



# HYPNOS 48

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA







# HYPNOS 48

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. 48, 1º SEM., 2022, p. 1-93

ISSN 2177-5346

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

**Editor Responsável:**

Editor:

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

Assistant Editors:

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

Editorial Council:

*Nacional:*

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) (*in memoriam*)  
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)  
Gabriel Balog (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: Cabeça do período helenístico

**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 Uni-  
versidade Católica de São Paulo. Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAC).

---

CDD 938.005

---



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

---

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

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

---

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

Indexação:



ELSEVIER  
Scopus



THOMSON REUTERS  
WEB OF SCIENCE

latindex

THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO  
HOST  
Electronic  
Journals  
Service

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**I – NORMAS AOS AUTORES**

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

**I – RULES FOR AUTHORS**

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

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

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

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

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

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

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

## **III – ON ETHICAL ISSUES**

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

- Carta de advertência ao autor ou a qualquer outra pessoa envolvida no assunto deverá ser enviada pela editoria;
- Em caso de um assunto que fira gravemente a eticidade social, a editoria deverá buscar uma autoridade superior para posterior investigação e ação.
- *A warning letter to the author or to any other person involved in the matter should be sent by the editors;*
- *In case of serious misconduct the editor may report the case and outcome to a higher authority for further investigation and action.*

#### IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

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

#### IV – PRIVACY STATEMENT

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

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

---

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

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

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

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

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

Biblioteca da Faculdade de Filosofia de São Bento (A/C Rachel Gazolla)

Largo de São Bento, s/no. - Centro - São Paulo - SP

CEP: 01029-010

ou

Rachel Gazolla (editora)

Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP

CEP: 05014-002

**ARTIGOS (ARTICLES)**

Las “opiniones” en Parménides y su desconocimiento del insostenible peso del ser “Opinions” in Parmenides and the unawareness they display of the unbearable weight of being <i>Nestor-Luís Cordero</i> .....	1
Aprender y olvidar en <i>Teeteto</i> 188a1-6 Learning and forgetting in <i>Theaetetus</i> 188a1-6 <i>Edgar González Varela</i> .....	23
<i>Lógos-páthos</i> : motivos de la conversión en Platón <i>Lógos-páthos</i> : motives for conversion in Plato <i>Pietro Montanari</i> .....	37
A Poesia e a Lira: O papel do coro no estásimo segundo de <i>Édipo-Rei</i> Poetry and Lyre: The role of the chorus in the second stasimon of <i>Oedipus Rex</i> <i>Fabiano Incerti</i> .....	64
Nota sobre a conjectura de Schwegler em <i>Metafísica</i> E1, 1026a14 A note on Schwegler’s conjecture about <i>Metaphysics</i> E1, 1026a14 <i>Renan Eduardo Stoll</i> .....	79

# LAS “OPINIONES” EN PARMÉNIDES Y SU DESCONOCIMIENTO DEL INSOPORTABLE PESO DEL SER

“OPINIONS” IN PARMENIDES AND THE UNAWARENESS  
THEY DISPLAY OF THE UNBEARABLE WEIGHT OF BEING

NESTOR-LUÍS CORDERO\*

**Resúmen:** La lengua griega para referirse a las cosas utiliza la expresión τὰ ὄντα, “las cosas que son”. Ya la lengua cotidiana establece una relación entre “algo que es” y el hecho de ser. La filosofía de Parménides puede explicarse como una reflexión filosófica sobre este hecho lingüístico. Una perspectiva no filosófica desconoce este hecho, y explica la realidad en función de las cosas que “parecen ser”, las “opiniones”. Parménides demuestra en su Poema, sólo una relativización del hecho de ser puede justificar la una explicación de la realidad basada en opiniones.

**Palabras clave:** ser; opiniones; relativización; Parménides.

**Abstract:** The Greek language uses, to refer to things, the expression τὰ ὄντα, “things that are”. Everyday language already establishes a relation between “something that is” and the fact of being. Parmenides’ philosophy can be explained as a philosophical reflection on this linguistic fact. A non-philosophical view of language ignores this and explains reality in terms of “the way things seem to be”, or “opinions”. As Parmenides demonstrates in his Poem, only a relativizing of the fact of being can justify an explanation of reality based on opinions.

**Keywords:** being; opinions; relativization; Parmenides.

El título de este modesto trabajo supone en realidad una reflexión sobre la relación que podríamos establecer entre la lengua griega y la filosofía de Parménides. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: la filosofía de Parménides se apoya sobre el insoportable peso del hecho de ser, pero esta evidencia se encontraba ya justificada por la lengua griega. No obstante, este “*fait de langue*” –como se lee en E. Benveniste<sup>1</sup>– resulta relativizado por

---

\* Professor na Universidad de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>. Email: nestor.luis.cordero@gmail.com

<sup>1</sup> En *Problèmes de linguistique générale*, 1, cap. Catégories de pensée et catégories de langue. Paris: Gallimard, 1966 (publicado originariamente en *Les Études Philosophiques* 4, 1958)

“lo que se dice” (τὰ δοκοῦντα) sobre la realidad, que está representado por “las opiniones”, según las cuales “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (Parménides, fr. 6.8). Nuestro análisis comenzará por un somero panorama de “los primeros que filosofaron”<sup>2</sup>, terreno incierto en el cual –como dirá en otro contexto A. Machado– “se hacía camino al andar”: como la filosofía no existía, se la estaba haciendo “filosofando”. Y la lengua griega (la única lengua de la Antigüedad que, una vez llegada la etapa de la escritura, fue capaz de reproducir “todos” los sonidos del habla), ofrecía, para quien fuese capaz de captar la riqueza de ciertos términos, los recursos necesarios para plasmar, en forma oral o escrita, los “hallazgos” del pensamiento, que fueron constituyendo “la filosofía”. Es precisamente la lengua griega que utilizaremos como punto de partida de nuestro análisis de la noción de “ser”, pero una breve introducción se impone.

Los estrechos límites de este trabajo nos impiden profundizar las circunstancias histórico-económico-políticas que condicionaron (“determinaron” sería un verbo un tanto exagerado) el nacimiento de la filosofía. Lo cierto es que, a fines del siglo VII y comienzos del VI a.C., una serie de “sabios”, ya expertos en sus propias disciplinas (matemáticos, astrónomos, geómetras, etc.), comenzaron a observar sus objetos de estudio desde una nueva perspectiva, con el fin de justificar su “existencia”, y ya no su “esencia”, de la cual respondía cada ciencia. Aparte de ser lo que son (astros, números, elementos en general), estos “objetos” son, genéricamente, “cosas”, “todas las cosas”, cuyo conjunto constituye “la realidad” (si bien esta palabra no existe en griego<sup>3</sup>). Puede decirse entonces que la pregunta implícita en “los primeros que filosofaron” fue: “¿Qué son las cosas?”, con el sentido de “¿Qué es la realidad?”.

Ahora bien; hay en la lengua griega varios términos que aluden a “las cosas”, por ejemplo, χρήματα, que se asemeja al español “asuntos”<sup>4</sup>, o πράγματα, que se refiere a los productos de la πράξις, o sea, a “acciones”, pero, para “cosas” en general, como es sabido, ya desde Homero<sup>5</sup>, se utiliza

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A.III.983b6.

<sup>3</sup> Como se sabe, “realidad” deriva del latín “res”. Un término equivalente posible sería “cosidad”. La expresión más próxima en griego es “οὐσία”, que deriva del verbo “ser” (“εἶναι”, participio presente femenino, “οὐσα”)

<sup>4</sup> Es el término utilizado por Protágoras cuando afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”.

<sup>5</sup> Nos referimos al autor desconocido al cual se atribuyen los “poemas homéricos”, originariamente orales y puestos por escrito, según los estudiosos, alrededor del siglo VIII a.C.

el término “ὄντα”<sup>6</sup>, que es el participio presente plural neutro del verbo “ser” (εἶναι), cuya traducción literal al latín, en singular, es “ens” (de “esse”) y, al castellano, “ente”. No obstante, decir que los primeros filósofos se preguntaron “¿qué son los entes?” es una frase obscuramente pedante, y por ello intentaremos secularizarla, dentro de lo posible, sin traicionarla.

En el texto ya citado, que es fundamental para la comprensión de los orígenes del pensamiento filosófico, E. Benveniste escribió que “la estructura lingüística del griego [= de la lengua griega] predispuso a una vocación filosófica a la noción de ‘ser’”<sup>7</sup>. En efecto, decir que una “cosa” es, literalmente, un “ente” o, para dejar de lado este término, “algo que es”, es ya filosofar antes de que se invente la filosofía. Dicho de otro modo: como sin un verbo no habría un *parti-cipio* (que es una “parte” del verbo) “presente” del mismo, este participio alude a la presencia actual (una vez más, en el presente) del significado del verbo. O sea que, sin “ser”<sup>8</sup>, que es un verbo, no habría ὄντα, “cosas que son”, que es el participio correspondiente. Como dirá uno de los primeros filósofos, Parménides, “no podrás obligar a lo que es (τὸ εἶναι) a estar separado de lo que es (τοῦ εἶντος) (fragmento 4.2), porque “lo que está siendo (εἶναι) toca a lo que está siendo (εἶντος) (fragmento 8.25).

Pero...¿cual es el significado del verbo “ser” (εἶναι) en esa etapa del pensamiento griego, desde su primera aparición en un texto escrito hasta los primeros filósofos? Inesperadamente, los especialistas en la cuestión (Kühner-Gerth<sup>9</sup>, G. Curtius<sup>10</sup>, R.J. Cunliffe<sup>11</sup>, H. Ebeling<sup>12</sup>) son unánimes al respecto: la significación principal (porque hay otras; sólo en Homero Ebeling encuentra diecinueve significaciones) es la de “estar presente”, “existir”, “estar ahí” (valor locativo), “subsistir”, y, en algunos casos, hasta “vivir”<sup>13</sup>. Vale decir que ya en la expresión que traducimos por “las cosas”, en general (los sucesos, los asuntos, los objetos) está implícita (incluso lingüísticamente) la noción

<sup>6</sup> Cf. el pasaje de la *Iliada* en el cual se dice que Tiresias sabe las cosas que ocurrieron, las que ocurren (ὄντα) y las que ocurrirán (I.70)

<sup>7</sup> *Op. cit.* en la Nota 1, p. 73.

<sup>8</sup> Hasta este momento, la fórmula “El Ser” está ausente.

<sup>9</sup> R. Kühner; B. Gerth. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2a ed. Hannover, 1870.

<sup>10</sup> G. Curtius. *Grundzuge der griechischen Etymologie*. Leipzig, 1858-62.

<sup>11</sup> R. J. Cunliffe. *A lexicon of the homeric dialect*. Londres, 1924.

<sup>12</sup> H. Ebeling. *Lexicum Homericum*. Leipzig, 1885.

<sup>13</sup> Es habitual en Homero el epíteto “ἀεὶ εἶντες” (*Il.* 1.209, 494; 24.99; *Od.* 5.7; 8.306; etc.) aplicado a los dioses, que suele traducirse por “siempre existentes”, pero que significa en realidad “siempre vivos”.

de existencia, incluso “virtual”. Para la mentalidad griega (e incluso para los primeros filósofos, hasta la sofística) no existe la dicotomía “sensible / inteligible”. Los dioses, que no son “sensibles”, “existen”, son “ἔδόντες”, es decir “objetos que son”, e incluso se los “ve” en los sueños, como dirán los epicúreos<sup>14</sup>. Si algo es considerado una cosa, un objeto, un acontecimiento, es porque existe. Como escribirá una vez más Parménides en el texto que conocemos hoy como fragmento 7, “nunca se impondrá que haya cosas que no existan” ([οὐκ] εἶναι μὴ ἔδόντα, fr. 7.1).

Aclaremos desde ya al eventual lector de estas líneas que, de acá en adelante, en las referencias que haremos a algunos de los primeros filósofos no tendremos en absoluto en cuenta las opiniones o comentarios de los llamados “doxógrafos”, que, incluso cuando ofrecen citas literales de libros hoy perdidos, suelen acompañarlas con apreciaciones que oscurecen y muy a menudo tergiversan textos ya oscuros de por sí. Es preferible atenerse a los escasos términos literales que figuran en los mal llamados “fragmentos” (ya que son, en realidad, “citas”), así se trate de una sola palabra, que escuchar el engañoso y seductor canto de sirenas de los “doxógrafos”, de Platón a Simplicio, que siempre interpretan anacrónicamente a los autores del pasado<sup>15</sup>.

Si tenemos en cuenta las breves citas auténticas que han podido ser recuperadas del llamado “triumvirato de Mileto” (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) comprobamos que, en los tres casos, estos autores han reflexionado sobre el estado “actual” de las cosas, de la realidad, y formularon hipótesis sobre el fundamento de dicha realidad, que, al igual que quien reflexiona sobre ella, es algo dinámico, incluso viviente. Si bien el término no figura en ninguna cita recuperada hasta Heráclito, es muy probable que hayan llamado φύσις, como dice reiteradamente Aristóteles, al “todo” (πάντα τὰ ὄντα) que estudiaban, especialmente a su causa, una suerte de potencialidad que lo hace ser. No es seguro –salvo en el caso de Meliso<sup>16</sup>– que los tratados de estos primeros filósofos se hayan titulado Περὶ φύσεως, pero en

<sup>14</sup> Ver Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX.43.

<sup>15</sup> Somos conscientes de que el procedimiento que hemos elegido no es considerado ortodoxo por la gran mayoría de los investigadores. En todo caso, se ubica en las antípodas del método propuesto recientemente por A. Laks y G. Most (*Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, París, Fayard, 2016) quienes, al comentario de los doxógrafos, añaden un repertorio de la recepción de los textos originales, que multiplica los intermediarios. Así, un texto auténtico, por breve que sea, se convierte en el resultado de la recepción de una recepción.

<sup>16</sup> Se cree que el título del tratado de Gorgias Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως es una alusión irónica al título del tratado de Meliso Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος

los tres casos el principio propuesto como la razón de ser de τὰ ὄντα está en relación con la vida, *ergo*, con la φύσις, que alude a la realidad en tanto está produciéndose, como un ser vivo. Es el caso de los pensadores de Mileto: la humedad de Tales (donde ella está ausente, no hay vida), lo ἄπειρον de Anaximandro (que está vivo, ya que nunca envejece: ver fr. 2, ἀγήρω) y el aire de Anaxímenes (que permite que el universo “respire”).

Nuestra reseña sobre el “insoportable peso de ser”<sup>17</sup> culminará en Parménides, o sea, antes de la sofística, pero no pretendemos por ello ocuparnos de todos los pensadores pre-sofísticos, que son legión. Después de haber sobrevolado las ideas del triunvirato de Mileto, sólo veremos dos o tres casos más, que consideramos como los más representativos de la presencia del hecho de ser como fundamento de la realidad, ya en la lengua griega.

Es sabido que, como reiteramos *supra*, el cuerpo de conocimientos y de problemas que forman hoy parte de la filosofía, se fue constituyendo progresivamente. En más de una ocasión fue el cuestionamiento de nociones que parecían evidentes y justificadas por “lo que se dice”, que contribuyó a precisar la temática de la filosofía. Platón expresó este *desideratum* en una frase célebre del *Sofista*: Hay que “examinar, en primer lugar, lo que ahora parece (τὰ δοκοῦντα) evidente, para ver si no hemos admitido entre nosotros que nuestros juicios son adecuados simplemente porque vimos estas cosas como dificultosas” (242b). Éste es el caso que nos ocupa. A pesar de la dificultad de justificar la noción de “ser”, como demuestran las diversas hipótesis formuladas por los primeros filósofos, nada parecía más evidente que, como ya lo sostenía la lengua griega, “si hay entes (!) es porque hay ser”. Pero es precisamente “lo que se dice”, las “opiniones”, que, sin duda a pesar de ellas mismas, permitieron referirse a “las cosas” sin recurrir a la noción de “ser”, o, por lo menos, relativizándolo, dando así lugar a la presencia de su contrario, la posibilidad de no-ser.

De los escasos ejemplos mencionados deducimos que la noción de “ser” (del hecho de ser, no de “El Ser”, noción ésta que surgirá mucho después), tiene valor universal, ya que desde que se piensa en o se habla de una “cosa”, se habla de “algo que es”, sea cual fuere esa “cosa” (incluso un centauro o una sirena son “cosas” que son, aunque sólo estén presentes en el

<sup>17</sup> El eventual lector de esas líneas se habrá seguramente percatado que nuestra fórmula hace alusión a una novela que estuvo a la moda en los años 70', cuyo autor, M. Kundera, hacía alusión a “la insoportable liviandad (lightness) del ser” para Parménides, fórmula que el autor creyó leer en Nietzsche. Kundera hubiera debido leer el original, que dice lo contrario.

intelecto, como leemos en el fr. 4 de Parménides)<sup>18</sup>. Participan (dirá Platón) de un “estado” o de una “actividad”, representada por un verbo, “ser” (con la significación que señalamos *supra*). Pero, si bien esta comunión entre lo que se piensa o lo que se dice y la realidad surge naturalmente de la lengua griega, su carácter necesario y absoluto no lo capta una explicación superficial de la realidad, que se reduce a “lo que nos parece”.

Todo cuanto dijimos hasta acá sobre el peso insoportable de la existencia es la consecuencia de una “reflexión sobre la realidad”, hecho que está implícito en lengua griega, pero que tuvo que ser explicitado por los primeros filósofos. La relativización del hecho de ser fue una consecuencia directa, inevitable, de la ignorancia de su verdadera naturaleza. Si bien “todos los seres humanos apetecen conocer, por naturaleza”<sup>19</sup>, el conocimiento de τὰ ὄντα (en general), de su alcance, de su constitución y, de ser posible, de su razón de ser (que Aristóteles llamará ἀρχαί) fue el resultado de una lucha entre el conocimiento riguroso (dentro de lo posible) y “lo que se dice” o “lo que nos parece”. Es a partir de esta perspectiva que retomamos el hilo de nuestro tema, después de nuestro somero estudio de los pensadores de Mileto.

Nada diremos sobre Pitágoras y los primeros pitagóricos, ya que no quedan textos auténticos del Maestro y los pertenecientes a sus seguidores son tardíos. En Jenófanes y Heráclito, y, especialmente –va de suyo– en Parménides, en cambio, encontraremos elementos decisivos para nuestra investigación. Los tres filósofos mencionados se propusieron primero buscar y luego exponer “la verdad” sobre la realidad<sup>20</sup>, pero esta búsqueda tuvo que tener en cuenta un peligroso y sutil enemigo: las opiniones, lo que “se cree”, “lo que parecen ser las cosas”. Comencemos por Parménides –ya veremos el caso de Jenófanes– si bien hubiésemos podido comenzar por Heráclito, ya que, como es sabido<sup>21</sup>, ambos filósofos son exactamente contemporáneos.

Decidimos privilegiar a Parménides porque de las citas recuperadas de su *Poema* surge de manera clara y evidente la dicotomía entre “la verdad”,

<sup>18</sup> “Observa como lo ausente está firmemente presente para el intelecto”. Sobre la “realidad real” de la imagen, ver Platón, *Sofista*, 240b.

<sup>19</sup> Así comienza, como es sabido, la *Metafísica* de Aristóteles (A.1.980a1)

<sup>20</sup> En el caso de Jenófanes, sobre la divinidad.

<sup>21</sup> Diógenes Laercio, apoyándose sin duda en las *Crónicas* de Apolodoro, ubica en la Olimpiada 69a, que corresponde a los años 504-1, el *floruit* de ambos filósofos. En el caso de Parménides, la cronología que podría deducirse de las primeras páginas del *Parménides* de Platón (y que difiere de una treintena de años de la propuesta por Diógenes Laercio) es una mera ficción literaria (Ver *Plato's Parmenides*. Trad. R.E.Allen. Blackwell: Oxford, 1983, p. 63).

que corresponde al hecho de ser, y las “opiniones”, que son su negación que, como veremos, son el resultado de desconocer el peso abrumador del ser. En los versos recuperados de Parménides el término “verdad” aparece en tres ocasiones y “verdadero” cuatro veces, y la noción es primordial ya que forma parte de la enseñanza que debe recibir quien pretenda ser un “hombre que sabe” (fr. 1.3): “Tú debes estar al tanto de todo: por un lado, del corazón firme de la verdad” (fr. 1.29). Y para ello se debe seguir un método<sup>22</sup> que “acompaña a (o está acompañado por) la verdad” (fr. 2.4). El resultado de la aplicación de dicho método es la formulación de un “discurso convincente (πιστόν λόγον) y de un pensamiento acerca de la verdad (ἀμφίς ἀληθείης)” (fr. 8.50-1). Heráclito, por su parte, que privilegia la noción de “sabiduría” (σοφία) dirá que “ésta [consiste en] decir cosas verdaderas (ἀληθέα)” (fr. 112).

Pero ocurre que tanto Parménides como Heráclito son pensadores que hacen esfuerzos titánicos para ser escuchados, o sea, para que se escuchen sus “verdades”, que pretenden develar el hecho de ser. Parménides recurre al hexámetro épico y con él elabora un *Poema* eminentemente didáctico, en el cual el método verdadero es considerado, precisamente, “persuasivo” (es el camino de Peitho, “La persuasión”), y su discurso es calificado por él mismo de “convincente”. Heráclito, por su parte, quiere obligar al lector-oyente a que investigue con él, como había observado sutilmente Plotino: “Pensaba que debíamos buscar por nosotros mismos lo que él había encontrado buscando” (*Enéada* IV.8.1). No obstante, más pesimista que Parménides, Heráclito está seguro de no ser escuchado (ver fr. 1<sup>23</sup>), pero ello no le impide recriminar a quienes no escuchan: “No se debe ni actuar ni hablar como durmientes” (fr. 73).

En realidad, tanto Heráclito como Parménides tienen un enemigo común que impide alcanzar la verdad, pero que está tan arraigado en el ser humano que lo obstaculiza no sólo para ponerse en búsqueda de la verdad, sino que incluso los convence de que ello no es necesario, puesto que “ya saben”. Este enemigo no es la ignorancia<sup>24</sup>, ya que ella puede ocultarse (“A la ignorancia [ἄμαθία] es mejor esconderla y no colocarla en medio [de todos]”, Heráclito, fr. 95). El enemigo es “la opinión”, que consiste en creer que se sabe cundo no se sabe. Los forjadores de opiniones son, en Parménides, los

<sup>22</sup> Parménides utiliza la alegoría del camino, ὁδός, como imagen del método, μεθ-ὁδός.

<sup>23</sup> “Si bien este λόγος (=discurso, ley) existe siempre, los hombres devienen siempre ignorantes, tanto antes de haberlo escuchado, como después de haberlo escuchado por primera vez”.

<sup>24</sup> En Platón, al contrario, la ignorancia es la más grave de las enfermedades del alma (*Sofista*, 228c).

seres humanos, y, en Heráclito, οἱ πολλοί, que son incapaces de elevarse más allá de su condición y de admitir que hay verdades "objetivas". Parménides, simbólicamente, pone estas verdades en boca de una Diosa (anónima, pero Diosa al fin, o sea, que posee un *status* superior al de los seres humanos).

La asimilación de las opiniones a creaciones fantasiosas de los hombres (la muchedumbre, los mortales, οἱ πολλοί), aparecía ya en Jenófanes, el primero del trío que las considera perniciosas para quien pretende conocer las cosas tal como son. Para Jenófanes, respecto de los dioses, los culpables son Homero y Hesíodo, que "atribuyeron a los dioses todo cuanto es motivo de vergüenza y de reproche" (fr. 11). En el fr. 14, siempre a propósito de los dioses, dice que "los mortales opinan (δοκέουσι) que los dioses nacieron", en el fr. 34.4 generaliza su posición y sostiene que "sobre 'todas las cosas' sólo se tiene opinión (δόκος)", y en el fr. 35 sentencia: "opínese (δεδοξάσθω) que estas conjeturas (εοικότα) [son] realidades". Si la opinión fuera suficiente para explicar la realidad, no sería necesario buscar la verdad.

En los tres últimos textos que hemos enumerado Jenófanes se vale de verbos que derivan de la raíz δοκ- : δοκέουσι, δόκος y δεδοξάσθω (de δοξάζειν, "opinar"). Heráclito, por su parte, en un esperado juego de palabras, critica las opiniones, incluso en el caso de quien se tiene la mejor...opinión (!) (o renombre): "El más renombrado (δοκιμώτατος) conoce [y] protege las opiniones (δοκέοντα)" (fr. 28), y en el fr. 17 generaliza la crítica: "La mayoría (πολλοί) no comprende (φρονέουσι) las cosas tal como las encuentra, ni siquiera una vez que aprendieron a conocerlas; sólo les parecen (δοκέουσι) a ellos". Y como sinónimo de δόξα (y de δοκοῦντα), siempre con la significación de "opinión", de "lo que parece", Heráclito utiliza δοξάσματα. De ella se ocupa el fr. 70: "Las opiniones (δοξάσματα) humanas son juegos de niños".

Pero quien más se opuso a las opiniones es Parménides, al punto de considerarlas uno de los temas de estudio necesario para saber en qué consisten y así poder evitarlas. El aprendizaje que Parménides, bajo el aspecto de su Diosa anónima, aconseja al futuro filósofo incluye no sólo el conocimiento del núcleo de la verdad, sino también ponerse al tanto de "las opiniones (δόξαι) de los mortales". Suponemos que para atenuar la sorpresa del oyente-lector (e incluso del joven al cual le habla la Diosa), Parménides agrega un juicio de valor respecto de las opiniones: "...en las cuales no se puede confiar" (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης) (fr. 1.30). El discurso de Parménides pretende ser verdadero, y, para ello, no es suficiente exhibir la verdad; también forma parte de la verdad mostrar la falsedad de lo falso, o sea, de las opiniones. Las opiniones suelen ser tentadoras y frente a ellas, como hizo Ulises cuando

se ató al palo mayor de su navío para no caer bajo la tentación del canto de las sirenas, no hay que dejarse engañar por ellas; hay que reconocerlas como falsas.

Según Proclo, Euclides había escrito un tratado titulado *Falacias (Pseudaria)* –lamentablemente, hoy perdido– en el cual presentaba falsos teoremas a los alumnos para que aprendieran a distinguirlos. Otro tanto hace Parménides. En los últimos versos del fr. 8 describe una *διακόσμησις* dóxica basada en dos principios contradictorios, luz y oscuridad, que corresponden, según Aristóteles<sup>25</sup>, a ser y no ser, y que –si bien los “mortales” no lo aceptarían– se anulan mutuamente. Esta teoría, sin duda inventada por el mismo Parménides o resultado de un *collage* de distintos autores, suele estar presentada con un discurso que, si bien es atrayente, es engañoso (*ἀπατηλόν*) (fr. 8.52). Y para evitar toda tentación de aceptar esta cosmología, Parménides lleva a cabo una despiadada descripción de los “mortales”, autores de la misma (siempre en Parménides, las opiniones son “opiniones de los mortales”): “Nada saben, son bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio” (fr. 6.4-7). Como consecuencia, Parménides dice a su discípulo:

Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga con el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado. (fr. 7.2-6)<sup>26</sup>

La similitud que hay entre estos mortales “que nada saben” y los “dormidos” de Heráclito es notable, pero ella se debe sin duda a la actitud que tienen frente al conocimiento dos autores que no por ello debieron forzosamente conocerse. No podría excluirse, en cambio, un conocimiento mutuo entre Heráclito y Meliso de Samos, presunto “heredero” de Parménides, si creemos a Diógenes Laercio: “Intercambió discursos (*λόγοι*) con Heráclito, y éste lo recomendó a los efesios” (IX.24). S. Mouraviev dice, con razón, que este dato “fue ignorado por la totalidad de los modernos estudios heraclíteos”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 987a2.

<sup>26</sup> Resulta inexplicable que en la mayor parte (99%) de los trabajos consagrados a Parménides se considera que esta teoría elaborada por gente que nada sabe es propia de Parménides, y no de los “mortales” que él critica.

<sup>27</sup> S. Mouraviev. Héraclite. En : R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, III. CNRS Éditions, 2000, p. 585.

Individualizado el enemigo de la búsqueda de la verdad y del conocimiento, que son las "opiniones", Parménides y Heráclito siguieron caminos distintos pero complementarios en búsqueda de "sus" verdades. En el fondo, nada los opone. Tanto Heráclito pudo haber compartido la tesis de Parménides según la cual si existe el orden cósmico que él proclama, es porque hay ser, y Parménides pudo haber aceptado la fórmula heraclítica según la cual "uno es todo", ya que, como dijo en dos pasajes de su *Poema* ya citados, "no podrás obligar a o que es (τὸ ἕόν) a estar separado de lo que es (τοῦ ἕόντος)" (fragmento 4.2), porque "lo que está siendo (ἕόν) toca a lo que está siendo (ἕόντι)" (fragmento 8.25).

De acá en adelante dejaremos de lado a sus colegas presocráticos y nos ocuparemos exclusivamente de Parménides. Hemos ya aludido, aunque superficialmente, a las razones que llevaron a los historiadores de la filosofía a considerarlo como "el filósofo del Ser", fórmula un tanto exagerada porque Parménides es, también –desde el punto de vista cronológico– el primer filósofo que, por las razones que veremos, imaginó la negación de la noción de ser, negación que, fiel a su pensamiento dicotómico, se asimilará a las opiniones.

Es en función de la "lección de filosofía" que la Diosa anónima<sup>28</sup> ofrece a su auditor que Parménides, por razones didácticas, se ve obligado a referirse a la negación del hecho de ser. Para ello, como veremos, niega directamente el infinitivo del verbo ser (μὴ εἶναι) o el participio presente (τὸ μὴ ἕόν), o se vale de dos términos que estaban atestados ya en Homero, "μηδέν" y "οὐδέν". Una breve introducción se hace necesaria para justificar la existencia de estos términos.

Para negar que haya algo (o sea, "una cosa"), la lengua griega forjó los términos "μηδέν" y "οὐδέν", que aluden a algo que no existe. Ahora bien, dado que el ser humano está rodeado e invadido por ὄντα (incluso él mismo es un ὄν), o sea, por "seres", al asimilar la existencia a la noción de "cosa" (pues una "cosa" no es sino algo que existe), toda "cosa" es "una cosa", en griego, "ἕν" (neutro), un "algo" (τις). El "insoportable peso de ser" obligó, ya a la lengua, a forjar un término negativo (pues la afirmación es monopolio de "lo que es"), y es así como surgieron las expresiones "no-uno", "μηδέν"

<sup>28</sup> Ver nuestro trabajo *La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie*. En: J. F. Mattéi (ed.) *La naissance de la raison en Grèce*, Paris : PUF, 1990.

(= μηδὲ ἔν)<sup>29</sup> o “οὐδέν” (*id.* Masculino, οὐδεῖς = οὐδὲ εἷς) (e incluso “no algo”, οὔτις), términos que traducimos por “nada” o por “nadie”<sup>30</sup>.

