

¹⁵ Interestingly enough, Plotinus contends elsewhere that Intellect was somehow generated by a similar act of *τόλμα*: *ἀποστήναι δέ πως τοῦ ἐνὸς τολμήσα* (VI.9 [9] 5, 29).

ἐνός καὶ πρώτου] (V.1 [10] 1, 26). True to his Platonic lineage, this is indeed one of the main purposes of Plotinus' philosophy: through an explanation of the ultimate arrangement of reality, to exhort people to adopt a mode of living more properly aligned with such metaphysical vista.¹⁶ For Plotinus, then, cognition of reality and practice of life are complementary, as it is insinuated in Long's "self-model question." Perl sums this up well in his introduction to *Ennead* V.1: "as is always the case in Plotinus, metaphysics is spirituality and spirituality is metaphysics." (Perl 2015: 16).

Further down in the treatise, Plotinus makes a striking claim that perhaps justifies (along with his "henology" and some other insights) the prefix "neo" that German scholars of the eighteenth century employed to describe and differentiate his form of Platonism from the tradition preceding him.¹⁷ While referring back to Plato and relying on the authority of his philosophy, Plotinus introduces something slightly different, something new. He maintains that the three hypostatic levels are found not only in nature but also within us—not within our empirical selves, to be sure, but that aspect of ourselves to be found "outside" the spatiotemporal world of sense-perception, which he associates with the "inner man" [τὸν εἶσω ἄνθρωπον] Plato writes of in the *Republic* (IX.589a–b). Elsewhere, Plotinus would give this idea a sharper formulation by stating that each of us carries an intelligible universe within ourselves (Cf. III.4 [15] 3, 22).

Plotinus contends that the nature of souls is incommensurable to the physical realm. The intelligible and immaterial rules over the sensible and material, while remaining independent from and unaffected by the latter (which, in its turn, depends on the former). Rather than an embodied soul, then, what one finds in Plotinus is an ensouled body.¹⁸ The rational and highest part

¹⁶ See Hadot 1994.

¹⁷ "The term 'Neoplatonism' was used in 1744 by A. F. Bushing, who spoke not only of an eclectic sect but also of 'new Platonists'; in 1786, C. Meiners produced a 'History of New-Platonic Philosophy,' continuing, however, to consider it in a negative light. Finally, in 1793, G. G. Fülleborn chose to express with the title 'Neoplatonic Philosophy' the common name for the 'famous Neoplatonists,' though he still regarded them in basically a negative manner. In any case, the gradual formation of the term 'Neoplatonism' reveals a change in the view of the philosophy of Plotinus and of his successors, no longer described as an eclectic excrescence, but as an authentic form of Platonism." (Gatti 1996, 23)

¹⁸ To express the soul-body relationship in its incommensurability, he claims that the body is in the soul as air is in the light [τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι] (IV.3 [27] 22, 1–8). Often it appears that the human soul arrives at an already-animated body, ensouled by the World-Soul, which the

of the soul¹⁹ thus remains free from the body, always abiding in the primary intelligible realm [*ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ*] (V.1 [10] 1, 18) with privileged access to the immutable forms, and sometimes even transcending the constraints of predicative reasoning to reach the noetic, all-in-one cognitive grasp. Even so, the degradation of souls through self-oblivion and self-deception remains always a possibility, as Plotinus argues in the initial chapters of the treatise. If one is to become aware of that greatness that, due to their intellectual and divine origin, individual souls already possess, one must turn our power of perception inwardly [*τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν*] (12, 14). This is an articulation of Plotinus' original and controversial doctrine of the undescended soul.²⁰

After this succinct exposition of the three-dimensional structure of the hypostases, it is the vertical tension of the individual soul—stretched from its noetic household down to the human body—that I would like to address in the following section. Towards that end, I explore Plotinus' depiction of souls as being, in a certain sense, amphibious [*οἶον ἀμφίβιοι*] (IV.8 [6] 4, 31-32). Nonetheless, an insight, neatly formulated by Pierre Hadot, should be kept in mind as we proceed: the order of hypostases is not an ethereal metaphysical formation external to the self, but rather is part and parcel of the organization of the self. As he puts it: "All these levels of reality become levels of inner life, levels of the self. Here we come upon Plotinus' central intuition: the human self is not irrevocably separated from its eternal model, as the latter exists within divine Thought. This true self—this self in God—is within ourselves." (Hadot 1994: 27).

individual soul takes over as its own; Plotinus speaks of the ensouled body illuminated by the soul [*τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς*] (Cf. 23, 1-3).

¹⁹ It would be more accurate to speak of the rational faculty or the reasoning activity since Plotinus asserts that the soul is both immaterial, immortal, and undivided, contrary to Stoic materialism, to Peripatetic hylomorphism, and even to a "literal" and "spatialized" reading of the Platonic tripartition of the soul. For a methodic account of how Plotinus operates with Aristotelian conceptual tools (and sometimes even Stoic ones) within his Platonic approach, cf. Blumenthal 1971.

²⁰ As Rist notes: "Plotinus' doctrine that part of the soul remains above was recognized as novel and widely believed to be unplatonic. It is a 'new theory' according to Proclus, and Proclus, Damascius, and Hermias all recognize it as peculiar to Plotinus" (Rist 1967: 415)

In dealing with the theoretical-cognitive branch of the self-model question, one is inclined to ask Plotinus: “Where do I fit within the ontology of things?” (Long 2001: 19). In the treatise IV.8 [6]²¹, Plotinus argues that the individual soul has a dual disposition: on the one hand, an intellectual desire to return to itself, that is, to return to the principle from which it was generated; on the other, a power/capacity²² directed to the world below (4, 1–4). Plotinus tries to explain this second disposition with a telling image: a soul is “just like light, which depends on the sun above but is unstinting in its generosity to what comes after it” (4, 5–6; trans. Fleet). To make things clear, the double-life structure has to be qualified: actually, the life of individual souls is always already in the intelligible realm, since the “life” that takes care of the body and concerns itself with the world is not the true life of the soul, but a sort of image of it or a projection of its upper life in the noetic habitat.

Albeit manifested differently, the same framework pervades all three hypostases: the “reversion” [ἐπιστροφή] toward the source is what is decisive, what rightly defines each stratum. The One is permanently turned toward itself, as it is the primary source, the cause of itself and of everything else; Intellect is turned toward the One, and Soul is turned toward Intellect. However, as the borderline case in the triadic structure of the hypostases, it appears that it is at the level of Soul that, along with discursive reasoning and temporal succession, the contingency of error and “evil” surfaces. Still, this affirmation should be slightly qualified: it is at the level of Soul considering that it is the last hypostasis in Plotinus’ system. Evil and error do not relate to Soul as a unified and unifying hypostasis, but only to a specific part of it, viz. human soul — and, as we shall see, only to an aspect of its activity, that is, its inclination toward matter. As the opening line in the treatise of virtue

²¹ As an example of the lack of engagement with this passage in the secondary literature, take Caluori’s recent and extensive exploration of the theme of soul in Plotinus (Caluori 2015). Not once does he not pick up on the amphibian nature of individual souls that comes forth in said passage from the *Enneads*, even if this move would certainly illuminate his discussion on the contrast between discursive reasoning (*logismos*) and discursive thinking (*dianoia*), as well as in the opposition between soul’s essential and eternal internal activity against its non-essential, exterior, and temporal-bounded activity, as developed on Chapter 4 of his book. Cf. Caluori 2015, 91-110.

²² As Caluori notes: “Explaining activities by means of powers (or, more generally, *dunamis*) was widespread in ancient psychology and physics; it was part of the Aristotelian heritage” (Caluori 2015, 144).

states: "Since it is here that evils are, and 'they must necessarily haunt this region,' and the soul wants to escape from evils, we must escape from here. I.2 [19] 1,1-3; trans. Armstrong).

The propensity to "evil," then, is exclusively associated with the individual human soul, rather than with the Universal Soul in the intelligible, (the hypostasis Soul), or with the World-Soul (or Soul of the All), which infuses rational order and living movement to the entire cosmos and that, in doing so, governs it.²³ If individual souls stood with the hypostasis Soul in the intelligible, they would remain "untroubled" [*ἀπήμονας*]; if they stood with the World-Soul in heaven, they would share in its divine government (4, 6-8).²⁴ It is by setting apart from the Universal Soul, by turning away from Intellect, by wishing to belong to themselves in separation, as self-standing singularities, that souls become "corrupted" by matter—although only to a certain extent, as we shall see later. As a consequence, souls change, they are transformed from being a whole [*ἐκ τοῦ ὅλου*] to being a part [*εἰς τὸ μέρος*] (4, 11).

Plotinus carries on explaining how the "apostasy" of individual souls—their isolationism, their separatist tendencies—impairs them. He argues that they become exposed to the harms and dangers of the sensible world (represented as a cave: *ἐν σπηλαίῳ*²⁵), grow to serve only external things (20–1) and are ultimately fettered in the body (23–4), echoing Plato's well-known *topos* from the *Phaedo*. Nevertheless, no matter how deeply the soul has sunk into the body and remains bewitched by the world of senses, some aspect of it always remains pure, free, unaffected: "in spite of everything," writes Plotinus, "it always keeps something in some way transcendent" (*ἔχει γάρ τι ἀεὶ οὐδὲν ἤττον ὑπερέχον τι*, 4.32; trans. Fleet). This is the doctrine of the undescended souls, indicated near the end of the previous section.²⁶

²³ Indeed, it is so, as in chapter 7 Plotinus argues that the Soul of the All is unconnected to the lower sphere and has "no experience of evils" (IV.8 [6] 7, 27-30), and that it does not make sense to speak of "evil" in the hypostasis Soul as such. Evil, that is, pertains exclusively to the human soul in its relation to the domain that lies beneath it, to the enmattered universe.

²⁴ In this passage, Plotinus uses the term "Universal Soul" in both cases, referring to the hypostasis Soul and to the World-Soul. Still, it seems more accurate to assume that he is distinguishing between them: one in the intelligible, and the other in heaven. The former has no affairs whatsoever in the material world; the latter is responsible for its "ensoulment" and government.

²⁵ An illustrious image from Plato's *Republic* (Book VII.514a.).

