



# HYPNOS 50

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA







# HYPNOS 50

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A HYPNOS É UMA REVISTA DE ESTUDOS DA ANTIQUIDADE CLÁSSICA

Hypnos is a journal of studies of classical Antiquity



HYPNOS, SÃO PAULO, v. 50, 1º SEM., 2023, p. 1-122

ISSN 2177-5346

Acesso à Hypnos digitalizada:

<https://hypnos.org.br>

**Editor Responsável:**

Editor:

Rachel Gazolla (rachelgazolla@gmail.com)

**Auxiliares de edição:**

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)  
RACHEL GAZOLLA (Editora)

*Internacional:* ELISABETTA CATTANEI (Univ. Studi di Cagliari, Itália)  
FRANCISCO BRAVO (*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:

Ana Sofia Schmidt de Oliveira (Fac. de Filosofia de São Bento, São Paulo, 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)  
Ricardo Freitas Cavalcante (Pont. Univ. Católica de São Paulo, Brasil)

**Diagramação:**

Desktop Publishing:

Waldir Alves (waldir@waldir.com.br)

**Capa:**

Cover:

Rachel Gazolla e Waldir Alves  
Imagem: Belerofonte contra Quimera

---

**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



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 ética 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**

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

Rachel Gazolla (editora)  
Rua Monte Alegre, 1352 - São Paulo - SP  
CEP: 05014-002  
E-mail: rachelgazolla@gmail.com

**ARTIGOS (ARTICLES)**

Aristón de Quíos y el uso del símil del sabio como un buen actor Ariston of Chios and the use of the simile of the sage as a good actor <i>José Luis Ponce Pérez</i> .....	1
Aristóteles e a pertinência do método diaporético Aristotle and the relevance of diaporetical methodology <i>Antonio Carlos da Silva Pinheiro</i> .....	30
As propostas para o objeto da metafísica em Aristóteles e Boécio The proposals for the object of Metaphysics in Aristotle and Boethius <i>Lucas Lagasse Corrêa</i> .....	43
Heródico de Mégara e a terapia do fogo contra fogo Herodicus of Megara and the therapy of fire against fire <i>Rogério de Campos</i> .....	64
Las emociones en los epigramas funerarios áticos del siglo IV a.C.: un elemento racional Emotions in Attic Greek funerary epigrams of the 4th Century BC: the rational component <i>Evelia Arteaga Conde</i> .....	83
O problema da ideia do nome em Platão The problem of the idea of the name in Plato <i>Cássio Mercier Ramos</i> .....	102

# ARISTÓN DE QUIÓS Y EL USO DEL SÍMIL DEL SABIO COMO UN BUEN ACTOR

## ARISTON OF CHIOS AND THE USE OF THE SIMILE OF THE SAGE AS A GOOD ACTOR

JOSÉ LUIS PONCE PÉREZ\*

**Resumen:** Entre las pocas ideas o propuestas teóricas que se asocian al estoico heterodoxo Aristón de Quiós (s. III a. C.), se encuentra la idea de que el sabio es como un buen actor. Entre los y las estudiosas del estoicismo no hay uniformidad respecto a cuál es el significado y uso, o función, de este símil dentro del pensamiento de Aristón. En el presente trabajo ofrezco respuestas a estas preguntas. En primer lugar, explico qué pueda significar este símil. En segundo lugar, propongo que el símil del actor en Aristón tiene un uso explicativo respecto a por qué Aristón planteó que hay que vivir de manera indiferente. Además, sugiero que el símil puede iluminar lo que significa el vivir indiferentemente y la vida acorde a la naturaleza.

**Palabras clave:** Aristón de Quiós; indiferencia; sabiduría; estoicismo.

**Abstract:** Among the few ideas or theoretical proposals associated with the heterodox Stoic Ariston of Chios (3rd century BC), we find the idea that the sage is like a good actor. Scholars of Stoicism do not have a uniform answer as to the meaning and use or function of this comparison within Ariston's thought. In this paper I offer answers to these questions. First, I explain the meaning of the comparison. Second, I propose that the simile of the actor in Ariston has an explanatory use, to show why Ariston proposed that one should live indifferently. Also, I suggest that this simile can illuminate what it means to live indifferently and what the life according to nature is.