Si bien estos términos respetan las “categorías de pensamiento” a las que aludía E. Benveniste (ver nota 1), las etimologías correspondientes son a menudo el origen de confusión en las traducciones posibles, e incluso en los textos griegos originales, especialmente cuando el término “nada” depende de un verbo que supone una negación. En ese caso habría una negación de una negación, lo cual correspondería a una afirmación, y entonces es el contexto el que decide sobre el valor de μηδὲν o de “οὐδέν”. Μηδὲν por ejemplo, se encuentra en una sola ocasión en los poemas homéricos (ἀναίειτο μηδὲν ἐλέσθαι, *Il.* 18.500), y ya H. Ebeling<sup>31</sup> encontraba que se trataba de una redundancia (“*ubi negatio redundat*”, p. 1091), pues la traducción del pasaje sería, literalmente, que alguien “niega haber recibido nada”. Ergo, el sentido de la frase, “nada recibí”, no resulta evidente si la frase se traduce con la significación “no recibió algo”, es decir, “no algo”, o sea, “nada” (!).

Esta ambigüedad es menor en el caso de “οὐδέν”, que está utilizado con más frecuencia en los poemas homéricos. En un pasaje de la *Odisea* el término está opuesto a “algo”: Ulises se queja de que Circe quiera retenerlo a su lado cuando en realidad, para él, “nada (οὐδέν) es más agradable que la patria y los propios padres” (9.216). El contexto muestra que por un lado hay “algo” (el amor a la patria y el amor filial) y, por el otro, “nada”. Pero en otras utilizaciones, los términos utilizados para la noción de “nada” retoman la ambigüedad propia de la etimología.

En Parménides, en cambio, μηδὲν se encuentra en tres ocasiones, y οὐδέν en dos, sin ambigüedad alguna. Veamos estos ejemplos, que, por contraste, justifican el peso insostenible de ser.

En lo que concierne a μηδὲν, el verso 2 del fr. 6 es claro y evidente: “ella”, la nada, no existe, “μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν” (fr. 6.2a) (el verbo tiene un significado fuertemente existencial). Y, como la nada no existe, “lo que está siendo” (ἔόν) no puede ‘nacer’ (φῶν) a partir de la nada (μηδενός)” (fr. 8.10). Por último, la tercera utilización de μηδὲν presenta un matiz que nos permite deducir que

<sup>29</sup> A pesar del juego evidente de palabras que encontramos en el fr. 156 de Demócrito (“No es menos lo que algo es [τὸ δέν] que la nada [τὸ μηδέν]”), P. Chantraine niega curiosamente toda relación entre el término arcaico δέν y μηδέν (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: 1968, p. 262).

<sup>30</sup> Recuérdese el episodio de la *Odisea* en el cual Ulises dice al Cíclope que su nombre de “Nadie” (Οὔτις), lo cual justifica la reflexión del Gigante: “Entonces, Nadie me cegó” (9.367).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, Nota 11.

Parménides tiene en cuenta la etimología del término. Se trata del verso 4 del fr. 9, donde la Diosa resume la “διακόσμησις” de los mortales y dice que, “al lado de ambas [= φάος καὶ νύξ], μηδέν” (fr. 9). El texto es interesante porque “los mortales” habían asimilado (ya lo veremos) “lo que está siendo” a la luz y a la noche (y sinónimos), y como ellas representan “todo” (πάντα, fr. 9.1), es inconcebible que, además de ellas, haya un nuevo “τι”: no (hay) nada más, o sea, un “no-una cosa”. En este verso μηδέν es una especie de apócope, y la ausencia de un verbo en relación con él resalta su importancia en el contexto

Veamos ahora las dos utilizaciones de “οὐδέν”. Para definir la ignorancia de los “mortales”, la Diosa utiliza una frase lapidaria para caracterizarlos, aunque ambigua en sus posibles traducciones: ellos son “εἰδότες οὐδέν” (fr. 6.4), literalmente, “sabedores de nada”. La frase es ambigua porque, por un lado, puede interpretarse que, de todos modos, los “mortales” “saben”, pero eso que saben “es” nada, o, si οὐδέν se refiere directamente al verbo “saber”, la frase diría que, directamente, ellos “no saben”. En ambos casos, la imagen que Parménides ofrece de estos “pensadores” es muy poco simpática.

La significación de “οὐδέν” en el verso 36 del fr. 8 es muy similar (en realidad, es idéntica) a la que ya encontramos en “μηδέν” en el fr. 9.4. Como ya no se trata de la διακόσμησις de los “mortales”, sino de su propia concepción de la realidad, es “lo que está siendo” (y ya no la luz y la noche) que no admite otro “τι” junto a él. No obstante, la traducción del pasaje (que, en griego, tiene esta forma: οὐδέν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, fr. 8. 36b-37a) ofrece ciertas dificultades, ya que οὐδέν puede considerarse como un adjetivo en relación con ἄλλο (en cuyo caso la traducción sería: “pues ‘ninguna otra cosa’<sup>32</sup> es o será al lado de lo que está siendo”) o como un término independiente (y la traducción sería: “pues ‘nada’ es o será ‘otra cosa’ al lado de lo que está siendo”). Nosotros preferimos esta segunda posibilidad. En ambos casos, dado que el hecho de ser (ἐόν) representa la realidad en su totalidad, no es concebible que “haya” algo al lado (πάρεξ, fr. 8. 37; μέτα, fr. 9.4) de él, ya que también “eso” sería.

La ambigüedad que podrían tener los términos “μηδέν” o “οὐδέν” en los ejemplos que vimos desaparece cuando, directamente, para aludir eventualmente a una “no cosa”, se niega el verbo “ser”, y la fórmula habitual τὰ ὄντα deviene, como en el texto ya citado de Parménides, τὰ μὴ ὄντα o, con menos frecuencia, τὰ οὐκ ὄντα. No obstante, dada la concepción del hecho de ser

<sup>32</sup> Acerca de esta construcción, ver Aristófanes, *Las aves*, 19: τὸ δ' οὐκ ἄρ' ἦσθην οὐδὲν ἄλλο πλὴν δάκνειν.

que acompaña, como vimos, a la noción de “cosa” o de “objeto”, también la negación mencionada será cuestionada, por ejemplo, por Platón en el *Sofista*<sup>33</sup>. El estudio de la negación del verbo “ser” por parte de Parménides (ya sea del infinitivo, del participio o de la tercera persona singular del presente) nos lleva necesariamente al tratamiento de la relación entre las “opiniones” y la “relativización” de la necesidad del hecho de ser ellas suponen.

Para Parménides, el filósofo no sólo debe interesarse en descubrir “la verdad de las cosas (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)”, como dirá Platón en el *Fedón* (99e6), sino que debe captar “el corazón (= el núcleo) de la verdad” (ἀληθείης [...] ἦτορ, fr. 1.29). Fiel a su etimología, la ἀλήθεια debe “descubrir” algo; en el caso de Parménides, ese “algo” es el hecho de ser, que justifica la realidad: si hay ὄντα es porque hay εἶναι, que es el verbo de cuya significación (que es la presencia real y efectiva, es decir, la “existencia”) “participan” las cosas (que, gramaticalmente, son “parti-cipios” del verbo). Para imponer esta certeza a quienes pretenden ser “hombres que saben” (fr. 1.3) Parménides recurre a dos procedimientos: utiliza como recurso expresivo la poesía didáctica, y rechaza como ilusoria y opuesta a la verdad a todo punto de vista que no admita la prioridad de la necesidad del hecho de ser. Si utilizamos el término “prioridad” es porque, contrariamente a lo que suelen afirmar la mayoría de los estudios consagrados a su filosofía, Parménides no desdeña –al contrario: alienta (ver fr. 10<sup>34</sup>)– el estudio de realidades “físicas”, siempre que éste sea consciente de que si hay ὄντα φυσικά es porque hay ser<sup>35</sup>.

Consecuente con el carácter didáctico de su *Poema*, Parménides exhibe el contenido (especialmente, el fundamento) de su tesis positiva, pero también, como camino a evitar, hace otro tanto con el camino erróneo que recorren quienes, por ignorancia, sostienen lo contrario. A lo largo del *Poema*, estas dos maneras<sup>36</sup> de investigar van constituyendo un “discurso confiable (πιστὸν

<sup>33</sup> En efecto, el artículo τὰ confiere realidad a aquello que niega, pues atribuye (o predica, si se quiere) el número plural a “algunos”, que entonces no pueden no ser, ya que *son* integrantes de una multiplicidad.

<sup>34</sup> “Conocerás la φύσις etérea y todos los signos que están en el éter, y las obras destructoras de la llama pura del brillante sol, y de dónde proviene todo esto [...]”.

<sup>35</sup> Ver nuestros trabajos La place de la ‘physique’ de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*, *Revue de philosophie ancienne*, vol. 35, n. 1, 2017, y Quelques exemples de la ‘physique’ contestataire de Parménide, *Anais de Filosofia Classica*, vol. 12, 24, 2018.

<sup>36</sup> Parménides llama “caminos” (ὁδοί) a estas dos maneras de investigar porque, ya en su época, “manera”, “modo”, es una de las significaciones de ὁδός. Ver Píndaro, *Ol.* VIII.13: “Con la ayuda de los dioses, hay muchas maneras (ὁδοί) de tener éxito”. La palabra inglesa “way” hereda estos dos significados.

λόγον) y un pensamiento acerca de la verdad (ἀμφὶς ἀληθείης, fr. 8.50)”, por un lado, y un conjunto engañoso de palabras (κόσμον [...] ἐπέων ἀπατηλόν, fr. 8.52) (no un λόγος) que contiene las opiniones (δοξαί) de los mortales (o de “los hombres”), por el otro.

Veamos cómo estas dos maneras de encarar el ser de las cosas son, en realidad, contradictorias, y por qué solo una relativización del hecho de ser pudo llevar a producir la existencia de las “opiniones”.

Ser y no-ser son expresiones contrarias, opuestas, y ejemplos similares son muy abundantes en el *Poema*. Pero, en todos los casos, la Diosa expresa claramente su preferencia por uno de los términos. Es decir que la aparente conjunción (según la cual existirían X y no-X) es en realidad una alternativa (existe X o no-X), uno de cuyos términos es siempre devaluado. Hacia el fin del fragmento 1 el “corazón de la verdad” se opone a las opiniones, que no son verdaderas (versos 30-31), y el fragmento 2 (del cual nos ocuparemos en detalle) opone un camino persuasivo a un sendero vacío de contenido (versos 2.4 y 2.6)

Las oposiciones reaparecen en el fragmento 6 con la presentación de un camino que la Diosa exhorta a proclamar (versos 1 y 2) y otro, forjado por los “mortales que no saben nada”, y en el extenso fragmento 8 hay dos pasajes que no dejan lugar a dudas: el verso 8 (“Hay que ser absolutamente, o no ser”) y el verso 16 (“La cuestión es ésta: se es, o no se es”). Finalmente, siempre en este fragmento 8, el discurso confiable se opone al engañoso conjunto de palabras de las opiniones, como ya vimos.

Intentemos profundizar la relación que Parménides establece entre una noción y su contrario. Dijimos más arriba que los partidarios de “lo que se dice” (τὰ δοκοῦντα), en vez de justificar la existencia de la realidad en función del peso insoslayable del hecho de ser, recurren a nombres vacíos de contenido y no dudan en “coordinar” el hecho de ser a su contrario, lo que no es; o, si recurren a principios, proponen principios opuestos (a la imagen de ser y no-ser), que, en realidad, se anulan mutuamente). Estos procedimientos demuestran que, para ellos, no hay diferencia alguna entre ser y no ser.

Veamos dos pasajes del *Poema* en los cuales esta manera de encarar la realidad es evidente.

(1) En las breves líneas del fragmento 8 consagradas al tipo de investigación llevado a cabo por “los hombres” (versos 38 a 41), la Diosa dice que ellos se han limitado a colocar (κατέθεντο) nombres sobre las cosas, creyendo (πεποιθότες) que ellos eran verdaderos, y entre esos nombres figuran, coordinados por la conjunción τε καί, “ser y no [ser]: εἶναι τε καὶ οὐχί”.

La utilización casi banal del término “ser” es una prueba de la ignorancia de su verdadera significación, ya en la lengua griega, lo cual no impide coordinarlo a su contrario, no-ser

(2) Esta conjunción sólo es sostenible si se ignora qué es ser y qué significaría su negación, lo cual demuestra que ellos creen que son lo mismo y, a la vez, diferentes. Los últimos versos del fragmento 6 describen esta situación. Después de haber diagnosticado de un modo muy severo la triste “condición humana” de los fabricantes de “opiniones” en los versos 6.4-7, Parménides concluye que ellos son incapaces de juzgar (pues son una ἄκριτα φύλα), lo cual los lleva a asimilar y a la vez a distinguir ser y no-ser (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτον, 6.8-9).

En realidad, en este pasaje Parménides aplica concretamente a “los mortales” la tesis negativa (podría hablarse de “antítesis”?), del camino erróneo del fr. 2: “que no (se) es, y que es necesario no ser (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2.5)”.

En todos los casos enumerados *supra*, Parménides opone una noción (a la que podríamos considerar como afirmativa, o positiva), a su negación. Pero ambas nociones no están en el mismo nivel. Uno de los términos, al ser la negación del otro, “lo supone”. Según J.-P. Sartre, por ejemplo, respecto del ser, “*le néant lui serait logiquement postérieur, puisqu’il suppose l’être pour le nier*”<sup>37</sup>

La afirmación es previa a la negación, pues quien niega debe, al menos, saber qué es lo que niega. Si no se tiene una idea de qué significa “dios”, no se puede ser ateo. Es el caso de las “opiniones” respecto del hecho de ser. La evidencia no es un criterio propio del filosofar, pero en el caso de Parménides, respecto del hecho de ser (en el fragmento 2) es un punto de partida que luego se confirma con un arsenal de razonamientos lo más metodológicos posibles para su época (en el fragmento 8). En el fr. 2, para “demostrar” su principio positivo (que es, en realidad, un axioma, y un axioma no se demuestra: se lo afirma), Parménides recurre al pensamiento y al lenguaje, es decir, a los instrumentos gracias a los cuales el ser humano, que, por naturaleza, como vimos, apetece conocer (ver cita de Aristóteles en nota 19), puede conseguir su objetivo.

Veamos entonces cómo Parménides justifica, *a posteriori*, que es la ignorancia del peso abrumador de la afirmación la que pretende justificar luego su negación ¿Por qué se equivocan quienes sostienen que es necesario no

<sup>37</sup> J.-P. Sartre. *L’Être et le Néant*. París: Gallimard, 1943, p. 51.

ser (fr. 2.5b)? Porque, dice Parménides, “no conocerás lo que no es (τό γε μὴ ἔόν) [...] ni lo mencionarás” (fr.2.7-8). En este pasaje, la negación de τό ἔόν (negación que sería sinónimo de μηδέν, sin ambigüedad alguna), justifica, *a posteriori*, la negación de lo negado, o sea, la afirmación del conocimiento y de la enunciación de τό ἔόν. Es precisamente con estos términos que comienza al fr. 6: “Es necesario decir y pensar que lo que es, existe” (ἔόν ἔμμεναι, fr. 6.1).

En realidad, ésta es la conclusión de un razonamiento que comenzó en los primeros versos del fragmento 2, que establecían los “axiomas” –como dijimos– del camino positivo y de su negación. Intentemos introducirnos en las arenas movedizas del grupo integrado por los versos 3 a 5 del fr. 2. Ya desde el comienzo de su exposición (fr. 2.1) la Diosa presenta los fundamentos de las dos nociones que debe tener en cuenta (una, para adoptarla, la otra, para rechazarla), quien pretenda devenir filósofo: “Una, que (se) es y que no es posible no ser [...] (fr. 2.3)”; “la otra, que no (se) es, y que es necesario no ser (fr. 2.5)”.

Cando nos referimos *supra* a la evidencia como punto de partida del razonamiento que concluirá en el fr. 8 avanzábamos nuestra interpretación del torturado verso 2.3. En efecto, Parménides no demuestra que “(se) es (ἔστιν)”, y que “no es posible no ser (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)”. Se limita a decir que “es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad”, que es una forma poética de afirmar que es verdadero. La ausencia de sujeto en la primera parte del verso nos invitó a considerarlo como impersonal, y por ello agregamos “se” entre paréntesis. Por otra parte, si se considera necesario buscar un sujeto (si bien por algo Parménides decidió no explicitarlo), no caben dudas de que el mismo se encuentra en la segunda parte del verso, una vez transformada en afirmación la doble negación: “ser”<sup>38</sup>. Como no ser no es posible, hay “ser”, es decir, se da el hecho de ser: [οὐκ] ἔστι [μὴ] εἶναι”.

¿Consideró Parménides que, como “demostración” de esa evidencia, bastaba con llevar a cabo un análisis, incluso somero, del uso de “ser” en la descripción de τὰ ὄντα en tanto participio del verbo? Es muy probable (si bien rehusamos hacer de Parménides el primer “filósofo del lenguaje”). En todo caso, como veremos cuando nos ocupemos del verso 2.5, el rechazo de la necesidad de no ser (χρεὸν ἔστι μὴ εἶναι es inconcebible, fr. 2.6) hace que la “posibilidad” de ser señalada en 2.3 se convierta en una “necesidad”: no es posible no ser porque es necesario ser. Es de esta forma en que interpretamos el problemático verso 2.3. Como surge de nuestra lectura, no tiene sentido

<sup>38</sup> Y no “El Ser”. Ver nota 8.

encontrar ya en los versos 2.3 y 2.5 referencias a “El Ser” y a “El No-Ser”. La consabida fórmula “El Ser es y El No-Ser no es” debe pasar al olvido.

En el verso 2.5 la Diosa, que quiere poner al tanto al futuro filósofo también del error y especialmente de la inutilidad de negar el axioma positivo expuesto en 2.3, exhibe didácticamente (esta vez, con una suerte de demostración) el círculo vicioso al que conduce dicha negación. Pero, como dijimos, contrariamente a la tesis expuesta en 2.3, que fue considerado como un “axioma” y que, por ello, no necesitó una justificación, en el caso de 2.5 Parménides demuestra por qué afirmó en 2.6 que “te enuncio que este sendero es completamente incognoscible”.

Como ya adelantamos, la inviabilidad (éste es el termino adecuado) de la vía descrita en 2.5 es la imposibilidad de conocer y de expresar τὸ (γε) μὴ εἶν. No creemos exagerar si afirmamos que este verso 2.5 es un auténtico resumen de la concepción parmenídea del hecho de ser, y ello por dos razones:

- (i) La partícula γε, que separa τὸ de μὴ εἶν, sugiere que el artículo tiene la significación originaria de un demostrativo. Si es así, una traducción *ad sensum* de la frase sería: “pues tú no conocerás ni mencionarás algo que no sea”<sup>39</sup>, lo cual confirmaría nuestro análisis precedente, en el cual intentamos demostrar que la fórmula τὸ ὄν alude siempre a “algo que está siendo”, ya sea una cosa (ὄν) determinada, o simplemente un “algo” (τις).
- (ii) La negación de que haya algo que no exista se fundamenta (como condición *sine qua non*) en la imposibilidad de “captarlo”, ya sea con el pensamiento, ya sea –fundamentalmente– con la lengua. Cuando en el fr. 8 Parménides retome el rechazo de esta vía muerta dirá que ella ha sido dejada de lado porque es “impensable e inenunciable (ἀνόητον, ἀνόνημιον)” (fr. 8.17). La trilogía “ser-pensar-decir”, que aparece también en otros pasajes del *Poema* (ya vimos el comienzo del fr. 6: “El necesario pensar y decir que lo que está siendo, existe”; ver también 8.33-5) encuentra su contradicción, en sus tres términos, en los valiosos versos 2.7-8, que son la justificación de 2.6.

La dependencia del pensamiento respecto de la realidad (pues “sin lo que está siendo, gracias a lo cual<sup>40</sup> él está enunciado, no encontrarás el pensar”,

<sup>39</sup> Una expresión similar se encuentra en Eurípides: “τὸ γε δίκαιον ὄδ’ ἔχει”, “eso sería justo” (*Orestes*, 797).

<sup>40</sup> La versión que se encuentra en Simplicio, citador del pasaje, “ἐν ᾧ”, “en el cual”, no tiene sentido. ¿Cómo el pensar puede encontrarse en lo que está siendo? Nosotros preferimos la versión de Proclo, “ἐφ’ (= ἐπι) ᾧ”. Ver al respecto nuestro trabajo *Siendo, se es. La tesis de*

fr. 8.35) que comprobamos en los pasajes recién mencionados se opone polarmente a la actitud de los “mortales”, los autores de las “opiniones”.

Pero Parménides no se limita a criticar la explicación de la realidad según “lo que se dice”, sino que, didácticamente, propone, como paradigma de un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων) engañoso (ἀπατηλόν) que debe ser evitado, el ejemplo de una διακόσμησις elaborada por los “mortales” basada en “opiniones” (δόξαι). Veamos entonces (a) de qué manera las “opiniones” retoman el camino erróneo expuesto, en el verso 2.5 del fragmento 2, que se basaba en el desconocimiento del valor absoluto y necesario del hecho de ser, y (b) de qué manera la διακόσμησις propuesta por las δόξαι privilegia la conjunción de opuestos en detrimento de su exclusión mutua.

Pero ¿qué son las “opiniones” *para Parménides*? La respuesta a la cuestión no es simple, porque 90% de “lo que se dice” sobre las δόξαι se basa en las interpretaciones de los doxógrafos, citadores y comentaristas<sup>41</sup>, casi siempre anacrónica (ver Nota 15). El único método que permite que tengamos una idea lo más cercana posible del pensamiento de Parménides al respecto consiste en estudiar el término δόξα (y su sinónimo δοκοῦντα) en los pasajes en los que aparece mencionado, y/o en fragmentos en los que Parménides se refiere a la noción, aunque sin mencionarla. Veamos estos pasajes.

Una certeza se impone *a priori*: las opiniones van siempre acompañadas por sus autores o fabricantes “los mortales” (fr. 1.30: βροτῶν δόξαι; fr. 6.4 y fr. 8.39: βροτοί; fr. 8.51: δόξαι [...] βροτείας) o “los hombres” (fr. 19.3: ἄνθρωποι). Ahora bien: así como el futuro filósofo es alguien que recibe una enseñanza (“Yo diré, y tú, que escuchas, recibe mi relato”, fr. 2.1; “tú conocerás la naturaleza etérea...”, fr. 10.1) y debe “observar” la realidad (incluso las cosas ausentes: λεῦσσε δ’ὄμως ἀπεόντα..., fr. 4.1), los “mortales”, por su lado, imponen a la realidad esquemas explicativos, o simplemente nombres. Es decir que en vez de “escuchar” a la realidad, como hubiese podido decir Heráclito, la obligan a adaptarse a modelos impuestos a partir de “lo que parece” evidente,

---

*Parménides*. Buenos Aires, 2005, cap. V (a), y La pensée s’exprime ‘grâce’ à l’être (Parménide, fr. 8.35), *La revue Philosophique*, 2004/1, n. 80.

<sup>41</sup> En nuestra búsqueda no tendremos en cuenta tampoco la arbitraria división del *Poema* en dos “partes” introducida en 1795 por el filólogo Georg G. Fülleborn (*Die Fragmente des Parménides*, Züllichau), *collage* que no respeta siquiera sus propios supuestos, pues incluye en la “parte” “la Verdad” (fr. 2-fr. 8.50) una descripción detallada (9 versos: fr.6.4/fr.7.4) de los autores de las δόξαι, y, en la “parte” “La Dóxa” (fr. 8.51/fr.18) se encuentran tesis verdaderas sobre la luna (fr. 14 y 15) y los miembros del cuerpo humano (fr. 16), así como una invitación a conocer la φύσις del universo (fr. 10 et 11), que nada tienen que ver con el discurso dóxico.

que, en el ejemplo parmenídeo, es la oposición entre la luz y la oscuridad. En efecto, la alternancia del día y de la noche nos muestra cotidianamente la realidad de la luz y de la oscuridad.

Ante la imposibilidad de captar el fundamento de ambas, que es el hecho de que ambas “son”, los hombres se limitan a poner nombres a todas las cosas, como si fueran verdaderos (cf. fr. 8.39), pues creen que en ellos está presente dicha pareja de opuestos. Y cuando pretenden conocer la realidad sólo encuentran los nombres que ellos han puesto. Pero como ellos creen que estos nombres son reales, suponen que ellos son suficientes para explicar la realidad. No comprenden que, si ellos son realmente reales, es porque ellos existen y, si existen, es porque hay ser<sup>42</sup>.

Sólo en tres ocasiones (en los fragmentos recuperados) Parménides hace alusión a la noción de δόξα (fr. 1.30, fr. 8.51 y fr. 19.1), y, si bien el término está ausente, también alude a ella en los versos 8.38 y 9.1-4. En el primero de los casos, el contenido de la noción no es explicitado; sólo se dice que no hay en ellas una πίστις ἀληθής. A partir del verso 8.51, en cambio, la Diosa expone de manera detallada en qué consisten las δόξαι [...] βροτείας: “Ellos [= los mortales] establecieron dos puntos de vista (γνώμας) para nombrar a las formas evidentes (μορφάς), a los cuales ellos no unificaron necesariamente –y en esto se han equivocado–: juzgan que hay un cuerpo (δέμας) enfrentado a él mismo y ofrecen de él pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico a la otra; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, cuerpo espeso y pesado” (8.51-9).

Y en un texto que parece clausurar la explicación propuesta por las δόξαι, Parménides afirma: “Así surgieron estas cosas, según la δόξα, y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo” (fr. 19). Esta tarea de “nominación” propia de los mortales había sido ya presentada en un pasaje del fr. 8, si bien la palabra “δόξα” estaba ausente: “Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas (fr. 8.37-9)”. Antecesores remotos de Antístenes, los mortales de Parménides habían asimilado la realidad a sus nombres<sup>43</sup>, debilitando así –e incluso aniquilando– su “ser”.

<sup>42</sup> La opinión de Aristóteles según la cual uno de los principios, la oscuridad, sería equivalente al no-ser (ver pasaje citado en nota 25), no tiene sentido.

<sup>43</sup> Recordar la teoría del λόγος (en su sistema, sinónimo de ὄνομα) οικειός de Antístenes.

La descripción de los “puntos de vista” establecidos por las δόξαι finaliza en el verso 59 del fr. 8, cuya cita, por parte de Simplicio –siempre en su Comentario a la *Física* de Aristóteles– se completa con dos versos en los que la Diosa advierte a su oyente sobre el peligro de aceptar este tipo de teorías. Pero a continuación Simplicio aclara que “poco después” (καὶ μετ’ὀλίγα πάλιν) Parménides agrega: “Pero como todo ha sido denominado luz y noche, y aquello que tiene sus propios poderes (δυνάμεις) fue nombrado gracias a éstos o aquéllos, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues, aparte de ellas, nada [hay]”. Este texto, conocido hoy como “fragmento 9”, si bien no contiene ni los términos “mortales” ni “δόξαι”, completa sin lugar a dudas la descripción que había comenzado en el fr. 8, y es de una importancia capital para nuestro tema, pues aclara cuál es el alcance ontológico de las nociones (γνώμαι) que Aristóteles tomará por “principios” (ἀρχαί)<sup>44</sup>.

Lamentablemente no quedan otros pasajes del *Poema* en los que Parménides desarrollaría este punto, pero de estas breves líneas surge con claridad que, para los mortales, en cada cosa se encuentran “potencialidades” que las ponen en relación ya sea con la luz ya sea con la oscuridad, y que, basándose en ellas, se les colocó un nombre. Pero la frase decisiva es la última: “aparte de ellas, nada [hay] (μηδέν)”. Es decir que el todo, πάντα τὰ ὄντα, se reduce a la luz y a la oscuridad, que agotan el ser de las cosas, ya que nada hay además de ellas: “Todo’ ha sido denominado luz y noche” (fr. 9.1).

Considerar que la realidad tiene como fundamento único dos poderes contradictorios (luz y oscuridad, y sinónimos) que, evidentemente cohabitan<sup>45</sup>, significa encaminarse en la vía rechazada en el verso 2.5, que atribuía una noción a su contrario.

Las nociones contradictorias que existen simultáneamente abundan en la descripción de las δόξαι, y, en el verso 8.54 (“ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσιν”), la Diosa parece criticarlos por haber ignorado que hay una sola γνώμη a retener: que εὐν ἔστιν: ellos eligieron “un cuerpo enfrentado a sí mismo y ofrecen de él pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama [...], por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, cuerpo espeso y pesado”. Y el fr. 9 completa esta enumeración cuando precisa

<sup>44</sup> Ver *Met.* 986b31.

<sup>45</sup> Entre los nombres que los mortales habían puesto a las cosas, creyendo que eran verdaderos, figuraban pares de opuestos, tales como “nacer y morir (γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλωσθαι), ser y no ser (εἶναι τε καὶ οὐχί)” (fr. 8.40).

que, aparte de la luz y de la oscuridad (= la noche), “nada” hay. *Ergo*, como todo está constituido por la cohabitación de estos dos contrarios, los mortales deben forzosamente atribuir el uno al otro, si bien deben “creer” que son diferentes (en caso contrario no habría cohabitación de dos nociones).

El fundamento de las δόξαι se basa en la incapacidad de juzgar de los mortales, que, como vimos cuando mencionamos los versos 8-9 del fragmento 6, “creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (y no “El Ser” y “El No ser”, como suele traducirse). Inesperadamente, la explicación más pertinente de esta confusión se encontrará en el enemigo más despiadado de Parménides, Gorgias: “Si el no-ser existe, existe y, al mismo tiempo, no existe, pues, como pensamos que no existe, no existe, pero, en tanto *existe* como no-ser, existe (fr. 3 § 67 = Sextus, *Adv.Math.* 7.64)”.

Sólo seres bicéfalos (fr. 6.5) pueden sostener esta mezcla ilegítima, y por esa razón Parménides asocia didácticamente siempre las opiniones a quienes se encuentran en una situación antitética respecto de la Diosa, que se supone inmortal; los hombres, en cambio, son mortales. Son ellos quienes han forjado, fabricado (πλάττονται, fr. 6.5) un camino del cual se había dicho, ya en el fr. 1, que estaba alejado del camino de la Diosa (fr. 1.27), camino que no conduce a una meta, sino que avanza a ciegas (ya que sus usuarios son guiados por un intelecto errante, πλακτὸν νόον, fr. 6.6). Este método (pues un camino es una manera de hacer avanzar el razonamiento, *ergo*, un método) sólo pudo ser imaginado por mortales atónitos, guiados por la costumbre (ἀμνησία) de “lo que se dice”, y sentidos insensibles (con ojos que no ven y oídos que no escuchan, fr. 6. 6-7). Ellos prefirieron la liviandad de las opiniones al peso de ser.

Después de Parménides, el peso abrumador del hecho de ser comenzará a resquebrajarse, en primer lugar, a causa de Meliso, que inventará un Ser-Uno incapaz de explicar la realidad de τὰ ὄντα, y por los atomistas, que lo obligarán a cohabitar ya no con las opiniones, sino con otra realidad que no tendrá menos ser que él: el vacío, un “no ser que existe”. Y, finalmente, Gorgias comenzará su *Tratado* con la frase lapidaria “nada existe (οὐδέν ἔστιν)” (fr. 3 § 65).

Pero esta es otra historia.