²⁶ With Caluori, following the lead of Bréhier and Festugière, I agree that the "descent" of souls is not to be taken literally, but rather as an image to express soul's care for bodies and their environments rather than the pure contemplative state within his "ontological scale." It is

Let us turn, then, to the specific passage wherein Plotinus mentions the amphibious character of individual souls, i.e., their twofold life-structure:

So souls become, so to speak, amphibious [οἶον ἀμφίβιοι], forced to live one life “there” [τόν τε ἐκεῖ βίον] and one “here” [τόν τε ἐνταῦθα], turn and turn about. Those more able to consort with Intellect live more of their life “there” [μὲν τὸν ἐκεῖ], while those in the opposite state, either by nature or chance, live more of their life “here” [τὸν δὲ ἐνθάδε] (IV.8 [6] 4, 31–35; trans. Fleet with minor modifications)

Although this is the only passage in the *Enneads* in which this expression appears, the duality it implies in its characterization of souls as “amphibious”—endowed with two forms of life—traverses Plotinus’ philosophy. For instance, Plotinus commonly makes use of such demonstrative adverbs as ἐκεῖ (There) and ἐνταῦθα (Here) as, respectively, placeholders for the intelligible cosmos and the sense-perception world. Additionally, prepositions possessing a spatial sense as ἀνά (up, upwards) and κατά (down, downwards), related compound verbs (ἀναβαίνειν, καταβαίνειν; ἀνάγειν, κατάγειν²⁷, etc.) and adverbial forms abound in his writings, formulae deployed in an attempt at grasping this ambivalence.

To affirm that the soul has a dual life is to claim that it lives alternately in the upper and in the lower spheres. Yet, how can that be possible? How can the soul be both separable from the world and nonetheless partake in it as its ruling agent, even? How can the soul’s transcendence from the sensible world not negate its immanence to it? Furthermore, did souls detach themselves from Intellect in the first place?

In all likelihood, the individual soul can be both: at once a worldly prisoner and an otherworldly ruler.²⁸ In this treatise, Plotinus is seeking to equate the negative account of the soul’s enchainment to the body and the

a metaphorical descent *within* the soul to lower levels of its activity, rather than a spatial stretching out to different dimensions of the cosmos (e.g., from the superlunary to the sublunary realm). See Caluori 2015, 138-9.

²⁷ A variant of each of them has appeared in the chapter we are currently dealing with: καταβαίνοντες, line 9; ἀναβαίνειν, line 30. In the metaphor of the individual light under the higher sun, Plotinus uses a very interesting construction: the light is κατά τὰ ἄνω ἡλίου—it is “under” in the spatial sense, but also dependent on it, submitted to it.

²⁸ In Plotinus’ attempt to both account for and expand on the dualism between intelligible and sensible strata that characterizes Platonic thought, the notion of “amphibian” soul evinces a refurbishment of the Platonic heritage that the philosopher reclaims. Plotinus is thus able to remain faithful to “the godlike Plato” (IV.8 [6] 1, 24) while advancing his own philosophical contribution through insightful commentaries on the Platonic corpus.

contempt for the perceptible world which one finds in some of the works of Plato (e.g. in the *Phaedo*) with a more positive yet no less Platonic view. The latter, which one encounters in the *Timaeus*, may be stated as follows: the universe as a whole cannot but be beautiful, since it was designed by the Demiurge in an act of supreme goodness and according to the paradigm of the divine forms.²⁹ For Plotinus, there is no contradiction between these images, as there is no contradiction between voluntary willingness [*ἐκούσιον*] and necessity [*ἀνάγκη*] (5, 3–4) or the willingness [*τὸ ἐκούσιον*] and the unwillingness [*τὸ ἀκούσιον*] of the descent (5, 8–9). One is bound to the other.

By necessity, then, humans souls descend into this world³⁰; yet it is by will that evildoing takes place once they have arrived below. Under the spell of their own power, and in an attempt to orderly arrange [*κοσμήσει*] the reality that comes after them, souls will spontaneously project themselves into the lower world. They err and commit evils if they lean too much in the direction of corporeal needs and wants, i.e., if they mistakenly take the composite's actuality as their own and mistakenly assume the actions and passions of the empirical ego as their own.

In his endeavor to reconcile Plato's twofold perspective with his monist system, Plotinus asserts that because the One is all-powerful and magnanimous, everything that comes after it had to exist as a chain of necessity.³¹ The One's self-expansion provokes a cascade effect that generates, in the form of a descending spiral, all divine hypostases and all lower degrees of reality. Plotinus places matter as the utter extremity, the ultimate conceivable limit [*ἀπλέτου*] (6, 15), of this sequence—it's *Nec plus ultra*.

²⁹ For the Platonic antecedents of this motif in Plotinus, see Fleet 2012: 13–42.

³⁰ An assertion that seems perhaps to evoke *Phaedrus* 248c–e. Moreover, in line with Song's exegesis of this chapter of *Ennead* IV 8 [6], which I am sympathetic to: "Plotinus is apparently taking up Aristotle's teleology, encapsulated in the formula that nature does nothing in vain (*ouden maten*). From this teleological perspective, the 'why' of the descent of soul is to be found in its purpose or goal (*telos*). According to Plotinus' teleological account, the soul descends into the body in order to actualize her latent powers, i.e. to realize her own nature." (Song 2009: 36).

³¹ A chain of necessity that is, at the same time, a chain of freedom. Since Plotinus deems the One to be the cause of everything, the One is not subject to necessity, as that would imply the latter to be stronger than the former. Moreover, as he has argued in this very treatise, the interweaving of freedom and necessity stands beyond human understanding. Later, in VI.8 [39], Plotinus gives a fuller account of this topic, that is, of "freedom" and self-determination in relation to the One.

Like a true Platonist, Plotinus argues that beauty in the world of sense-perception exists only through participation in the higher and nobler realm, through participation in its power and goodness. According to this metaphysical understanding, nature is, in essence, twofold (7, 1): at once intellectual and sensible. Hence, just as the soul is amphibious, so is nature twofold [διπτῆς].³² Accordingly, soul holds “a middle rank among real beings” (7, 6; trans. Fleet), intermediate between the higher and the lower domains. It is divine because of its origin, but it shares borders [ὄμορος] with the physical, perceptible world (7, 8). It is the soul’s vocation to abide in the noetic realm, which is its true dwelling-place, and to govern [διακοσμοῖ] the cosmos from above, in symbiosis with the World-Soul.³³

Indeed, a permeable (and thus dangerous) border separates soul and world. The soul’s activity [ψυχῆς ἐνέργεια] (7, 23) takes place precisely at this boundary: after and below it lies the material world; before and above it, the contemplation of true beings [ἡ θέα τῶν ὄντων] (7, 24–5), i.e., Intellect. Plotinus assigns to human souls an in-between position and a sort of Janus-faced constitution. From this perspective, there is always the risk that a soul might sink into the realm of sense-perception, disengaging from the state of unification—not remaining whole with the whole [ὅλη μεθ’ ὅλης] (7, 11)—by engaging in corporeal affairs, dazzled by the golden chains of the sensible.³⁴ In this scenario, the experience of evil can even amount to some good, as it might stir knowledge of the Good *a contrario* in those whose intellectual capacities are feeble (7, 17–18).

In the first chapter of the treatise, Plotinus provides a first-person narrative of his “mystical” journey out of the body [ἐκ τοῦ σώματος] and into the self [εἰς ἐμᾶντὸν] (1, 1–2), which is to say the “true self,” the highest and undescended

³² O’Meara’s commentary might be instructive at this point: “This dual status is common in Plotinus’ universe: soul is both part of (in) the world and separate from it; intellect is both part of (in) soul and above it; and the nature of intellect is such that it derives from something which both composes it and is prior to it, the One. This is no universe where immanence excludes transcendence. Plotinus would not accept a view that would force us to choose between a god that is part of the world and a god that is separate from it: god is both” (O’Meara 1993, 46).

³³ As Plotinus had previously indicated (cf. IV.8 [6] 4, 6–10).

³⁴ In the last section of his treatise on evil, Plotinus makes a suggestive claim: because of the power of the good, evil does not appear as completely evil; it may yet retain some element of beauty, as would be the case with prisoners bound in chains of gold [οἷα δεσμῶνται τινες χρυσῶ]. Even in such a dire situation, the beauty of the chains could remind those in captivity that a higher beauty exists, sustaining it (cf. I.8 [51] 15, 24–29).

soul.³⁵ He claims to have experienced a departure from the sensible into the intellectual sphere, as well as an identification with the divine (1, 5–6), which relates to the Platonic motif of achieving likeness to God.³⁶

In the last chapter of the treatise, Plotinus offers his full account of the undescended soul:

Furthermore—if I may venture to state my convictions more clearly against the opinions of others, as I must—not even our own soul sinks in its entirety, but there is always some part of it in the intelligible world. But if the part in the sensible world wins mastery, or rather is itself mastered and thrown into turmoil, it hinders us from having perception of whatever the higher part of the soul (*τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω*) is contemplating. (IV.8 [6] 8, 1–7 trans. Fleet)

The amphibious nature of souls that Plotinus discusses is decidedly dynamic, and one would do well to regard it in this light. While the human soul has its domicile in Intellect, its activities are set in a porous frontier with the sensible world, to which it gives a rational structure, but due to which it may become forgetful of its divine origins. As Plotinus puts it, displaying that vertical tension we have sought to emphasize, “every soul has in it something of what is below on the side of the body, and something of what is above on the side of intellect.” (8, 12–3; trans. Fleet). Thus, souls can become a governor from above with the World-Soul, or become imprisoned by the alien desires, pleasures, and necessities of the soul-body compound. As Plotinus writes elsewhere (V.3 [49] 3, 45–6), sense-perception is soul’s messenger [*ἄγγελος*] and Intellect is its king [*βασιλεὺς*]; if one lives under Intellect, then one turns into a king (4, 1–2). However, should one somehow invert this relationship and enthrone the sensible instead of the intelligible, one cannot but become a prisoner.

In other treatises, Plotinus delves into mythical imagery³⁷ to gather examples to support his view, with the purpose of more strongly conveying his notion of the amphibious soul. He refers to the mythical Narcissus, comparing him to those given to the impetus of chasing and seizing the reality of the senses, which carries nothing but images [*εἰκόνες*], traces [*ἴχνη*]

³⁵ The doctrine of the “undescended soul” will be severely criticized and abandoned in the work of later Neoplatonists, from Iamblichus onwards, as Carlos Steel has demonstrated in his seminal work (cf. Steel 1978). See also Dillon 2005.

³⁶ For an exploration of this theme in Plato’s philosophy along with its ramifications, see Sedley 1999.