**Keywords:** Ariston of Chios; Indifference; wisdom; Stoicism.

\* Professor na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. E-mail: jose.ponce@correo.buap.mx

## INTRODUCCIÓN

El estoicismo en la antigüedad occidental fue una de las principales corrientes filosóficas. Su presencia dominante en el horizonte filosófico puede abarcar, al menos, unos cinco siglos (III a.C.- II d.C.). Innumerables personajes formaron parte de esta filosofía, quienes se reconocieron a sí mismos como estoicos. Pero, para nosotros, no todos estos personajes son igualmente conocidos. Algunos son más conocidos, como son, por ejemplo, Séneca o el emperador Marco Aurelio. Otros son medianamente conocidos, como son, por ejemplo, Zenón (el fundador del estoicismo) o Crisipo (el tercer jefe de la escuela). Pero otros son completamente desconocidos, como son, por ejemplo, Mnesarco y Dardano (jefes de la escuela estoica a inicios del siglo I. a. C.). El estoico Aristón de Quíos, sobre quien se ocupa este trabajo, no es completamente desconocido, pero no deja de ser un personaje oscuro en la historia del estoicismo. Fue discípulo de Zenón y coetáneo de Cleantes (el sucesor de Zenón) y Arcesilao (el iniciador de la fase escéptica de la Academia). El geógrafo Eratóstenes (cf. *Str.*, I, 2, 2) lo coloca, junto con Arcesilao, entre los mejores filósofos que en esa época habitaban Atenas. Fue apodado “Sirena”, quizá en relación con sus encantadoras habilidades oratorias. Se reporta (cf. D.L. VII, 161-2) que tuvo un distanciamiento doctrinal con Zenón, que fundó una escuela, y que sus discípulos eran llamados “aristonianos”. Sin embargo, ya en la época de Cicerón, éste (cf. *De fin.*, II, 35; 43) reporta que las opiniones de Aristón habían perdido relevancia. Poco claro es el motivo por el cuál sus opiniones perdieron importancia con el paso de los siglos, aunque las críticas de Crisipo a su filosofía podrían ser un factor importante. No obstante, las ideas de Aristón, a pesar de lo que dice Cicerón, no fueron del todo olvidadas en épocas posteriores, pues, por ejemplo, Séneca discute con ellas (cf. *Ep.*, 94) y Marco Aurelio podría tener una fuerte influencia de Aristón, según una carta dirigida a su maestro de retórica Frontón (cf. *Ad M. Caes.*, IV, 13, 2).

Las doctrinas que se atribuyen a Aristón son pocas y usualmente se encuentran en contextos u hostiles, o se exponen de manera descontextualizada y sin ahondar en la explicación de por qué Aristón las formuló y sostuvo. Pero, afortunadamente, de Aristón (cf. D.L., VII, 160; *SVF.*, I, 360; 362) conservamos su propuesta de cuál es el fin último al que hay que referirlo todo, o aquello último que es el objetivo final en la vida, y una posible explicación relacionada con ese fin propuesto. Al respecto, Diógenes señala lo siguiente:

**[T.1]** Aristón de Quíos, el Calvo, el que es apodado Sirena, dijo que el fin [τέλος] es el vivir siendo indiferente [ἀδιαφόρως] respecto a las cosas entre la virtud y el vicio, no permitiendo cualquier distinción en ellas, sino [ἀλλά] estando de igual manera en todas. Pues [γὰρ] [dice que] el sabio es similar a un buen actor [τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ], el que toma el papel tanto de Tersites como el de Agamenón, y que a cada uno lo representa convenientemente. Ἀρίστων ὁ Χίος ὁ Φάλανθος, ἐπικαλούμενος Σειρήν. Τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τι μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδὲ ἡντιοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· εἶναι γὰρ ὅμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερσίτου ἂν τε Αγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως. (D. L. VII, 160, ed. Dorandi, 2013)

En este reporte sobre Aristón se señala que el fin es el vivir siendo indiferente a las cosas que están entre la virtud y el vicio, las llamadas cosas “intermedias” (τὰ ἀνὰ μέσον/τὰ μέσα). Entre estas cosas intermedias Aristón (cf. Sen., *Ep.*, 94, 8) incluiría a las riquezas, los honores, la buena salud, la fuerza y el poder, de manera que el fin para Aristón consistiría en vivir siendo indiferente a cosas como las riquezas, los honores, la buena salud, etc. Este vivir siendo indiferente frente a ellas, como señala **T.1**, incluye o implica el no hacer distinciones en ellas, o el estar de igual manera frente ellas. Otros testimonios (cf. *SVF*. I, 367) también insisten en que para Aristón las cosas intermedias están en un plano de absoluta igualdad (*in summa aequalitate*), de manera que el fin propuesto por Aristón es un estado en el que a las cosas intermedias se les tiene a todas por iguales y sin diferencias. ¿Por qué Aristón propuso este fin? ¿Por qué hay que vivir sin hacer distinciones entre las cosas intermedias? **T.1** podría dar respuesta a alguna de estas dos preguntas. En efecto, a manera de explicación aparece la comparación, o metáfora, del sabio como un buen actor (ὑποκριτής). ¿Explicación de qué? Según puedo ver, hay dos opciones.