[Recibido em janeiro/2022; Aceito em fevereiro/2022]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966 (publicado originariamente en *Les Études Philosophiques* 4, 1958).
- Cordero, N.-L. La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie. En : J. F. Mattéi (ed.) *La naissance de la raison en Grèce*, Paris : PUF, 1990.
- \_\_\_\_\_. La place de la 'physique' de Parménide dans une nouvelle reconstitution du Poème. *Revue de philosophie ancienne*, vol. 35, n. 1, 2017.
- \_\_\_\_\_. Quelques exemples de la 'physique' contestataire de Parménide. *Anais de Filosofia Classica*, vol. 12, 24, 2018.
- \_\_\_\_\_. La pensée s'exprime 'grâce' à l'être (Parménide, fr. 8.35), *La revue Philosophique*, 2004/1, n. 80.
- \_\_\_\_\_. *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, 2005.
- Cunliffe, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. London, 1924.
- Curtius, G. *Grundzuge der griechischen Etymologie*. Leipzig, 1858-62.
- Ebeling, H. *Lexicum Homericum*. Leipzig, 1885.
- J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Kühner, R.; Gerth, B. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. 2a ed. Hannover, 1870.
- Laks, A. ; Most, G. *Les débuts de la philosophie*. Des premiers penseurs grecs à Socrate. Paris : Fayard, 2016.
- Plato's Parmenides*. Trad. R. E. Allen. Blackwell: Oxford, 1983.
- S. Mouraviev. Héraclite. En : R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, III. CNRS Éditions, 2000, p. 585.

# APRENDER Y OLVIDAR EN *TEETETO* 188A1-6

## LEARNING AND FORGETTING IN *THEAETETUS* 188A1-6

EDGAR GONZÁLEZ VARELA\*

**Resumen:** El enigma del juicio falso “según el conocer y no conocer” presenta numerosas dificultades de interpretación. Según una influyente lectura, este se genera solo porque Sócrates excluye de la discusión a aprender y a olvidar, estados intermedios entre conocer y no conocer. Es decir, porque la disyunción entre conocer o no conocer no es una instancia del principio del tercero excluido. Aquí argumento en contra de esta interpretación. Primero cuestiono que la exclusión de una tercera alternativa al conocer y al no conocer tenga algún rol en el enigma. Y posteriormente explico en qué sentido aprender y olvidar son entes intermedios sin ser una tercera posibilidad entre conocer y no conocer.

**Palabras clave:** conocimiento; enigma; juicio falso; memoria.

**Abstract:** The puzzle of false judgement “according to knowing and not knowing” presents numerous difficulties of interpretation. According to an influential reading, this is only generated because Socrates excludes from the discussion learning and forgetting, which are intermediate states between knowing and not knowing, or because the disjunction between knowing or not knowing is not an instance of the principle of excluded middle. Here I argue against this interpretation. First I question whether the exclusion of a third alternative to knowing and not knowing plays any role in the puzzle. And then I explain in what sense learning and forgetting are intermediate entities without being a third possibility between knowing and not knowing.

**Keywords:** false judgement; knowledge; memory; puzzle.

### INTRODUCCIÓN

El *Teeteto* de Platón es un diálogo que ofrece numerosas dificultades de interpretación, tanto filosóficas como dramáticas. Es evidente que Platón busca involucrar activamente al lector en la reflexión de las diferentes cuestiones discutidas en este, en consonancia con el método mayéutico atribuido al Sócrates de este diálogo. Por ello, muchas de las premisas y supuestos que rigen la discusión están con frecuencia implícitas y deben ser descubiertas o adivinadas por el lector. Uno de los temas que más debate ha suscitado entre

---

\* Investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México. <https://orcid.org/0000-0003-1491-1844>. E-mail: [joedgova@gmail.com](mailto:joedgova@gmail.com)

los especialistas es el del juicio (*doxa*) falso, que ocupa alrededor de una quinta parte del diálogo (187e5-200c6). Entre las razones que explican esto se encuentra la dificultad para entender por qué Sócrates sostiene que el juicio falso es imposible sea que el sujeto conozca o no conozca los objetos sobre los que versa su juicio, es decir, el enigma o *aporía* inicial planteado por él (187e5-188c9). Pues parece relativamente claro que uno puede equivocarse, al menos, sobre objetos que conoce. Por ejemplo, uno puede confundir a dos gemelos idénticos que ha visto en diferentes situaciones. En consecuencia, los especialistas se han esforzado por identificar los supuestos que podrían justificar esta *aporía*.

La propuesta más recurrente e influyente sugiere que a la base de esta *aporía* se encuentra la sospecha de que la disyunción clave entre conocer o no conocer no es exhaustiva, es decir, que hay al menos una tercera posibilidad entre estos dos estados cognitivos. En otras palabras, que esta disyunción no es una instancia del principio lógico del tercero excluido y que, por ende, es cuestionable. Así, el enigma se genera solo por la exclusión esta tercera posibilidad, pues una vez que se considera aquello que está entre el conocer y el no conocer el enigma se resuelve al menos parcialmente (en el Bloque de Cera). De hecho, Platón mismo parece apuntar, según esta interpretación, hacia esta tercera posibilidad cuando hace a Sócrates excluir explícitamente como irrelevantes para la discusión a “aprender” (*μανθάνειν*) y “olvidar” (*ἐπιλανθάνεσθαι*) como intermedios entre conocer y no conocer (188a2-4).

En este trabajo argumento en contra de esta interpretación. Sostengo, por un lado, que en el Bloque de cera la solución (parcial) al enigma del juicio falso que ofrece Platón no tiene nada que ver con encontrar una tercera alternativa al conocer y no conocer. Y, por otro lado, defiendo que la lectura correcta de la exclusión de aprender y olvidar del enigma original no es que estos representan una tercera posibilidad distinta de conocer y no conocer. Defiendo que la razón por la cual estos son excluidos es porque son procesos que pueden llevar del conocer al no conocer, o “viceversa”, y que Platón acertadamente los excluye puesto que son, en efecto, irrelevantes, como explicaré en su momento.

## CONOCER O NO CONOCER

Sócrates plantea la discusión del juicio falso en el *Teeteto* como una suerte de digresión, pues no está seguro de si deben o no abordarlo (187d6-8). La razón por la cual finalmente lo abordan ha sido debatida largamente entre

los estudiosos del diálogo. Algunos piensan que el tema ocupa un lugar importante en la dialéctica de la obra, otros que tiene a lo sumo un rol menor y quizá evitable.<sup>1</sup> En cualquier caso, la discusión es interesante por sí misma y, dada su complejidad y extensión, en este trabajo me centraré solo en un aspecto del enigma inicial del juicio falso “según el conocer y no conocer” planteado por Sócrates (187e5-188c9).<sup>2</sup> Es decir, no pretendo ofrecer un análisis general del enigma ni de las diferentes lecturas que sus distintos elementos pueden suscitar. Me enfocaré solo en la manera en que el enigma se suscita a partir del conocer o del no conocer. En efecto, la característica básica del enigma es que plantea cómo podría generarse un juicio falso si consideramos que en el alma del sujeto hay solo dos posibilidades: o conocer o no conocer los objetos sobre los que se juzga. Pues Sócrates argumenta que aquel que conoce los objetos relevantes no puede juzgar falsamente sobre ellos porque en ese caso conocería y no conocería las mismas cosas (188b3-5). Y, por su parte, aquel que no los conoce ni siquiera puede juzgar nada sobre ellos, pues para juzgar sobre un objeto es necesario conocerlo (188b7-10). De este modo, no hay ninguna situación en la que el alma del sujeto podría estar y en la que podría juzgar falsamente: si conoce no puede equivocarse, y si no conoce no puede juzgar. Por ende, el juicio falso es imposible.

Hay autores que han pensado que la disyuntiva entre conocer o no conocer es solo una instancia del principio lógico del tercero excluido y que, por ende, no es problemática.<sup>3</sup> Es decir, según esta interpretación, no hay ninguna otra posibilidad distinta de conocer o no conocer y, por ello, no hay ninguna razón para pensar que el enigma se suscita porque se ha dejado de lado alguna tercera opción. En otras palabras, no hay ninguna otra situación epistémica en la que el sujeto podría estar que no sea ni conocimiento ni no conocimiento y en la que el juicio falso podría surgir. En consecuencia, debe buscarse en otro lado la fuente de la imposibilidad del juicio falso.

Sin embargo, muchos otros autores han sostenido que esto no es así, que la disyunción entre conocer o no conocer no es una instancia del tercero excluido ni de ningún otro principio lógico y, por ende, es la premisa culpable de la cual se sigue el enigma. Esto es, el enigma depende en buena medida de que Sócrates limite las posibilidades psicológicas a conocer o no conocer,

<sup>1</sup> Al primer grupo pertenecen, por ejemplo, Zeller (1876), Fine (1979) y Rowett (2012); al segundo, McDowell (1973).

<sup>2</sup> Sócrates caracteriza a este enigma como el enigma “según el conocer y no conocer” (*κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι*) en 188c9-d1.

<sup>3</sup> Por ejemplo, Lewis (1973), Benson (1992), Sedley (2004), Stein (2016).

excluyendo una tercera posibilidad entre estos.<sup>4</sup> Esta lectura, de hecho, parece tener cierta base textual, pues justo al inicio del enigma Sócrates efectúa una restricción que parecería corroborarla, pues pregunta lo siguiente:

Οὐκοῦν τόδε γὰρ ἔσθ' ἡμῖν περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἤτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι; μανθάνειν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξύ τούτων ὡς ὄντα χαίρειν λέγω ἐν τῷ παρόντι· νῦν γὰρ ἡμῖν πρὸς λόγον ἐστὶν οὐδέν.

¿Acaso no habrá esto en nosotros acerca de todas y cada una de las cosas, o bien conocer o no conocer? Pues digo que dejemos de lado en el caso presente el aprender y el olvidar, como estando en medio de estos, ya que ahora no son nada para nosotros en relación con el argumento. (188a1-4)<sup>5</sup>

Y Teeteto responde: Ἀλλὰ μὴν, ὦ Σώκρατες, ἄλλο γὰρ οὐδὲν λείπεται περὶ ἕκαστον πλὴν εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι. “Bien, entonces, Sócrates, ninguna otra cosa queda acerca de cada cosa excepto conocer o no conocer.” (188a5-6) Es decir, a primera vista parecen excluirse dos posibilidades intermedias entre conocer y no conocer: aprender y olvidar. Y, de acuerdo con esta interpretación, esta exclusión es clave, pues indica que la disyunción entre conocer y no conocer no es exhaustiva, pues hay estados intermedios que se excluyen, los cuales, de ser considerados, podrían dar lugar al juicio falso.

La manera en que el enigma se deriva de esta exclusión, según la mayoría de los intérpretes que defienden esta interpretación, es como sigue. La disyunción entre conocer y no conocer un objeto planteada al inicio del enigma es, en realidad, una disyunción entre conocer completamente a un objeto y no conocerlo en absoluto. Por esta razón es que el juicio falso es imposible, pues si se supone que todo sujeto solo puede estar en alguna de estas dos situaciones no habría manera de que alguna vez pueda equivocarse. Pues aquel que conoce completamente un objeto no puede equivocarse en juzgar nada acerca de este. Y aquel que no conoce en absoluto un objeto es claro que no lo puede tener en su mente en ningún sentido como para poder juzgar algo acerca de este. Utilizando una metáfora sugerida por Chappell (2001), en el enigma parece suponerse el modelo cognitivo del “guijarro”. Es decir, se supone que conocer un objeto es como tener un guijarro en la mano. O se tiene el guijarro en la mano, todo él completo, o no se le tiene

<sup>4</sup> Por ejemplo, Campbell (1861), Cornford (1935), Runciman (1962), Ackrill (1966), McDowell (1973), Fine (1979), Rudebusch (1985), Bolotin (1987), Polansky (1992), Crivelli (1996), Chappell (2001), Rowett (2012), Nancy (2013), Ambuel (2015).

<sup>5</sup> Todas las traducciones del *Teeteto* en este trabajo son mías. He utilizado la edición de Duke et al. (1995).

en la mano en absoluto. De este modo, la exclusión de aprender y olvidar es la supresión de estados cognitivos intermedios entre todo o nada, estados parciales de conocimiento. En efecto, un sujeto que aprende o que olvida no conoce completamente un objeto, solo lo conoce en parte. Esta es, de hecho, la situación de todo sujeto epistémico ordinario. Nunca es el caso que conocemos completamente un objeto, siempre podemos aprender más sobre este y siempre podemos también olvidar algo respecto a él. De tal modo que nuestro conocimiento siempre es parcial. Pero aquel que tiene un conocimiento parcial de un objeto evidentemente puede equivocarse.

Por ejemplo, imaginemos el siguiente caso. Carlos y Roberto son gemelos idénticos. Ambos son carpinteros y atienden el mismo negocio. Raúl llega un día a la carpintería y conoce a Carlos con el que hace un trato. Después vuelve a la carpintería y lo atiende Roberto con quien afina algunos detalles del trato (del cual Roberto había sido informado por Carlos). Raúl entonces conoce a Carlos y conoce a Roberto y, sin embargo, juzga falsamente que Carlos es Roberto. Pues no sabe algo sobre Carlos y Roberto, que son hermanos gemelos, ya que piensa que la persona que lo atendió en ambas ocasiones es una y la misma. Es claro entonces que Raúl se puede equivocar porque su conocimiento de Roberto y de Carlos es parcial, hay muchas cosas sobre ellos que no conoce, que tiene aún que aprender, y muchas que olvida (como una pequeña cicatriz que Raúl apenas notó en Carlos, pero de cuya ausencia no se percató al ver a Roberto). En consecuencia, es solo porque el enigma asume una disyuntiva epistémica artificial y equivocada de todo o nada que puede cuestionarse la posibilidad del juicio falso, según esta interpretación, a la que llamaré interpretación de omnisciencia.

Hay muchas preguntas que pueden hacerse sobre la interpretación de omnisciencia. Por ejemplo, ¿por qué razón Platón asumiría en esta posición epistémica claramente insostenible? ¿Acaso porque él mismo la asume y, por ende, no puede escapar al enigma? ¿O porque se la atribuye a alguien más, por ejemplo, a Teeteto? Ambas opciones me parecen inaceptables. En la próxima sesión me propongo poner en cuestión esta interpretación, considerando, por un lado, un par de pasajes del *Teeteto* en donde tanto Sócrates como el joven ateniense rechazan claramente que el conocimiento de un objeto sea total, lo cual pone en cuestión que Platón cometa el error de suponer que lo es o que le atribuya esta posición a Teeteto. Luego consideraré brevemente el Bloque de Cera, mostrando que, contra lo que suponen estos intérpretes, la idea de que el juicio falso se resuelve por la consideración de aprender y olvidar como estados intermedios no se sostiene.

¿Bajo qué circunstancias podríamos suponer que la disyunción entre conocer o no conocer involucra un supuesto de omnisciencia, según el cual, el que conoce un objeto conoce todo sobre él? Hay dos opciones. Según la primera, Platón supone esto porque su misma teoría epistémica lo lleva a ello y, por ende, no puede genuinamente escapar al enigma que planteó.<sup>6</sup> Según la segunda, Platón no acepta este supuesto, reconoce que es posible conocer parcialmente un objeto, pero se lo atribuye a alguien más: a Teeteto.<sup>7</sup> De estas dos opciones, la primera me parece bastante costosa, pues atribuirle tal error a Platón debería ser solo un último recurso, que habría que adoptar solo en caso de que no hubiera otra opción o que hubiera evidencia independiente a favor. La segunda, por su parte, parece algo más razonable. Pero, en cualquier caso, hay un par de pasajes en el *Teeteto* en donde tanto Sócrates como Teeteto aceptan que es posible conocer parcialmente un objeto, lo cual pone en cuestión ambas opciones, que Platón simplemente no vio esta posibilidad o que le atribuye esta posición al joven ateniense.

El primero ocurre durante la conversación inicial entre Sócrates y Teodoro (143d-144b). Sócrates le pregunta al segundo si se ha encontrado (ἐνέτυχες, 143e2) con algún joven ateniense que destaque en geometría o alguna otra “filosofía” (143d3). Y Teodoro responde que, efectivamente, hay un joven que tiene dotes intelectuales muy notables, y se las describe a Sócrates. Este, interesado, le pregunta de cuál ciudadano ateniense es hijo este joven, y Teodoro replica: “he escuchado el nombre, pero no lo recuerdo” (144b9). Pero en ese momento Teodoro le señala a Sócrates al joven, el cual se acerca, y le pide que lo observe para ver “si lo conoces (γινώσκεις)” (144c4). Y Sócrates replica: “lo conozco (γινώσκω), es hijo de Eufronio de Sunio” (144c5), pero después agrega “aunque no conozco (οἶδα) el nombre del muchacho” (144c8). Por lo que Teodoro le informa que “su nombre es Teeteto” (144d1). En esta situación, es claro que tanto Teodoro como Sócrates admiten que es posible conocer a Teeteto, y, sin embargo, no conocer todo sobre él. Sócrates explícitamente señala que no conoce el nombre del muchacho, y Teodoro no recuerda el nombre del padre.

El segundo pasaje ocurre en el contexto de las objeciones a la primera definición del conocimiento como percepción. Sócrates cuestiona que la

<sup>6</sup> Así, Runciman (1962), Ackrill (1966), McDowell (1973), Rudebusch (1985).

<sup>7</sup> Por ejemplo, Fine (1979), Polansky (1992), Chappell (2001), Rowett (2012).

definición sea correcta basado en el caso de alguien que no conoce una lengua extranjera, pues es claro que esta persona puede ver y escuchar (esto es) percibir las letras y los sonidos de esa lengua. Entonces, si la percepción es conocimiento, resultarían dos situaciones igualmente absurdas: tendríamos que aceptar que al escuchar los sonidos o leer las letras esta persona los conoce, o (b) que en realidad no escucha y no ve (163b1-7). Pero ambas opciones son implausibles, pues se ha concedido que la persona no conoce la lengua, pero que escucha los sonidos y ve las letras (un caso obviamente posible). Teeteto responde a esta objeción del siguiente modo:

Diremos, Sócrates, que conocemos (*ἐπίστασθαι*) esto de ellos, precisamente lo que vemos y oímos. Pues [diremos que] de las primeras [las letras] vemos y conocemos la figura y el color, y de los segundos [los sonidos] que vemos, y al mismo tiempo conocemos, la agudeza o el tono bajo. Pero las cosas que los maestros de escuela y los intérpretes enseñan acerca de ellos, ni las percibimos a través de verlas o de oírlas ni las conocemos (*ἐπίστασθαι*). (163b8-c3)

Es decir, Teeteto afirma que es posible conocer parcialmente un objeto, pues argumenta que es posible conocer (i.e., percibir) algo de “A” (sonidos, letras) pero, al mismo tiempo, no conocer (percibir) algo de “A”.

De este modo, vemos que los interlocutores del *Teeteto* rechazan el supuesto de omnisciencia que, según esta interpretación, está detrás de la disyunción entre conocer o no conocer, el cual es responsable de que el juicio falso se vuelva imposible. Pues todos admiten que es posible conocer parcialmente un objeto. Si esto es así, no es plausible pensar que en el enigma se asume tal supuesto, sea porque Platón lo admite o porque se lo atribuye a Teeteto. Y no tendría mucho sentido pensar que, de cualquier modo, a pesar de que Sócrates y Teeteto están conscientes de que el conocimiento puede ser parcial, no consideran este hecho al plantear el enigma. Pues, entonces, su diálogo no sería genuino, ambos supondrían cosas que admiten que son falsas.

Sin embargo, los defensores de esta interpretación insisten en que hay otra evidencia de que el supuesto de omnisciencia está en juego en el enigma. Pues sostienen que al plantear el Bloque de Cera Platón propone una solución en la que la consideración del conocimiento parcial de un objeto tiene un rol central para resolver el enigma, lo cual muestra que este se suscitó por no haberlo considerado. Esto, no obstante, me parece muy implausible.

El Bloque de Cera es un modelo que Sócrates formula para explicar el juicio falso (191c8-195b8). Según este modelo, el alma contiene una especie de bloque de cera en donde se imprimen los recuerdos de los objetos. Por ejemplo, al percibir a Teeteto, Sócrates imprime el recuerdo de Teeteto en este bloque. Ahora bien, según Sócrates, es posible explicar el juicio falso si consideramos la interacción que puede producirse entre estos recuerdos y las percepciones de los objetos. Pues, sea que conozcamos o que no conozcamos un objeto “A” es posible que al percibirlo asociemos esta percepción con el recuerdo impreso de un objeto “B”, que conocemos, y que, de este modo, juzguemos que “B” es “A”. Sócrates pone un ejemplo que involucra la percepción de dos objetos que él conoce, Teeteto y Teodoro. Y afirma que es posible que él juzgue falsamente que Teeteto es Teodoro cuando al percibir a ambos, lejos a la distancia, intercambia la percepción de cada uno con el recuerdo en la memoria que corresponde al otro. En este caso, dice Sócrates, el error sería semejante al de la persona que se pone las sandalias en el pie equivocado, la izquierda en el pie derecho y viceversa (193b9-d2).

Según los autores que defienden la interpretación de omnisciencia, el Bloque de Cera puede explicar el juicio falso porque deja de considerar al conocimiento que un sujeto tiene como total, y considera una situación en la que este conoce parcialmente un objeto. Esto es, en el ejemplo en cuestión, la confusión de Teeteto con Teodoro se explica porque Sócrates considera a la memoria y a la percepción, que proporcionan conocimiento parcial de los objetos. Y es por esto que puede explicar la confusión.

Pero no parece que el Bloque de Cera funcione mediante el tránsito de una situación de conocimiento total a una de conocimiento parcial, especialmente del modo en que los defensores de esta interpretación suponen que este debería ocurrir. Como vimos en la sección anterior, según este enfoque, la exclusión de aprender y olvidar es clave para indicar la exclusión del conocimiento parcial. Pero, si así fuera, uno esperaría que, si el Bloque de Cera ofrece una solución parcial al enigma, en esta deberían figurar prominentemente el aprender y el olvidar. Pero ninguno de los dos parece tener ningún rol en la manera como el modelo explica el juicio falso. No es en absoluto relevante que Sócrates aprenda cosas o que las olvide para explicar por qué confunde a Teeteto con Teodoro. Es decir, no es porque ha aprendido algo que antes no sabía, o porque olvidó algo que antes sabía, que se produce el error. Este se produce simplemente porque existe un desajuste entre lo que Sócrates percibe y lo que piensa o recuerda, pero no porque recuerde mal. Más bien, el error se produce porque no percibe bien los objetos. La

percepción inadecuada es lo que hace que intercambie las percepciones de los objetos con los recuerdos que tiene impresos en el bloque (sea como los tenga impresos). Así que el rol más importante en la explicación del error parece tenerlo la percepción, más que la memoria (o el aprendizaje).

Esto mismo es sugerido justo antes del Bloque de Cera, antes de que se le asigne un rol a la memoria a través de esta metáfora. Allí Sócrates dice que se equivocaron cuando estuvieron de acuerdo en que es imposible juzgar falsamente que un objeto “A” que uno conoce es un objeto “B” uno no conoce, pues “en cierto modo es posible” (191a8-b1). En efecto, Teeteto está de acuerdo con Sócrates y dice:

¿Acaso te refieres a lo que también yo entonces sospeché, cuando decíamos que eso es tal, que algunas veces yo, conociendo (γινώσκων) a Sócrates, y viendo de lejos (πόρρωθεν) a otro, al cual no conozco (γινώσκω), he pensado que este es Sócrates, al cual conozco? Pues ocurre en tal situación como dices. (191b2-6)

Es decir, incluso sin considerar en absoluto a la memoria (o al olvido) y al aprendizaje, Sócrates y Teeteto están de acuerdo en que hay una manera en que el juicio falso es posible. Y lo crucial en esta es la consideración de la percepción defectuosa. Pues el caso de Teeteto es uno en que se percibe “a lo lejos” y, por ende, no se percibe bien al objeto. En esta situación, Teeteto percibe a una persona (que no conoce) de manera inadecuada y esto es lo que explica que se equivoque pensando que esta es Sócrates. El Bloque de Cera lo que hace es proporcionar detalles en cuanto a este segundo proceso, con respecto al mecanismo en que Teeteto piensa en Sócrates en el momento en que percibe a la persona desconocida. Pero el hecho es que, sin la percepción inadecuada, el error no podría explicarse.

Pero es preciso advertir que la consideración de la percepción no equivale a la consideración del conocimiento parcial, como supone esta interpretación. Pues el resultado principal e inamovible de la primera parte del *Teeteto* es que la percepción no puede ser conocimiento en ningún sentido. De modo que el enigma no se generó por la exclusión del conocimiento parcial, sino, al menos en parte, por la exclusión de la percepción y de escenarios perceptuales. Esto se confirma cuando posteriormente Sócrates concluye que el Bloque de cera es un modelo inadecuado porque no puede explicar juicios falsos no perceptuales (195d6-196c9). Pues esto indica que el posible éxito de este modelo depende casi enteramente del rol de la percepción. Si esto es así, entonces parece que la supuesta exclusión del conocimiento parcial no

juega ningún rol en el enigma, pues el modelo que parece tener más éxito para resolverlo no apela en absoluto al conocimiento parcial.

Por estas razones me parece que esta interpretación de la disyunción entre conocer y no conocer, y de la exclusión del aprender y olvidar, en el enigma no son plausibles. En la siguiente sección presentaré una explicación más satisfactoria de ambas.

#### LOS INTERMEDIOS: APRENDER Y OLVIDAR

Si la disyunción entre conocer o no conocer que está a la base del enigma no es una disyunción entre todo o nada, entre conocimiento total e ignorancia total, entonces hay razones para pensar que es, como otros autores han sostenido, solo una instancia del principio del tercero excluido. Esto es, como efectivamente dice Sócrates, con respecto a todo objeto solo hay dos posibilidades: o conocerlo o no conocerlo. Y, para que se trate efectivamente de una instancia de dicho principio lógico, la disyunción debe ser entre conocerlo en algún aspecto (o sentido) o no conocerlo en ningún aspecto (o sentido). Asimismo, puesto que el enigma del juicio falso se plantea en el contexto de la discusión de la segunda definición del conocimiento como juicio verdadero, y dado que dicha definición no ha sido refutada hasta este punto, parece razonable pensar que “conocer” debe ser entendido como juzgar verdaderamente.<sup>8</sup> En consecuencia, conocer un objeto en algún sentido debe ser interpretado como tener algún juicio verdadero sobre este, y no conocerlo en ningún sentido debe tomarse como no tener algún juicio verdadero sobre él. Por ejemplo, yo conozco a Nick Cave, en tanto que tengo algún juicio verdadero sobre él (v. gr., que es el autor de la canción *The Mercy Seat*). Sin embargo, no puedo poner ningún ejemplo de algún objeto sobre el que no tengo ningún juicio verdadero, pues estos escapan a mi consciencia, según el enigma.

Ahora bien, si la disyunción entre conocer o no conocer es sólo una instancia del principio del tercero excluido, ¿cómo debe entenderse la decisión socrática de excluir de la discusión “aprender” y “olvidar”? Recordemos lo que dice Sócrates al respecto:

---

<sup>8</sup> Varios autores han sugerido que el enigma debe entenderse en este contexto y, por ende, han pensado que su rol principal es cuestionar la segunda definición. Esto es, de acuerdo con este enfoque, el juicio falso se vuelve imposible si suponemos que conocer equivale a juzgar verdaderamente. Algunos defensores de esta interpretación son: Zeller (1876), Fine (1979), Benson (1992), Ambuel (2015).

¿Acaso no habrá esto en nosotros acerca de todas y cada una de las cosas, o bien conocer o no conocer? Pues digo que dejemos de lado en el caso presente el aprender (μανθάνειν) y el olvidar (ἐπιλανθάνεσθαι), como estando en medio (μεταξύ) de estos, ya que ahora no son nada para nosotros en relación con el argumento. (188a1-4)

Es decir, si no es el caso que aprender y olvidar están en medio de, o son intermedios (μεταξύ) entre, conocer y no conocer porque son una tercera alternativa a estos dos estados, ¿de qué modo son intermedios? Y ¿por qué no son nada, o son irrelevantes, para el argumento (i.e., para el enigma del juicio falso)?

En el último modelo de explicación del juicio falso considerado en el *Teeteto*, el Aviario (197a7–199c7), Sócrates realiza varias distinciones relacionadas con conocer y no conocer, entre las que se encuentra la distinción entre enseñar y aprender. De acuerdo con Sócrates, y tomando como ejemplo el arte de la aritmética, “cuando alguien entrega” (παραδιδόντα) los conocimientos de los números, a eso debemos llamarle “enseñar” (διδάσκειν), y “cuando alguien los recibe” (παραλαμβάνοντα) a eso hay que llamarlo “aprender (μανθάνειν)” (198b4-5). Es decir, cuando alguien, por ejemplo, todavía no ha recibido el conocimiento de “X”, esta persona no conoce a “X”, pero cuando aprende o recibe el conocimiento de “X”, entonces conoce a “X”. Es en este sentido que aprender está en medio de conocer y no conocer, en tanto que es un proceso que nos lleva desde no conocer a “X” a conocer a “X”. Pero esto no indica que aprender, en tanto proceso, no sea ni conocer ni no conocer, esto es, una tercera alternativa. Más bien, dado que Sócrates sostiene que con respecto a toda cosa o la conocemos o no la conocemos, también en el proceso de aprender en cada momento debe estar determinado si se conoce o no se conoce a “X”. Si suponemos que el aprendizaje de “X” es un proceso que ocurre en  $t_0, t_1, t_2 \dots t_n$ , la idea es que en cada tiempo  $t_0 \dots t_{n-1}$ , el sujeto no conoce a “X”, pues es solo cuando ha recibido el conocimiento de “X” cuando se puede decir que ha aprendido a “X”, y en ese momento conoce a “X”. Y esto ocurre solo en  $t_n$ . Esto no implica, por supuesto, que uno no pueda aprender más sobre “X”, en tanto que siempre puede conocer más sobre “X”. Pero este proceso ocurre ya después de  $t_n$ , en una serie  $t_n, t_{n+1}, t_{n+2} \dots T_p$ . Es necesario asumir esto, si se supone que el principio del tercero excluido opera con respecto a conocer o no conocer.

De un modo análogo, “olvidar” (ἐπιλανθάνεσθαι) sería un proceso opuesto a aprender. Si aprender es recibir conocimientos, olvidar sería perder o dejar escapar los conocimientos. Por ello, olvidar está en medio de conocer y no

conocer en tanto que es un proceso inverso que va de conocer a “X” a no conocer a “X”. Por ejemplo, en la primera parte del *Teeteto*, Sócrates considera una objeción en contra de la teoría protagórica del homo mensura, en la cual relaciona al recordar (μυμήσκω) y al conocer (ἐπίσταμαι) del siguiente modo:

¿Acaso si alguien llegara a ser alguna vez conocedor (ἐπιστήμων) de cualquier cosa, todavía teniendo el recuerdo (μνήμην) y conservándolo (σφζόμενον), es posible que en el momento en que recuerda (μέμνηται) no conozca (ἐπίστασθαι) esto mismo que recuerda? (163d1-4)

El énfasis en tener “todavía” el recuerdo y en “conservarlo” sugieren que en caso de que, después de haber obtenido el conocimiento de “X”, el sujeto no tenga todavía o no conserve el recuerdo de “X”, no puede decirse que este conozca a “X”. Más bien, al no conservar el recuerdo de “X”, o haberlo olvidado, el sujeto habrá pasado de conocer a “X” a no conocer a “X”.