³⁷ For an instigating and extensive account of the role of myth in Plotinus’ thinking, see Oliveira 2013.

and shadows [*σκιαί*] (I.6 [1] 8, 8–9). If one recalls that Plotinus equates matter to a mirror, and physical objects to mere “reflections” of true noetic beings, this philosophical appropriation of the tale of Narcissus acquires additional nuances, as in a carefully developed interpretation of the myth by Hadot (1976). Moreover, Plotinus insists, whoever lives in such a way will sink into the depths of Hades and become blind (8, 16).

From the opposing point of view, he introduces Odysseus, who has turned down the spell of the sensuous (Circe and Calypso) in his struggle to return to his homeland.³⁸ His argument suggests that Intellect is the Ithaca to which one should aspire to return; it is unreachable by land or sea, however, being a country one can only come to by means of a readjustment of perspective.³⁹ “Shut your eyes,” writes Plotinus, “and change to and wake [*ἀλλάσθαι καὶ ἀνεγείραι*] another way of seeing [*ᾧψιν ἄλλην*], which everyone has but few use” (8, 26–8; trans. Armstrong). In other words, directedness toward the sensible blinds us; if one does not focus upon it, but rather shuts off whatever emerges via sense perception, another kind of sight—an inward and intellectual gaze⁴⁰—is said to arise. Disentanglement from the senses would thus imply an awakening to another form of life—one developed through the practice of dialectics, purification, virtue, and contemplation.⁴¹

Similarly, Plotinus deploys the mythological figure of Heracles to emphasize the soul’s dual life. In this passage, he speaks of the form of the soul (I.1 [53] 12, 8) and distinguishes between two possibilities: a soul that is single [*ἀπλοῦν*] and sinless [*ἀναμάρτητος*] and a soul that is compounded [*σύνθετος*] and sins [*ἀμαρτάνει*], one which is as multifaceted as the sea-god Glaucus. Plotinus alludes to the episode of Odysseus’ descent into Hades and his encounter with Heracles (*Hom. Od.* XI.600–4); in the celebrated passage, Homer remarks that it is only Heracles’s phantom or ghost [*εἶδωλον*] that is in Hades, as the actual Heracles must undoubtedly be feasting among the immortal gods.

³⁸ Hadot also draws the contrast between a “Narcissistic” and “Odyssean” soul in his study of the myth (1976), following an original cue from R. Harder’s *Plotinus Schriften*.

³⁹ “Every reader of the *Enneads* knows that the dominant theme of them is the soul’s return to its fatherland.” (Lloyd 1987: 182.)

⁴⁰ As an empirical individual bears an intelligible universe [*κόσμος νοητός*] within, “turning inwardly” and “ascending upwardly” are closely related notions, as captured by the following scheme: Introspection–Reversion toward the source–Ascension.

⁴¹ One can trace back to Plato, and even to Heraclitus, this range of metaphors opposing an awakened to a sleeping state; wake up, and lie down to sleep: (cf. DK 22 B1, B74, B89).

The Homeric account, as revisited by Plotinus, captures precisely that amphibious nature of souls that we have set to examine. The soul descends [*καταβαίνειν*] or is inclined [*νεύειν*], toward the world; it illuminates the world with life and *lógos*; what is illuminated by it [*τὸ ἐλλαμφθέν*], however, is nothing but a reflection [*τὸ εἶδωλον*] (28–30). The ghost of Heracles in Hades⁴² stands for the downward inflection of souls, bringing about the embodied and empirical human beings; Heracles, as a god among gods in Olympus, represents the undescended soul, a denizen in the noetic heaven. Plotinus complements the picture by saying that if Heracles had a theoretical character [*θεωρητικὸς*] and not a practical one [*πρακτικὸς*] (38), his “reflection” in the underworld would not even exist, as he would live exclusively in the Olympian “*über-world*”. Put differently, Heracles would have accomplished the simplification of his soul with the full-fledged identification of his self with the undescended soul in the noetic ambiance.

Plotinus’ reading of the Orphic myth of Dionysus-Zagreus is yet another narrative that might shed light on the amphibious nature of souls.⁴³ Given the present limitations of space, however, I instead move on to an exploration of the implications of the soul’s twofold nature for Plotinus’ ethical teachings, with a particular emphasis on his account of virtue and the attainment of “happiness”⁴⁴ (*εὐδαιμονία*).

III. ETHICS FOR AN AMPHIBIAN BEING

Now the paper addresses the practical-ethical side of the self-model question, as formulated by Long: “What shape or goal should I give to my life?” (Long 2001: 19). To put it briefly, and to paraphrase Aristotle, one could say that, for Plotinus, the self is said in many ways. It is intimately related to—although not interchangeable with—the status given to individual soul

⁴² In both cases, Hades appears to be equated with the world of sense-perception, in that it is filled with nothing but the pale shadows of formerly full-fledged beings. In a way, from the perspective of the intelligible otherworld, the world we inhabit is already an underworld of sorts.

⁴³ In this regard, I defer to Christian Wildberg’s cogent account of the myth (cf. Wildberg 2011).

⁴⁴ In this paper, I adopt Long’s translation of *εὐδαιμονία* as happiness, considering that “there is copious evidence that what the ancient philosophers mean by *eudaimonia* is happiness, and not a condition that can be captured by a less demanding English expression.” (Long 2001: 33). However, sometimes I simply leave it transliterated, whenever it will be more suiting to the context.

within the metaphysical framework of his philosophy.⁴⁵ Additionally, his views on selfhood are often introduced through his remarks on “what we are,” on “who is this we that inquire and ascend” and on “what is ours.” In a certain sense, the Plotinian “we” is convertible with the “self”.⁴⁶

In the first treatise of the *Enneads* (among the last to be written, chronologically), Plotinus claims that “we are many” (I.1 [53] 9, 7).⁴⁷ Furthermore, he asserts that, as had been the case with “nature” in the aforementioned treatise, the “we” is employed in two senses [διπτόν], either referring to the body-soul composite, or to that element in our lives which already transcends it [τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἡδὴ], i.e., the true man or undescended soul (10, 6–8).⁴⁸ The transcendent is the separate [χωριζομένη] and separable soul [χωριστή] (10), the pure, simple and sinless soul, as previously discussed. For Plotinus, what constitutes the “we”⁴⁹ in the truest sense is the intellectual-noetic activity of the pure soul, whose ascendancy [ἡγεμονίαν] over the living organism is a

⁴⁵ As a matter of clarification, I resume the five functions that the Soul perform in relation to human beings, as put forward by Cooper: i) the World-Soul constitutes the particular material stuffs making up a human body, operating by natural laws of material interaction; ii) the “trace” of the World-Soul that carries out the “automatic” or “plant-like” functions of nutrition, growth, respiration, heat maintenance etc., iii) at the third level, there is perceptions, nonrational desires and emotions; iv) at the fourth, there is the power of reasoned thought (empirical reasoning) and decision making about events in the physical world; v) at the fifth, there is the higher and pure soul. (Cooper 2012: 326ff).

⁴⁶ For an in-depth study of selfhood in Plotinus’ philosophy, cf. Remes, 2007.

⁴⁷ In a similar fashion, Plotinus maintains elsewhere that the soul is manifold [πολλὰ ἢ ψυχῆ]. In the passage, one can glean the affinity between the double life of the soul and the duality of the “self”: “For the soul is many things, and all things, both the things above and the things below down to the limits of all, and we are each one of us an intelligible universe [κόσμος νοητός], making contact with this lower world by the powers of soul below, but with the intelligible world by its powers above and the powers of the universe; and we remain with all the rest of our intelligible part above, but by its ultimate fringe [ἐσχάτῳ] we are tied to the world below, giving a kind of outflow [οἶον ἀπόρροιαν] from it to what is below, or rather an activity, by which that intelligible part is not itself lessened.” (III.4 [15] 3, 22–28; trans. Armstrong)

⁴⁸ In II.3 [52] he also talks about the double [διπτός] nature of man; there, however, he asserts that one is the compound being [μὲν τὸ συναμφοτέρον], and the other is he himself [ὁ δὲ αὐτός] (II.3 [52] 9, 32–33).

⁴⁹ Reaffirming E. R. Dodds’ definition of the soul, Blumenthal claims that one ought to regard the “we” as a “focus of conscious activity that can shift as such activity shifts without causing violent disruptions of the world around us” (Blumenthal 1971, 110). In what is from my viewpoint a more precise and interesting manner, O’ Daly writes that “the self is not a static datum, even if it exists potentially in its entirety: it is essentially a faculty of conscious self-determination, a mid-point which can be directed toward the higher or the lower” (O’Daly 1973: 49).

consequence of its unaffected [*ἀπαθῶς*] contemplation of the ideal forms.⁵⁰ What is "ours", on the other hand, pertains to a lower dimension: our bodily capacities and functions, entangled with sense-perception and assailed by affections [cf. 7, 10–24].⁵¹ As Plotinus expresses in VI 9 (9) 9, 16–19: "For the present state, without God, is a trace or shadow [*ἔχνος*] of life, imitating that true life. For living there is an activity of Intellect, and that activity generates gods in peaceful contact with the One" (trans. Clark).

In light of such preliminary remarks, one can perceive with greater clarity the direction toward which his ethical teachings point. The discussion in Plotinus' treatise on virtue (1.2 [19]) is framed by the Platonic ideal of becoming godlike. Plotinus explains that there are two heterogeneous types of virtue that suggest different kinds of likeness [*ἡ ὁμοίωσις διττή*]. The first degree belongs to the class of civic or political virtues. They bear upon the cardinal virtues (justice, temperance, courage, prudence) of Plato's *Republic* (Book IV) and are conducive to the life of the good man (*τοῦ σπουδαίου βίου*). They are virtues in a mundane sense, concerned with human perfection in the ordinary world. As an imitation of the archetypal form of virtue in the intelligible sphere, they carry "a trace [*ἔχνος*] in them of the best There [*τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου*]" (1.2 [19]) 2, 21; trans. Armstrong). Nonetheless, while recognizing the relative importance of the civic or political virtues, for Plotinus they come short when compared to the purifying or cathartic virtues. On the whole, it appears that the possession of the lower virtues is a necessary albeit insufficient condition for the attainment of the higher form of virtues⁵² (cf. 7,11ff).

Thus, the higher degree is that of the purifying or cathartic virtues, akin to those found in Plato's *Phaedo* (69b–c). These virtues stand for the cardinal virtues in a primal and superior fashion. The practice of these virtues

⁵⁰ From a different angle, Blumenthal concludes his article on the two modes of apprehension that are associated with Soul and Intellect with the remark that Plotinus remained irresolute as to where one ought to find the highest part of the individual soul, whether within the rational-discursive domain (*dianoia*) or within the perpetual intellection of pure forms (*noesis*); cf. Blumenthal 1996.