- (1) El que el sabio sea como un buen actor es lo que motiva o justifica a Aristón a proponer que el fin es vivir de manera indiferente ante las cosas intermedias.
- (2) El que el sabio sea como un buen actor explica por qué Aristón propuso no hacer distinciones o diferencias entre las cosas intermedias.

La opción (1) y la (2) son diferentes. Ciertamente, la opción (1) puede implicar la opción (2), ya que, cuando se explica por qué *x* es el fin de la vida, implícitamente se explica por qué se debe hacer *x*. Sin embargo, la opción (2) no implica la opción (1). En efecto, dar razones para comportarse de *x* manera, como ocurre en la opción (2), no implica que esas mismas

razones sirvan para sostener que comportarse de “x” manera sea el fin de la vida. Alguien puede explicar por qué hay que cuidar a los gatos sin que, a su vez, con esa explicación justifique por qué cuidar gatos es el fin de la vida. Pienso que ambas opciones son plausibles y que incluso el símil del sabio como un buen actor pudiera haber sido usado por Aristón para explicar ambas cosas. Mas, **T.1** no señala que el símil sea explicación de dos cosas, sino sólo de una, de modo que o es la opción (1), o es la opción (2). En el presente trabajo yo optaré por la opción (2), pues considero que, en **T.1**, la oración causal introducida por la conjunción γάρ se refiere a la oración inmediatamente precedente, introducida por la conjunción ἀλλά, la cual habla del estar de igual manera frente a las cosas intermedias. Así pues, entiendo que las razones que llevaron a Aristón a proponer que el fin es el vivir de manera indiferente no están contenidas en la comparación del sabio como un buen actor, sino que esta comparación, más bien, sería usada por Aristón para explicar por qué hay que vivir indiferentemente frente a las cosas intermedias.

Así pues, no estoy de acuerdo con F. Alesse (1994, p. 70), quien se adheriría a la opción (1), cuando plantea que la comparación del sabio con un buen actor en Aristón se propone mostrar que el sabio pone su fin en “la coherencia con su propio *logos*, independientemente de cual sea el papel que se juegue en la vida”. No estoy de acuerdo, porque, en **T.1**, donde aparece la metáfora del actor, en ningún lugar se habla de que el fin para Aristón sea la coherencia del sabio con su propio *logos*. La propuesta de Alesse depende de una serie de tesis que desarrolló A. M. Ioppolo (1980, p. 144-145; 162-3; 169): en primer lugar, que Aristón podría aceptar la fórmula del fin de Zenón (es decir, el vivir en coherencia/ ὁμολογουμένως ζῆν), la cual haría referencia a la coherencia con el propio *logos*; en segundo lugar, que el contenido de la vida acorde a la naturaleza para Aristón se reduciría al vivir acorde a la propia razón o virtud; y, en tercer lugar, que el vivir de manera indiferente, lo cual es el fin para Aristón, sería lo mismo que la vida acorde a la naturaleza. A partir de estas tesis, ciertamente, es posible sostener que el fin para Aristón es la coherencia con el propio *logos*. No obstante, en contra de Ioppolo, en este trabajo trataré de mostrar que la vida acorde a la naturaleza en Aristón no se reduce a la concordancia con el *logos* de cada quien, por lo cual también rechazaré la propuesta de Alesse sobre que el símil del buen actor tenga por objetivo mostrar que el sabio pone su fin en la coherencia con su propia razón.