Si esto es correcto, podemos apreciar por qué Sócrates excluye, acertadamente, a aprender y a olvidar como irrelevantes para el enigma. La razón por la cual hace esto es porque considera como irrelevantes las transiciones de conocer a no conocer y de no conocer a conocer. Esto es, si preguntamos si es posible que un sujeto “S” que conoce a “X” juzgue falsamente sobre “X”, es irrelevante que se responda: sí, “S” se equivoca porque, aunque conoce a “X” en  $t_1$ , olvida a “X” en  $t_2$ . Y esto es así porque en este caso, cuando “S” juzga sobre “X” en  $t_2$ , no conoce a “X” en  $t_2$  y, por ende, el caso no es distinto del caso simple de no conocer. Y, del mismo modo, si preguntamos si es posible que un sujeto “S” que no conoce a “X” juzgue falsamente sobre “X” es irrelevante que se responda: sí, “S” se equivoca porque, aunque no conocía a “X” en  $t_1$ , ha aprendido sobre “X” en  $t_2$ . Y esto es así porque en este caso, cuando S juzga sobre “X” en  $t_2$ , conoce a “X” en  $t_2$  y, por ende, el caso no es distinto del caso simple de conocer.

De este modo, me parece que es posible sostener que la disyunción entre conocer y no conocer es una instancia del principio lógico del tercero excluido, y aun así, explicar por qué aprender y olvidar son excluidos como irrelevantes para el enigma por ser intermedios entre conocer y no conocer.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo he argumentado en contra de la interpretación de omnisciencia del enigma inicial del juicio falso en el *Teeteto* “según el conocer y no conocer”. De acuerdo con esta, la disyunción entre conocer o no conocer que está la base del enigma no es una instancia del principio del tercero

excluido. Pues Sócrates deja abierta una tercera alternativa entre conocer (totalmente) y no conocer (en absoluto): conocer parcialmente. Y hace esto al excluir de la discusión como irrelevantes el aprender y olvidar como siendo intermedios entre conocer y no conocer. Pero, según este enfoque, el juicio falso se hace imposible solo si no se considera el conocimiento parcial. Hemos visto, sin embargo, que hay evidencia en el *Theeteto* de que ambos interlocutores, Sócrates y Teeteto, admiten que es posible el conocimiento parcial. De modo que si lo excluyeran al discutir el enigma, y si esto proporcionara la clave del mismo, su diálogo dejaría de ser genuino, pues ambos partirían de premisas que consideran falsas. Hemos visto también que en la solución que proporciona el Bloque de Cera al enigma la hipótesis del conocimiento parcial no juega ningún rol, por lo cual es cuestionable que el enigma dependa de su exclusión. Asimismo, he explicado cómo es posible aceptar que la disyunción entre conocer o no conocer es una instancia del principio del tercero excluido y por qué Sócrates excluye, correctamente, a aprender y a olvidar como estando en medio de estos. Sin embargo, no he pretendido explicar cómo se genera el enigma, si es que no suponemos que parte de una situación epistémica de todo o nada. Aún así, creo que es valioso advertir, al menos, por dónde no debe ir esta explicación.

[Recebido em dezembro/2021; Aceito em janeiro/2022]

## BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. Plato on False Belief: *Theaetetus* 187-200. *Monist* 50, n. 3, 1966, p. 383-402.
- AMBUEL, D. *Turtles All the Way Down: On Plato's Theaetetus, a Commentary and Translation*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015.
- BENSON, H. Why is There a Discussion of False Belief in the *Theaetetus*? *Journal of the History of Philosophy* 30, n. 2, 1992, p. 171-99.
- BOLOTIN, D. The *Theaetetus* and the Possibility of False Opinion. *Interpretation* 15, n. 2-3, 1987, p. 179-193.
- CHAPPELL, T. The Puzzle about the Puzzle of False Belief: *Theaetetus* 188a-c. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 45, 2001, p. 97-111.
- CAMPBELL, L. *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1861.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* (traducción, introducción y comentario). Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1935.
- CRIVELLI, P. The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's *Theaetetus* (187e5-188c8). *Proceedings of the Aristotelian Society* 96, n. 1, 1996, p. 177-96.
- DUKE, E. A. et al. (ed.) *Platonis Opera*, t. I. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- FINE, G. False Belief in the *Theaetetus*. *Phronesis*, 24, n. 1, 1979, p. 70-80.

- LEWIS, F. Two Paradoxes in the *Theaetetus*. In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.). *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht, D. Reidel, 1972, p. 123-49.
- MC DOWELL, J. *Plato's Theaetetus* (traducción, introducción y comentario). Oxford: Clarendon Press, 1973.
- NARCY, M. Pourquoi l'erreur? In: EL MURR, D. (ed.). *La mesure du savoir: Études sur le Thètète de Platon*. Paris: Vrin, 2013, p. 95-128.
- POLANSKY, R. *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1992.
- ROWETT, C. On Making Mistakes in Plato: *Theaetetus* 187c-200d. *Topoi* 31, n. 2, 2012, p. 151-66.
- RUDEBUSCH, G. Plato on Sense and Reference. *Mind* 94, n. 376, 1985, p. 526-37.
- RUNCIMAN, W. *Plato's Later Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- SEDLEY, D. *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- STEIN, N. The Puzzle of False Judgement in the *Theaetetus*. *Phronesis* 61, n. 3, 2016, p. 260-283.
- ZELLER, E. *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, Green and Co, 1876.

# LÓGOS-PÁTHOS: MOTIVOS DE LA CONVERSIÓN EN PLATÓN

## LÓGOS-PÁTHOS: MOTIVES FOR CONVERSION IN PLATO

PIETRO MONTANARI\*

**Resumen:** El conocimiento de la verdad, en Platón, es una experiencia que requiere conversión del alma (μεταστροφή, περιστροφή). El aspecto fundamental de esta experiencia estriba en un cierto nexo, que siempre subiste, entre los argumentos racionales y sus condicionamientos no-racionales, *lógos* y *páthos*. ¿Cómo se manifiesta esta conexión en Platón? Su importancia emerge en muchas ocasiones, al mismo tiempo a nivel narrativo (*récit*) y teórico. En los tres apartados de este artículo ilustro como este nexo se entrelaza con la noción platónica de conversión, vista como un fenómeno a doble cara: “proceso” de formación moral y “evento *noético*”.

**Palabras clave:** Platón; conversión; verdad; experiencia.

**Abstract:** The knowledge of truth, in Plato, is an experience that calls for conversion of the soul (μεταστροφή, περιστροφή). The basic feature of this experience consists in some sort of connection, which is constantly at work, between rational arguments and their non-rational conditions, briefly, *lógos* and *páthos*. How does this connection show up in Plato? Its crucial importance emerges many times at both the narrative (*récit*) and the theoretical level. In the three parts of my contribution, I show how *logos-páthos* intertwines with Plato’s notion of conversion considered as a double-sided phenomenon, as both “process” of moral education and “noetic event”.

**Keywords:** Plato; conversion; truth; experience.

*I believe, in fact, that the logical reason of man operates in this field of divinity exactly as it has always operated in love, or in patriotism, or in politics, or in any other of the wider affairs of life, in which our passions or our mystical intuitions fix our beliefs beforehand. It finds arguments for our conviction, for indeed it has to find them. It amplifies and defines our faith, and dignifies it and lends it words and plausibility. It hardly ever engenders it; it cannot now secure it (James 2002: 337-8).*

---

\* Professor na Universidad de Guadalajara (UDG), México. <https://orcid.org/0000-0003-4888-1719>. E-mail: [pietromontanari@hotmail.it](mailto:pietromontanari@hotmail.it)

En varias obras de Platón, empezando por el *Fedón*<sup>1</sup>, emerge esta creencia: que sea posible llegar a conocer realidades supremas mediante el uso recto y veraz del discurso (*lógos*). La ciencia de estas realidades es la que, posteriormente, con término espurio y ambiguo, se ha llamado metafísica.<sup>2</sup> En Platón, más bien, conviene hablar de una “apuesta” a favor del discurso verdadero.<sup>3</sup> La naturaleza exacta y el alcance de la apuesta es objeto de un debate interminable entre estudiosos, puesto que Platón casi nunca dogmatiza, no propone sistemas, ni siquiera teorías, y representa sus tesis bajo forma no solo dialógica, sino anónima, poético-literaria y a menudo incluso *aporética*.<sup>4</sup>

Los textos de Platón, además, representan el discurso verdadero con un sofisticado realismo novelesco, a saber, como un producto humano complejo, condicionado en medida determinante por factores extra-lógicos que llamaré “residuales” (intuiciones, hábitos, sentimientos, deseos, fines). La filosofía es una práctica en la cual el *lógos* se alimenta de un cierto *páthos*, el cual proporciona la base (el residuo, la condición “material”) de los argumentos.<sup>5</sup> La base del discurso racional, en otros términos, es presentada en términos existenciales (¿qué es bueno? ¿qué valor tienen las cosas? ¿qué debo hacer? ¿cuál es mi posición en el mundo? ¿cuál es mi relación con la divinidad? etc.) y nunca abstractamente epistemológicos (¿qué puedo conocer?). Con términos como *páthos*, “residuo” y “residual”, entonces, no indico algo superfluo y accesorio, sino, al revés, algo fundamental.

La importancia de los factores extra-lógicos en Platón ha sido a veces enfatizada con gran perspicacia. Por no mencionar que dos ejemplos ilustres,

<sup>1</sup> El *Fedón* es considerado por muchos el diálogo que empieza el giro metafísico platónico, o su “magna charta” (Reale 1998: cap. VII).

<sup>2</sup> No existe acuerdo sobre el significado del término metafísica. Para entender la variedad de enfoques y significados, ver la tipología proporcionada en Berti 2017 o la breve introducción en Simons 2009. Peter Van Inwagen (2008) identifica la metafísica con una especie de canon occidental (Common Western Metaphysics). Imprescindibles son las contribuciones de Martin Heidegger (2004a, 2004b, 2018).

<sup>3</sup> Con discurso verdadero me refiero a la dialéctica, y, más en general, al *lóγος ὀρθός* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα, etc.), o al *λόγος ἀληθής* a saber, al uso recto y veraz del razonamiento cuando busca los principios primeros, incluso cuando lo hace expresivamente, mediante metáforas, símiles y antiguos cuentos.

<sup>4</sup> Vegetti 2003 (cap. 4 y 5) y Görgemanns 2010 (cap. 3) con relativa bibliografía.

<sup>5</sup> De la representación (*mise en scene*) platónica aparece que los argumentos racionales, *a fortiori* cuando se trate de cuestiones metafísicas, no son pensados como ejercicios suspendidos en la nada, sino como condicionados por hábitos, disposiciones, preferencias, sentimientos. Me refiero aquí, por comodidad, al conjunto heterogéneo de estos condicionamientos con la palabra *páthos* o también “residuo”.

Walter Burkert describe la búsqueda filosófica en Platón como una “verdadera pasión que embarga al hombre por completo” (2007: 427). Eric Dodds afirma que hay en Platón un reconocimiento creciente de la importancia de los elementos afectivos (*affective elements*), que llevó al filósofo a trascender los límites del racionalismo griego del V siglo (1957: 212). Sin embargo, pese a los importantes giros hermenéuticos de las últimas décadas (Press 2018), la tendencia general en los estudios platónicos queda todavía en amplia medida indiferente hacia estos aspectos, que, *lato sensu*, podríamos calificar como “irracionalistas.

Mi posición es que, al revés, se trate de aspectos fundamentales, por lo menos a un doble nivel, teórico y narrativo. Por un lado, el discurso verdadero, en Platón, es teóricamente concebido y articulado como un conjunto *lógos-páthos*, o argumentos-residuo, donde razón y sentimiento (mediado por la expresión literaria) componen un *unicum* que resulta imposible desentramar. En otros términos, cuando nos ocupamos de metafísica y epistemología, en Platón, no resulta posible separar el aspecto lógico-discursivo del aspecto patémico-residual. Si lo intentamos, lo que obtenemos es algo que empobrece no solo la riqueza expresiva de los textos, sino la complejidad de sus problematizaciones.<sup>6</sup>

Este *unicum*, por otro lado, constituye también la voz propia del *texto* platónico, la singularidad inconfundible de su narración (*récit*), donde juego literario y teoría, *mise en scene* y especulación están en relación simbiótica.<sup>7</sup> Mi idea es que la originalidad de la narración platónica, incluso en las *Cartas*, estriba justamente en el nexo *lógos-páthos* y de la siguiente manera: la forma literaria representa la dimensión real, existencial y situada (*páthos*), en la cual siempre se enmarcan las varias argumentaciones y propuestas teóricas,

<sup>6</sup> Este *caveat*, en realidad, tiene valor en general, más allá de los clásicos antiguos. Por no mencionar que un caso particularmente evidente, ¿cómo distinguir ciencia y experiencia de la verdad en las *Méditations métaphysiques* de Descartes? En la medida en que el texto filosófico no distingue claramente entre ciencia e introspección será siempre posible reconducirlo a una experiencia personal.

<sup>7</sup> La atención hacia los aspectos literarios ha ido creciendo de manera exponencial en las últimas décadas (Press 2018: 16-19). Los neoplatónicos ya los enfatizaban por su valencia psicagógica y protréptica. Hegel mostró acumen para el aspecto expresivo y representativo del *récit* platónico, que apreciaba sumamente como producto cultural y literario, aunque lo rechazara filosóficamente (Hegel 1998: 72-99). Heidegger, al contrario, tiende a reducir Platón a un metafísico y su metafísica a una actitud lógico-teórica de la cual se originan el nihilismo y la técnica moderna. Se trata, a mi juicio, de una hermenéutica discutible y unilateral (González 2009; Trabattoni 2009). La interpretación de Nietzsche es más ambigua y matizada (Bett 2019).

incluyendo a las metafísicas (*lógos*), y no proporciona solo la escena, el pretexto o el embellecimiento de estos discursos, sino actúa estratégicamente como una especie de contrapunto crítico-irónico (*levitas*) ante sus pretensiones universalistas (*gravitas*).

Ilustraré en seguida varios aspectos de este nexo *lógos-páthos* mediante algunos ejemplos: (1) las incertezas de Simmias y Sócrates en el *Fedón*; (2) el proceso de la conversión del alma en ciertos pasajes de *República* y *Leyes*; (3) el evento de la conversión, así como se presenta en varios pasajes del *corpus*.<sup>8</sup> Los aspectos mencionados merecerían sin duda un análisis más detallado, que se detenga en cada uno de los textos más relevantes. En esta contribución, sin embargo, he preferido sacrificar análisis detallados, para presentar una visión introductora al nexo *lógos-páthos*, orientada especialmente a la comprensión de un motivo a menudo olvidado del texto platónico: la “conversión” del alma hacia la verdad.

## 1. LAS INCERTEZAS DE SIMMIAS Y SÓCRATES

En el *Fedón*, Platón nos muestra a Sócrates próximo a la ejecución capital, sentado o supino en el centro de la escena, siempre “firme” en el ánimo,<sup>9</sup> actuando y hablando suave y benignamente (*ἡδέως, εὐμενῶς*). Frente a su inequívoca serenidad<sup>10</sup> interior, manifestación de *ἐγκράτεια*, contrasta la profunda inquietud de los amigos que lo rodean, los cuales, diríamos con Spinoza, *inter spem metumque misere fluctuant*. Sócrates pasa el poco tiempo que le queda buscando buenos argumentos acerca del alma (dualismo, pre-existencia, inmortalidad, etc.), cuyo valor es al mismo tiempo gnoseológico y protréptico-psicagógico.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Las traducciones del griego son mías, cuando no esté diversamente indicado.

<sup>9</sup> La expresión que mejor describe esta actitud es *πιστὸς ἀνὴρ* (*Leyes* I 630a), que Platón retoma del poeta Teognis. La fórmula indica el hombre capaz de autodominio, sobre el cual, por esta misma razón, los demás y la ciudad pueden contar por completo (alguien puede mandar a los demás porque manda a sí mismo, *Leitmotiv* de la política antigua, reconducida a psicología).

<sup>10</sup> La serenidad socrática, tal como Platón la representa, no coincide con una apática imperturbabilidad, y, como veremos en seguida, no parece ser ajena a las sollicitaciones del deseo y a la esperanza.

<sup>11</sup> La sensibilidad hacia los aspectos protrépticos fue muy acentuada en época antigua, constituyendo una dimensión central de las interpretaciones neoplatónicas de los Diálogos. En época moderna prevalece naturalmente la atención hacia el aspecto técnico y epistemológico, aunque el aspecto psicagógico no necesariamente desaparece (ver, por ejemplo, las *Meditaciones* de Descartes). Actualmente hay casi un *refoulement* de la cuestión, aunque hay importantes ex-

Cuando habla Sócrates, la esperanza se reanima en los amigos, para luego disiparse nuevamente cuando Simmias y Cebes, que son el resorte dialéctico del diálogo, expresan amigablemente su incredulidad (73b, 87a),<sup>12</sup> con la que, de nuevo, dan lugar a duda y desesperación. Tras las objeciones de Simmias y Cebes, el grupo vuelve así cada vez al temor de la muerte, un temor de niños (77e-78b),<sup>13</sup> y Sócrates es llamado a infundir nueva esperanza mediante argumentos más refinados, restituyendo el miedo a una dimensión más adulta y sagrada: “Mañana quizás te cortarás tus hermoso cabellos”, dice Sócrates a Fedón, acariciándole el pelo como hacía a menudo; pero, añade, “hoy mismo yo cortaré los míos y tú los tuyos si este razonamiento acabará con apagarse y no lograremos reanimarlo” (89b-c). El duelo verdadero, comenta el maestro, se daría si la incredulidad ganara sobre el discurso verdadero, una eventualidad que en Platón nunca queda excluida y superada una vez por todas, sino es siempre presente y actual.

Desesperación y esperanza, incredulidad y confianza, muerte de Sócrates y vida del *lógos*, constituyen así el ritmo de la obra, su diástole y sístole, la estructura de oposición que debería guiar un análisis semiótico del texto en cuestión. De ahí la *Stimmung* de la situación, cuya ambigüedad es caracterizada con gran eficacia por Fedón al comienzo de la obra.<sup>14</sup>

Entre los presentes, los pitagóricos Simmias y Cebes son los interlocutores privilegiados y también aquellos que más se aproximan a la persuasión, como lo muestra el hecho de que, al final, ambos declaren no tener razón para ser incrédulos.<sup>15</sup> Tampoco en este caso, sin embargo, parece realizarse la íntima adhesión que la persuasión requiere, sino simplemente un consenso

---

cepciones. Incluso en ambiente analítico, por ejemplo, hay filósofos que enfatizan el sentido “terapéutico” de ciertas narraciones filosóficas (Rorty 2018).

<sup>12</sup> El incrédulo es el opuesto del *πιστός ἀνὴρ* (ver nota 8).

<sup>13</sup> La imagen platónica será reivindicada por el poeta italiano Giovanni Pascoli, que con ella construye una concepción del poeta capaz de quedarse fiel a la maravilla y a la feliz intuición del niño interior (“bimbo interiore”). Escribe Pascoli: “È dentro di noi un fanciullino che non solo ha brividi, come credeva Cebes tebano, che primo in sé lo scoperse, ma lagrime ancora e tripudi suoi” (Pascoli 1907). Lejos de oponerse a la imagen platónica del filósofo, el poeta-niño pascoliano tiene con ella varios e importantes puntos de contacto, a partir de la valoración del *πάθος*.

<sup>14</sup> *καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος (...) ἄτοπὸν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης (...) καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδὸν τι οὕτω διεκείμεθα, τότε μὲν γελῶντες, ἐνίστε δὲ δακρύνοντες (58e-59b).*

<sup>15</sup> Cebes: *οὐκ οὖν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν οὐδὲ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. Simmias: οὐδ’ αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἐκ γε τῶν λεγομένων (107a).*

(*acceptance*) condicionado y parcial. Simmias, en particular, después de asentir al último argumento sobre la inmortalidad (*οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων*), confiesa en realidad conservar un residuo de incredulidad (*ἀπιστία*), sobre el cual, pero, decide no hablar más, por dos razones: porque detesta (*ἀτιμάζων*) la debilidad humana y porque admite temer a la magnitud de las cosas que se están discutiendo: “ὕπο μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων (107a-b)”.<sup>16</sup> ¿Qué quieren decir estas palabras? ¿por qué Simmias sigue declarándose incrédulo, aunque admita no tener razones para dudar? ¿a qué se refiere con debilidad humana (*ἀνθρωπίνη ἀσθένεια*)? Damascio y Olimpiodoros no comentan el pasaje. Sea cual sea la respuesta que se quiera conjeturar, queda la evidencia de una disposición de Simmias: el *lógos* socrático, aun siendo persuasivo, no ha logrado disipar su incerteza. Sus palabras indican una inquietud sin texto (*παρ' ἐμαυτῷ*), un aspecto residual,<sup>17</sup> más que una duda verbalizable que pueda resolverse mediante otros argumentos o la corrección de argumentos previos.

Los argumentos en realidad ya no parecen ser el problema de Simmias, puesto que este declara ya no tener razones para objetar. Se trata de una inseguridad novelesca, cuya tonalidad es prevalentemente realista<sup>18</sup> y manifiesta una cierta situación del sentimiento, una pre-comprensión de la ‘cosa’ en cuestión que no concuerda con la reducción especulativa realizada por Sócrates. Las palabras de Simmias muestran un aspecto de la polimórfica ironía platónica (Montanari 2021b: 155-6). El discurso metafísico aparece estratégicamente atenuado por efecto de una voz individual y concreta, la de *este* Simmias, dudoso e inseguro.

La inseguridad no es algo nuevo en este personaje. Por temperamento intelectual,<sup>19</sup> Simmias es particularmente sensible ante la incertidumbre y la

<sup>16</sup> “Sin embargo, debido a la magnitud de los argumentos de los cuales vamos discutiendo, y puesto que detesto la debilidad humana, no puedo eximirme de conservar todavía en mi [un residuo de] incredulidad acerca de las cosas que hemos dicho”.

<sup>17</sup> Entiéndase la palabra en el sentido previamente especificado (ver nota 6).

<sup>18</sup> Platón y Aristóteles son teóricos y críticos del arte como imitación de la realidad. Con el término “realista”, pero, me refiero no solo a una teoría del arte como representación verosímil, sino a la adopción de un estilo medio, que mezcla varios registros, como ya observó Nietzsche, aunque sobresalga la influencia de la comedia (Auerbach 2000; Görgemanns 2010: 68-72).

<sup>19</sup> El nexa entre carácter y especulación filosófica fue propuesto, entre otros, por William James (1988: cap. 1). Su planteamiento se basaba en una metafísica vitalista, inspirada en cierta medida por Bergson. Por supuesto, se trata de otra manera de resaltar la importancia del aspecto residual en el pensamiento abstracto.

precariedad de los argumentos humanos, en particular de los metafísicos. Es el mismo Simmias, de hecho, que nos ofrece una imagen famosa, que es reminiscencia homérica, del mejor argumento humano (*τὸν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων*) como una frágil “balsa” (*σχεδία*) con la ayuda de la que ojalá nos sea posible navegar en el peligro de la vida (*κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον*, 85c-d).<sup>20</sup> El registro metafórico, como tan a menudo ocurre en Platón, introduce también en este caso un tono irónico, urbano y alejado, que atenúa las hiperbólicas pretensiones especulativas del *lógos*.

La *ἀπιστία* de Simmias vuelve así explícito el sentimiento que en la metáfora de la balsa quedaba implícito. La duda no revela un contenido porque quizás propiamente no lo tiene o, si lo tiene, no quiere verbalizarlo. Sus palabras nos indican así la existencia de un espacio residual, un *écart*, que se coloca entre el discurso verdadero y la persuasión. Este espacio no se manifiesta cuando hay aceptación íntima del argumento, mientras aparece cuando se verifica, como en este caso, una oposición residual ante el mismo. El *Fedón* indica que es en este espacio donde se juega el partido final de la persuasión y que este espacio resulta inalcanzable al agarre del discurso racional. Entre los dos términos, buena argumentación y persuasión, no hay la relación necesaria que intuye el sentido común (*folk psychology*). La primera no lleva necesariamente a la segunda.

La complicación no se acaba con la duda de Simmias. El texto muestra en realidad una profunda y explícita “sintonía” entre Simmias y el mismo Sócrates acerca de los límites del conocimiento humano, del discurso verdadero.<sup>21</sup> Y hay en efecto “signos” manifiestos de la insatisfacción de Sócrates ante sus propios argumentos acerca de la inmortalidad, por ejemplo, sus silencios, sus metáforas, su página autobiográfica y algunas explícitas declaraciones.

Un gran silencio se hace a veces tras sus largos discursos (84c, 95e). Platón lo muestra entonces recogido en profunda meditación. El aspecto dramático de estas largas pausas es evidente y no es vana curiosidad especular acerca de sus motivos, puesto que es el texto mismo que nos obliga a ‘escucharlos’

<sup>20</sup> Metáforas que acentúan el “peligro” del camino dialéctico se encuentran, entre otras, en *Prm.*, 137a (metáfora marítima) y *Lg.* X 893a-b (metáfora fluvial). La dialéctica, en Platón, es concebida y representada como una situación de alto riesgo en la cual el sujeto que la conduce se encuentra involucrado existencialmente.

<sup>21</sup> Esta simpatía es explícitamente reconocida por Simmias en 85c (*περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ* etc.).

con atención.<sup>22</sup> No es la primera vez que Platón representa Sócrates recogido en meditación. Un caso espectacular, a veces incluso interpretado como “trance”, es narrado por Alcibíades en el *Simposio* (220c-d). Casi al comienzo del mismo diálogo hay otra imagen notable de Sócrates meditabundo (174d). En ambos casos, sin embargo, se trata de cuestiones desconocidas, que Sócrates debate por entero entre sí mismo: el contenido de los silencios ahí no cuenta, cuenta la representación de una actitud.

En el caso del *Fedón*, al revés, el marco narrativo nos obliga a atribuir a los silencios socráticos un contenido relevante. Son pausas reflexivas de quien busca las palabras adecuadas para justificar su creencia en la inmortalidad ante personas amigas que quieren escucharlas. Pero son palabras difíciles, que no encuentra o de las cuales nunca se revela plenamente satisfecho. Estos silencios proyectan una sombra de duda radical sobre los argumentos socráticos: indican una zona turbia, de donde el discurso verdadero intenta subir, en donde acaba por recaer. Una vez más observamos el mismo dispositivo irónico: el *páthos* narrativo atenúa el impulso universalista del *lógos*, muestra los límites del discurso verdadero, enfatizando la condición concreta y el carácter existencial de su producción.

Que Sócrates comparta en amplia medida la creencia de Simmias en la fragilidad del *lógos* humano, emerge además de la celeberrima metáfora de la “segunda navegación” (99d), la cual, semióticamente, hace eco a la angustiada metáfora de la “balsa” propuesta anteriormente por Simmias, y enfatiza nuevamente el riesgo, la incerteza y las dificultades que acompañan el proyecto metafísico-dialéctico.<sup>23</sup> El motivo, en realidad, refleja una de las mayores preocupaciones platónicas, como muestra la centralidad que este tema adquiere en muchas otras partes del *corpus*.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> El silencio, en literatura y en música, es siempre “elocuente”. Sobre el tema, véase Bernardini 2015, aunque el silencio socrático del *Fedón* no encuentre su lugar en ninguna de las (muchas) ocurrencias analizadas.

<sup>23</sup> Sobre la imagen de la segunda navegación, cuyo sentido no es fácil de entender, ver Martinelli Tempesta (2003). El autor, contra la tendencia dogmática de los escolios, recupera el aspecto escéptico del diálogo, que relaciona con las palabras de Simmias (85c-d) y con la interpretación del pasaje dada por Damascio. John Burnet interpretaba la expresión “segunda navegación” como si fuera irónica, porque entendía el significado de la metáfora como “la vía más fácil” (Burnet 1994: 82).

<sup>24</sup> El problema de la debilidad del lenguaje humano tiene implicaciones hermenéuticas fuertes. Francisco J. González (2003) argumenta de manera persuasiva que en el corpus platónico no es posible encontrar una verdadera “teoría” de las ideas, que debería contestar de manera clara a cuestiones como “de cuales entes hay ideas”, “de que género son las ideas”, “qué relación

Recuerdo también que el pasaje del *δευτερος πλους* se enmarca en una sección más amplia donde viene representado con tinte vivaz el inquieto antecedente biográfico en que arraiga la orientación metafísica socrática. Se trata de la famosa “página autobiográfica” (95e-100a), donde Sócrates menciona con cierto detalle los motivos personales que animaron su búsqueda: en una palabra, la “experiencia” individual de la cual emerge la teoría de las formas. Cerri (2003) la describe justamente como la indicación de “uno stile di vita” más que de un método riguroso. Así que toda la representación del giro metafísico socrático está permeada no solo por la esperanza en el éxito de la nueva vía, sino por la representación de un agudo sentimiento de la áspera dificultad del camino tomado. Una vez más la forma literaria del *récit* platónico actúa estratégicamente para redimensionar y mirar a la distancia las ambiciones teóricas del nuevo programa.

Otra declaración de la insatisfacción socrática importante llega cuando, tras escuchar la incerteza de Simmias, el filósofo se da cuenta de que no ha logrado producir el argumento deseado y deseable (107b). Comenta entonces:

No sólo en eso dices bien (*εὖ λέγεις*), Simmias, sino también que estos primeros supuestos (*ὑποθέσεις τὰς πρώτας*), por más que os resulten fiables (*πισταί*), sin embargo, habría que someterlos con más precisión (*σαφέστερον*) a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento (*ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ*) en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta su conclusión. Y si esto resulta claro (*σαφές*), ya no proseguiréis más allá (*οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω*).<sup>25</sup>

Hay que observar varios aspectos importantes de esta declaración *in articulo mortis*. Para empezar, Sócrates admite ahora que sus mejores esfuerzos demostrativos no han sido que *ὑποθέσεις τὰς πρώτας*, un primer intento al cual deberán seguir otros más claros y rigurosos. Recuerdo que, según otras fuentes platónicas, el discurso dialéctico plenamente alcanzado debería poder prescindir de toda hipótesis previa (R. VI 533c), así que, al parecer, nos encontramos aquí en un nivel propedéutico, o pre-dialéctico, del discurso verdadero.<sup>26</sup>

En segundo lugar, encontramos reunidos en estas palabras tanto la función positiva como la negativa que el motivo de la incredulidad (*ἀπιστία*)

---

hay entre ideas y entes sensibles”, todas cuestiones que los Diálogos dejan efectivamente sin resolver.

<sup>25</sup> Trad. C. García Gual.

<sup>26</sup> Vegetti 2007: 65-70.

tiene en la narración platónica. Sócrates recomienda seguir buscando el mejor argumento (en la medida de lo que es humanamente posible), pero al mismo tiempo advierte que, tras haberlo encontrado, no se habrá de continuar con búsquedas ulteriores.<sup>27</sup> La afirmación es importante y hay que recordarla *contra* lecturas que enfatizan de manera excesiva el carácter estructuralmente abierto de la dialéctica platónica.