⁵¹ With some reservations, this distinction between a "lower self" endowed with regular awareness in an everyday, sense-perception mode of being and a "higher self" affiliated with the unceasing intelligible cognition of transcendent forms has been paired up with the empirical-transcendental distinction in Kant, most recently by Emilsson (2017, 293).

⁵² As Smith (1999) argued, and I am in full agreement on this, "the exercise of the civic virtues does have a continuing role to play in the life of the good man, even though that role is subordinate to the higher life he now leads." (Smith 1999: 232). For a more detailed account of Plotinus' ethics in the context of Antiquity, see Dillon 1996.

aims at liberation from corporeal bounds (affections, emotions, needs), at the expurgation of all the “evil” bound with the composite body-soul entity, and, consequently, at upward elevation and inward reversal. Plotinus affirms that virtues have no place in Intellect, for it is already perfect, or in the One, which is above perfection, but concerns the soul as a derivation of the transcendent principles (cf. 3, 32–4). Whereas the civil virtues have the life of the good man as their end, it is the life of the gods that is the horizon for cathartic virtues. In this sense, O’Daly rightly assumes that Plotinus offers a conception of the self in which ethical and ontological elements interact, so that “what Plotinus is, in fact, saying is that we are what we have made ourselves to be, by our dominant pursuits, by the type of life—determined in turn by the phase of the soul—according to which we have chosen to live” (O’Daly 1973: 22).

Furthermore, each form of virtue implies a different grade of likeness [ὁμοίωσις]: “Likeness to good men is the likeness of two pictures [εἰκῶν] of the same subject to each other; but likeness to the gods is likeness to the model [παράδειγμα], a being of a different kind to ourselves” (7, 29–32; trans. Armstrong). Even if it may be possible for the good man to achieve happiness through the exercise of the lower virtues, this would be the happiness of a subsidiary sort in contrast with the happiness of the wise men who have become godlike through the exercise of the higher virtues.

Thus, in his treatise on evils, Plotinus holds vice and virtue to be intermediary states. Vice is paired with ignorance regarding the soul, a secondary manifestation of evil which will ultimately drag one toward the absolute evil of matter (cf. I.8 [51] 13). Virtue, on the other hand, is not the absolute good, but a secondary good which enables us to achieve mastery over matter and ascend toward the transcendent forms which are but an emanation of the absolute Good (6, 21). In a way, accretions of matter obstruct one’s self-comprehension *qua* intellectual soul, leading to one’s mistaken self-identification as an embodied, empirical entity living simply in an earthly ecosystem.

In this sense, the cathartic virtues could be understood as soul-cleansing instruments, tools apt to eliminate whatever is inessential to a soul and clear up its inner and intellectual sight. The procedure for the purification of the soul is, thus, a process of simplification (ἀπλοσις, cf. VI 9 (9) 11, 24), one that has in the unfathomable simplicity of the One its epitome.⁵³ The striving

⁵³ Rist speaks of “integration” where I speak of “simplification.” I think that the latter sounds more adequate to grasp the endeavor of emulating the One in its pure simplicity, and it has

of becoming like God involves the effort of simplifying the soul, of unifying its dual-life arrangement in favor of the intellectual soul, thus rendering it as similar as possible to the One. This notion is conveyed, for instance, in the self-sculpting practice that Plotinus develops in his treatise "On Beauty" (1.6 [1])⁵⁴: the subtraction of the pseudo-being which is the body (the middle ground between the non-being of matter and the true being of form) so that the inner light of the intellectual soul may shine through. It is also present in the metaphor of the soul that, like purified gold, returns to unmixed, resplendent, gilded beauty once it is purged from the earthiness of matter (5, 50–58).

As for the amphibious character of souls, Plotinus offers us a telling image in the treatise on virtue. Concerning its purification, the compound organism is depicted as a man who resides in the neighborhood of a sage (i.e., the higher soul). This proximity will stimulate his improvement: because of the *αἰδώς* with which he beholds the sage, the man will endeavor to become like him, or at the very least will not commit any act of *τόλμα* of which the sage would disapprove (cf. 1.2 [19] 5, 22–32).

Thus, the goal of the twofold self in Plotinus is to draw to the background the lower life of the soul (the composite's existence) and to bring to the fore its noetic higher life (the pure and perfect life of the intellectual soul). This is the path to attaining likeness to God, which Plotinus takes up from Plato and reworks in his own way. Consequently, if one possesses an involuntary [*ἀπροαίρετον*] and irrational element, one will remain a sort of double spirit

at least a direct lexical antecedent in Plotinus' *ἄλλωσι* from VI 9 (9) 11, 24. As a side note, I find that Rist's phraseology about the "second self" as the higher soul to which the empirical ego should identify with is profoundly misleading (cf. Rist 1967). In keeping with Plotinus, it makes more sense to think about the empirical ego *as* the second self, and the higher soul as the first and foremost self.

⁵⁴ "Go back into yourself and look; and if you do not yet see yourself beautiful, then, just as someone making a statue which has to be beautiful cuts away here and polishes there and makes one part smooth and clears another till he has given his statue a beautiful face, so you too must cut away excess and straighten the crooked and clear the dark and make it bright, and never stop 'working on your statue' till the divine glory of virtue shines out on you, till you see 'self-mastery enthroned upon its holy seat.' If you have become this, and see it, and are at home with yourself in purity, with nothing hindering you from becoming in this way one, with no inward mixture of anything else, but wholly yourself, nothing but true light, not measured by dimensions, or bounded by shape into littleness, or expanded to size by unboundedness, but everywhere unmeasured, because greater than all measure and superior to all quantity; when you see that you have become this, then you have become sight; you can trust yourself then; you have already ascended and need no one to show you; concentrate your gaze and see. This alone is the eye that sees the great beauty." (1.6 [1] 9, 8–25)

[δαίμων διπλοῦς], which is to say one “who has with him someone else who possesses a different kind of virtue;” however, “if there is nothing, he will be simply god, and one of those gods who follow the First” (1.2 [19] 6, 5–8; trans. Armstrong).

To be sure, contemplation and action are certainly compatible in Plotinus’ philosophy, and action may be even perfected by contemplation, as compellingly argued by Smith (1999; 2005). The problem would lie in the identification of the soul with the empirical self and its daily concerns, thus becoming forgetful of the higher self and its transcendent aspirations. In my view, then, even if the virtuous life is not incompatible with political involvement following the model of the providential cosmic rationality, as Song (2009) has maintained, this would not be the ideal type of Plotinian sage, to the extent that concern for this world may hinder the simplification of the soul and the contemplation of the true reality.⁵⁵ At the very least, this would present an uneasy and potentially problematic arrangement.

A life lived in accordance with Intellect, animated by the desire for the Good, leads to *eu-daimonia*: to heed to that *daemon* who follows the First, to echo the metaphor employed above. Happiness is unrelated to the common life of the body-soul composite but is exclusive to the pure soul in its intellectual activities, transcending even discursive reasoning.⁵⁶ Indeed, for Plotinus happiness is not a condition but an activity, that is, the activity of leading a good life devoted to contemplation, in harmony with the grand scheme of things that is generated through the One. In outline, this would

⁵⁵ Recalling the hierarchy of lives in the *Phaedrus*, I would say that Song’s model of the Plotinian sage as a king, legislator or governors would offer the second-best soul, falling behind, therefore, of the lover of wisdom and beauty (cf. 248d2-e3).

⁵⁶ As Cooper nicely articulates the guidelines of Plotinian ethics: “Our life, Plotinus thinks, lies exclusively in activities of pure intellectual thinking that we, all of us, engage in all the time, most of us without even realizing it; our task is to become as self-conscious as possible of this activity, and to constantly focus our minds upon it (something we can, in principle, do even while, qua embodied animals, living an embodied life). If we do this, we lift ourselves altogether out of the physical world, and up to a world of pure intellectual thinking, in which our true life has, all along, been taking place. But now, if we reach the final goal of self-purification, our life consists in a full and active understanding of the intelligible objects of that intellectual thought. We self-consciously and actively live that life of the intellect. That, for Plotinus, is the human good and human happiness (Cooper 2012: 307, emphasis in the original). This predominant tendency in Plotinus’ philosophy, however, does not exclude completely the care for the others and concern for the world, as Song has recently argued (cf. Song 2009). However, there is an uneasy tension in Plotinus’ thought between the soul’s desire to return to the noetic habitat and the willingness to engage with this-worldly matters, as I noted above.

be Plotinus' answer to the "self-model question." Moreover, happiness is independent of chance, physical health or trouble, and above all from feelings of pain or pleasure. It postulates a self-identification with the highest soul (cf. I.4 [46], 16); it involves an awakening, a process of "desalination", of "dis-identification" with the alien aggregates that have a share in the indefiniteness, measureless, and needfulness of matter. For this reason, it requires a change of place or domain (cf. 16, 15).

As the realm of *eudaimonia* is not of this world, it is not subject to the flux of time. In the short treatise labeled "On Whether Well-Being Increases with Time", Plotinus notes that "if well-being [$\tau\acute{o}$ *εὐδαιμονεῖν*] is a matter of good life, obviously the life concerned must be that of real being; for this is the best. So, it must not be counted by time but by eternity; and this is neither more nor less nor of any extension, but is a 'this here,' [$\tau\acute{o}$ *τοῦτο*] unextended and timeless" (I.5 [36] 7, 23–25; trans. Armstrong). Extension of time is thus rendered meaningless for whoever attains such an insight into the noetic cosmos and is able to abide by it; one would, under such circumstances, become a god, and live the life of eternity (7, 29). The cause of happiness is an inner state or disposition [η *ἔστις*], then—an intellectual activity of the soul turned to the noetic cosmos in its core (10, 19–24). Given this, I take that one should add to John Dillon's notorious characterization of Plotinus' ethical system as "self-centered," and "otherworldly" (Dillon 1996: 331-2) the qualification of "eudaimonistic," as *eudaimonia* constituted the core motivation of Plotinus' ethics, as was the general thrust of philosophical schools in Antiquity.

To render happiness in an image borrowed from that mythical tradition Plotinus is so fond of exploring in a philosophical key, the sort of individual to which his ethics seem conducive would be someone akin to a placid Odysseus, staunchly unaffected by the songs of the Sirens as he traverses the perilous sea. He would be immune to the allure of their feigned harmony, for he distinctly hears voices from above urging his return to Ithaca—to that Intellect that lies within.⁵⁷ Odysseus' placidness is an expression of the impassibility of his pure and true soul, a soul to which he is perpetually turned as though tied to the mast, enjoying unending happiness.