Ahora bien, tampoco estoy de acuerdo con B. Marrin (2020, p. 184) respecto a que el símil del sabio como un buen actor tenga la función de explicar la “paradójica” combinación de estas dos cosas: a) la actitud exterior del sabio que bajo ciertas circunstancias tiene criterios para elegir unas cosas intermedias en lugar de otras (por ejemplo, la enfermedad en lugar de la salud), y b) el que en el interior el sabio siempre mantenga una actitud de indiferencia y reserva por igual frente a todas las cosas intermedias. No estoy de acuerdo con Marrin, en primer lugar, porque en **T.1** no aparece esta doble actitud (la interna y la externa) del sabio, de manera que no podría ofrecerse tal metáfora a manera de explicación de un punto ausente. En segundo lugar, no estoy de acuerdo con la propuesta de Marrin porque lo que es confuso para nosotros no necesariamente lo era para Aristón, y si no lo era para él o su público inmediato, con dificultad encontraremos una explicación de lo que es paradójico para nosotros. Para nosotros puede ser poco claro el cómo son compatibles, por un lado, los reportes (cf. S. E., *M.*, XI, 63) que atribuyen a Aristón el sostener que el sabio tiene criterios para deliberar y elegir entre las cosas intermedias y, por otro, los reportes, como **T.1**, donde Aristón sostiene que hay que vivir sin hacer distinciones frente a las cosas intermedias. Sin embargo, Aristón podría haber sostenido una idea de “indiferencia” compatible tanto con las condiciones necesarias para tener elecciones como con la acción misma, de manera que, bajo esa idea “compatibilista” de indiferencia, difícilmente Aristón tendría que estar explicando con el símil de actor cómo es posible que el sabio elija y que, a su vez, se mantenga indiferente. La combinación “paradójica” de estas dos actitudes del sabio que señala Marrin se resuelve de una manera mucho más sencilla y sin recurrir a la metáfora del actor: basta con aclarar qué entendía Aristón por “indiferencia”.<sup>1</sup>

Para repetir el punto, mantengo aquí que el símil del actor fue usado por Aristón para explicar por qué hay que vivir de manera indiferente frente a las cosas intermedias. Pero, ¿la explicación de por qué Aristón sostuvo que hay

---

<sup>1</sup> El problema que ve Marrin (2020, p. 183-4) y que, según él, se resolvería con el símil del actor no es el problema que ve Cicerón (cf. *De fin.*, II, 43; III, 12; 50) respecto a que la postura de indiferencia de Aristón anularía cualquier elección y por tanto la posibilidad de vivir virtuosamente. Pero se resuelve de la misma manera: aclarando qué entendía Aristón por “indiferencia”. No es el mismo problema porque el que señala Marrin es un problema de compatibilidad entre dos ideas atribuidas al sabio por Aristón, mientras que el que ve Cicerón es la incompatibilidad entre lo que Cicerón entiende por “indiferencia” y la posibilidad de actuar.



que vivir de manera indiferente podría, a su vez, dar luz a en qué consiste este vivir de manera indiferente? Sugiero que sí. Ciertamente, la explicación de por qué hacer  $x$  puede ser diferente a la explicación de en qué consiste  $x$ . Alguien podría explicar por qué hay que cuidar los árboles, sin que explique, a su vez, la manera en que hay que cuidarlos. Con todo, la explicación de por qué hay que cuidarlos podría arrojar luz al modo en que hay que cuidarlos. De la misma manera, entiendo que la explicación de por qué hay que vivir de manera indiferente puede arrojar luz a en qué consiste el vivir indiferentemente en la filosofía de Aristón. En este trabajo, entonces, quiero estudiar también el modo en el que el símil del sabio como un buen actor explica, o da luz, a lo que Aristón entendía por el vivir con indiferencia, de modo que el estudio que emprendo de este símil es “instrumental”. En efecto, no es de mi interés estudiar el valor literario de esta metáfora, ni su historia dentro del estoicismo y su relación con otras metáforas usadas por los estoicos para referirse al sabio,<sup>2</sup> sino que me interesa como un medio para tratar de ver en qué consistía el vivir indiferentemente propuesto por Aristón. Por tanto, en contra de Christelle Veillard (2007, p. 8-10), no estoy de acuerdo en que la imagen del sabio como un buen actor, en estoicos como Aristón, no revele, a partir de sus constituyentes, nuevos elementos teóricos (aparte de establecer que el mundo es causalmente y providentemente determinado y que lo que importa es cumplir el rol que a uno se le ordena dentro del cosmos), pues precisamente trataré de exponer el modo en que la metáfora del buen actor puede revelar en Aristón el contenido, o significado, de lo que es el vivir de manera indiferente y de lo que es la vida acorde a la naturaleza. Tampoco estoy de acuerdo con esta académica (Veillard, 2007, p. 9-10) en que las imágenes del sabio como soldado o como atleta pudieran, para Aristón, cumplir la misma función y significar lo mismo que el símil del buen actor, es decir, según esta académica, sólo mostrar que cada quien tiene un rol que cumplir ordenado por un ser superior. Trataré de mostrar que el alcance de estas tres metáforas es diferente y no intercambiable.