En tercer lugar, nótese que sobre la exhortación socrática grava la cláusula limitativa “en la medida de lo posible”, que atenúa cualquier posible impía desmesura (*hybris*) en la búsqueda de la verdad mediante la expresión de un piadoso sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*).<sup>28</sup> Es éste un ejemplo de lo que, en otra ocasión, he llamado inefabilidad estratégica y nos recuerda que la finalidad de la dialéctica, en Platón, no se resuelve en sus aspectos epistémicos, sino los trasciende en dirección de una *pietas* cuya tonalidad fundamental es existencial y nunca meramente especulativa (teológica).<sup>29</sup>

Hay en fin un último pasaje que es importante mencionar, donde Sócrates declara de la manera más explícita que su “bella esperanza” en la permanencia del alma después de la muerte está basada en realidad sobre una apuesta: “Así yo calculo (*λογίζομαι γάρ*), y mira bien de qué manera codiciosa (*ὡς πλεονεκτικῶς*), que si por suerte fuesen verdaderas (*τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα*) las cosas que digo, está bien persuadirse (*τὸ πεισθῆναι*). Si, por el contrario, no hay nada para el que muere, etc. (91b).”

Blaise Pascal e William James ilustrarán de manera parecida la ventaja del ‘salto’ de la creencia. El utilitarismo de la representación platónica es únicamente irónico: el cálculo no va tomado al pie de la letra. Lo que se

<sup>27</sup> La misma fórmula en *Ti.* 29d (*πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν*). De manera análoga, las leyes (*νόμοι*) son concebidas como procesos de ajuste gradual cuya finalidad, sin embargo, es la de alcanzar un estatus de inmutabilidad: *μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα*. Se trata de una expresión que recurre con cierta frecuencia en las *Leyes*, ante la cual Aristóteles muestra una actitud más crítica (*Pol.* II 7. 1267b 22).

<sup>28</sup> Igualmente, en *Ti.* 29c-d (*μεμνημένους... φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν*). Acerca del sentimiento de dependencia, ver Otto 1963. La noción llega de la obra teológica mayor de Friedrich Schleiermacher (*The Christian Faith*, 1830, 2da edición, proposición n. 4) y ha vuelto recientemente a ser empleada por Walter Burkert (1996).

<sup>29</sup> Sobre la inefabilidad estratégica ver Montanari 2021b. Lo que es relevante comunicar, en este caso, no es algún contenido informativo acerca de los límites de la mente humana, sino expresar y fomentar una disposición: la actitud de un alma piadosa a expresarse de manera conforme a un cierto estándar de devoción religiosa. La afirmación expresa una manera de sentir, una *Stimmung*, de la cual su contenido informativo depende por completo.

quiere representar con la imagen de la apuesta no es algo mediocrementemente ‘interesado’, sino la finitud del sujeto humano y, con eso, los límites constitutivos del discurso verdadero, la profunda e insuperable incerteza en la cual buscamos anclarlo a condiciones residuales favorables al desarrollo de la persuasión. Lo que es relevante en el argumento de la apuesta es su dimensión existencial.

No es la primera vez que Sócrates admite que su “bella” y “gran esperanza” no consiste en una certeza deducida de principios primeros, sino en una apuesta, es decir, en una resolución tomada sobre la hoja de una navaja. Ya lo habíamos escuchado en el final de la *Apología*, donde ponía el mismo *aut aut* con toda claridad: “La muerte es una de estas dos cosas, o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada” (40c). La obra se cierra con una suspensión de juicio de gran efecto narrativo: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (42a).<sup>30</sup>

Recapitulando, en el marco narrativo del *Fedón*, la exigencia de una expresión y comunicación persuasiva de la verdad adquiere la máxima centralidad y urgencia. Es la última vez que Sócrates hablará a sus amigos. Debería poder testimoniar (A) que su actitud firme ante la muerte está basada en su creencia en la inmortalidad, (B) que su creencia depende de argumentos racionales que pueden ser claramente formulados, y, finalmente, (C) que estos argumentos pueden ser comunicados exitosamente a los demás, generando así en los amigos la misma firme persuasión. En realidad, como vimos, lo único que el texto propone al lector atento son dudas radicales acerca de todos y cada uno de estos puntos.

(A) ¿La actitud de un individuo depende realmente de sus creencias? Hay que dudarlo. La creencia socrática en la inmortalidad no parece ser mucho más que una apuesta, una bella esperanza, así que resulta por lo menos dudoso pensar que la serena disposición socrática ante la muerte pueda efectivamente depender de esta creencia o de los argumentos que se suceden para respaldarla. El dominio de sí tendrá otras raíces, a saber, el ejercicio del hábito virtuoso y una cierta inagotable fuerza interior. La

<sup>30</sup> Puede también tratarse de una simple atenuación del tono (*understatement*), coherente, pero, con la norma que sugiere hablar “con una seriedad (*σπουδή*) no exenta de juego y con aquella  *παιδιή* que es hermana de lo serio” (*Ep.* II 323c-d). La filosofía y la religiosidad platónicas están sistemáticamente templadas por esta refinada urbanidad (*levitas*).

creencia en la inmortalidad, con la esperanza que la acompaña, puede así considerarse como una manifestación de esta fuerza y de este hábito, pero, por lo anteriormente dicho, no como su causa. Con respeto a la esperanza, en Sócrates esta es expresión de una fuerza espiritual que produce impasibilidad. En los demás, al revés, es frágil, incrédula, alimentada por un miedo ‘infantil’ a la muerte. Se trata en realidad de dos sentimientos muy distintos.<sup>31</sup>

(B) ¿La creencia de un individuo depende realmente de los buenos argumentos empleados para respaldarla? Hay que dudarlo. Los textos sugieren (1) que el residuo condiciona la actitud ante el argumento, determinando nuestra respuesta frente al mismo (e.g. la incredulidad); (2) que dicha respuesta queda independiente de la fuerza-validez que percibimos en el argumento, de manera que cabe distinguir entre aceptación de un argumento y adhesión al mismo (que implica la creencia);<sup>32</sup> (3) que los argumentos no son más que intentos, por lo común fallidos o inadecuados, de justificar con palabras una cierta condición residual.

(C) ¿Los buenos argumentos tienen realmente el poder de persuadir y generar actitudes en los demás? Hay que dudarlo. Los argumentos socráticos fracasan aparentemente en el intento de persuadir a los amigos presentes.<sup>33</sup> Ni la firmeza socrática ni la creencia en la inmortalidad logran comunicarse a los presentes, cuya reacción, en general, es de incredulidad e incerteza.

Sócrates, finalmente, muere *πιστός ἀνὴρ*, como quien triunfe sobre sí mismo (*Lg.* I 626e, *R.* IV 430e), un triunfo que los textos nunca representan ingenuamente como el efecto de argumentos y creencias personales. Al contrario, muere sin haber logrado expresar satisfactoriamente ni transmitir a los amigos su inefable confianza en la inmortalidad. Un medio éxito, una

<sup>31</sup> Se piensa generalmente que exista una relación inversamente proporcional entre creencia (racional) y esperanza: cuanto menos tengo razones para creer, cuanto más espero (Clayton y Knapp 2011: cap. 7). Estas constataciones nos muestran que en realidad no es necesariamente así.

<sup>32</sup> Sobre la diferencia entre *belief* y *acceptance* (o *assent*), ver Engel 2000: 9. La aceptación, como en Simmias, puede darse sin la disposición sentimental a creer, por razones que pueden depender del contexto o de otras creencias que la bloquean.

<sup>33</sup> Esta incerteza recuerda la impotencia de los argumentos defensivos de Palamedes, que, pese a ser buenos y magistralmente articulados, son declarados de por sí incapaces de persuadir a los jueces. Ver Untersteiner 2009: 309-331, fragm. B-11a (en particular la sección 35). En Gorgias, sin embargo, hay una manera para salir del problema: mirar a los hechos (*πράγματα*) y tener jueces capaces de observarlos. En Platón las cosas no son tan sencillas, puesto que el valor de los hechos depende integralmente de una teoría que los identifique adecuadamente y sobre esta teoría grava una incerteza substancial.

media derrota. La literatura socrática nos cuenta la historia de un maestro que ha logrado echar la semilla de la persuasión entre sus discípulos (Kahn 1996), pero esto es el tema de otras narraciones, otros mitos. A Platón le interesa contar otra historia, la historia de una “disonía” entre actitudes, creencias y argumentos, con la cual se muestra con sofisticado realismo el difícil camino individual hacia la persuasión y conversión interior ante los argumentos metafísicos.

El *Fedón*, celebrado por varios intérpretes como la obra que inaugura el giro metafísico en Platón filósofo, es asimismo el diálogo en que Platón escritor ironista da voz a la precariedad del discurso verdadero, hacia el cual sus mismos personajes, Sócrates *in primis*, pueden mirar únicamente con esperanza, desconcierto, incerteza.

## 2. LA EDUCACIÓN DEL SENTIMIENTO: LA CONVERSIÓN DEL ALMA COMO PROCESO

La existencia de una disonía entre argumentos y creencias, a saber, entre *lógos* y *páthos*, constituye con toda evidencia el obstáculo fundamental de la persuasión y de la conversión, términos que en este artículo, por comodidad, consideraré sinónimos.<sup>34</sup> La conversión se realiza cuando la disonía es neutralizada y en su lugar se instaaura acuerdo y afinación. ¿Cuándo y cómo se alcanza esta afinación? ¿Existe la posibilidad de propiciarla? ¿Existe una reflexión platónica explícita acerca de estos temas? Los siguientes dos apartados son dedicados a contestar a estas preguntas.

Antes de proseguir, sin embargo, hay que eliminar una fuente de malentendido. Estamos acostumbrados a cargar la palabra “conversión” con un sentido frenético y exasperado que, en Platón, es por completo ausente. La conversión platónica nunca denota un estado de alteración de la conciencia. Más bien indica una experiencia ajena a los excesos cognitivos del misticismo tardo-antiguo, medieval y moderno. Ciertamente, para un griego de la época de Platón, entusiasmo (posesión), trance, éxtasis, frenesí, incubación y disociación son fenómenos de alteración de la conciencia ampliamente conocidos y practicados. De una manera u otra se reflejan, por ejemplo, en rituales (dionisiacos), danzas (coribántica, báquica), improvisaciones rapsódicas, oráculos, incubaciones y otras experiencias análogas. Normalmente,

<sup>34</sup> Persuasión indica en general la adhesión íntima y espontánea que acompaña las creencias, mientras la idea de la conversión implica un cambio mental de carácter sistémico: la reorganización de las creencias alrededor de un nuevo centro (James 2002: lecture IX, “Conversion”).

en Platón, estas manifestaciones no reciben mucho crédito. A veces el texto muestra incluso mofarse de ellas. Al mismo tiempo, sin embargo, Platón adopta varios términos de estas creencias tradicionales llenándolos de un significado nuevo, moralizado y racionalizado, según un procedimiento de “transposición”.<sup>35</sup>

Volviendo a nuestro tema, la conversión, en Platón, está relacionada con dos problemas fundamentales, aunque a una mirada superficial puedan parecer marginales puesto que aparecen solo episódicamente en los textos: (1) la inefabilidad que surge de la imposibilidad de expresar y comunicar el contenido (subjetivo) de la creencia (*unspeakability*); (2) la inefabilidad que surge de la imposibilidad de conceptualizar el evento (objetivo) de la aprehensión de la verdad (*unrepresentability*).<sup>36</sup>

El segundo problema se refiere a la imposibilidad que el sujeto experimenta en pensar el acto noético que, al final de un largo proceso, siendo la suerte favorable,<sup>37</sup> lo lleva a la aprehensión *objetiva* de la cosa en sí (la idea-forma), realizando así la ciencia (*ἐπιστήμη*) o contemplación (*θεωρεῖν*) en su sentido propio y eminente. Este es el acto final de la conversión. Recordaré que en Platón es necesario admitir la posibilidad de este acto, aunque se trate de algo remoto y difícilmente accesible (elitismo).<sup>38</sup> Sin embargo, el evento de la aprehensión como tal, su modalidad, queda inaccesible al pensamiento. La dificultad surge debido a una limitación estructural del discurso racional como tal y no solo, como a menudo se plantea, de su variante escrita (*Ep.* VII 343a 1-4).<sup>39</sup> Es este un caso de inefabilidad fuerte, que volveré a analizar en el tercer apartado de la presente contribución.

<sup>35</sup> Alberto Bernabé Pajares retoma el término de Auguste Diés. Con respeto a las antiguas creencias órficas, por ejemplo, Platón sigue ciñéndose a determinados esquemas formales (“modelo de iniciación”), aunque a menudo las rechace o trasforme para adaptarlas a su propio pensamiento (Bernabé 2011: cap. 12 y 13).

<sup>36</sup> Sobre la diferencia entre *unspeakability* e *unrepresentability*, ver Kukla 2005: 135-9, 146-8. Kukla distingue además tipos de *unspeakability* y grados de *unrepresentability*.

<sup>37</sup> Ver infra, nota 73.

<sup>38</sup> Sobre el rechazo de la inefabilidad divina y la posibilidad de la ciencia suprema en Platón, ver Montanari 2021a. Sobre el carácter irrepresentable del evento noético, ver Montanari 2021b y la bibliografía en la nota siguiente.

<sup>39</sup> Basándose en el *excursus* filosófico de la séptima carta, González (1998, 2003) sostiene que, según Platón, las ideas pueden conocerse, pero mediante un acto de intelección que no es de tipo proposicional y sería justamente por eso que no existe en el corpus una teoría de las ideas, a saber, porque no es posible. Mario Vegetti coincide en que existe en Platón una “una tensione della dialettica” que consiste en la “simultanea necessità di restare radicata nell’ambito dell’esprimibilità argomentativa e linguistica [...] e di superarlo in direzione della

El primer problema, al contrario, es un problema de inefabilidad débil, o relativa: indica la incapacidad del lenguaje en expresar y transmitir el contenido “subjetivo” de la creencia, puesto que este, como vimos, arraiga en factores residuales que simplemente no son adecuadamente verbalizables. Por ejemplo, sentimos no poder expresar un estado mental porque nos faltan las palabras (como ocurre a Simmias y Sócrates) o de no poder comunicar ciertos contenidos a ciertos interlocutores porque creemos que no sean capacitados (‘maduros’, ‘competentes’, etc.) para captar lo que es “relevante” en nuestro mensaje. Esta última eventualidad indica una vez más la importancia del residuo como condición de la comprensión del mensaje. Lo más importante, en comunicación, no es en efecto que el destinatario decodifique exactamente un cierto contenido informativo, sino que capte lo que es relevante en la información comunicada (Wilson y Sperber 2004). Y la relevancia arraiga en el contexto pragmático del discurso y en elementos residuales.

De esta manera, al parecer, el mismo Platón justificó el rechazo en transmitir oralmente sus *δόγματα* al tirano de Siracusa (VII 344d). Dionisio parece ser perfectamente capaz de entender su significado, pero ‘Platón’ lo considera incompetente en interpretarlo, es decir, en captar la relevancia de las doctrinas.<sup>40</sup> Emerge otra vez el problema de la distonía entre *lógos* y *páthos*. El problema de la comunicación escrita no es que un caso especial de la misma cuestión: con un texto escrito podemos comunicar a todo el mundo el contenido de una teoría (competencia proposicional), pero no controlar que el lector aprenda lo que es relevante (competencia moral). Al mismo problema se refieren Sócrates, cuando menciona el discurso “que sabe con quien hay que hablar y callar” (*Phdr.* 276b), y el Ateniese, en un pasaje importante de las *Leyes*, cuando dice:

Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden expresar (*ἀπόρρητα μὲν*), sino que habrá que decir que no se pueden expresar antes del tiempo (*ἀπόρρητα δὲ*), porque evidencian que no

---

*comprensione intuitiva* del fundamento” (Vegetti 2007: 69, cursiva nuestra). Esta comprensión intuitiva no es otra cosa el “atto extra-linguistico della visione” (p. 66).

<sup>40</sup> Empleando otros términos, Dionisio puede ser capaz de tener un conocimiento “proposicional” de los *δόγματα*, pero no un conocimiento “competencial”, a saber, basado sobre la experiencia (Vassallo 2003: 21-4). En este caso se trataría evidentemente de una competencia *moral*. Para casos análogos de reluctancia en Platón, ver Montanari 2021b: 150-2.

se puede decir antes del tiempo (*προρρηθέντα*) nada de lo que se procura decir.<sup>41</sup>

¿Cómo se puede neutralizar el problema o por lo menos controlarlo? La respuesta más general que Platón ofrece, a mi juicio, estriba en la formación (*παιδεία*) que imagina para sus dos ideales de ciudad, el modelo (*República*) y el *second best* (*Leyes*). Este proceso es concebido en Platón como un ‘giro’ gradual del alma hacia la luz, una conversión interior. Lejos de identificarse con una repentina alteración del estado normal de la consciencia, conversión significa aquí un largo y continuo proceso formativo, mediado externamente por la comunidad (la *polis*) e internamente por una conciencia que aprende a permanecer en condición de autodomínio, equilibrio y presencia ante sí misma. La formación se divide en varias etapas siendo dos las más evidentes.

La primera consiste en una *παιδεία* musical básica reformada (actualizada con base en las exigencias morales e intelectuales de una nueva época), proporcionada a todos los ciudadanos gracias a la intervención de magistrados y a la mediación activa de instituciones específicas, así como a la movilización de la comunidad política en su conjunto. Se trata de motivos igualmente importantes en la *República* y en las *Leyes*.<sup>42</sup> La formación empieza ya desde los primeros tiempos de vida del niño, mediante el ejemplo de los familiares, los cuentos y los juegos. En esta primera etapa se construye lo que podría ser descrito como “non-language bound emotional loadings for narratives facilitating belief acquisition” (Seitz y Angel 2020), donde las creencias que se mira a desarrollar son de tipo conceptual (*conceptual beliefs*), a saber, de orden superior (ético, estético, político-religioso, etc.), vinculadas al lenguaje y discursivas, aunque todavía prevalentemente connotadas en términos emocionales (amor, odio, placer, etc.).

De las implicaciones psicológicas de esta pedagogía temprana Platón muestra estar muy consciente y probablemente se le pueda considerar como un primer teórico. En esta fase el alma (la mente) del niño y del joven es llevada tempranamente a “amar” lo que hay que amar y “odiar” lo que hay

<sup>41</sup> Lg. XII 968e, trad. de F. Lisi (*οὐτω δὴ πάντα τὰ περι ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων*).

<sup>42</sup> En la *República* la educación para la virtud de los jóvenes mediante la música abarca los libros II y III (cf. e.g. II 377c: no se puede permitir que los niños escuchen toda clase de historia inventada por cualquier persona, recibiendo así en sus almas opiniones opuestas a las que deberán tener cuando serán adultos). En las *Leyes* la educación musical se plantea sobre todo en los libros II (institución del coro) y VII.

que odiar,<sup>43</sup> aun antes de que la razón sea capaz de argumentar y entender el porqué. Las creencias así desarrolladas difícilmente van a perder el primer anclaje o arraigo a nivel residual-afectivo en que se han venido implantando, aunque cada individuo las reelaborará a su manera y desarrollará respuestas idiosincráticas.

La segunda etapa es donde desarrollamos, gradualmente, la capacidad de justificar el sentimiento moral para el cual hemos sido preparados de la niñez a la adolescencia, donde la mediación estética y político-social sigue ejerciendo un papel esencial (diálogo interpersonal, simposios, etc.). Se trata propiamente de una psicagogía. Platón la describe como una “sinfonía” entre sentimiento y razón y la identifica con la *παιδεία* en su sentido más alto y perfecto (Lg. II 653b, 659d).<sup>44</sup> Como se aclara en el libro VII de la *República*, sin embargo, la parte más sofisticada de esta formación la reciben sólo aquellos (pocos) que pueden aspirar a ser filósofos, mediante un tirocinio científico superior (*προπαιδεία*, 536d) que debería culminar en la adquisición de la habilidad dialéctica. El motivo de la conversión adquiere en este libro del *opus magnum* una fuerza particular: significa el arte (*τέχνη*, 518d) de hacer *girar* gradualmente el alma desde la oscuridad-ignorancia hacia la luz de la verdad y del bien; o también la disciplina (*μάθημα*, 521d) que trae (*ὄλκόν*) el alma del devenir al ser. En este caso la palabra ‘conversión’ (del latín *convertere*) traduce casi literalmente términos griegos como *μεταστροφή*, *περιαγωγή* o *περιστροφή*, que, en Platón, sólo aparecen en este pasaje con el sentido técnico que acabamos de ilustrar.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> En Lg. II 653b-c, la *παιδεία* es *πρῶτον παισὶν ἀρετήν*, la temprana adquisición de la virtud por parte de los niños, es decir, el hecho de que sus almas aprendan lo bueno y lo malo con el amor (*φιλία*) y el odio (*μῖσος*). Sobre este mismo punto, ver también II 659d. Se recomienda además la educación mediante ciertos tipos de juegos (II 643b-d, VII 797a ss, 819b-c).

<sup>44</sup> Cuando no se realiza esta *συμφωνία* entre sentimiento y razón se derrumban incluso los reinos más poderosos, como, por ejemplo, la antigua confederación del Peloponeso (cf. Lg. III 689a, 689d, 691a).

<sup>45</sup> El verbo *περιάγειν* describe en general una circulación y el movimiento circular y por eso, en Platón, denota a menudo el movimiento propio de la inteligencia, del alma, del dios, aunque adquiriera el sentido exacto de una conversión espiritual sólo en libro VII del *opus magnum*. Igualmente, el *μεταστρέφειν* es un verbo común que indica un cambio de dirección, o un trastornar y confundir las cosas, y sólo en estos pasajes adquiere un sentido espiritual exacto. En la alegoría de la caverna los dos verbos denotan la torsión del cuello del prisionero que logra desatarse (514b2, 515c7) y conservan este fuerte sentido simbólico-religioso en todo el pasaje (518c8, 518d5, 526e3). Los substantivos *περιαγωγή* (518d4, 518e4, 521c6), *μεταστροφή* (525c5, 532b7) y *περιστροφή* (521c5) adquieren por consecuencia un sentido técnico –el arte de llevar el alma del devenir al ser, de la ignorancia a la verdad, etc.– asociado, por ejemplo, con el

El hecho de que en estos textos platónicos se ponga tanto énfasis sobre el carácter propedéutico de la educación del sentimiento moral para llegar a la educación superior y filosófica, nos confirma que en Platón el *páthos* de la verdad no es solo un recurso expresivo, sino que, incluso teórica y formativamente, tiene una singular prominencia sobre la dimensión estrictamente lógico-discursiva: el *lógos* de la verdad arraiga en el residuo desarrollado durante el previo proceso de formación, que es su condición necesaria. Se reconoce de esta manera que el deseo (amar y odiar) tiene un papel no solo fundamental, sino legítimo, en condicionar nuestra elección entre creencias y nuestra justificación de la elección, lo que es una idea central de cierto pragmatismo (James 1992).

Este breve recorrido por la pedagogía platónica vuelve entonces a proponer, desde una perspectiva más general, el mismo tema que ya comentamos al analizar las dudas de Simmias y Sócrates. Puesto que los argumentos no son de por sí suficientes para generar e implantar la creencia en el alma, como cree el sentido común, es necesario preparar el alma, formarla sentimentalmente, para que luego pueda recibirlos, aceptarlos y producirlos ‘espontáneamente’. La pedagogía platónica es constructivista. La educación, por lo menos en su primera fase, consiste en construir en el sujeto la disposición moral y sentimental adecuada, en plasmar su manera de sentir, al fin de que un día el *lógos* pueda ‘naturalmente’ concordar (*συμφωνεῖν*) con este *páthos*. La definición platónica de las virtudes, de la valentía en particular,<sup>46</sup> hace hincapié en este mismo proceso. Aristóteles no hará que retomar este planteamiento y hacerlo general al hablar de las virtudes como el desarrollo de hábitos mediante un continuo ejercicio desde la temprana edad.

En síntesis, la posibilidad de una plena conversión intelectual del alma hacia el bien (en edad adulta) sienta sus bases en el desarrollo de un residuo “subjetivo” propicio desde la edad temprana. La formación del sentimiento es propedéutica a la formación de la razón y al ejercicio del discurso verdadero. Únicamente un individuo bien formado será capaz de captar no solo el significado, sino el contenido relevante de la comunicación del maestro, haciendo una recta experiencia del contenido proposicional de los *δόγματα*. Es

---

efecto de las matemáticas, que nos hacen pasar del devenir al ser y a la verdad (525c), o de la dialéctica, que nos libera de las ataduras de la ignorancia sensible y nos lleva de la oscuridad hipogea a la luz (532b).

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, la metáfora de los tintoreros en *R. IV* 430a-b, donde la impresión de la virtud en el alma adquiere el carácter de un tinte indeleble.

ahora el momento de considerar la vertiente “objetiva” del condicionamiento residual: la conversión como evento de aprehensión noética o iluminación.

### 3. INTUICIONES NOÉTICAS: LA CONVERSIÓN COMO EVENTO

Hay varios pasajes platónicos donde la conversión es observada no como proceso de formación (*facies* subjetiva), sino esta vez como un evento objetivo y más exactamente como el retoño del proceso formativo antes mencionado. Interviene ahora en el sujeto una iluminación repentina: algo “ocurre” que lo afecta “desde afuera”, algo que parece ser independiente del control consciente e incluso de todo condicionamiento subjetivo. En este caso, a diferencia de la conversión-proceso, que predispone el sujeto sentimentalmente y lo orienta a perseguir activamente ciertos fines, es entonces más adecuado hablar de una *facies* objetiva de la persuasión, en la cual este se ve pasivamente afectado.

En Platón todo el léxico de la racionalidad (dialéctica, razonamiento, ciencia, principios, ideas-formas y divinidad) viene representado en términos que definiré como *patémicos*. El adjetivo *patémico* indica que el efecto de la realidad inteligible sobre el sujeto es concebido de manera análoga al efecto de la realidad sensible sobre los órganos de percepción: a saber, como un estímulo ‘externo’ que golpea el sujeto y produce una reacción ‘interna’ (Vegetti 2002: 159, 180). El léxico de la racionalidad no atestigua solo, en Platón, la autonomía del sujeto epistémico y moral, como ocurre en algunas representaciones racionalistas modernas, sino también su heteronomía, su dependencia de un poder real y superior (en Platón y Aristóteles<sup>47</sup> de carácter divino), que lo mueve y condiciona objetivamente, sin que esto implique, como vimos, alguna mística alteración de la consciencia.

Un indicio de lo anterior es proporcionado por un análisis del léxico de la búsqueda filosófica, en particular por las imágenes y metáforas con las cuales se describe la fase superior de la formación, donde el ejercicio de la racionalidad se vuelve predominante. Destaca el uso abundante de ciertos verbos (ver, tocar, aferrar, etc.), así como la idea de lo racional como tracción (*ἔλξις, ὀλκή, ἀγωγή*), con lo que queda enfatizado el momento de la receptividad y de la pasividad a la hora de alcanzar el objetivo epistémico supremo.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *De anima* I 408b 28-9, III 430a 22-5.

<sup>48</sup> Véase la representación del hombre-marioneta en *Lg.* I 644d (ss), movido por las tracciones del placer y del dolor, así como por la tracción áurea del razonamiento. La conversión implica

Estos aspectos de la cuestión se muestran aun más en una serie de pasajes que han sido a menudo, y creo erróneamente, interpretados en sentido místico. Lo que generalmente observamos cuando queremos reportar el contenido de una experiencia subjetiva, que sea mística o no, son limitaciones del hablante en la expresión y comunicación de una cierta experiencia. En los pasajes a los que nos referimos ahora, sin embargo, no solo se describen los límites de la escritura<sup>49</sup> o del lenguaje en general, sino se adumbra una incapacidad de conocer *tout court* el momento del acceso a la verdad.<sup>50</sup> La diferencia es la que subsiste entre un problema subjetivo de expresión y comunicación (*unspeakability*), ilustrado en el apartado anterior, y un problema objetivo de acceso a la conceptualización (*unrepresentability*).<sup>51</sup>

No es posible analizar estos textos detenidamente, así que habrá que considerarlos en su conjunto y limitarse a evidenciar una cierta secuencia del discurso, que podríamos llamar mística o iniciática, puesto que utiliza y, al mismo tiempo, “transpone” un patrón que caracteriza la experiencia en las iniciaciones rituales (por ejemplo, la *ἐποπτεία* eleusina).<sup>52</sup> Lo básico de esta secuencia consiste en tres motivos (tres metáforas, en realidad) que caracterizan la búsqueda y el alcance de la verdad por parte de un sujeto:

- 1) INTERIORIDAD (adentro). Se hace hincapié en la interioridad del camino que acerca el sujeto a la verdad de la cosa: la ciencia escrita en el alma, el sembrar en el alma, el estar llenos (*ἐγκύμονες*) en el alma, etc.<sup>53</sup>
- 2) DIFICULTAD (dolor, cansancio, lucha). Se pone énfasis en la larga duración y en la dificultad del camino,<sup>54</sup> mencionando a veces aspectos metodológicos específicos.<sup>55</sup>
- 3) ILUMINACIÓN (luz, vista, vigilia). Se evidencia finalmente el momento en que de repente (*ἐξαίφνης*)<sup>56</sup> hay captación, solución de la búsqueda, una

---

una tracción del alma del devenir al ser (*ὄλκόν*, *R.* VII 521d).

<sup>49</sup> *Prot.* 329a, *Phdr.* 274b-278b, *Ep.* VII 341b-342a, 343a-d, *Lg.* XII 968d-e.

<sup>50</sup> *Smp.* 209e-212a, *Phdr.* 230d, 246e (ss), 250b-c, 274e-275a, *Tim.* 28c, *Ep.* VII 343e, 344b.

<sup>51</sup> Ver supra, nota 37.

<sup>52</sup> Ver Da Paz y Cornelli (2021) sobre la influencia del modelo eleusino sobre la triada Sócrates-Diotima-Alcibíades en el *Banquete*. Sobre las transposiciones del modelo órfico, ver Bernabé 2011.

<sup>53</sup> *Phdr.* 276a-b, 276e-277a, 278a; *Smp.* 209a, 212a; *Lg.* XII 968e; *Ep.* VII 341c-d, 342c, 344a.

<sup>54</sup> *Phdr.* 247b, 248a-b; *Smp.* 210a-e; *Ep.* VII 340e-341a, 341c, 343e.

<sup>55</sup> *Phdr.* 276e, 277b-c; *Smp.* 211c; *Ep.* VII 342a ss, 343e, 344b; *Lg.* X 895d ss, XII 964a 967d-e.

<sup>56</sup> *Smp.* 210e, *Ep.* VII 341d.

“visión” que impredeciblemente, en un tiempo dado (*καιρός*),<sup>57</sup> ocurre en nuestra alma con respeto a la cosa de la cual se está ocupando.<sup>58</sup>

Los tres aspectos muestran que el sujeto, encaminado en la búsqueda de una cierta verdad, finalmente la ‘alcanza’ tras muchas dificultades y de manera impredecible, modificándose así radical e irreversiblemente su situación cognitiva previa, caracterizada por metáforas de sentido opuesto.<sup>59</sup> El ‘alcance’ de la verdad es un evento inefable (irrepresentable), conceptualmente inaccesible, metafóricamente representado como ‘contacto’ entre el sujeto que busca y el objeto buscado: este es ‘recibido’ por aquel, así como un órgano de sentido ‘recibe’ la relativa impresión externa (pre-comprensión patémica de la verdad).