⁵⁷ I am thinking here of the last lines from "On The Three Primary Hypostases," and the discussion through which this paper began. "Just as, if someone waiting for a voice that he wants to hear, turning away from other voices, should arouse his ear toward the best of things heard, when it comes; so too, here, dismissing sensible sounds except as far as necessary, we must keep the soul's power of apprehension | pure and ready to hear the voices from above. (V.1 [9] 12, 15–21; trans. Perl).

In the first section, I have succinctly outlined the blueprint of Plotinus' metaphysics. I aimed to demonstrate that his order of hypostases corresponds to a scale of values. The One/Good lies at the summit and matter/evil lies at the bottom of his multi-layered edifice.⁵⁸ Morality is, as it were, built into his metaphysical system.

Soul is set on the exact midpoint of Plotinus' metaphysical picture. On the one side, Soul is the third and last of the divine hypostases; above it, there is Intellect and the One. On the other side, there is the physical universe and, finally, matter. The World-Soul instills life, movement, and order—within a rational framework—to physical nature, governing it from on high while contemplating the unchanging forms of the noetic realm.⁵⁹ Additionally, the World-Soul is our elder sister soul (cf. IV.3 [27] 14) and it ruled the cosmos before the rise of individual souls. Human souls compose the hybrid being that is one's mundane empirical self, with an instance of it that never descends to the world of sense-perception. The higher soul is our true self, that is, the pure activity of thinking that abide in the noetic habitat, while the living human creature is nothing more but a "trace" or an "illumination" of the undescended soul or a "soul-image" in Cooper's words (Cooper 2012: 332).

Individual souls, then, are said to have an "amphibious" or double-life structure: one directed above to its source, and one directed below to the miscellany of matter in the everyday atmosphere. The "self," or the Plotinian "we," may be captivated by the flare of the sensible and fall for the golden brilliancy of its chains within the sensible sphere. However, through constant practice of the cathartic virtues, it can also break free from its corporeal fetters and turn to the noetic cosmos it carries within itself. By turning inwardly, the self ascends upwardly, thus elevating itself toward Intellect, its true dwelling-place, and arguably even experiencing a momentary unification with the One/Good. In light of this, one could construe Plotinus' ethical tenets as a protreptic wake-up call aimed at changing the nature and focus of "sight" by delineating the direction towards the uppermost self-realization of the soul or, differently put, the realization of the self *qua* divine soul. Within Intellect, and even beyond it, in unification with the One, surpassing the experience of

⁵⁸ Emilsson compares it to an Aztec pyramid (cf. Emilsson 2017: 67).

⁵⁹ For a comparison between Plotinus' treatment of the World-Soul and the pseudo-Aristotelian treatise *De Mundo*, which adopts the image of the Persian Great King to compare it to the divine (royal) providence, see Caluori 2015, 114-20.

time and the capacity for discursive reasoning, the question remains: could one even speak of a "self" in such a state of *unio mystica*, of jubilant reunion of the soul with the One⁶⁰? Plotinus' first-person reports of such instances⁶¹ point to a negative response.

The desire to comprehend reality and the striving to live accordingly are the warp and weft of the fabric of Ancient philosophy, as the "self-model question" articulated by Long insinuates. On the one hand, Plotinus puts forward, throughout the *Enneads*, a distinctive theory, of how, borrowing Wilfrid Sellars' definition, "things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term" (Sellars 1991: 1) and, on the other hand, of how one should lead one's life. The metaphysical vista and the ethical instructions intertwine and reinforce each other; metaphysical thought and existential commitment are both necessary for the life of the sage.⁶²

[Recebido em janeiro/2021; Aceito em junho/2021]

BIBLIOGRAPHY

a) Ancient references

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratike*, vol. 1. 6th ed. Berlin-Charlottenburg: Wiedmannische Verlagsbuchhandlung, 1952

PLATO. *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

⁶⁰ For an exploration of this theme from the perspective of Plotinus' erotic and even sexual imagery, see Mazur 2009.

⁶¹ In his *Vita Plotini*, Porphyry recounts that Plotinus has achieved this stage on four different occasions (ch. 23, 14–7). For a more extensive discussion of the problem of mystical unification and the status of the "self" in it, see "Losing the limits of the self" (Chapter 6 of Remes 2007), as well as Rist 1989.

⁶² As Song writes, and in this I am in full agreement with her, Plotinus "suggests that the knowledge of how we are to live has its roots in theoretical understanding of the intelligible principles, ultimately of the Good itself which is the final object of dialectic. In this concept of ethics, a theoretical training is crucial for practical wisdom. However, Plotinus' ethics is no purely theoretical discipline. It includes also the virtuous dispositions and the exercises (*askeseis*) which produce them. In other words, ethical philosophy is constituted not only of a theoretical training, but also of a practical training and a practical competence. From this, we can conclude that the sage as the fully virtuous person does not neglect practical training." (Song 2009: 44).

- NUMENIUS. *Fragments*. Edited and translated by Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres (Bude), 1973.
- PLOTINUS. *The Enneads. Vol. I–VII*. Translation by A. H. Armstrong. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1966–1988.
- _____. *Ennead IV.8: On the Descent of the Soul into Bodies*. Translation with an Introduction and Commentary by Barrie Fleet. Parmenides Publishing: Las Vegas, Zurich, and Athens, 2012.
- _____. *Ennead V.1: On the Three Primary Levels of Reality*. Translation with an Introduction and Commentary by Eric D. Perl. Parmenides Publishing: Las Vegas, Zurich, and Athens, 2015.
- _____. *Ennead VI.9: On the Good or the One*. Translation with an Introduction and Commentary by Stephen R. L. Clark. Parmenides Publishing: Las Vegas, Zurich, and Athens, 2020.

b) Modern references

- BLUMENTHAL, Henry J. “On soul and intellect.” In Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1996, pp. 82-104
- _____. *Plotinus’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- CALUORI, Damian. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- COOPER, John M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.
- DILLON, John M. “An ethic for the late antique sage.” In *The Cambridge Companion to Plotinus*. In Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1996, pp. 315-335
- _____. “Iamblichus’ criticisms of Plotinus’ doctrine of the undescended soul.” In Chiaradonna, Riccardo (ed.). *Studi sull’anima in Plotino*. Naples: Bibliopolis, 2005, pp. 339–351.
- EMILSSON, Eyjólfur K. *Plotinus*. New York, NY: Routledge, 2017.
- GURTNER, Gary S.J. “Plotinus and the alienation of the soul.” In Cleary, John J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 1997, pp. 221-234
- GATTI, Maria Luisa. *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HADOT, Pierre. “Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin.” *Nouvelle revue de psychanalyse*, Vol. 13, 1976, pp. 81-108.
- _____. *Plotinus, or The simplicity of vision*. Translated by Michael Chase. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- LLOYD, Anthony Charles. “Plotinus on the Genesis of Thought and Existence.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 5, 1987, pp. 155-186.
- LONG, Anthony A. “Ancient Philosophy’s Hardest Question: What to Make of Oneself?” *Representations*, Vol. 74, No. 1, 2001, pp. 19-36.
- MAZUR, Zeke. “Having Sex with the One: Erotic Mysticism in Plotinus and the Problem of Metaphor.” In Vassilopoulou, Panayiota; and Clark, Stephen R. L. (eds.). *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 67–83.
- O’DALY, Gerard J. P. *Plotinus’ Philosophy of the Self*. Shannon, Ireland: Irish University Press, 1973.
- O’MEARA, Dominic. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- OLIVEIRA, L. “Plotino, escultor de mitos”. São Paulo: Annablume, 2013.

- REMES, Pauliina. *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge, UK; New York, EUA: Cambridge University Press, 2007.
- RIST, John M. "Integration and the Undescended Soul in Plotinus." *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 4, 1967, pp. 410-422
- . "Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics." *Journal of the History of Philosophy*, Volume 27, Number 2, 1989, pp. 183-97.
- SCHÜRMAN, Reiner. "L'Hénologie comme dépassement de la métaphysique." *Les Études Philosophiques*, No. 3, 1982, pp. 331-350.
- SEDLEY, David. "The Ideal of Godlikeness." In Fine, Gail (ed.). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 309-28.
- SELLARS, Wilfrid. "Philosophy And The Scientific Image Of Man." In *Science, Perception, and Reality*. Atascadero, California: Ridgeview Publishing, 1991, pp. 1-40.
- SMITH, Andrew. "The Significance of Practical Ethics for Plotinus." In CLEARY, J. J. (ed.). *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot; Brookfield, Vt.: Ashgate, pp. 227-236.
- . "Action and Contemplation in Plotinus." In: SMITH, A. (ed.). *Philosophy and Society in Late Antiquity*. London: University of Wales Press, p. 65-72.
- SONG, Euree. "The ethics of descent in Plotinus." *Hermetica*, No. 187, 2009, pp. 27-48
- STEEL, Carlos G. *The Changing Self: A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussels: Palais der Academien, 1978.
- STERN-GILLET, Suzanne. "Dual Selfhood and Self-Perfection in the Enneads." *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Volume 13, No. 2, 2009, pp. 331-345.
- WILDBERG, Christian. "Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus." In Schlesier, Renate (ed.). *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin: De Gruyter, 2011, pp. 205-32.

TRADUÇÃO COMENTADA DA INSCRIÇÃO HELENÍSTICA / *ELEUSIS 229*

I ELEUSIS 229 INSCRIPTION: A TRANSLATION WITH COMMENTARY

CARLOS AUGUSTO DE OLIVEIRA CARVALHAR*

Resumo: Tradução, com comentário, de uma inscrição presente em pequeno frontão helenístico do século II AEC, que trata de um decreto homenageando o demarco Pânfilo, e tanto demonstra como os Mistérios de Elêusis ainda eram importantes no período Helenístico, como comprova o papel das mulheres na condução dos eventos religioso. Também atesta a organização de festivais pequenos e grandes, a liturgia de eventos no teatro, procissões e sacrifícios.

Palavras-chave: decreto; epigrafia; Mistérios de Elêusis.

Abstract: Portuguese translation, with comments, of an inscription on a small Hellenistic pediment from the 2nd century BCE about a decree honoring the demarch Pamphilos. The inscription displays how the Eleusinian Mysteries were still important in the Hellenistic period, and proves as well the role of women in the conduct of religious events. It also gives evidence of the organization of small and large festivals, of the liturgy of events in the theater, and of religious processions and sacrifices.