El presente trabajo tiene dos secciones. En la primera me ocupo de establecer qué sentido, o qué significado, tiene para Aristón la imagen del

---

<sup>2</sup> Sobre la historia de la imagen de sabio como buen actor dentro del estoicismo puede verse: Ioppolo, 1980, p. 197-202; Veillard, 2007; Frede, 157-67, p. 2007. Sobre el debate dialéctico que está en el fondo del uso de distintas metáforas, en el estoicismo, para describir al sabio, ya sea como arquero o médico, puede verse: Striker, 1991, p. 24-35; Alesse, 1994, p. 71-4. Sobre las metáforas estoicas para describir al sabio y su relación con la imagen del sabio como actor también se puede ver: Veillard, 2007, p. 9-12.

sabio como un buen actor, para lo cual me valdré de las comparaciones entre el sabio y el actor que Bión de Borístenes y Epicteto hacen. En la segunda sección me ocupo, primero, de investigar el modo en que en Aristón el símil del actor explica por qué hay que vivir de manera indiferentemente y, posteriormente, el modo en que está metáfora da luz a lo que Aristón entendía por el vivir de manera indiferente y por la vida acorde a la naturaleza. Finalmente, también en esta segunda sección, señalaré que para Aristón la imagen del sabio como un buen actor no es equivalente a las metáforas del sabio como atleta o como soldado, ni, por tanto, éstas podrían ser usadas de la misma manera por Aristón.

### 1. EL SIGNIFICADO DEL SÍMIL DEL BUEN ACTOR EN ARISTÓN

El problema que ahora surge, y del que me ocupo en este apartado, es qué quiere decir Aristón con esta comparación del sabio como buen actor, pues no leemos más detalles al respecto en el reporte de Diógenes Laercio. Quizá el modo de saber qué quiere decir Aristón con la imagen del sabio como buen actor sea revisar una postura similar a la de Aristón. Señala Anna Maria Ioppolo (1980, p. 189-191) que es discutible quién introdujo la comparación del sabio como un buen actor, ya que pudo ser Antístenes, Aristipo, Bión de Borístenes o el rétor Démades. Mas, cuál sea el origen de esta comparación entre el sabio y el actor es otro problema.<sup>3</sup> Aquí me interesa revisar versiones del símil que parezcan tener semejanza con el símil en Aristón. En primer lugar será conveniente traer a cuenta la siguiente anécdota que narra Diodoro Sículo. Cuando el rétor Démades era prisionero de Alejandro Magno y éste, a su vez, se burlaba de los prisioneros atenienses que tenía, Démades increpó a Alejandro de la siguiente manera. “¡Oh Rey!, cuando la suerte te atribuye el papel de Agamenón, ¿no te avergüenzas tú mismo haciendo las obras de Tersites?” (βασιλεῦ, τῆς τύχης σοι περιθείσης πρόσωπον Ἀγαμέμνονος αὐτὸς οὐκ αἰσχύνῃ πρᾶπτων ἔργα Θεοσίτου;).<sup>4</sup> Señala Ioppolo (1980, p. 189-90) que esta anécdota se podría haber formado bajo la influencia del símil del actor en Aristón, pero que también podría tener algo de verídico y que, por consiguiente, Démades podría haber influido a Aristón en la formación de su propia comparación entre el sabio y el actor. A favor de la influencia de Démades en Aristón está el que, según un testimonio (*SVF*, I, 381), Aristón transmitía una opinión de Teofrasto sobre Démades, según la cual Démades

<sup>3</sup> Sobre el origen de esta metáfora ver también: Veillard, 2007, nota 1.