Puede además ponerse mayor o menor énfasis sobre otros aspectos, que enriquecen y complican la secuencia base: (4) el carácter singular de este cambio, de modo que cada quien llega a su manera y según sus tiempos;<sup>60</sup> (5) el carácter elitista del evento, solo un pequeño número de personas es capaz de lograrlo,<sup>61</sup> que es otra manera para subrayar la dificultad de la empresa (punto 2); (6) la ayuda proporcionada por un maestro o por la divinidad;<sup>62</sup> (7) la estabilidad y la firmeza de los conocimientos adquiridos;<sup>63</sup> (8) el carácter reproductivo (espermático) de la ciencia adquirida;<sup>64</sup> (9) el aspecto dialógico y oral del proceso, como discurso vivo y animado (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*, *Phdr.* 276a), en oposición a la escritura, discurso muerto e inerte; (10) se subraya a veces el carácter serio del discurso vivo en contraste con el aspecto lúdico del discurso escrito.<sup>65</sup>

Capta la atención en algunos textos el empleo del adverbio “repentinamente” (*ἐξαίφνης*), con lo cual se expresa la idea de que este cambio interior ocurra en un ‘instante’ individualmente significativo (*πρὸς καιρόν*).<sup>66</sup> Esto podría inclinarnos a pensar que Platón esté describiendo una especie de conmoción

<sup>57</sup> *Lg.* XII 968e.

<sup>58</sup> *Phdr.* 247b-c, 248a; *Smp.* 209e, 210d-211b, 211d-e.

<sup>59</sup> Luz-sombra, vigilia-sueño, son metáforas centrales en el lenguaje metafísico antiguo, ya en los fragmentos heracliteos.

<sup>60</sup> *Phdr.* 278b, *κατ’ἄξια*; *Lg.* XII 968d-e.

<sup>61</sup> *Phdr.* 248a-b; *Lg.* XII 968c-d; *Ep.* VII 344a.

<sup>62</sup> *Phdr.* 247a, 248a; *Smp.* 209e-210a, 210c, 212b; *Lg.* XII 968d; *Ep.* VII 344d ss.

<sup>63</sup> *Phdr.* 248c, 275c; *Smp.* 212a; *Ep.* VII 341d, *αὐτὸ ἐαυτὸ ἥδη τρέφει*.

<sup>64</sup> *Phdr.* 276b/d; *Smp.* 212a.

<sup>65</sup> *Phdr.* 276c-d, 277e; *Ep.* VII 344c.

<sup>66</sup> Me refiero a los pasajes mencionados en el punto 3 de la secuencia, en particular *Smp.* 210e (ss), *Ep.* VII 341c-d, *Lg.* XII 968d-e.

repentina, algo que parecería confirmar las supuestas evidencias acerca del “élan” místico platónico. No cabe duda, sin embargo, de que sería una conclusión que los textos no autorizan.<sup>67</sup> Mas bien, estos pasajes reafirman la idea de que el cambio cognitivo se produce repentinamente en el alma, en un momento determinado y oportuno que varía de manera impredecible según el sujeto, acerca de un hecho (*πράγμα*) con el cual ya hay mucha familiaridad, tras un largo esfuerzo de asimilación intelectual y, sobre todo, “de una manera que no resulta transparente al sujeto que la experimenta” (lo que indica la existencia de una limitación epistémica radical).

Singularidad, pasividad, aleatoriedad y opacidad son aspectos del proceso marcadamente enfatizados. El cambio repentino es una “iluminación”, la cual se verifica, cuando se verifica, sólo en índoles predisuestas y entrenadas. Pero ¿por qué se produce el cambio cognitivo objetivo en el sujeto? ¿Cuál es el origen de este evento? ¿Qué es que lo determina? La respuesta a estas preguntas resulta en amplia medida conjetural, debido a la falta de indicaciones textuales claras en Platón. Hay sin embargo que evidenciar por lo menos tres creencias fundamentales que parecen implicadas en la representación platónica de la conversión como evento.

En primer lugar, la iluminación parece depender de una afinidad sustancial entre el alma (*ψυχή*) y la cosa en sí (la idea-forma). Los textos sugieren que entre estos dos términos subsista una identidad común, en ocasiones connotada como afinidad-parentesco (*συγγένεια*).<sup>68</sup> La visión noética inefable se realizaría al nivel de esta afinidad extra-discursiva, o mejor, su misma posibilidad estaría garantizada por este parentesco primigenio y natural entre alma y cosa, llevando a una especie de re-conocimiento y re-encuentro entre afines (*ὄμοιος ὁμοίῳ φίλος*).<sup>69</sup> En la idea de este recuerdo (*Wiedererinnerung*), que es reencuentro y reconocimiento, parece estar la raíz más profunda de la *ἀνάμνησις* platónica, en un sentido que puede coincidir con la interpretación idealista (Hegel 1998: 134-43). Otra metáfora para expresar este reencuentro

<sup>67</sup> Sobre este tipo de trastornos repentinos, o raptus, como ya sabemos, Platón ironiza a menudo. Un ejemplo, entre varios posibles, lo leemos en el *Crátilo*, donde el adverbio *ἐξαιφνης* es empleado para denotar una ciencia divinamente inspirada que repentinamente habría “caído” encima de Sócrates (396c-d).

<sup>68</sup> Ver, por ejemplo, *Alc.* I 133c, *Phaedo* 79b-c, *R.* VI 490a, X 611e, *Ep.* VII 342a, 344a.

<sup>69</sup> *Ὁ ὄμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὄμοιος φίλος* (*similis simili, qua ratione similis, amicus*). Se trata de un principio rector del pensamiento antiguo, omnipresente en Platón, que seguido encontramos aplicado explícita o implícitamente en sus reflexiones físicas, epistemológicas, teológicas y ético-políticas.

es la del espejo (*ἔνοπτρον*), que aparece en el *Alcibíades I* (133b) y en el *Fedro* (255d), sin mencionar un hermoso pasaje en Plotino (I, 4, 10, 6-18). El *lógos* es sin duda capaz de propiciar el recuerdo-reflejo, es incluso indispensable (Vegetti 2002: 159-60), pero de por sí no basta: es condición necesaria pero no suficiente (González 2003: 64-5).

En segundo lugar, Platón parece concebir este reconocimiento como el resultado final de un proceso a dos caras: una humana y consciente, que el sujeto en cierta medida determina y dirige mediante su propio esfuerzo (*lógos*, dialéctica, educación), otra que es representada como una manía inspirada, divina, que escapa al control del sujeto, lo determina y lo sorprende (la buena *τύχη*, *ο ἔρως ὀρθός*).<sup>70</sup> En este caso la relación con el alma del otro adquiere un papel mediador esencial, expresado de nuevo mediante la imagen del espejo.<sup>71</sup> El discurso humano, por un lado, y lo que podríamos definir como “dios propicio”, o “dios amigo”,<sup>72</sup> por otro lado, constituyen las dos vertientes de una misma dinámica mediante la cual el sujeto logra trascender sus propias limitaciones epistémicas (metáforas del ascenso, de la luz, de la contemplación hiper-urania, etc.). Incluso el discurso humano, sin embargo, depende del viento favorable de *τύχη*.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Semiológicamente, este tema de la doble naturaleza del proceso epistémico (divina y humana, inconsciente y consciente) ya está en el *incipit* del poema de Parménides: Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, πέμπων (I, 1-2). Sobre una lectura psicoanalítica de esta duplicidad, ver Konstan 2005.

<sup>71</sup> Una vez más, el *Alcibíades I*, que tantos contemporáneos, a partir de Schleiermacher, han considerado inauténtico, es al revés indispensable para reflexionar sobre la relación entre noética y erótica. Resulta esencial, a este respecto, el comentario de Proclo.

<sup>72</sup> Montanari 2022 (cap. V).

<sup>73</sup> Se me permita a este propósito un breve *excursus*. En un pasaje del *Parménides*, antes de que el viejo filósofo empiece sus ejercicios dialécticos, Zenón recomienda a Sócrates la utilidad de la divagación, del andar errando (*πλάνη*), sin el cual sería imposible reconocer la verdad, aún cuando se topara con ella (136e). Esto indica que la verdad es algo con lo que se tropieza quien la busca. Es un motivo bastante común, en Platón, que el discurso filosófico se desarrolle en virtud de una fuerza externa que lo orienta misteriosamente, llevándolo hacia la verdad o la aporía. En *R.* III 394d, Sócrates afirma que es necesario movernos hacia donde el discurso nos lleva como un soplo de viento (*ὥσπερ πνεῦμα*). En *R.* IV 443b-c la definición de justicia aparece encontrada como en sueño y bajo la guía de un dios. En las *Leyes* el motivo es igualmente presente y no hay razón para sospechar intenciones irónicas: el discurso se *mueve ὥσπερ κατὰ θεόν* (III 682e, IV 722c), es aparentemente errático (*πλάνη τοῦ λόγου*, III 683a), no procede sin inspiración divina (*οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν*, VII 811c, *ὥσπερ φερόμενον*, IX 857b-c). En el *Político*, el Extranjero recomienda a Sócrates aplicar el método diairético de preferencia haciendo cortes amplios, pues existen mayores probabilidades de toparse con los rasgos característicos de las cosas (*ιδέαις... προστυγχάνοι*, 262b). En todos estos casos, la

La visión noética sería entonces el (posible) resultado final de una cooperación entre humano y divino, consciente e inconsciente, donde se manifiestan al mismo tiempo autonomía y heteronomía del sujeto, es decir, *dialéctica* y *erótica*, esfuerzo consciente del sujeto hacia la verdad de la cosa y tracción-ayuda por parte de la divinidad propicia. Sin la convergencia de estos procesos el hombre ‘natural’ no podría superar sus propias limitaciones epistémicas, que en Platón son estructurales e indican un profundo pesimismo antropológico.<sup>74</sup>

En tercer lugar, Platón identifica en esta remota posibilidad de la visión noética (y de la ciencia) su propia vía hacia la redención del individuo, a saber, hacia la creencia en la posibilidad que “este” o “aquel” hombre en particular logre rescatarse permanentemente de su dolorosa condición de finitud (metáforas de las cadenas, de la lucha, representaciones del más allá, etc.), volverse símil al dios en esta vida (*ὁμοίωσις θεῷ*), inmortal y libre de pena después de la muerte. En este sentido la visión noética adquiere su característica connotación religiosa: catártica y escatológica. La superación de los límites epistémicos coincide en Platón con una creencia de liberación (*redemption belief*).<sup>75</sup>

En conclusión, en el centro mismo de la apuesta metafísica platónica encontramos una dimensión *patémica* y residual, que, empleando los términos de la teoría jamesiana de la conversión, actúa volviendo “caliente” el contenido “frío” de las razones formales que respaldan ciertas creencias.<sup>76</sup>

---

argumentación parece desarrollarse bajo la guía de *τύχη* benigna y no solo de la habilidad de quien la conduce. El discurso del filósofo no es enteramente bajo el control del hablante. Si éste logra centrar a su objetivo, lo debe también a un favorable viento divino. Como la poesía, el discurso del filósofo permanece en buena medida inspirado. De ahí las magníficas palabras de Timeo: “Nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar” (*Ti.* 34e).

<sup>74</sup> Vegetti (2003) habla de un arraigado pesimismo platónico, basado sobre su idea que el alma humana esté en una situación de *strutturale squilibrio energetico*, debida a la inferioridad y debilidad constitutivas de su parte racional (lecciones 7 y 9).

<sup>75</sup> Estoy persuadido que el platonismo, con respeto a su psicología, al método dialéctico y a sus objetos últimos, pertenece a una especie de creencias de tipo religioso que denomino “liberatorias” (ver Montanari 2019). Su reducción a la sola vertiente epistemológica, que sigue siendo actualmente mainstream, me parece insuficiente y unilateral.

<sup>76</sup> “Now if you ask of psychology just how the excitement shifts in a man’s mental system, and why aims that were peripheral become at a certain moment central, psychology has to reply that although she can give a general description of what happens, she is unable in a given case to account accurately for all the single forces at work. [...] All we know is that there are dead feelings, dead ideas, and cold beliefs, and there are hot and live ones; and when one grows hot

Las nociones platónicas de ciencia y racionalidad hay que enmarcarla en una *forma mentis* en que la verdad y su aprehensión son concebidos como una experiencia vivida que requiere conversión. En este marco los aspectos residuales constituyen el sujeto a nivel primario (educación sentimental), escapan a su control, aunque lo acompañen en todo momento de su búsqueda (convergencia entre dialéctica y erótica), determinan el lenguaje (conceptos y metáforas) y finalmente caracterizan el éxito de la misma (visión, aprehensión noética). El sujeto epistémico se constituye a la raíz en el nexo *lógos-páthos*, que lo caracteriza ambiguamente como ni por completo autónomo ni por completo heterónomo, de acuerdo con una mentalidad que, antes de Platón, vemos ampliamente reflejada en *epos*, tragedia y filosofía arcaica. El discurso verdadero platónico, y la tradición metafísica a la cual dio comienzo, resultan difícilmente comprensibles una vez que los separemos de esta mentalidad originaria.

[Recebido em setembro/2021; Aceito em janeiro/2022]

## REFERENCIAS

- ANGELI, P. (ed.) *Le funzioni del silenzio nella Grecia antica*. Antropologia, poesia, storiografia, teatro. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2015.
- AUERBACH, E. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 Vol. Torino: Einaudi, 2000.
- PAJARES, A. *Platón y el orfismo*. Diálogos entre religión y filosofía. Madrid: Abada, 2011.
- BERTI, E. *Introduzione alla metafisica*. Torino: UTET, 2017.
- BETT, R. Nietzsche and Plato. In: KIM, A. *Brill's companion to German platonism*. Brill, 2019.
- BURKERT, W. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada, 2007.
- BURKERT, W. *The creation of the sacred: tracks of biology in early religions*. Harvad: Harvard University Press, 1996.
- BURNET, J. *Interpretazione di Socrate*. Sarri, F (ed.). Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- CERRI, B. La pagina autobiografica del *Fedone*. Da Socrate a Platone. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, v. 75, n. 3, 2003, p.51-62.
- CLAYTON, P., KNAPP, S. *The predicament of belief: science, philosophy and faith*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DA PAZ, A., CORNELLI, G. Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do *Eros* de Diotima no Banquete de Platão. *Hypnos*, n. 46, 2021, p. 40-60.
- DODDS, E. *The Greeks and irrational*. Boston: Beacon Press, 1957.
- ENGEL, P. (ed.) *Believing and accepting*. Springer, 2000.

---

*and alive within us, everything has to re-crystallize about it. [...] our explanations then get so vague and general that one realizes all the more the intense individuality of the whole phenomenon”* (James 2002: 193).

- GONZÁLEZ, F. *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2009.
- GONZÁLEZ, F. Perché non esiste una teoria platonica delle idee. In: BONAZZI, M., TRABATTONI, F. (ed.), *Platone e la tradizione platonica*. Studi di filosofia antica. Milano: Cisalpino, 2003, p. 31-67.
- GONZÁLEZ, F. Nonpropositional knowledge in Plato. In: *APEIRON*, 1998, p. 235-284.
- GÖRGEMANNS, H. *Platón*. Una introducción. FERNÁNDEZ, J. (trad.) Santiago de Chile: IES, 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Platone*. CICERO, V. (trad. e ed.) Milano: Rusconi, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2, 2008.
- HEIDEGGER, M. Was ist Metaphysik? In: M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, 2004, p. 103-122.
- HEIDEGGER, M. Brief über den Humanismus. In: M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, 2004, p. 313-364.
- JAMES, W. *Varieties of religious experience. A study in human nature*. Centenary edition, London-New York: Routledge, 2002.
- JAMES, W. The will to believe. JAMES, W. *Writings 1878-1899*. Library of America, 1992, p. 457-79.
- JAMES, W. A pluralistic universe. In: JAMES, W. *Writings 1902-1910*. New York: Library of America, 1998, p. 669-871.
- KAHN, C. H. *Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato's work*. In: KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KONSTAN, D. Plato's *Ion* and the psychoanalytic theory of art. *Plato Journal*, v. 5, International Plato Society, Imprensa de Universidad de Coimbra, 2005.
- KUKLA, A. *Ineffability and philosophy*. London-New York: Routledge, 2005.
- TEMPESTA, S. M. Sul significato di *δέυτερος πλοῦς*, nel 'Fedone' di Platone. In: Bonazzi, M., Trabattoni, F. (eds.) *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Milano: Cisalpino, 2003, p. 89-125.
- MONTANARI, P. El mal y el 'ateísmo funcional' en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre las *Varieties of religious experience* de William James". *Contextualizaciones Latinoamericanas*, v. 11, n. 21, 2019, p. 1-24.
- MONTANARI, P. Epistemic and divine ineffability in Plato. In: *Diálogos*, LII, n. 108, 2021, p.7-35.
- MONTANARI, P. Strategic ineffability in Plato and Plotinus. In: *Diálogos*, LII, n. 108, p.148-75.
- MONTANARI, P. *Religiosidad platónica 1. Relaciones de proximidad y lejanía entre hombre y divinidad*. Universidad de Guadalajara, forthcoming, 2022.
- OTTO, R. *Das Heilige*. Munich: C. H. Beck Verlag .1 ed. 1963.
- PASCOLI, G. *Pensieri e discorsi (1895-1906)*. Bolonha: Zanichelli, 1907.
- PRESS, G. A. The state of the question in the study of Plato: twenty-year update. In: *The southern journal of philosophy*, v. 56, n.1, p. 9-35.
- REALE, G. *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: Rizzoli, 1998.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- SEITZ, RÜDIGER J., HANS-FERDINAND ANGEL (2020), "Belief formation. A driving force for brain evolution", en *Brain and Cognition*, Vol. 140, April.
- SIMONS, P. Metaphysics: definitions and divisions. In: JAEGWON, K, Ernest Sosa & Gary S. Rosenkrantz (eds.), *A companion to metaphysics*. 2 ed. Wiley-Blackwell, 2009, p. 413-15.

- TRABATTONI, G. *Attualità di Platone*. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci. Milano: Vita e pensiero, 2009.
- UNTERSTEINER, Mario (2009), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Milano: Bompiani, 2009.
- VAN INWAGEN, P. *Metaphysics*. 3 ed. London-New York: Routledge, 2008.
- VASSALLO, N. *Teoria della conoscenza*. Roma: Laterza, 2003.
- VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Laterza, 2007.
- VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi, 2003.
- WILSON, D., Sperber, D. Relevance theory. In: HORN, L. R., WARD, G. (eds.) *The handbook of pragmatics*. Blackwell, 2004, p. 607-632.

# A POESIA E A LIRA: O PAPEL DO CORO NO ESTÁSIMO SEGUNDO DE *ÉDIPO-REI*

## POETRY AND LYRE: THE ROLE OF THE CHORUS IN THE SECOND STASIMON OF *OEDIPUS REX*

FABIANO INCERTI\*

**Resumo:** Devedoras dos rituais religiosos realizados nos altares dedicados aos deuses, a poesia e a lira encontram sua força estética e humana nos palcos das dionisiacas, onde o espectador tem a oportunidade de cruzar sua frágil humanidade com as virtudes de seus reis, de seus heróis e de seus deuses. Junto com o saber-poder a meio caminho de Édipo, entre o divino e o humano, está o coro, que com uma voz cívica e moral, questiona a figura do tirano e seus excessos. Nesse sentido, o estásimo segundo cantado pelo coro ocupa um papel central: ele traduz os sentimentos de um povo, que entende que a mácula que atinge a cidade é, antes de mais nada, algo essencialmente político.

**Palavras-chave:** Tragédia Grega; *Édipo-Rei*; coro; literatura; teatro.

**Abstract:** Indebted to the religious rituals performed on the altars dedicated to the gods, poetry and the lyre find their aesthetic and human strength on the Dionysian stage where spectators have the opportunity to cross their fragile humanity with the virtues of their kings, their heroes and their gods. Along with the knowledge-power of Oedipus, halfway between the divine and the human, stands the chorus which, with a civic and moral voice, questions the figure of the tyrant and his excesses. In this sense, the second stasimon sung by the choir plays a central role: it gives expression to the feelings of a people who understand that the stain that affects the city is, above all, something essentially political.

**Keywords:** Greek Tragedy; *Oedipus Rex*; chorus; theater.

### INTRODUÇÃO

Nas tragédias gregas, recorda Roland Barthes (1990, p. 77), há uma consubstancialidade entre a poesia, a música e a dança e, nisso, certamente reside um dos encontros mais originais entre a literatura e a música na história no ocidente. É verdade que o poema e a lira já faziam parte dos rituais religiosos e a tragédia transporta dos altares pagãos para os palcos essa junção

\* Professor na PUC-PR, PR, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-6292-0011>. E-mail: fabiano.incerti@yahoo.com

poderosa; ritual dentro do ritual. E exatamente nesse *ethos* da representação – lugar, por natureza, do lúdico, da festa, da comunidade, da ruptura com a temporalidade cotidiana – que os sentimentos da angústia, da alegria, da solenidade, da volúpia invidiam, sem nenhuma ambiguidade ou sob nenhum refúgio o espectador: encontro entre seres humanos e principalmente destes com seus reis, heróis e deuses.

Passados mais de dois mil anos, parece inquestionável a força poético-textual da tragédia grega, até porque, foi, em grande parte, o que nos restou. Contudo, originalmente, retoma Maurice Bowra (2007, p.160), ela era composta em sua maioria pelo canto e pela dança, e somente uma pequena parte era dedicada à ação, que mantendo uma estreita relação com o tema principal do canto, se realizava por um único ator no palco. Na medida em que o teatro grego foi adquirindo sua forma definitiva, o número de atores aumentou e as partes faladas foram também progressivamente crescendo. Diferentemente de Barthes (1990, p. 78), que acredita que as funções do coro foram “pouco a pouco se atrofiando, e as partes corais terminaram por ser apenas intermédios sem qualquer laço orgânico com a própria peça (...)”, Bowra sustenta que, mesmo com o passar do tempo, o coro manteve sua importância como garantia de unidade à peça, isso porque a voz do corifeu se tornou muito mais do que um simples apêndice ao restante dos atores; pelo contrário, permaneceu um participante, como eles, da mesma trama. Talvez o mais correto, nesse sentido, seja considerar o coro, “como algo pertencente ao mundo imaginário no qual se desenvolve a ação dramática, que precisamente por estar tão pouco individualizada, suscita com maior energia as diversas reações possíveis aos episódios surpreendentes da ação trágica” (BOWRA, 2007, p.166).

Levando em conta tais aspectos, o objetivo principal deste artigo é debater o lugar do coro na tragédia grega, em especial a partir do segundo estásimo presente na obra sofocliana de *Édipo-Rei*, não somente em seu inquestionável papel estético, mas principalmente na busca de compreender como a força de seu canto é decisiva tanto para o desenrolar trágico do herói bem como para a compreensão de seu papel moral e político, que se levanta contra os excessos da figura do tirano.

## O CORO E O TEATRO GREGO

Num pequeno trabalho didático intitulado *Étude sur Œdipe roi: Sophocle*, Sodini-Dubarry (2005, p. 53-58) desenvolve um importante estudo sobre

a relação entre os aspectos sonoros, visuais e poéticos em *Édipo-Rei*. De forma geral, ela considera a tragédia grega como um espetáculo estilizado, no qual a maioria das peças se utiliza de recursos como a música, a dança e a palavra. Os concursos trágicos aconteciam em três dias sucessivos e cada poeta concorria apresentando três composições num mesmo dia, que por vezes se constituíam como trilógias. Tanta era a paixão dos gregos por essas maratonas teatrais, que cada sessão durava de quatro a cinco horas. Platão (2011, 175e) fala no *Banquete* de um público de 30 mil pessoas, o que significava quase a totalidade dos cidadãos de Atenas. Ainda que as ruínas dos teatros conservadas até hoje sejam posteriores ao século V, elas nos deixam uma ideia bastante próxima das enormes dimensões das instalações mais primitivas, escavadas em forma de ferradura na ladeira de uma colina.

As apresentações se realizavam ao ar livre, à luz do dia, praticamente sem nenhum tipo de decoração cênica. Nisso consiste, quando se retorna a Barthes, a fragilidade e a singularidade do teatro grego: o ar livre tem a vulnerabilidade da polifonia, ou seja, uma invasão de ruídos exteriores que penetram no espaço, mas que devolvem ao drama seu carácter único de acontecimento. Por isso, não se tratava de um hábito, mas uma experiência que se tornava insubstituível: “Da sala escura ao ar livre, o imaginário não pode ser o mesmo: o primeiro é um imaginário de evasão, o segundo de participação” (1990, p. 76). As condições acústicas eram perfeitas e o canto e a dança se posicionavam na *orchestra*; parte “redonda” localizada no centro do teatro.

Na mais reconhecida obra trágica de Sófocles, o *Édipo-Rei*, as cenas acontecem inteiramente na frente do palácio. No entanto, mesmo com a ausência de uma direção de palco (*didascalies*)<sup>1</sup>, a obra sofocliana nos apresenta elementos “suficientes para perceber a presença de grandes momentos espetaculares” (SODINI-DUBARRY, 2005, p. 53). A força da construção dramática está no extraordinário contraste entre a situação inicial e a situação final do protagonista. Em poucas horas, Édipo deixa de ser o feliz tirano de Tebas para ver sua vida se transformar numa catástrofe. Nessa “violência de emoção trágica” (2005, p. 53), repousa a potência visual e poética de duas passagens, que no interior do jogo cênico adquirem lugar especial. A primeira delas é quando, no prólogo, Édipo sai de seu palácio e se depara com a súplica de alguns idosos e de muitos jovens cidadãos. “Filhos meus,

<sup>1</sup> “Instructions données par un auteur dramatique aux acteurs sur la manière d’interpréter leur rôle” (SODINI-DUBARRY, 2005, p. 53).

do venerando Cadmo, rebentos novos, por que assentados vos vejo aqui, de ramos suplicantes coroados?” (1-3)<sup>2</sup>. Numa referência direta ao enigma da Esfinge, ele aparece de maneira grandiosa e simbólica como um “homem feito”; homem de dois pés, capaz de proteger as duas idades da humanidade: a infância e a velhice. Como o sol, que nasce entre as montanhas, ele surge para seu povo, indicando que sua luz clareia a busca pela verdade.

A segunda passagem está no fim do espetáculo, quando ele novamente sai da casa real, mas agora o que se vê é a imagem da vergonha e da dor. “Ele grita que lhe abram as portas; que mostrem a todos os tebanos o parricida” (1287-1289). A proclamação do arauto anuncia que pela frente virá algo ainda mais horrível. Com os olhos furados, o rosto do herói está desconfigurado. Na primeira aparição, ele é o destinatário das súplicas, que partem principalmente das crianças; já aqui, transforma-se no suplicante em nome de suas filhas, infelizes por causa de seus crimes. A última visão que se tem de Édipo é a dele sendo conduzido para a sombra do palácio, sob as ordens de Creonte. O homem que fez de tudo para descobrir a verdade em praça pública é obrigado agora a levar esta verdade, que é ele mesmo, para outro lugar, escondido da cidade que antes o acolhera.

Com igual importância sonora e imagética, Sodini-Dubarry destaca o lugar do coro em *Édipo-Rei*, como um dos mais significativos recursos de *valeurs spectaculaires*. Por excelência, o canto desse grupo de homens anciãos de Tebas, “testemunhas transtornadas do drama” (2005, p. 57), une o visual, o musical e o literário. Os coreutas, num número de quinze, cantam e dançam os textos poéticos escritos numa linguagem dialética, diferente da fala corrente e familiar dos diálogos. Criando uma atmosfera particular à história, os interlúdios originam ruptura, que garante ritmo ao progresso da ação dramática, ao mesmo tempo em que o conteúdo e a evolução textual se mostram perfeitamente coerentes. Ainda que para Aristóteles (2004, 1456a, 25) não reste dúvida de que os cantos em Sófocles compõem completamente a ação, isso não evitou que entre os estudiosos se levantassem pelo menos duas linhas de análise quando o assunto é o quão integrante o refrão é para a peça e até que ponto o coro é um personagem.

A primeira linha sustenta que o conteúdo específico de uma ode, como o vocabulário, as imagens e os mitos, são menos importantes do que o

---

<sup>2</sup> Para citações diretas ou referências indiretas ao texto de Sófocles, utilizaremos os números dos versos entre parênteses compatíveis com as obras utilizadas e contidas nas referências bibliográficas deste trabalho.

clima geral da tragédia, enquanto há uma segunda que afirma que todas as elocuições do coro, incluindo as odes corais, devem ser entendidas como reflexo de seu envolvimento total no corpo teatral, como um personagem inteiramente participante. Em tais aspectos está, para Charles Segal, em seu *Sophocles' Tragic World*, o problema metodológico fundamental de como são pensadas as odes corais tragédia grega:

(...) Desde um ponto de vista cênico, os coros interpretam rituais que marcam a gravidade ou seriedade da ação ou oferecem intervalos que proporcionam variedade e entretenimento, divertimentos musicais e coreográficos para aliviar um pouco a intensidade concentrada nos acontecimentos sombrios prévios. Desde um ponto de vista teatral, eles efetuam um eco emocional e lírico às palavras e às preocupações dos atores principais; ou introduzem um comentário do poeta ou de uma personalidade da comunidade (como é o “alguém vai dizer ...” homérico), ou aportam a perspectiva de um personagem coletivo que intervém com seu próprio modo característico de ação performativa e ação verbal em um momento crítico, e assim por diante. (SEGAL, 1995, p. 183, tradução nossa.)

Embora tenhamos poucas informações acerca do tipo de música que se praticava e sobre a própria evolução do coro, algumas certezas permanecem. A primeira entrada solene do grupo de cantores, pela lateral da cena, logo depois do prólogo, é conhecida como *parodos*. Esse tipo de canto acompanha o ritmo da marcha. As odes que separam os outros episódios são chamadas de *stasima*. De ritmo regular, elas se dividem em estrofes e antiestrofes. Os cantores evoluem para a direita durante a estrofe e para a esquerda durante a antiestrofe, para enfim se encontrarem no mesmo lugar.

Com um efeito visual que impressiona os espectadores, todos os cantores vestem a mesma roupa e agem “como um só homem” (SODINI-DUBARRY, 2005, p. 56). Configurando-se como uma originalidade do teatro grego, cada tragédia obedece a uma lei de alternância entre as partes faladas e as partes cantadas, sendo que a distinção entre ambas é essencial não apenas do ponto de vista do espetáculo, mas também no que se refere à ação. Isso porque, via de regra, é nas partes faladas que esta avança aos olhos do público, enquanto os cantos corais marcam uma pausa e induzem a um tempo de reflexão.

Pode-se destacar três funções específicas que o coro ocupa para a potencialização da emoção trágica em *Édipo-Rei*.

A primeira delas é conectar o destino do tirano com o destino de Tebas, pois o “coro representa o povo” (SODINI-DUBARRY, 2005, p. 57). O clamor das crianças se desfaz e desde a entrada do coro, *Édipo* não está mais na

presença de seus filhos-cidadãos. São vozes criteriosas que passam a acompanhá-lo e que, desde esse momento, dão sinais da queda inevitável. O canto inaugural é sobre os males da cidade e, o segundo, sobre a fidelidade ao soberano que livrou a todos da Esfinge. “Assim, meu espírito nunca o acusará de um crime!” (511-512). Mesmo quando o coro é instigado a tomar partido de Creonte, em função da violência do rei, ele dá provas de sua fidelidade: “Disse e repito, Senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse” (690-693). Já ao fim, quando toda a verdade é revelada, os cantores deploram os males de Édipo e declaram: “Filho de Laio, prouvera aos deuses que nunca te houvéramos visto!” (1217).