Keywords: decree; epigraphy; Eleusinian Mysteries.

Este artigo é a tradução comentada de uma estela cuja inscrição é de um decreto que prestava homenagem a um alto magistrado durante o período Helenístico. A referência *I Eleusis 229* segue a edição de Kevin Clinton (2005), também disponível no site *PHI Greek Inscriptions*¹. Além disso, foram consultadas a tradução em inglês de Andrew Smith (2016) presente no site *Attalus* a partir da edição de Wilhelm Dittenberger e conhecida como *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (referência: *Syll.*³ 661), e ainda a tradução inglesa de Stephen Lambert (2021) no site *Attic Inscriptions Online*. Somando-se a isso, há uma versão prévia dessa inscrição², porém mais lacunar, sob a referência *IG II² 949*, editada por Johannes Kirchner (1974, p. 396).

* Pesquisador na Universidade Federal da Bahia-UFBA, BA, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-3361-547X>. E-mail: carloscarvalhar@gmail.com

¹ Código: *PH346691*, disponível em grego: <https://epigraphy.packhum.org/text/346691>

² Código: *PH3169*, disponível em grego: <https://epigraphy.packhum.org/text/3169>

O início do texto segue um modelo típico de datação na epigrafia grega. A contagem dos dias pela pritania era uma marcação do ano do Conselho, ou ano conciliar, pois em Atenas a *Boulé* não seguia o calendário festivo e religioso e usava esse sistema baseado nas dez tribos, para demarcar, principalmente, as questões administrativas e financeiras (PLANEAUX, p. 14 e 23). É por isso que vemos a tribo, a *phylé*, dos Ptolomeus sendo demarcada na estela, uma vez que ela tinha a regência, a presidência da pritania, pela décima segunda vez, e naquele dia em que o decreto era lançado, os atenienses e os eleusinos estavam no décimo sexto dia do mês de Ciroforião do calendário festivo e no décimo sexto dia do mês da pritania encabeçada pela tribo dos Ptolomeus, no calendário do Conselho. A referência a Pélope é relacionada ao calendário ateniense, pois ele foi o arconte epônimo daquele ano que era oficialmente conhecido por seu nome. O cabeçalho dessa estela demonstra, portanto, os dois calendários atenienses sendo utilizados concomitantemente, um relativo à religião e outro relacionado aos interesses administrativos, formando um modelo usual de datação epigráfica. Sabemos que essa inscrição é datada em 165/4 AEC¹, pois o texto se refere a Pélope, o arconte epônimo daquele ano, e temos uma lista de todos os arcontes atenienses, tornando possível reconstituir a data de origem com relativa precisão.

Por meio dessa estela, verifica-se que durante o período Helenístico os Mistérios de Elêusis ainda tinham um vigoroso papel na cultura grega e que as mulheres desempenhavam funções destacadas como sacerdotisas, pois há menção da forma feminina no plural. A inscrição descreve os sacrifícios feitos, menciona os custos da liturgia e o papel do hierofante e das sacerdotisas na organização da cerimônia religiosa, tudo com o intuito de homenagear um eleusino importante. Em suma, é uma fonte que atesta a perpetuação e a devoção religiosa envolvida com os Mistérios e outras festividades em Elêusis, dois séculos depois do período clássico.

Pânfilo (nome completo em grego: *Pámphilos Árkhontos Eleusínion*), a quem a estela faz as honrarias, era um demarco, o principal magistrado de um demo, a divisão distrital da Ática. Pelo seu nome, sabemos que se trata do demo de Elêusis, o distrito onde aconteciam os Mistérios das deusas Deméter e Perséfone. Seu cargo envolvia não só a seleção por sorteio das novas magistraturas, como exercia vários papéis na cidade sempre relacionado

¹ É um lugar comum datar Pélope como arconte nesse ano do nosso calendário, como, por exemplo, em Kirchner (1974, p. 397) e em Clinton (2005, p. 229), mas Lambert (2021) questiona essa datação e comenta sobre isso na sua primeira nota.

ao Conselho e a Assembleia, características verificadas nessa estela, e Pânfilo esteve presente na organização de procissões religiosas, sacrifícios e disputas no teatro, em festivais importantes como as Dionísias e dentro do contexto dos Mistérios. Enfim, ele desempenhou bem esse cargo muito privilegiado e a própria estela registra isso em dedicatória.

Verifica-se também nessa inscrição a execução dos festivais das Halóias, das Clóias e das Calamaias, e ainda das Dionísias. Essas últimas festas são as mais conhecidas, pois, como o próprio nome sugere, eram homenagens a Dioniso e contavam com procissões e competições no teatro e apresentações de tragédias e comédias. As outras três festividades eram bem menores: as Halóias tem seu nome ligado a um espaço plano conhecido como eira, *hálōs*, onde os grãos colhidos eram postos para secar e serem separados, celebração principalmente em honra à Deméter, deusa da agricultura; as Clóias têm relação a Cloé, a verdejante, um dos epítetos da deusa Deméter e remete ao broto verde (*khlōē*); por último, as Calamaias formavam outro festival agrícola na época da colheita. Todos esses festivais eram realizados em Elêusis e se relacionavam com os deuses homenageados e referidos na estela, como Deméter, Perséfone e Dioniso. Destaque-se que os três estão envolvidos com o cultivo, a agricultura e os Mistérios.

Quanto ao aportuguesamento dos nomes próprios gregos, ele foi feito de acordo com a melhor sonoridade, respeitando os paralelos com nomes mais comuns. Assim, foi escolhido Rexión e não REXIÃO, para um nome com *-ōn*, mas Damátrios, para um nome com final *-os*, como no nome de um mês da Beócia. Ademais, atentamos à variação que estamos mais acostumados, por exemplo, ao usarmos Platão e Fédon e estranharmos Platón e Fedão. Da mesma forma, Dionísicles é análogo à Herácles e Péricles, como Xenócrates a Sócrates, além da variação possível na escolha de Pélope ao invés de Pélops, como no caso do filho de Tântalo. Outro nome problemático é Arcão, de *Árkhōn*, mas que optamos pela versão mais comum para diferenciar da versão inglesa, *Archon*, caso da palavra “arconte”, uma magistratura com a mesma escrita em grego. Já os três festivais dos Mistérios de Elêusis em honra às deusas que aparecem nomeados, foram aportuguesados no plural, similarmente ao uso grego: as Halóias, as Clóias e as Calamaias, assim como a festividade mais conhecida que aparece na estela, as Dionísias. E, por último, o homenageado Pânfilo de Elêusis seguiu a versão de seus homônimos mais populares, como ocorre com o nome do gramático Pânfilo de Alexandria.

Infelizmente, pouco sabemos sobre as pessoas que aparecem nomeadas na estela. Para confirmar isto, foi feita uma pesquisa, por seus nomes,

tanto no *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* quanto no projeto de Oxford, o *Lexicon of Greek Personal Names (LGPN)*, que compila uma lista, entre inscrições diversas, em que determinado personagem histórico aparece com seu nome escrito. Contudo, não encontramos muitas fontes para descrever a biografia de cada um. O próprio homenageado, Pânfilo², só tem essa estela com o registro de seu nome. O arconte epônimo Pélope³ aparece em outras epigrafias, mas apenas para a marcação da data no calendário civil. De maneira similar, Xenócrates⁴ é nomeado em outras inscrições, mas apenas é informando que ele movia uma ação. Pelo próprio processo descrito nessa inscrição, podemos saber que Dionísicles⁵ era um tesmóteta, já que atuou como secretário. Rexión⁶ e Arquipo⁷ são personagens menores dos quais não encontramos vestígios além dessa estela.

Com relação ao aspecto material⁸ da própria peça, a estela, encontrada em Elêusis⁹, é um frontão de pequenas dimensões, uma forma triangular que decora uma fachada, feita de mármore branco pentélico (extraído do Monte Pentélico, próximo de Atenas), contendo um bloco de texto superior, três colunas ao meio e na base encontra-se danificada, sendo impossível reconstituir as últimas linhas. A seção textual superior pode ser compreendida como um decreto da Assembleia de Atenas, enquanto a inferior pode ser lida como um decreto complementar do demo de Elêusis, ambos consoantes com o tom laudatório ao demarca homenageado.

*

² Referência V2-51336 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-51336.

³ Referência V2-52391 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-52391.

⁴ Referência V2-49963 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-49963.

⁵ Referência V2-17794 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-17794.

⁶ Referência V2-55401 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-55401.

⁷ Referência V2-10862 no *LGPN*, disponível em: http://clas-igpn2.classics.ox.ac.uk/cgi-bin/igpn_search.cgi?id=V2-10862. No entanto, seu nome completo, mas podendo ser o de um homônimo, também aparece na inscrição IG II2 5865.

⁸ Informações retiradas do catálogo no site *Cornell University Digital Collection* e da descrição do *PHI Greek Inscriptions*, bem como Clinton (2005) e Kirchner (1974).

⁹ Atualmente essa estela se encontra no Museu Arqueológico de Elêusis, sob o número de catálogo 67, segundo o site *Cornell University Digital Collection*.