A segunda função reside no fato de que a lealdade do coro é também a dos velhos, simples e ingênuos. Três expressões de sentimentos exemplificam essa característica. Primeiramente a dúvida, que aparece quando, após as profecias de Tirésias, o coro se sente estremeado pela sabedoria do adivinho, mas prefere não tomar posição. “Terríveis, sim! Terríveis são as dúvidas que me causam as palavras do hábil adivinho. Não sei se ele está, ou não, com a verdade; não atino o que deva pensar a respeito” (483-485). Mais tarde, ao criticar a ironia que Jocasta utiliza para se referir ao absurdo das profecias, primeiro o coro se esconde atrás das estritas leis religiosas: “Possa eu obedecer na vida, às leis sublimes, instituídas pela Providência Divina, da qual é o Olimpo o supremo pai!” (865-867), e, depois, medrosamente reprova: “O orgulho gera a tirania” (873). Nesse sentido, os cantores não são mais lúcidos do que o herói após as revelações do mensageiro de Corinto e seguem as fantasias de Édipo, de ser filho da glória e da fortuna. “Quem, filho, quem das deusas eternas, quem delas te trouxe ao mundo? Qual delas acenou a Pã nas montanhas para ser teu pai?” (1096-1100).

A terceira função é a do coro como uma espécie de intermediário entre os grandes heróis da tragédia e os espectadores. Cabe a ele manter estes últimos em constante estado de terror e piedade. Vemos, por exemplo, nos versos iniciais do *parodos*, esses sentimentos serem cantados: “Coração transido, o pavor me oprime, Apolo Délio, senhor do grito consolador! Ao teu redor, tremor” (153-155). A cada nova aparição, numa crescente, intercalados com alguns momentos de confiança e júbilo, renovam-se a angústia e a desesperança. O visual, o sonoro e o poético se unem para cantar o destino de um homem que põe em xeque a condição humana. E nos últimos versos, quando se prepara para sair, o corifeu se dirige aos coreutas: “Ó vós, que sereis sempre os chefes mais respeitados deste país” (1223). Mas, na realidade, para além dos tebanos, “é a todos os espectadores que ele lança sua

mensagem dolorosa de comunhão com o ‘maldito dos malditos’, esta vítima grandiosa e patética, tornada por todos uma imagem heroica da ambiguidade da condição humana” (SODINI-DUBARRY, 2005, p. 58, tradução nossa).

Segal recorda que ainda que a tragédia grega tenha como base as canções corais tradicionais, como hinos, epínicos e ditirambos, no palco ela assumia outra dimensão, ou seja, o caráter cênico. No interior da representação trágica, cada rito se constituía como parte de um culto em homenagem a Dioniso, mas circunscrito a uma ação fictícia dirigida a personagens míticos, realizados não por cidadãos adoradores diante do altar de um deus, mas por artistas que atuavam mascarados no espaço lúdico da *orchestra*. Levando em conta tal separação, entre o mundo real e o teatral, o dramaturgo pode usar as formas litúrgicas com maior liberdade e até mesmo colocar em discussão a relação entre ritual e drama: “Um hino cantado dentro do Édipo-Rei no teatro de Dionísio por um coro mascarado não é o mesmo que um hino cantado por cidadãos em um santuário de Apolo em Tebas para evitar o desastre” (SEGAL, 1995, p. 180, tradução nossa).

Mesmo que seja possível se falar da regularidade estética do coro como personagem nas peças trágicas, em alguns casos ele assume uma autoridade mais ampla, dando a entender em muitos de seus cantos que tem mais a dizer, em vista de uma capacidade moral privilegiada, se comparado a um simples ator em cena. Trata-se, por vezes, de uma maior consciência das implicações sociais ou políticas acerca de uma ação, de como agem os deuses ou dos poderes numinosos da natureza. Ocasionalmente, atua como instância julgadora que deve decidir pela verdade. Um dos exemplos significativos encontra-se no primeiro estásimo do drama edípiano. O canto coral é decisivo para a continuidade do julgamento pois, intercedendo como uma comissão de juízes, ele interfere tanto hostilizando o ódio surgido no diálogo entre os dois rivais – Édipo e Tirésias – como buscando recuperar a relevância do tema em debate. O palco agora é ocupado por esta personagem que é, como descreve Jean-Pierre Vernant, “coletiva e anônima encarnada por um colégio oficial de cidadãos cujo papel é exprimir em seus temores, em suas esperanças, em suas interrogações e julgamentos, os sentimentos dos espectadores que compõem a comunidade cívica [...]” (VERNANT; NAQUET, 1999, p. 69).

O coro, dessa forma, executando um papel jurídico preciso no enredo e com seu testemunho adquirindo o caráter de júri, transforma-se na representação máxima dos valores da cidade, que estão, nesse caso, profundamente abalados pelas transgressões cometidas no passado. Contudo, no primeiro veredito, ele não consegue decidir qual dos dois adversários tem razão.

Afirma, no decorrer do embate, que o rei e o profeta falam somente sob o efeito da cólera (404-405). Pouco mais tarde, depois da partida de Tirésias, ele não sabe o que dizer e sente-se tomado pelas dúvidas que o adivinho pôs em sua mente: “não creio, nem descreio, estou atônito” (484).

#### O ESTÁSIMO SEGUNDO EM *ÉDIPO-REI*: UMA CRÍTICA AO TIRANO

Se, como afirma Aristóteles, o coro em Sófocles é um personagem que participa da ação, ao se deparar com *Édipo-Rei*, é quase impossível não se assombrar e se fascinar com o caráter estético-literário do segundo estásimo. Tais versos, que têm produzido de geração em geração de estudiosos uma série de dificuldades de interpretação, são de inegável força poética, até porque nesse momento, que demarca o ponto médio da peça, o coro é deixado sozinho pelo poeta no palco, como uma *parabasis*. A intensidade do drama aumenta e a verdade sobre o destino trágico de Édipo começa a se descortinar.

O segundo episódio – o diálogo entre a rainha e seu filho-esposo – situado imediatamente antes do canto coral, tem como fundamento a negação do oráculo por parte de Jocasta, já que as predições do adivinho, de que Édipo é o assassino de Laio, são carentes de provas. O rei, por sua vez, com o objetivo de eliminar qualquer tipo de dúvida, exige que a única testemunha ocular do crime, o pastor do Citerão, seja enfim interrogada. O pequeno e decisivo detalhe sobre a quantidade de ladrões que atacaram Laio é algo a ser esclarecido e somente o que está guardado na memória do pastor pode resolver a questão (836-837). A chegada solene do coro é precedida, então, pelos laços sinistros que unem Édipo e Jocasta: de um lado, ele é acusado de assassinar um grupo de pessoas, incluindo seu antecessor e de outro, ela reconhece ser cúmplice na morte de um bebê, possível sucessor de Laio no trono de Tebas. Por isso, o estásimo tem uma clara inversão na postura do coro. No primeiro canto, ele age como juiz, preservando Édipo de qualquer sentença; já no segundo, sua manifestação se compara a de um promotor, exigindo a condenação do culpado e justificando, dessa forma, a autoridade que lhe é concedida como representante do povo.

“Por que devo dançar?” (895-896), é a pergunta feita pelo líder do coro, já que as ações de justiça e reverência não são honradas. Mas talvez tais versos cantados conduzam o público – este que é onisciente, pois vê Édipo soberano, criança indefesa e mendigo cego – a um questionamento mais profundo. O que vem à tona, de forma mais intensa, é a fissura entre as leis

atemporais do remoto Olimpo e as lutas humanas na Terra, que buscam tanto compreender os caminhos dos deuses bem como encontrar sentido na vida. Como uma voz cívica e moral, o coro quer acreditar nas instituições religiosas estabelecidas e deseja, desesperadamente, que o mundo faça sentido. Mas é verdade que, num artifício linguístico, a ode avança sobre o jogo etimológico presente em toda peça: o adjetivo “pé alto” (865) que descreve as elevadas leis olímpicas sugere um trágico contraste (878), pois recorda a imagem recorrente dos pés presente em todo o texto e, principalmente, recorda “Édipo”, cujos pés estão fincados na terra, entre as desgraças mortais de nascimento e de geração. Ele que se transforma num *knowfoot*, “pé-sabido”, ao solucionar o enigma sobre os pés proposto pela Esfinge, transforma-se, igualmente, num *swellfoot*, “pé-inchado”, na medida em que seus pés feridos são a memória da enfermidade da criança maldita que, pronta para morrer, é abandonada na natureza selvagem por seus pais.

Em suas análises jurídico-políticas acerca da peça sofocliana, Foucault também se dedica aos versos deste famoso e intrigante estásimo cantado pelo coro. Para ele, Édipo é detentor de um saber-poder a meio caminho entre os deuses e os escravos, ou seja, o saber-poder tirânico. E se, por um lado, é possível identificar nele elementos que são comuns às fábulas mitológicas – a criança de castigo exposta pelos pais, o herói que destrói monstros e, por isso, conquista a princesa e o solucionador de enigmas bem-sucedido que está, por isso mesmo, sob pena de morte –, por outro, sua soberania adquire marcas singulares. Ele chega ao poder sem nenhum tipo de ligação hereditária, ou seja, por uma via indireta e, por isso, são suas proezas, sua sabedoria e seus atos que qualificam as suas conquistas.

Dessa forma, atrelado a um aspecto comum às fábulas gregas, da representação mítica do herói exposto e salvo, Édipo é possuidor de uma série de traços positivos do tirano, que o transformam em alguém benquisto por seu povo. Quando chegou à cidade como um estrangeiro, conquistou sozinho o poder (*autós*): “Lançou a seta a altos alvos” (1197-1198) e serviu a Tebas quando o inimigo estava a ponto de destruí-la. Foi para ela, em seus momentos mais difíceis, a torre e a muralha: “Em torre na minha terra se ergueu” (1201) permitindo que ela dormisse: “Meu repouso vinha de ti, tu me cerravas as minhas pálpebras cansadas” (1220-1221). O poder que ele constrói se sustenta tanto pelo casamento com Jocasta, como pela simpatia que inspira nos cidadãos de Tebas. Investido de poderes extraordinários, torna-se um homem quase igual aos deuses, como afirmam os sacerdotes nos primeiros versos: “Édipo igual a um deus? Nem eu nem os meninos

incurremos nesse equívoco; um ás te reputamos nas questões da vida e no comércio com os deuses” (31-34).

Contudo, junto com os aspectos positivos, Sófocles mostra que a tirania edipiana é composta também por um conjunto de aspectos negativos que, além de o tornarem um governante arrogante e autoritário, o distanciam das leis divinas. Ele impõe à cidade suas vontades, sejam elas justas ou não: “seja como for, eu devo ser obedecido!” (628) e se identifica com ela não por ser cidadão, mas porque deseja possuí-la sozinho: “Tebas também é minha e não só tua” (630). Foucault, mas não só ele, mostra que o herói sofocliano é detentor de traços típicos de um déspota. Bernard Knox, em seu famoso *Édipo em Tebas*, afirma que o título *týrannos*, no século V, excede a ideia do usurpador que toma o poder do rei hereditário: “era um aventureiro que, por mais brilhante e próspero que tenha sido seu regime, ganhara e mantivera o poder por violência” (2002, p. 47). Richard Jebb, por sua vez, atenua qualquer ideia que aponte que a expressão *týrannon* tem por definição a mera substituição neutra à *basileus*. Há, nesse sentido, por parte do coro, uma potencialização plena do sentido histórico e político do termo: “Aqui não se trata de um príncipe, nem mesmo no sentido usual grego, de um governante inconstitucionalmente absoluto (bom ou ruim), mas de um tirano, em nosso sentido” (JEBB, 1885, p. 141, tradução nossa).

Diante de uma plateia que se mostra angustiada pelo desfecho da história, o coro, antes partidário de seu rei, agora tem dificuldade em negar que o tirano é uma figura de transgressões e excessos, isso porque se torna impossível desvincular essa forma de governo do que pode se considerar, historicamente, como o pior de todos os regimes. E o que eles têm no palco, à sua frente, é um homem acusado de conseguir seu poder pela violência e de se colocar acima das leis. O que tal canto demarca então, para Foucault (2014, p. 223), é o momento no qual o seu reino se opõe ao reino dos *nómoi*, “as leis determinadas no celeste espaço dadas à luz, do Olimpo” (865-867). A fortuna e a sorte de Édipo estão em jogo, simbolizando a reviravolta do *pléthos*.

Os versos desta ode, que cantam a origem, a natureza e o fim do tirano, denunciam, ao mesmo tempo, os aspectos mais comuns que se podem atribuir a esta figura, como a insolência, os ganhos ilícitos, a presunção, o abandono do culto, a profanação das coisas santas e, principalmente, a recusa em honrar os deuses. A forma severa do coro se expressar *hýbris phyteúei týrannon* (873) já não corresponde à sua postura no primeiro estásimo quando, por ocasião do embate com Tirésias, claramente o amado rei é defendido: “Já o disse e o

repito, Senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse” (690-691). Foucault recorda que o “coro ainda sofrerá uma nova reviravolta e, uma vez concluída a desgraça, se apiedará daquele que, por um momento, possibilitara que a cidade respirasse”. (2014, p. 223).

O vigor dramático do canto depende também daqueles que o escutam e, talvez, por isso mesmo, Foucault considere a tragédia edípiana não somente uma história sobre o olhar – elemento fundamental para a implantação do novo método de investigação proposto pelo protagonista sofocliano, que de forma profana, metódica e paciente interroga testemunhas, investiga fatos, descobre os indícios, reconstrói a memória e desafia os deuses – mas principalmente uma história sobre a escuta e suas consequências (2014, p. 235).

O poder tirânico de Édipo advém de sua inteligência (*gnōmē*), de maneira que ele não precisa escutar ninguém para aprender e isso se refere inclusive “ao que os pássaros e todos os meios tradicionais da mântica poderiam lhe ensinar” (...). Tal atitude confirma que a *gnōmē* da qual ele se vangloria e que o levou ao poder se opõe à escuta-obediência da qual faz prova o adivinho a respeito dos deuses. Escuta-obediência que é recusada também por Jocasta, em defesa do seu esposo-filho, na cena anterior. Ela abandona as declarações do adivinho e vai mais longe em sua descrença do que o próprio Édipo: “A arte da profecia debes sabê-lo — não interfere nas questões humanas” (708-709).

Mas os versos do canto coral demarcam uma transformação: Édipo é obrigado a escutar aquilo que não quer ouvir, isso porque, como acredita Foucault, ao longo de toda a peça, o herói “só poderá reconhecer-se quando o coro tiver reconhecido a validade do que é dito” (2018, p. 54). A desconfiança do coro interroga, então, o poder edípiano, obrigando a não-escuta a dar lugar à escuta em sentido humano mais profundo. É o decifrar o que até aquele momento permaneceu adormecido, obscuro: o destino que por todo o tempo ele quis escapar. Trata-se da escuta, como recorda Barthes, em seu sentido religioso, onde “se estabelece a ligação entre o indivíduo ouvinte e o mundo secreto dos deuses, que, como sabemos, falam a língua de que apenas alguns fragmentos enigmáticos chegam ao homem, e, situação cruel, é vital aos homens compreenderem essa língua” (1990, p. 220). O que Édipo foi forçado a perceber é que, no interior de tal assimetria comunicativa entre deuses e homens, ambos, em tempos assíncronos, se fizeram ouvir, fechando sobre ele um ciclo; a palavra dos escravos confirma, vírgula por vírgula, a predição divina. “[...] gostaria também de obstruir esses ouvidos que nunca deveriam ter ouvido o que ouviram; mas é justamente o que não pode fazer;

está agora e até o fim de seus dias, destinado à escuta. Destinado a ouvir vozes que não sabe de onde vêm [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 235).

#### UMA VEZ MAIS, O TIRANO

Ainda que se constitua quase como uma unanimidade entre os estudiosos que as palavras cantadas pelo coro no segundo estásimo de Édipo-Rei se dirijam ao protagonista da peça, Ignacio Errandonea em seu breve, mas provocante, texto intitulado *El estasisimo segundo del Edipo Rey de Sofocles* de 1952 coloca em xeque tal hipótese. Sua pergunta é de uma profundidade cortante: “quem é o ser humano a quem o coro aponta, tão criminoso, que é digno de tão graves castigos, e tão importante que, se não for castigado coloca em perigo a fé religiosa?” (1952, p. 14). Ademais, a gravidade da questão levantada por Errandonea para o desenvolvimento da trama endossa o lugar do coro na peça que, “deixado por Sófocles a si mesmo, se entrega a uma profunda meditação” (1952, p. 14) confirma, como intuiu de Barthes décadas mais tarde, de que a técnica fundamental do teatro grego, a *choréia*, se manifestava na “igualdade absoluta das linguagens que a compunham (...)” (1990, p. 77)

Errandonea não precisa de muitas páginas para descartar Édipo como a vítima das acusações do grupo de cantores mascarados posicionados no centro do palco, isso porque, até aquele momento da peça, todos, incluindo o próprio coro, já haviam pronunciado palavras de afeição e de fidelidade ao seu amado governante e não tinham identificado nele culpa alguma, o que tornaria os versos tão duros algo contraditório. Mas a quem, então, se dirigem tais ameaças? Para ele, a resposta é simples: “o estásimo segundo de *Édipo-Rei* se refere a Laio e se refere somente a Laio” (ERRANDONEA, 1952, p. 57). Mas não é o caso, como se poderia pensar, de se tratar da passagem de um personagem principal – Édipo – para um personagem secundário – Laio – significando assim algum tipo de imperfeição artística ou alguma mudança de foco de Sófocles. Pelo contrário, é a centralidade no “pecado anterior” do rei de Tebas que o torna o protagonista dos versos em questão: a paixão pelo jovem Crisipo, o posterior rapto e suicídio deste e a maldição da inconsolável mãe, Pélope, sobre todas as gerações descendentes de Lábdaco, passadas, presentes e futuras: “que jamais tenha um filho, e se o tiver que seja o assassino de seu pai”. Por isso mesmo, para o jesuíta espanhol, a referência que o coro faz a Laio está longe de representar uma “saída” do drama, mas antes é adentrar inteiramente nele:

Poderiam estes males não terem outra origem que a vida e as ações do próprio Édipo, mas sucede que a este, de fato, o mal veio de outros, o herdava de seu pai; era a Laio que se castigava, por sua γβρις, com a desgraça de sua família; como castigo a sua intemperança, essa família estaria manchada com o parricídio e com o incesto. Uma vez mais um pai malvado havia lavrado a ruína dos seus. (ERRANDONEA, 1952, p. 80-81, tradução nossa.)

Mas o fato de Laio ocupar esse lugar principal na peça, onde se vê, segundo o coro, comprometida toda fé religiosa, não acontece por acaso. Do ponto de vista textual, Errandonea (1952, p. 36) recorda que toda cena anterior é ocupada pelo antigo rei e a alusão ao seu nome se projeta como um ponto culminante, já no estásimo, ele é o único humano citado. Do ponto de vista estético, o público presente no teatro, desde algum tempo, compartilhava a ideia de que o rei de Tebas era culpado e merecia o castigo pelos seus ultrajes à Pélope (1952, p. 45), como se pode confirmar nos fragmentos que permaneceram dos dramas *Enomao*, *Crísipo* e *As Fenícias*, levados ao palco por Eurípidés alguns anos antes da representação de *Édipo-Rei*.

Sejam dirigidos a Laio, como acredita Errandonea, sejam voltados a Édipo, como preveem uma série de outros estudiosos, há um aspecto que não pode ser esquecido. Os versos condenam os abusos cometidos pelo tirano e a própria tirania como forma de governo. Desta decorrem as transgressões que violam um conjunto de leis – da pureza, da castidade, da hospitalidade, da gratidão, do respeito aos deuses tutelares do lugar, ao rei e à sua família – que são fundamentais para a manutenção da ordem na *polis*. Enquanto Édipo infringiu algumas delas – o drama do herói até pode inspirar temor, desconfiança, horror ou compaixão para uma vítima inocente, mas nunca nojo, ódio repressão ou desprezo – Laio, por sua vez, com seu comportamento arrogante, violento e violador, as transgrediu plenamente e, por isso mesmo, merece a censura do coro, que exige em seu canto pureza integral tanto nas palavras como nas obras, sempre de acordo com as leis imortais.

As atitudes excessivas de Laio, que indicam sua postura tirânica, são confirmadas textualmente no drama, na medida em que, por três vezes, Sófocles se refere ao antigo rei de Tebas como um tirano (128, 799 e 1043). Dessa forma, o coro não teria receio de dirigir a ele a duras palavras e tampouco deixaria de acreditar que somente uma figura tão sombria seria capaz de gerar por filho aquele que agora buscam, igualmente amaldiçoado pela desgraça que Pélope lançou sobre o clã dos Labdácidos.

A desobediência de Laio ao desígnio oracular de não ter filhos representa o maior de seus erros, pois não é somente sua vida que está em jogo, mas toda

comunidade que está exposta ao perigo da contaminação, contradizendo o que deve ser a primeira das responsabilidades de um verdadeiro rei (*basileus*): proteger a ordem social. E o elemento qualificador do pecado cometido se encontra em *Sete contra Tebas*, quando Ésquilo recorda que Laio gerou um filho por escolha e não por necessidade, já que ele tinha plena consciência da resposta do oráculo à sua consulta (748-753). Por isso mesmo, antes de vítima de uma rede de maldição, ele é o causador, com sua natureza violenta entregando seu próprio filho à morte no intuito de reparar a fratura por ele mesmo gerada, que derivou todo mal para Tebas.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Prolongamento do público presente nas arquibancadas, o coro sofocliano em *Édipo-Rei* é a expressão de uma arte que começa a se secularizar, pois, mesmo mantendo uma conexão irrepreensível com o divino, passa a ter na cidade – em sua organização, em sua manutenção e em sua forma de governar – a preocupação principal de sua literatura. A mácula, que contamina o espaço público e que é a responsável pela peste que atinge a todos, tem um caráter político e a culpa, longe de ter suas raízes na consciência ou na religião, é resultado do prenúncio da destruição da *polis*.

Nisto consiste o lugar estético-literário do coro; nunca uma simples ressonância lírica, mas antes um espetáculo fascinante e ameaçador que, juntando poesia, música e dança e garantindo unidade à peça, recorda aos espectadores que nenhum soberano, por mais poderoso que seja, está acima, primeiro, das leis do Olimpo e, depois, das leis da cidade. Esse é o sentido do estásimo segundo de *Édipo-Rei*: o pronunciamento contra o excesso e a arrogância dos tiranos, que depois de se elevarem ao alto da fortuna são lançados para ao mais baixo. “O orgulho gera a tirania; quando ele faz exagerada messe de abusos e temeridades fátuas inevitavelmente precipita-se dos píncaros no abismo mais profundo de males de onde nunca mais sairá” (872-878).

[Recebido em outubro/2021; Aceito em janeiro/2022]

- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- BARTHES, R. *O óbvio e o obtuso*. Ensaios críticos III. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.
- BOWRA, C. M. *Introducción a la literatura griega*. Madri: Editorial Gredos, 2007.
- ERRANDONEA, I. *El estásimo segundo del Edipo Rey de Sófocles*. Ciudad Eva Perón (La Plata): Instituto de Lenguas Clásicas, 1952.
- ÉSQUILO. *Sete contra Tebas*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Curso no Collège de France 1970-1971. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- JEBB, R. C. *The Oedipus Tyrannus*. Cambridge: At University Press, 1885.
- KNOX, B. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- PLATÃO. *O Banquete*. Belém: EDUPFA, 2011, 175e.
- SEGAL, C. *Sophocles' Tragic World*. Divinity, Nature, Society. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- SODINI-DUBARRY, C. *Étude sur Œdipe roi: Sophocle*. Paris: Ellipses, 2005.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Édipo-Rei*. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Edição bilíngue Grego-Português).
- SOPHOCLE. *Edipe Roi*. Paris: Les Belles Lettres, 2007 (Edição bilíngue Grego-Francês).
- VERNANT, J; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

# NOTA SOBRE A CONJECTURA DE SCHWEGLER EM *METAFÍSICA* E1, 1026A14

## A NOTE ON SCHWEGLER'S CONJECTURE ABOUT *METAPHYSICS* E1, 1026A14

RENAN EDUARDO STOLL\*

**Resumo:** Neste artigo, ofereço algumas razões contra a conjectura de Albert Schwegler para o texto de *Metafísica* E1, 1026a14. Schwegler sugeriu que, em 1026a14, o termo *ἀχώριστα* fosse substituído por *χωριστά* ou *τὰ χωριστά*. Essa conjectura passou a ser predominante e é ainda aceita por muitos intérpretes. Eu considero as razões apresentadas por Schwegler para a correção do texto e procuro mostrar que elas não se sustentam.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Schwegler; filosofias teóricas; física.

**Abstract:** In this paper I offer some reasons against Albert Schwegler's conjecture for the text of *Metaphysics* E1, 1026a14. Schwegler suggested that in 1026a14 the term *ἀχώριστα* should be replaced with *χωριστά* or *τὰ χωριστά*. This conjecture has become predominant and is still accepted by many interpreters. I discuss the reasons given by Schwegler for the correction of the text and try to show that they should be rejected.

**Keywords:** Aristotle; Schwegler; theoretical philosophy; physics.

O objetivo deste artigo é oferecer algumas razões para a não adoção da correção proposta por Albert Schwegler (1848) no primeiro capítulo do livro E (VI) da *Metafísica* de Aristóteles, em 1026a14. No trecho em questão, Schwegler propôs que o termo *ἀχώριστα*, transmitido pelos códices, fosse substituído por *χωριστά* ou *τὰ χωριστά*. Essa substituição foi aceita por editores, tradutores e intérpretes, de modo que a leitura de *χωριστά* para 1026a14 passou a ser predominante e ainda encontra muitos adeptos. Creio, no entanto, que a conjectura de Schwegler deva ser recusada. Apesar da discordância ainda existente quanto à leitura mais adequada, não é comum que encontremos um exame das razões do próprio Schwegler para a substituição dos termos. No que segue, considerarei essas razões e procurarei mostrar que elas não se sustentam.

---

\* Pesquisador na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-9995-3228>. E-mail: [renanestoll@gmail.com](mailto:renanestoll@gmail.com)

Antes de passar ao ponto, é preciso considerar brevemente o contexto de *Metafísica E1*. Em *Metaph. E1*, Aristóteles divide as filosofias ou ciências<sup>1</sup> em três tipos,<sup>2</sup> a saber, a ciência prática (*πρακτική*), a produtiva (*ποιητική*) e a teórica (*θεωρητική*). A ciência ou filosofia teórica, que nos interessa no momento, é subdividida em três disciplinas, de modo que cada uma dessas disciplinas é qualificada através de um adjetivo. Pode-se distinguir, assim, no âmbito das filosofias teóricas, a filosofia matemática, a filosofia física e a filosofia teológica. O posto da filosofia teológica entre as disciplinas teóricas, no entanto, é condicionado à existência de algo eterno, imóvel e separado. O condicional em questão pode ser observado tanto em 1026a10-13 quanto em 1026a27-31. Em ambos os trechos, Aristóteles afirma que, caso haja algo eterno, imóvel e separado, é tarefa de uma filosofia teórica conhecê-lo; essa filosofia teórica, no entanto, não seria a física<sup>3</sup> nem a matemática, mas outra anterior a ambas, que, como observado, é denominada “teológica” (1026a19).

Cabe notar que Aristóteles não afirma, em *Metaph. E1*, a existência de uma substância eterna, imóvel e separada; o livro E deixa a questão em aberto. No tratado da *Metafísica*, a prova de tal substância é encontrada apenas no livro Λ (XII). Assim, quando Aristóteles menciona, em E1, a possibilidade da existência de uma substância imóvel, ela sempre aparece em forma de um condicional. O que marca de modo mais forte que a posição dessa filosofia teológica entre as ciências teóricas esteja condicionada à existência de tal substância é o uso de *ὥστε* em 1026a18, que parece complementar, por meio de uma conclusão, o condicional apresentado em 1026a10-13; ou seja, havendo algo eterno, imóvel e separado, “três seriam, consequentemente [*ὥστε*], as filosofias teóricas: a matemática, a física e a teológica”<sup>4</sup> (1026a18-19).

Aristóteles estabelece uma hierarquia entre essas filosofias teóricas. Ele insiste que a filosofia teológica seja anterior às outras duas (*προτέρα*s, 1026a13; *προτέρα*, 1026a30), bem como a mais honrosa (*τιμιωτάτην*, 1026a21) e a mais digna de escolha (*αἰρετωτάτη*<sup>5</sup> 1026a23), além de ser primeira (*πρώτη*, 1026a16)

<sup>1</sup> Os termos “filosofia” e “ciência” são usados como sinônimos em *Metaph. E1*.

<sup>2</sup> Cf. Ross ([1924] 1997, I, p. 353).

<sup>3</sup> Cabe mencionar que o que devemos entender por “física” é o estudo da *physis* como um todo, o que abrange a totalidade das ciências naturais.

<sup>4</sup> As traduções dos textos de Aristóteles são de minha autoria.

<sup>5</sup> O superlativo *αἰρετωτάτη* está implícito na oração. Em 1026a22-23, Aristóteles usa o superlativo *αἰρετώταται* para a condição de superioridade das ciências teóricas em relação às outras ciências e, em seguida, considera a superioridade da ciência teológica em relação às demais ciências teóricas.

e universal por ser primeira (*καθόλου οὔτως ὅτι πρώτη*, 1026a30-31). A hierarquia entre as filosofias teóricas é também perceptível através da afirmação de que “se não houver alguma outra substância além das formadas por natureza, a física será a ciência primeira” (*Metaph.* E1, 1026a27-29). Ademais, em *Metaph.* Z11 (1037a14-15), a física é caracterizada como a filosofia segunda.

Parece possível sugerir que a hierarquia entre as filosofias teóricas esteja fundamentada na diferença quanto aos seus objetos de estudo. Mansion (2009, p. 133), por exemplo, sugere que a filosofia teológica seja dita primeira por ter como objeto o ser primeiro, a realidade mais elevada e mais perfeita. Ao comentar o trecho de *Metaph.* Γ2, 1004a2-9, no qual Aristóteles afirma que há tantas partes da filosofia quantas são as substâncias e que, dentre essas partes, uma é primeira e outra, segunda, Mansion (2009, p. 142) também sugere que “a dignidade e a prioridade que temos motivo para atribuir aos diversos ramos da filosofia vêm da dignidade e da própria perfeição de seu objeto”. O ponto de Mansion é que a classificação das ciências teóricas decorre do nível de ser do objeto de cada uma dessas ciências. Assim, dado que a substância imóvel seria o tipo mais perfeito de ser, a ciência que dela se ocupa assumiria a posição de filosofia primeira.