- 1 ἐπὶ Πέλοπος ἄρχοντος ἐπὶ τῆς Πτολεμαϊίδος δωδεκάτης πρυτανείας,
ἢ Διονυσικλῆς Διονυσίου Ἐκαλήθεν ἐγραμμάτευεν· Σκιροφοριῶνος ἔ-
κτει ἐπὶ δέκα, ἔκτει καὶ δεκάτει τῆς πρυτανείας· ἐκκλησία ἐν τῷ θε-
άτρῳ· τῶν προέδρων ἐπεψήφισεν Ῥηξίων Δαματρίου Θεοραιεὺς καὶ συμ-
5 πρόεδροι· ἔδοξεν τεῖ βουλευτῇ καὶ τῷ δήμῳ· Ἀρχιππος Ἀρχίου Βατήθεν
εἶπεν· ὕπερ ὧν ἀπαγγέλλει ὁ δήμαρχος ὁ Ἐλευσινίων ὑπὲρ τῶν θυσι-
ῶν ὧν ἔθυσεν τοῖς τε Ἀλώοις καὶ τοῖς Χλοίοις τεῖ τε Δήμητρι καὶ τεῖ
Κόρει καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πάτριον ἦν, συνετέλεσεν δὲ καὶ τὴν τῶν
Καλαμαίων θυσίαν καὶ τὴν πομπὴν ἔστειλεν κατὰ τὰ πάτρια μετὰ
10 τοῦ ἱεροφάντου καὶ τῶν ἱερειῶν προσδαπανήσας εἰς ταῦτα πάντα οὐ-
κ ὀλίγα ἐκ τῶν ἰδίων, καὶ ἀπαγγέλλει γεγενῆσθαι τὰ ἱερὰ καλὰ
καὶ σωτήρια· τύχει ἀγαθεῖ δεδόχθαι τεῖ βουλευτῇ τοὺς λαχόντας προέδρους
εἰς τὴν ἐπιούσαν ἐκκλησίαν χρηματίσαι περὶ τούτων, γνώμην δὲ ζυμ-
βάλλεσθαι τῆς βουλῆς εἰς τὸν δῆμον ὅτι δοκεῖ τεῖ βουλευτῇ τὰ μὲν ἀ-
15 γαθὰ δέχεσθαι τὰ γεγονότα ἐ[ν] τοῖς ἱεροῖς οἷς ἔθυσεν ἐφ' ὑγιείας καὶ
σωτηρίας τῆς τε βουλῆς καὶ τοῦ δήμου καὶ παίδων καὶ γυναικῶν καὶ τῶν
φίλων καὶ συμμάχων· ἐπαινέσαι δὲ τὸν δήμαρχον τὸν Ἐλευσινίων Πάμ-
φιλον Ἀρχοντος Ἐλευσίνιον καὶ στεφανῶσαι μυρρίνης στεφάνῳ, ὧι πά-
τριόν ἐστιν εὐσεβε<ί>ας ἔνεκεν τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς· ἀναγράψαι δ[ὲ]
20 τὸδε τὸ ψήφισμα τὸν γραμματέα τὸν κατὰ πρυτανείαν ἐν στήλει λιθί-
νει καὶ στήσαι ἐν τεῖ αὐλε<ῖ> τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἐλευσίνι, εἰς δὲ τὴν ἀναγρα-
φὴν τῆς στήλης καὶ τὴν ἀνάθεσιν μερίσαι τὸν ταμίαν τῶν στρατιω-
τικῶν τὸ γενόμενον ἀνάλωμα.

(vacat 0.02 m.)

	ἡ βουλή	ὁ δῆμος	ὁ δῆμος
25	Πάμφιλον	ὁ Ἐλευσινίων	Πάμφιλον
	Ἀρχοντος	Πάμφιλον Ἀρ-	Ἀρχοντος
	Ἐλευσίνιον	χοντος Ἐλευ-	Ἐλευσίνιον
	δημαρχή-	σίνιον δημαρ-	δημαρχή-
	σαντα	χήσαντα	σαντα

(vacat 0.03 m.)

- 30 *Ξενοκράτης Ξενοκράτου Ἐλευσίνιος εἶπεν· ἐπειδὴ Πάμφιλος Ἄρ[χοντος]
κατασ<τ>αθεῖς δῆμαρχος εἰς τὸν ἐπὶ Πέλοπος ἄρχοντος ἐνιαυτ[ὸν τοῖς Δι]-
[ονυσί]οις ἔθυσεν τῶι Διονύσῳ καὶ τὴν πομπὴν ἔπεμμεν καὶ τ[.⁸⁻⁹.]
[.^{ca.8}.]στον, ἔθηκεν δὲ καὶ τὸν ἀγῶνα ἐν τῶι θεάτρῳ, ὃν συ[ντελοῦσιν]
[Ἐλευσίνιοι σπου]δῆς καὶ φιλοτιμίας οὐθὲν ἐλλείπων, ἔθυσεν δὲ τοῖς Ἀλώιοις]*
- 35 *[καὶ τοῖς Χλοίοις τεῖ Δήμη]τρι καὶ τεῖ Κόρει θύματα παρασ[χῶν ἐκ τῶν ἰδίων καὶ]
[τῆς πομπῆς καὶ τῆς τῶν Καλα]μαίων θυσίας συνε[πεμελήθη μετὰ τοῦ ἱεροφάντου]
καὶ τῶν ἱερείων - - - - -] εἰς αὐτὴν δ[απανήσας - - - - -]
[- - - - -]τρα[- - - - -]
- - - - -*

Tradução: Decreto dos Atenienses e dos Eleusinos em honra a Pânfilo¹⁰

[1] No ano em que Pélope é arconte, durante a décima segunda pritania da tribo dos Ptolomeus, Dionísicles de Hécale¹¹, filho de Dionísio, cumpria o cargo de secretário. No décimo sexto dia do mês de Ciroforião¹², o décimo sexto dia da pritania, foi realizada¹³ uma Assembleia no teatro. Com relação aos presidentes¹⁴, Rexión de Thorai, filho de Damátrios, propôs uma votação e do mesmo modo os [5] copresidentes¹⁵. Foi decidido pelo Conselho¹⁶ e também pelo povo. Arquipo de Bate, filho de Arquias, proclamou a respeito do que o

¹⁰ Os números das linhas na inscrição em grego antigo estão referenciados entre colchetes. As partes nas quais o texto se encontra danificado foram traduzidas diretamente, pois as hipóteses reconstituídas pelos filólogos têm paralelos textuais na própria estela.

¹¹ Dionísicles era um tesmoteta (*thesmothétēs*), um dos legisladores menores, com função auxiliar aos arcontes.

¹² Ciroforião, *Skirophoriōn*, era o décimo segundo mês do calendário ático, de base lunar, correspondendo aos dias entre junho e julho no nosso calendário. Tem esse nome em função do festival das Cirofórias. Era um mês, portanto, de primavera em Atenas, em que a vegetação estava florescendo, o que destaca o contexto religioso das duas deusas de Elêusis, Deméter e Perséfone, também relacionadas aos ciclos da agricultura.

¹³ Há uma elipse do verbo, uma vez que *ekklēsia* está no nominativo, podendo ser também “houve uma Assembleia”.

¹⁴ Trata-se de um genitivo de conexão que exprime uma relação, principalmente por “*ἴδιον προέδρων*” estar no início da oração, ver em Smyth (1920, p. 326, #1380 e #1381).

¹⁵ *Próedros* traz a noção etimológica de ser aquele que se senta na frente, sendo, portanto, o presidente dos prítanes em exercício na Assembleia. Dessa forma, os *sympróedros* são os seus colegas de magistratura, isto é, também são copresidentes. O que se tem aqui é Rexión moveu uma votação na Assembleia para que os outros presidentes sancionassem o decreto.

¹⁶ O termo grego *Boulé* é, às vezes, traduzido apenas por Bulé, mas manteve a tradução mais tradicional de “Conselho”, pois representa uma instituição importante onde se reuniam os representantes escolhidos, por sorteio na democracia ateniense, para deliberar sobre os assuntos

demarca¹⁷ dos Eleusinos relata sobre os sacrifícios que ofereceu nos festivais das Halóias¹⁸ e das Clóias¹⁹, em homenagem à Deméter e à Coré²⁰, como também aos outros deuses de acordo com o costume ancestral²¹, além de ter contribuído²² para o sacrifício no festival das Calamaias²³ e conduzido a procissão²⁴ segundo a tradição, na companhia do [10] hierofante²⁵ e das sacerdotisas²⁶,

da cidade. Mantenho “Conselho”, e também “Assembleia”, em maiúsculas por serem palavras que representam instituições helênicas.

¹⁷ O demarca, literalmente o presidente do demo, era um cargo que existia em cada um dos demos de Atenas, sendo eleito pelos seus pares ou por sorteio (a depender da época) e incumbido de administrar as questões cívicas.

¹⁸ As Halóias, *tà Halōiás*, eram um festival em homenagem a Deméter, relacionado ao período de secagem e escolha dos grãos colhidos.

¹⁹ As Clóias, *tà Khlōia*, eram outra festividade a Deméter, personificada pelo epíteto Cloé, a verdejante.

²⁰ Coré é a menina, outra forma de se referir a Perséfone, a filha de Deméter raptada por Ares.

²¹ Expressões como “seguir o costume ancestral” ou “estar de acordo com a tradição” são formas de traduzir o termo típico “*hois pátrion ēn*” ou, mais comumente, “*katà tà pátria*”, ou seja, seguir o que era do pai, o que, numa sociedade patriarcal, vai se referir aos costumes passados entre as gerações, principalmente ao que era aprendido oralmente, como nos Mistérios.

²² O verbo *synteleîn* tem o sentido principal de realizar, mas também de contribuir financeiramente, ver em Diggle (2021, p. 1341, verbete *syntelō*, #5).

²³ O festival das Calamaias, *tà Kalamaía*, era outra festividade agrícola que ocorria em Elêusis.

²⁴ De acordo com Perissato (2021), essa procissão, a *pompé*, era uma caminhada de 21 km pela via sacra, *hierá hodós*, que interligava Atenas e Elêusis, simbolizando a narrativa do mito eleusino, isto é, representando a andança de Deméter em busca de sua filha Perséfone; portanto, configurava-se como um ritual, reencenado a cada ano, quando helenos de toda parte caminhavam em agradecimento às deusas pelas colheitas e pela prosperidade. Perissato (2021, p. 114) também lembra que Pausânias (século II EC) descreve essa procissão sobre o Caminho Sagrado no seu livro *Descrição da Grécia*, em 1.26-28, enumerando os monumentos pelos quais ela passava em 1.36-38.

²⁵ O hierofante era a mais alta função dentro dos Mistérios, sendo responsável por organizar e conduzir as procissões e exibir as coisas sagradas e os segredos para os iniciados (CLINTON, 1974, p. 46).

²⁶ O trecho “*metà tou hierophántou kai tôn hierieíōn*” indica que o demarca não agiu sozinho na organização dos eventos sacros, ou seja, há o reconhecimento da importância do papel religioso tanto do hierofante quanto das sacerdotisas. O interessante é que *hierieíōn* é o genitivo plural da palavra feminina *hiereia* (sacerdotisa), não deixando dúvidas de que havia mais de uma mulher participando da organização das festividades (ao menos no período helênico); fato este também apontado por Lambert (2021, nota 5). É bem conhecido que havia uma sacerdotisa de Deméter e Coré, mas o uso do plural indica que existiria ainda, ao menos, outra mulher envolvida nos Mistérios e bem próxima ao hierofante. É muito pouco usual, mas existem algumas menções a mulheres que teriam ocupado o cargo de hierofante, ver Clinton (1974, p. 88-89); uma lista com alguns nomes dessas mulheres, tanto as sacerdotisas de Deméter e Coré quanto as hierofantas, se encontra em Clinton (1974, p. 118-119).

tendo gastado²⁷, às suas próprias custas, mais do que o necessário²⁸ com todas essas coisas; relatando também que os sacrifícios previram um presságio de belas ações e de segurança²⁹. Pela boa fortuna³⁰, foi decretado pelo Conselho que os presidentes sorteados para a próxima Assembleia devem³¹ deliberar sobre esses assuntos e trazer ao povo o parecer do Conselho, segundo o qual convém ao Conselho aceitar as [15] boas previsões que aconteceram nos sacrifícios oferecidos para a saúde e segurança tanto do Conselho quanto do povo, como também de seus filhos, esposas, amigos e aliados. Além disso, foi decretado que se exorte o demarca Pânfilo de Elêusis, filho de Arcão, e o condecore³² com uma coroa de murta³³, em conformidade com os costumes

²⁷ Podemos verificar aqui o reflexo da liturgia ateniense, um tipo de serviço público ao qual os cidadãos ricos eram impelidos a financiar os eventos da cidade.

²⁸ A mensagem passada é que foi gasto uma quantia substancial, pois o verbo *prosdapanōō* traz a ideia de gastar a mais do que o necessário, além do preciso. A palavra *olía* foi compreendida aqui como corruptela de *olí<g>a*, pouca coisa, mas como é precedida da negação *ouk*, tem o sentido de que o demarca teria gastado algo que não é de pouca monta, isto é, foi usada a lítotes como figura de linguagem. A inclusão de uma letra a *olía* é reconhecida em outros usos, como no papiro SB 16 13014, disponível em: <http://papyri.info/ddbdp/sb;16;13014>.

²⁹ A expressão “*gegonénai tã hierà kalã kai sōtéria*” é uma fórmula epigráfica similar a “*tã agathã*”, empregada pelos pritanes para reportar o resultado do sacrifício como um bom presságio (MIKALSON, 2016, p. 86-88), ou seja, como algo favorável e propício. A expressão *tã sōtéria* é utilizada em relação a sacrifícios por uma cura, em um contexto tanto de salvação quanto medicinal, daí a ideia de segurança, pelo contexto político.

³⁰ A fórmula epigráfica “*týkbei agathe*” é empregada em inúmeras inscrições, como por exemplo em IG II31 900, que também exemplifica a mesma estrutura de calendário no cabeçalho encontrada aqui.

³¹ Trata-se, na verdade, de um infinitivo aoristo, que demarca o aspecto de fazer a ação uma única vez, pontualmente, sendo utilizado como um infinitivo com sentido de imperativo. Essa construção, na prosa, tem um tom solene, típico de documentos legais. Ela inicia-se com o perfeito médio-passivo de *dokēō*, o verbo *dedókthai*, no sentido de informar que foi decretado que se deve fazer algo. Esta inscrição utiliza esse recurso gramatical em vários momentos, pois o *dedókthai* da linha 12 rege uma série de infinitivos aoristo, a saber: *kbrēmatisai*, *xymbálesthai*, *epainésai*, *stephanōsai*, *anagrāpsai*, *siēsai* e, por último, *merisai*. O uso do aspecto no aoristo indica que essas ações devem ser feitas de uma vez, ou seja, o que foi decretado deve ser plenamente cumprido. Veja em Smyth (1920, p. 448, #2013) e Diggle (2021, p. 389, verbete *dokēō*, #15).

³² Literalmente, está escrito “coroar com uma coroa”, mas optei por usar “condecorar” ao traduzir o trecho “*stephanōsai myrrínēs stephánō*”, no qual aparece empregado o verbo *stephanōō* (coroar).

³³ A coroa de murta, uma planta com folhas pequenas da família das *Myrtaceae*, formava uma grinalda que era oferecida a pessoas que se destacavam na vida pública. Era uma honraria ofertada desde atletas até magistrados, com o simbolismo de representá-los com um *status* social mais elevado; sendo algo bem representado na iconografia.

tradicionais, devido a sua piedade em relação aos deuses. [20] O secretário da pritania deve inscrever este decreto em uma estela de pedra e a colocar no pátio³⁴ do Santuário de Elêusis; e o tesoureiro dos militares deve ratear o custo relacionado à inscrição da estela e sua instalação.

[25] O Conselho coroa ³⁵ Pânfilo de Elêusis, filho de Arcão, por ter servido como demarca ³⁶ .	O povo de Elêusis coroa Pânfilo de Elêusis, filho de Arcão, por ter servi- do como demarca.	O povo de Atenas ³⁷ coroa Pânfilo de Elêusis, filho de Arcão, por ter servido como demarca.
---	--	---

[30] Xenócrates de Elêusis, filho de Xenócrates, proclamou, visto que Pânfilo, filho de Arcão, tendo sido instituído demarca durante o ano do governo de Pélope, ofereceu sacrifícios a Dioniso durante as Dionísias³⁸, promoveu a procissão e [...] também estabeleceu a competição no teatro, a qual os Eleusinos contribuíram para a realização, não ficando atrás³⁹ de ninguém em

³⁴ O que traduzi por pátio é a *aulḗ*, um tipo de átrio, tendo existido dois deles no Santuário de Elêusis, um em frente ao Telesterion, a sala de iniciação, e outro em frente ao portão principal do templo, ver em Clinton (1974, p. 12).

³⁵ Há uma elipse do verbo *stephanōō* (coroar), mas trata-se de uma fórmula típica da epigrafia, onde o nominativo é quem coroa e o corado está no acusativo, de acordo com Hussey (1890, p. 82). Sobre esta inscrição, não encontrei nenhum comentário a respeito, nem a imagem tem alta definição para poder verificar, mas acredito ser possível que os três blocos de texto possam ter sido circundados por uma coroa de murta pintada, pois como as duas páginas finais de Hussey (1890) exibem, nas dezenas de desenhos presentes nas lâminas XII e XIII, há um padrão de coroa envolvendo o texto em um formato parecido com o empregado na estela.

³⁶ É utilizado o participípio aoristo, “*dēmarkhēsanta*”, no acusativo singular, do verbo *dēmarkhēō* (ser um demarca). O sentido foi interpretado como causal, tanto pelo aoristo quanto pelo participípio, não se tratando apenas de um “tendo sido”, mas indicando o motivo de ter sido coroado, “por ter sido um demarca”, sendo adaptado nessa tradução para “por ter servido como demarca”.

³⁷ Como essa inscrição é oriunda do povo tanto de Atenas quanto de Elêusis, é previsível que a segunda menção ao *dēmos* se refira ao povo de Atenas, mesmo que esse complemento tenha sido elipsado no texto original. Como essa conjectura parece razoável, a tradução adicionou “de Atenas” diretamente.

³⁸ Existiam duas Dionísias, a Urbana, na parte central de Atenas, que era a principal, mas cada demo poderia ter a sua própria, sendo conhecidas como as Dionísias Rurais. Uma vez que apenas o bloco inferior de texto, relativo ao decreto dos Eleusinos, menciona essa festividade, é possível que se trate somente do que foi realizado no demo de Elêusis, apontado por Lambert (2021, nota 1 e 7).

³⁹ O trecho “*spoudēs kai philotimías outhèn elleípōn*” traz o participípio singular de *elleípō* com dois complementos no genitivo, tendo o sentido de não ficar para trás nem ser inferior a alguém em determinada coisa.

zelo e valor⁴⁰, tendo oferecido sacrifícios nos festivais das Halóias e das Clóias, [35] em honra de Deméter e Coré, e tendo providenciado, com suas próprias finanças, as vítimas sacrificiais, como também ajudou na organização⁴¹ da procissão e dos sacrifícios do festival das Calamaias, junto ao hierofante e às sacerdotisas [...] tendo gasto nisso [...]

[Recebido em junho/2021; Aceito em julho/2021]

BIBLIOGRAFIA

- CLINTON, K. *Eleusis: The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*. Athens: The Archaeological Society at Athens, 2005.
- CLINTON, K. The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries. *Transactions of the American Philosophical Society*, v. 64, n. 3, 1974, p. 1.
- DIGGLE, J. (Ed.). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- HUSSEY, G. Greek Sculptured Crowns and Crown Inscriptions. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Art*, v. 6, n. 1/2, 1890, p. 69-95.
- KIRCHNER, J. *Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Chicago: Ares, 1974. (v. I).
- LAMBERT, S. Decrees of Athenian Assembly and deme Eleusis honouring Pamphilos of Eleusis, the demarch. *Attic Inscriptions Online*, Worcestershire, 22 de maio de 2021. Disponível em: <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IEleus/229>. Acesso em: 02 de junho de 2021.
- LEXICON OF GREEK PERSONAL NAMES (LGPN). On-line. Oxford University, 1996-. Disponível em: <https://www.lgpn.ox.ac.uk/>. Acesso em: 02 de junho de 2021.
- MIKALSON, J. "Who Reports What?" In: MIKALSON, J. *New aspects of religion in ancient Athens: Honors, authorities, esthetics, and society*. Leiden: Brill, 2016, p. 84-90.
- PERISSATO, F. Arqueologia de uma Procissão Antiga: a Prática da πομπή entre Atenas e Eléusis no Período Romano (II - III d.C.). *Mare Nostrum*, v. 12, n. 1, 2021, p. 111-137. DOI: 10.11606/issn.2177-4218.v12i1p111-137.
- PLANEAUX, C. *The Athenian Year Primer: Understanding Attic Time-Reckoning and the Julian Calendar*. Washington: Westphalia, 2020.
- SMITH, A. Syll 661: translation. *Attalus*. Washington, 18 de junho de 2016. Disponível em: <http://www.attalus.org/docs/sig2/s661.html>. Acesso em: 02 de junho de 2021.
- SMYTH, H. W. *A Greek Grammar for Colleges*. New York: Andesite Press, 2015 (A reprinting of 1th ed, American Book Company, 1920).

⁴⁰ A palavra original é *philotimía*, o desejo de honras e a ambição por glória, um sentimento deveras helênico.

⁴¹ O verbo utilizado é o *synepimeléomai* (ajudar alguém a organizar algo), etimologicamente ligado ao verbo *mélō* (cuidar).

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>eidós</i>)
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeús</i>)
η'	→ ě	(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 (*ĕthos*) e ἔθος (*ĕthos*) 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 → *anánkĕ*; 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 → *beúřma*, 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 → *hĕméra*; αἴρησις → *haiřesis*; 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 → *haiřesis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (*iota*) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγορᾶ → *agonái*, κεφαλῆ → *kephalĕi*, 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*).

¹ Deve-se evitar o uso do sinal [-] na transliteração.