Uma questão que naturalmente pode surgir é por que a física, e não a matemática, é dita ser a filosofia segunda. A questão pode ser respondida através do mesmo critério do nível de ser ou substancialidade dos objetos de cada ciência: para Aristóteles, os objetos matemáticos não são substâncias e, portanto, são inferiores aos objetos da física, estes sim considerados substâncias. Consequentemente, a física ocupa a segunda posição entre as filosofias teóricas.<sup>6</sup>

Além disso, é possível observar que os objetos de estudo de cada uma das ciências teóricas são classificados de acordo com dois critérios: separação e movimento. Com efeito, em *Metaph.* E1, 1026a13-16, Aristóteles afirma que a física diz respeito a coisas não separadas<sup>7</sup> e não imóveis; algumas das matemáticas<sup>8</sup> se ocupam de coisas imóveis e não separadas; enquanto a filosofia teológica trata de coisas separadas e imóveis.

<sup>6</sup> Sobre o ponto, ver Mansion (2009, p. 155s).

<sup>7</sup> Como pretendo argumentar, devemos manter a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14.

<sup>8</sup> *τῆς μαθηματικῆς* é um partitivo, ou seja: “algumas das matemáticas [sc. algumas disciplinas matemáticas] dizem respeito a coisas imóveis, porém certamente não separadas, mas existentes na matéria” (1026a14-15). Isso deixa em aberto a possibilidade de haver disciplinas matemáticas que tratem de seres separados. Com efeito, em *Metaph.* E1, Aristóteles parece hesitar sobre os objetos da matemática serem ou não separados (cf. 1026a7-10).

É nesse contexto da divisão entre as filosofias teóricas e seus respectivos objetos de estudo que encontramos o ponto fundamental abordado neste artigo, a saber, a conjectura de Schwegler para 1026a14. Schwegler, no quarto volume da obra *Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen*, publicada entre 1847 e 1848, propôs uma correção que foi aceita por diversos editores, tradutores e intérpretes. Schwegler sugeriu que o termo *ἀχώριστα*, presente em 1026a14, fosse substituído por *χωριστά* ou *τὰ χωριστά*. Nesse caso, diferentemente do que pretendo sugerir, a física não diria respeito ao estudo de entes não separados (*ἀχώριστα*), mas sim separados (*χωριστά*). A diferença reside no modo como interpretamos o termo *χωριστόν*, que pode ser traduzido, de modo geral, como “separado” ou “separável”. O termo é usado por Aristóteles tanto para estabelecer o contraste entre seres materiais e imateriais<sup>9</sup> quanto para estabelecer o contraste entre a substância e os itens das outras categorias.<sup>10</sup> Em *Metaph.* E1 (1026a13-16), a leitura de *ἀχώριστα* sugere que os objetos da física sejam não separados *da matéria*; a leitura de *χωριστά*, por outro lado, sugere que os objetos da física existam por si, de modo que o critério de separação não diria respeito, portanto, à separabilidade da matéria. Nesta última leitura, o sentido relevante de *χωριστόν* corresponde àquele através do qual Aristóteles estabelece o contraste entre a substância e os itens das outras categorias.

Embora o crédito de tal conjectura seja dado a Schwegler, Menn (Iγ1,<sup>11</sup> p. 8) destaca que ela já teria sido pressuposta por Michelet. De fato, Michelet (1836, p. 162) assim observa: “A física trata da substância material e sensível que existe por si, mas que está sujeita ao princípio de movimento e de mudança”.<sup>12</sup> Michelet, no entanto, não aprofunda a discussão para justificar a leitura de *χωριστά* em vez de *ἀχώριστα*. Schwegler (1848, IV, p. 16), por outro lado, oferece a seguinte justificativa para sua conjectura:

Que a física se ocupe *περι ἀχώριστα*, essa afirmação deve sobressair no mais alto grau. Não apenas o contexto do raciocínio (cf. o que foi observado

<sup>9</sup> Neste caso, também é possível encontrar o termo no participípio perfeito: *κεχωρισμένη*. Cf. *De an.* I 1 (403b15-16); *Metaph.* Z17 (1041a8-9), Λ7 (1073a4), M10 (1086b17).

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, *Metaph.* Z1 (1028a33-34) e Λ1 (1069a24). Para uma discussão mais refinada sobre o sentido de *χωριστόν* que se aplica à substância, ver o artigo “Sobre a separação das substâncias aristotélicas: um panorama opinativo”, de Wolfgang Sattler (no prelo).

<sup>11</sup> Como o texto de Menn é um projeto em andamento e ainda não foi publicado, e como as páginas de todos os capítulos são numeradas a partir do número 1, optei por utilizar, no lugar da indicação de ano, a indicação de capítulo.

<sup>12</sup> As traduções da literatura secundária para o português são de minha autoria.

sobre o § 14) e o contraste lógico que é tão clara e precisamente destacado pelas partículas adversativas exigem *χωριστά* ou *τὰ χωριστά* em vez de *ἀχώριστα*, como também o próprio assunto exige: os objetos da *φυσική* enumerados em § 12 são, sem dúvida, coisas individuais, *χωριστά*. Do mesmo modo *Metaph.* VII 11, 20<sup>13</sup>: *τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία*. Quando Aristóteles diz em *De anima* I 1, 403b10, que o físico se ocupa *περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ μηδ' ἢ χωριστά*, isso, naquele contexto problemático, só pode querer dizer que os objetos do físico não sejam conceitos que existem em separado da matéria, mas *λόγοι ἔνυλοι οὐ μὴ χωριστοὶ τῆς ὕλης*.

A correção proposta por Schwegler para 1026a14 vai contra ao que encontramos nos códices, no comentário de Pseudo-Alexandre, na tradução de Gulielmi de Moerbeka, bem como nas edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848), que apresentam a leitura de *ἀχώριστα*. Editores como Christ ([1886] 1906), Ross ([1924] 1997) e Jaeger (1957), no entanto, seguiram a conjectura de Schwegler e substituíram *ἀχώριστα* por *χωριστά*. Dentre algumas traduções e interpretações, cabe observar que Ross, na tradução de 1928 da *Metafísica*, lê *χωριστά*, mas a revisão de sua tradução para a coleção *The Complete Works of Aristotle*, editada por Barnes (1984), apresenta a leitura de *ἀχώριστα*. Tradutores e intérpretes mais recentes também apresentam visões opostas sobre qual leitura deve ser admitida. Kirwan (1993), Reale (1997) e Stephen Menn (191), por exemplo, aceitam a correção de Schwegler; Décarie (1985), Martínez (1994), Angioni (2007), Berti (2017) e Salis (2018), por outro lado, a rejeitam. No que segue, pretendo argumentar a favor dos que rejeitam a conjectura de Schwegler para 1026a14.

Começo por considerar dois pontos inicialmente destacados por Schwegler para sua conjectura. O primeiro deles diz respeito ao contexto; o segundo diz respeito ao contraste lógico marcado pelas partículas adversativas no trecho em questão. Quanto ao contexto, creio que não oferecerei razões distintas das já apresentadas por Décarie (1985), mas viso detalhar alguns aspectos contextuais e fundamentar a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14 através de algumas observações sobre *Física* II 2. Com relação ao contraste lógico referente ao uso das partículas adversativas, entretanto, procuro apresentar novas razões para a rejeição da conjectura de Schwegler.

Em sua justificativa, Schwegler infelizmente não discorre de modo aprofundado sobre o contexto argumentativo, mas faz referência ao que observou

<sup>13</sup> Cf. 1037a13-17 da numeração Bekker.

sobre o parágrafo 14 em sua divisão do texto da *Metafísica*. O parágrafo 14, como é possível conferir no primeiro volume da publicação, corresponde ao trecho 1026a8-10 da numeração Bekker, trecho no qual Aristóteles afirma não ser evidente se os objetos da matemática são imóveis e separados, mas que a matemática considera alguns deles enquanto imóveis e enquanto separados (*ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστά*). O que Schwegler (1848, IV, p. 14-15) observa sobre o parágrafo 14 diz respeito, fundamentalmente, às razões por ele indicadas para a substituição de *ἢ χωριστά* por *μὴ χωριστά* em 1026a9-10.<sup>14</sup> A substituição de *ἢ χωριστά* por *μὴ χωριστά*, contudo, é irrelevante para o contexto referente aos objetos da física. Mais do que isso, o trecho 1026a9-10 apenas favorece a leitura de *ἀχώριστα* em 1026a14, contra a conjectura do próprio Schwegler. Com efeito, mesmo que adotemos a substituição mencionada para a passagem 1026a9-10, o sentido relevante de *χωριστόν*, no trecho (1026a9-10), diz respeito à separação em relação à matéria.

Quanto ao contexto de *Metaph.* E1 e contra Schwegler, Décarie faz as seguintes considerações:

A correção proposta depende do sentido de *χωριστόν* nesta passagem. Ora, este sentido nos é claramente indicado na linha 15: o objeto das matemáticas “não é separado, mas como que inserido [*engagé*] na matéria”; consequentemente, é *χωριστόν* aquilo que está separado da matéria, é *ἀχώριστον* aquilo que está na matéria, ou que não existe a não ser na matéria (= *ὡς ἐν ὄλῃ*). Este é o significado que encontramos nos seguintes lugares: 1025b27-28 (onde se trata da forma substancial que não existe sem matéria nos seres naturais), b32-33, 1026a2-3, 5-6. (DÉCARIE, 1985, p. 8-9)

Consideremos de modo mais detalhado como o contexto de *Metaph.* E1 sugere que mantenhamos a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14. Em primeiro lugar, Décarie (1985) esclarece que o sentido de *χωριστόν*, no contexto em questão, seja indicado em 1026a15, onde Aristóteles, logo após mencionar os objetos da física, afirma que os objetos das matemáticas são “imóveis, porém certamente não separados, mas existentes na matéria”. Quero observar, além disso, que o argumento de Aristóteles para estabelecer que a física é uma ciência teórica deixa evidente que ela teorizará “sobre um ser tal que é suscetível de movimento, e sobre a substância que, com respeito ao enunciado, é nas mais das vezes não separada” (*Metaph.* E1, 1025b26-28). É fundamental

<sup>14</sup> Essa correção sugerida por Schwegler não foi aceita pela maioria dos intérpretes. Sobre algumas razões para a não aceitação da correção, ver Ross ([1924] 1997, I, p. 355) e Menn (171, p. 8).

percebermos a caracterização que Aristóteles aqui oferece sobre a física: a substância da qual ela se ocupa é aquela que, “com respeito ao enunciado”, é não separada. O contexto subsequente, principalmente até 1026a7, deixa ainda mais claro que Aristóteles está falando a respeito de definições, e que essa substância da qual a física se ocupa é não separada “da matéria”.

Aristóteles observa<sup>15</sup> que, das coisas definíveis, algumas são como o adunco (*σιμόν*), enquanto outras são como o côncavo. A diferença reside no fato de que o adunco deve ser compreendido com a matéria, mas o côncavo existe sem matéria sensível. Em seguida,<sup>16</sup> Aristóteles introduz um condicional que diz que, se todas as coisas físicas forem iguais ao adunco – ou seja, se de nenhuma delas o enunciado é sem movimento, mas sempre envolve matéria –, então “é evidente como, nas coisas naturais, é preciso investigar e definir o ‘o que é’, e também por que cabe ao físico considerar certa alma, apenas na medida em que não é sem matéria” (*Metaph.* E1, 1026a4-6).

O contexto de *Metafísica* E1 é semelhante ao de *Física* II 2. Em *Ph.* II 2, 194a5-7, Aristóteles menciona os termos “carne”, “osso” e “homem” para esclarecer que eles são definidos como o adunco (ou seja, não podem ser definidos sem movimento), e não como o curvo (que é definível sem movimento). Exemplos idênticos são oferecidos em *Metaph.* E1, onde Aristóteles discorre sobre coisas que são análogas ao adunco e das quais o enunciado não é sem movimento, mas sempre envolve matéria: “nariz, olho, rosto, carne, osso, e, de modo geral, animal; folha, raiz, casca, e, de modo geral, planta” (1025b34-1026a6).

No caso de *Metaph.* E1, conforme mencionado, o objetivo é esclarecer como o físico deve investigar e definir o “o que é”, bem como até que ponto ele deve considerar a alma, a saber, o tanto que não existe sem matéria. Semelhante observação é apresentada ao final de *Física* II 2. Não vem ao caso entrar em detalhes sobre o movimento argumentativo, mas é possível destacar alguns pontos. Em 194a12ss, Aristóteles afirma que, dado que “natureza” possui dois sentidos, a saber, a forma e a matéria, é como no caso da investigação sobre o que é a aduncidade que se deve investigar, pois tais coisas não são sem matéria. O filósofo menciona, ainda, algumas dificuldades que alguém poderia levantar, como: sendo duas as naturezas, qual das duas caberia ao físico considerar? Ou ele deveria estudar o composto de ambas? Se o físico deve estudar o composto, então estudaria cada uma delas; e, se

<sup>15</sup> Cf. *Metaph.* E1, 1025b30ss.

<sup>16</sup> Cf. *Metaph.* E1, 1025b34-1026a6.

esse fosse o caso, caberia à mesma ciência ou a ciências diferentes considerar cada uma das naturezas?

Aristóteles observa que, se considerássemos a opinião dos antecessores, a física diria respeito à matéria, e que Empédocles e Demócrito teriam alcançado a forma e a essência apenas em parte. No entanto, o Estagirita argumenta que cabe à mesma disciplina considerar a natureza em ambos os sentidos, mas até certo ponto (*μέχρι του*). A expressão “até certo ponto” é esclarecida ao final do capítulo, porém apenas com relação à forma e ao “o que é” – a matéria não é mencionada possivelmente por ser evidente que o físico a considere. Aristóteles pergunta: “Até que ponto é preciso que o físico conheça a forma e o ‘o que é?’” (194b9-10). A resposta vem em seguida: até que conheça o “em vista de que” de cada uma, “e acerca dessas coisas que são separáveis em forma, mas existem na matéria” (194b10-13).

Embora o contexto de *Física* II 2 possa não ser decisivo para o ponto, sua semelhança com *Metaph.* E1, no que diz respeito ao modo como os objetos da física são definidos, ajuda a esclarecer o que Aristóteles poderia ter em mente ao caracterizar as filosofias teóricas em *Metaph.* E1; ou seja, as filosofias teóricas estariam sendo caracterizadas a partir do ponto de vista do enunciado da definição de seus objetos de estudo. Isso sugere que, com relação ao contexto, devemos manter a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14 e rejeitar a conjectura de Schwegler.

Passemos agora ao segundo ponto da justificativa de Schwegler para sua conjectura. Schwegler defendeu que a substituição de *ἀχώριστα* por *χωριστά* fosse requerida não apenas pelo contexto, mas também pelo contraste lógico marcado de modo claro e preciso pelas partículas adversativas presentes no trecho 1026a13-16. Para que possamos analisar com mais clareza o que Schwegler pode estar sugerindo, reproduzo, abaixo, o texto grego:

ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ  
 ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια  
 περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη· ἡ  
 δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. (*Metaph.* E1, 1026a13-16)

Infelizmente, assim como no caso do contexto, Schwegler não esclarece sua posição a respeito do contraste lógico marcado pelas partículas adversativas. No entanto, a justificativa de Ross para a adoção da conjectura de Schwegler pode nos ajudar a entender o ponto. Ross observa que *ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα* (1026a14) “seria uma falsa antítese, pois as coisas que não são

separadas da matéria são necessariamente coisas que possuem movimento” (ROSS, [1924] 1997, I, p. 355).

Décarie, contudo, fez as seguintes considerações em oposição a Ross:

A dificuldade assinalada por Ross (que não há antítese entre “não separado” e “não imóvel”) nos parece superada por uma comparação com o objeto das matemáticas, no mesmo lugar: esse objeto é “imóvel, mas não separado”; entre as realidades “não separadas” há, portanto, algumas *móveis* (= físicas) e algumas imóveis (= matemáticas): é a precisão que *ἀλλά* (a14) traz à tona. Deve-se admitir, entretanto, que Aristóteles poderia ter se expressado mais claramente. (DÉCARIE, 1985, p. 9)

Stephen Menn, por outro lado, procura defender as posições de Schwegler e Ross afirmando que o caso em que há exceção é o da matemática, não o da física, e é ele (o caso da matemática) que deve conter – e contém – uma partícula adversativa: *ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ* (1026a15). Menn observa, ainda, que o trecho 1025b34-1026a3 destaca que “[...] as coisas naturais não podem ser definidas sem movimento, ou sem matéria, e, portanto, se somos lembrados de que elas são inseparáveis da matéria, será tudo menos automático que elas sejam não imóveis” (MENN, 1971, p. 9).

Acredito que a posição de Menn não se sustente, principalmente devido a certos aspectos idiomáticos da língua grega, que considerarei na sequência. Há, ao que parece, possibilidades interpretativas referentes ao uso das partículas adversativas que dão margem a uma interpretação diferente das sustentadas por Schwegler, Ross e Menn, e que, portanto, justificam a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14.

Em primeiro lugar, podemos observar um contraste estabelecido pelas partículas *μὲν...δὲ* que diz respeito às filosofias teóricas. A partícula *μὲν* da linha a13 (*ἡ μὲν γὰρ φυσικῆ*) abre um segmento que será completado pela partícula *δὲ* nas linhas a14 (*τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια*) e a15-16 (*ἡ δὲ πρώτη*). Isso mostra que Aristóteles está contrastando e caracterizando cada uma dessas filosofias teóricas de acordo com seu objeto. Outro caso de contraste evidenciado pelas partículas *μὲν...δὲ* diz respeito à linha a15, onde Aristóteles esclarece do que tratam partes da matemática: *ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως* – ou seja, coisas imóveis, porém certamente não separadas.

O caso da física (linhas a13-14), por outro lado, não estabelece um contraste entre *ἀχώριστα* e *οὐκ ἀκίνητα*. A partícula *μὲν* posposta à palavra *ἀχώριστα* não parece abrir um segmento que será completado por um contraste, como no caso da matemática. Na linha a14, *μὲν* é seguida por um *ἀλλά*, o que, de

fato, poderia indicar um contraste ainda mais forte do que o construído por *μὲν...δὲ*.<sup>17</sup> Cabe destacar, no entanto, dois pontos. O primeiro deles é que *μὲν* pode abrir um segmento que será completado não com um contraste, mas com uma adição.<sup>18</sup> O segundo ponto é que a palavra *ἀλλά*, embora comumente usada em função adversativa, pode ter um sentido assertivo, no qual uma concordância seria apresentada como inevitável e evidente por si mesmo.<sup>19</sup> É provável que esse seja o sentido em 1026a14; ou seja, talvez Aristóteles esteja simplesmente declarando algo evidente e a respeito do qual não houvesse discordância.

Como observei, os critérios de Aristóteles para distinguir as filosofias teóricas são separação e movimento. Apesar da autoevidência de que algo não separado (da matéria) seja algo móvel (ou não imóvel), Aristóteles não deixou de passar o caso da física pelo filtro dos dois critérios mencionados. É bastante provável que, pelo mesmo motivo de autoevidência, Aristóteles tenha usado as partículas *μὲν...δὲ* para caracterizar os objetos da matemática, mas, ao caracterizar os objetos da física, ele tenha usado a partícula *μὲν* (sem o complemento de contraste introduzido por *δὲ*) seguida de *ἀλλά* em sentido assertivo.

Os pontos até aqui considerados sugerem que, seja pelo contexto ou pelo uso das partículas adversativas, a conjectura de Schwegler para 1026a14 não parece ser justificada. No entanto, é preciso considerar mais alguns pontos da justificativa de Schwegler, como a afirmação de que o próprio assunto exigiria a correção do texto, pois “os objetos da *φυσική* enumerados em § 12 são, sem dúvida, coisas individuais, *χωριστά*” (SCHWEGLER, 1848, IV, p. 16).

O parágrafo 12, na divisão de Schwegler, corresponde ao trecho 1025b34-1026a6 da numeração Bekker. Sobre esse ponto, observo que, no trecho em questão, não é claro que os exemplos enumerados por Aristóteles sejam coisas individuais. Se Aristóteles de fato faz referência à definição das substâncias sensíveis em 1025b34-1026a6, como parece ser o caso, os exemplos enumerados podem ser compreendidos como uma referência às essências dos seres naturais. Isso parece mostrar que Schwegler novamente desconsidera o contexto do trecho mencionado, que visa esclarecer como, no caso das

<sup>17</sup> Cf. Emde Boas *et al.* (2019, p. 676).

<sup>18</sup> Cf. Emde Boas *et al.* (2019, p. 676).

<sup>19</sup> Cf. Denniston (1954, p. 16).

coisas físicas, é preciso investigar e definir o “o que é”, e por que cabe ao físico considerar a alma até o ponto em que não seja sem matéria.<sup>20</sup>

De modo semelhante, não é claro qual seria a intenção de Schwegler com a menção ao trecho de *Metaph.* Z11, 1037a13-17. O trecho mencionado, que diz que seria tarefa da física, a filosofia segunda, considerar as substâncias sensíveis (*τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἢ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία*), não esclarece por que deveríamos adotar a leitura de *χωριστά* ou *τὰ χωριστά* para *Metaph.* E1, 1026a14. Caso o texto de Z11 seja lido em conjunto com o de E1, isso apenas reforçaria a leitura de *ἀχώριστα* para 1026a14. Com efeito, o trecho de Z11 subsequente ao citado por Schwegler (1037a14-16) menciona que o físico deve conhecer não apenas o que diz respeito à matéria, mas que ele deve também conhecer – ainda mais do que em relação à matéria – o que diz respeito à substância em relação ao enunciado (1037a16-17), o que pode reforçar certo paralelismo com *Física* II 2 e a ideia de que Aristóteles, em *Metaph.* E1, estaria caracterizando as filosofias teóricas a partir do ponto de vista do enunciado da definição de seus objetos de estudo.

Quanto à menção de Schwegler ao texto de *De anima* I 1 não parece haver muito a acrescentar, pois o autor reconhece que, nesse caso, Aristóteles caracteriza os objetos do físico como não existindo separados da matéria. Assim como em *Física* II 2, o texto de *De anima* I 1 levanta a questão sobre o que caberia ao físico considerar. De modo mais específico, Aristóteles pergunta quem seria, afinal, o físico: se aquele que considera a matéria e ignora o enunciado ou aquele que considera unicamente o enunciado, ou, em vez disso, se o físico seria aquele que considera o que é a partir ambos, matéria e enunciado.<sup>21</sup> Aristóteles esclarece, na sequência,<sup>22</sup> que o físico trata de ações e afecções que dizem respeito a certo tipo de corpo e de matéria, de modo a deixar para outros as coisas que não são desse tipo. Assim, as afecções que não são separáveis – por não pertencerem a certo tipo de corpo e por serem por abstração – são objeto do matemático, ao passo que as que são separadas (*κεχωρισμένα*) são objeto do filósofo primeiro (*πρῶτος φιλόσοφος*). O objetivo de Aristóteles, tal como em *Pb.* II 2 e *Metaph.* E1, parece ser o de destacar a perspectiva material que diz respeito à física, deixando a cargo da filosofia primeira aquelas coisas que não envolvem matéria.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Cf., também, Décarie (1985, p. 9, n. 12).

<sup>21</sup> Cf. *De an.* I 1, 403b7-9.

<sup>22</sup> Cf. *De an.* I 1, 403b10-16.

<sup>23</sup> Cf. *Pb.* II 2, 194b14-15.

A partir dos pontos aqui expostos, por fim, a conjectura de Schwegler para *Metaph.* E1, 1026a14, não deveria ser aceita. As razões oferecidas pelo autor para a substituição de ἀχώριστα por χωριστά ou τὰ χωριστά, seja no que diz respeito ao contexto, ao contraste lógico marcado pelas partículas adversativas ou ao próprio assunto referente aos objetos da física, não parecem adequadas. O uso das partículas adversativas, como visto, abre caminho para uma interpretação completamente compatível com o texto dos códices e das edições de Bekker (1831) e Bonitz (1848). O contexto argumentativo de *Metaph.* E1, bem como a menção aos objetos da física enumerados em 1025b34-1026a6, destacam que Aristóteles estaria se referindo a definições, não a entidades individuais, como sugere Schwegler. Além disso, conforme observado, Aristóteles usa o termo χωριστόν para estabelecer um contraste entre seres materiais e imateriais, bem como para estabelecer um contraste entre a substância e os itens das outras categorias. Como o texto de *Metaph.* E1 não contém nenhuma ocorrência de χωριστόν neste segundo sentido, seu contexto como um todo seria fortemente contrário à correção proposta por Schwegler em 1026a14. Ademais, a semelhança do contexto argumentativo com o texto da *Física* e do *De anima* parece reforçar que a classificação das filosofias ou ciências teóricas em *Metaph.* E1 seja fundamentada no critério de separação que diz respeito ao enunciado da definição dos seus respectivos objetos de estudo, de modo que a física, portanto, nesse contexto, teria como objeto as coisas ou substâncias na medida em que elas contenham uma referência à matéria.<sup>24</sup>

[Recebido em janeiro/2022; Aceito em Março/2022]

## REFERÊNCIAS

- ANGIONI, L. Aristóteles. *Metafísica: Livros IV e VI*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 14. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.
- BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BEKKER, I. (ed.). Aristoteles. *ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ*. Berlin: G. Reimer, 1831.
- BERTI, E. Aristotele. *Metafísica*. Bari: Laterza, 2017.
- BONITZ, H. (ed.). *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. 2 vols. Bonn: Marcus, 1848-1849.

<sup>24</sup> Agradeço a Raphael Zillig pelos valiosos comentários e sugestões que muito contribuíram para este artigo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

- CHRIST, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Leipzig: Teubner, [1886] 1906.
- DÉCARIE, V. La Physique porte-t-elle sur des « non-séparé » ? In: AUBENQUE, P. et al. *Études Aristotéliciennes: Métaphysique et Théologie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 7-9.
- DENNISTON, J. D. *The Greek Particles*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- EMDE BOAS, E. et al. *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- JAEGER, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- KIRWAN, C. Aristotle. *Metaphysics: Books Γ, Δ, and E*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- MANSION, A. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009, p. 123-176.
- MARTÍNEZ, T. C. Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- MENN, S. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 04 out. 2021.
- MICHELET, K. L. *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*. Paris: J. A. Mercklein, 1836.
- REALE, G. Aristotele. *Metafísica*. 3ª ed. Milano: Rusconi, 1997.
- ROSS, W. D. Aristotle. *Metaphysica*. In: ROSS, W. D. (ed.). *The works of Aristotle translated into English*. Vol. VIII: *Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- ROSS, W. D. (ed.). *Aristotle's Metaphysics: A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, [1924] 1997.
- SALIS, R. The Unity of Aristotle's *Metaphysics*: Book E according to the Interpretation of the Ancient Commentators. In: *Journal of Ancient Philosophy*. São Paulo, vol. 12, n. 1, p. 89-132, 2018.
- SCHWEGLER, A. *Die Metaphysik des Aristoteles: Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst Erläuternden Abhandlungen*. 4 vols. Tübingen: L. Fr. Fues, 1847-1848.

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

---

A revista também aceita as normas internacionais para citação

Os elementos essenciais são: autor(es), título, edição, local, editora e data de publicação. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.

Quando necessário, acrescentam-se elementos complementares à referência para melhor identificar o documento. Exemplo:

GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.

As referências devem obedecer aos padrões indicados para os documentos monográficos no todo, acrescidas das informações relativas à descrição física do meio eletrônico. Exemplo:

KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.

Quando se tratar de obras consultadas online, também são essenciais as informações sobre o endereço eletrônico, apresentado entre os sinais < >, precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:, opcionalmente acrescida dos dados referentes a hora, minutos e segundos. ( Não se recomenda referenciar material eletrônico de curta duração nas redes). Exemplo:

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>. Acesso em: 10 jan. 2002, 16:30:30.

*The essential items are: author(s), title, edition, place, publishing company, and publishing date. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998.*

*When necessary, additional items can be used for a better identification of the document. Example:*

*GOMES, L. G. F. F. *Novela e sociedade no Brasil*. Niterói: EdUFF, 1998. 137 p., 21 cm. (Coleção Antropologia e Ciência Política, 15). Bibliografia: p. 131-132. ISBN 85-228-0268-8.*

*The references must follow the aforementioned standards for monographs, supplemented by the physical description of the electronic media. Example:*

*KOOGAN, André; HOUAISS, Antonio (Ed.). *Enciclopédia e dicionário digital 98*. Direção geral de André Koogan Breikmam. São Paulo: Delta: Estadão, 1998. 5 CD-ROM.*

*For reference to online material, the electronic address (URL) must be provided between the characters < >, preceded by the expression "Available at:," followed by the date of access to the document, preceded by the expression "Access on:," optionally followed by the hour, minute and second of access. (It is not recommended that short-lived electronic material on the web be referenced). Example:*

*ALVES, Castro. *Navio negreiro*. [S.l.]: Virtual Books, 2000. Available at: <http://www.terra.com.br/virtualbooks/freebook/port/Lport2/navionegreiro.htm>. Access on: 10 jan. 2002, 16:30:30.*

Aceita-se a citação de termos gregos isolados ou de textos com a utilização de caracteres latinos, isto é, transliterados, quando for impossível fazê-lo na sua forma original e tradicional.

As normas para as transliterações devem ser rigorosas e precisas, de forma a garantir a preservação de todos os sinais e, portanto, a possibilidade de uma leitura correta do texto citado.

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

### 1. As equivalências no alfabeto

α'	→ a	(αἰτία > <i>aitía</i> )
β	→ b	(βασίλευς > <i>basileús</i> )
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i> )
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eidos</i> )
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i> )
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hédýs</i> )
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i> )
ι	→ i	(ἰδεῖν > <i>ideîn</i> )
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i> )
λ	→ l	(λαός > <i>láo</i> )
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i> )
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i> )
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i> )
ο'	→ o	(οὐμία > <i>homília</i> )
π	→ p	(πίνα > <i>pinō</i> )
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i> )
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhódon</i> )
σ / ς	→ s	(ποιήσις > <i>poiēsis</i> )
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i> )
υ'	→ y	(ὑβρις > <i>hýbris</i> )
φ	→ ph	(φίλος > <i>phílos</i> )
χ	→ kh	(χάρις > <i>kháris</i> )
ψ	→ ps	(ψυχή > <i>psykhé</i> )
ω'	→ ō	(ὠμός > <i>ōmós</i> )

Observações:

† É necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (*ēthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ῶς (*bōs*) e ὅς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o α longo (*ā*), conforme item IV, infra.

\* Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ gráfa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo n. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγχω → *ánkhō*.

‡ O υ só pode ser transliterado pelo y quando estiver em posição vocálica. Ex: ὑβρις → *hýbris*; λυτός → *lytós*. Em outros casos, quando o υ é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o υ deve ser transliterado pelo u. Ex: εὔρημα → *beúřēma*, μοῦσα → *moúsa*, νοῦς → *noúis*.

### 2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *h* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *hēméra*; αἴρησις → *haířesis*; ῥόδον → *rhódon*.

### 3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˈ] e o circunflexo [ˆ]<sup>1</sup> devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haířesis*; μοῖρα → *moíra*.

### 4. Transliteração de palavras com i (iota) subscrito

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

Na transliteração de certas formas com iota subscrito, só a indicação da quantidade da vogal longa final permitirá a identificação correta da palavra grega. Ex.: λύκοι (*lykōi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timáis*) ≠ τιμᾶς (*timāis*).

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