<sup>4</sup> D. S., *Bibl. His.*, XVI, 87, 2, ed., Fischer, 1985.

estaba “por encima de la ciudad” (ὕπερ τὴν πόλιν). Sin embargo, este testimonio no autoriza a señalar que Aristón conocía las opiniones de Démades, sólo autoriza a sostener que Aristón conocía la opinión de Teofrasto sobre este rétor. Empero, tampoco autoriza a rechazar que Aristón conociera las opiniones de Démades, entre las que estaría alguna metáfora que compara a la vida con una puesta en escena. Mi intención aquí no es establecer cuál influye a cuál, sino ver si el símil atribuido a Démades puede dar luz al símil en Aristón. Resalta que en ambas comparaciones aparecen los personajes homéricos, Agamenón y Tersites, y el uso del término πρόσωπον, el cual indica el papel a representar en una puesta en escena. No obstante, hay dos diferencias importantes. Primero, en la imagen atribuida a Démades aparece la suerte (τύχη) como quien asigna el papel a representar, mientras que en la comparación atribuida a Aristón no. Segundo, con Démades parece haber papeles mejores que otros, incluso algunos son vergonzosos, como el representar a Tersites, mientras que para Aristón todos los papeles pueden ser representados adecuadamente por el sabio, incluso el papel de Tersites, de manera que no hay papeles vergonzosos. Sobre la ausencia de la suerte en el símil de Aristón diré algo más adelante. Sobre la segunda diferencia, me parece que señala con claridad que la imagen atribuida a Démades no puede dar luz al símil en Aristón, porque son completamente diferentes.

A continuación, voy a revisar los símiles del actor que están en Bión de Borístenes y en el estoico Epicteto, pues ambas parecen tener más similitudes con la de Aristón. Sobre Bión, Eratóstenes (cf. Str., I, 2, 2) lo considera, junto con Aristón y Arcesilao, uno de los filósofos más importantes de su época (primera mitad s. III a. C). Y este aprecio quizá lo muestra Eratóstenes cuando dice, en referencia al estilo de Bión, que cubrió a la filosofía por primera vez de flores (φησι πρῶτον ἀθινὰ περιβαλεῖν φιλοσοφίαν).<sup>5</sup> A Aristón y a Bión no sólo los une el ser contemporáneos y cohabitantes de Atenas, sino el que ambos se alejaron de sus maestros y se acercaron al cinismo. En el caso de Bión (cf. D. L., IV, 51-52), se habría alejado del académico Crates. Ahora bien, respecto al símil en cuestión, he aquí el reporte sobre Bión:

[T.2] Del *Sobre la autosuficiencia* de Teles: «Es preciso que, como el buen actor [τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν] ejecuta adecuadamente este papel [πρόσωπον] que el poeta le atribuye, así también el varón bueno lo que la suerte [τύχη] le atribuye. Pues, dice Bión, como la poetisa atribuye un papel a veces de

<sup>5</sup> Str., I, 2, 2, ed. Meineke, 1877.

protagonista, a veces de personaje secundario, también ésta [la suerte] a veces de rey, a veces de vagabundo [atribuye un papel]. Así pues, [dice] no quieras el papel de protagonista siendo actor secundario. Y si no [quieres hacerlo], harás algo inadecuado.»

Ἐκ τοῦ Τέλητος περὶ αὐταρκείας. Δεῖ ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆι πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆι ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὥσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλίτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις. (Fr. 16a, ed. Kindstrand, 1976)

Afirma el cínico Teles (s. III a. C.), pues a él pertenece el anterior texto, que Bión sostenía que la suerte, a manera de una poetisa que otorga papeles principales y secundarios, asigna a veces el papel de rey y a veces el de vagabundo. En razón de ello, Bión sugeriría que no hay que querer hacer otro papel más que el que ha tocado desempeñar. Teles piensa que estas ideas de Bión tienen relación con el siguiente símil: que el buen varón debe ejecutar adecuadamente el papel que la suerte le atribuye, de la misma manera en que el buen actor ejecuta bien el papel que el poeta le atribuye. La glosa que hace Teles es adecuada, pues parece que si hay que representar y querer el papel asignado por la suerte o por la poetisa, entonces hay que hacerlo bien. Así que, según entiendo, el símil del actor que señala Teles sería el propio símil de Bión con el que se quiere mostrar que hay que representar bien y querer representar bien el papel dado por la fortuna. El símil del actor en Aristón parece tener un propósito semejante, pues es enfático en señalar que el sabio representa bien cualquier papel que se le asigne. Señala Ioppolo (1980, p. 191) que la comparación entre el sabio y el actor en Bión es casi la misma que la de Aristón, pues, según esta estudiosa, ambos quieren mostrar con esta imagen que el sabio es independiente de las circunstancias externas y que puede adaptarse a ellas. Esto es adecuado, más, notemos que este adaptarse no significa meramente resignarse, sino comportarse de manera óptima frente a estas circunstancias. Parece, entonces, tanto en Bión como en Aristón, que el símil indica que el sabio sabe adaptarse adecuadamente al papel que tenga que representar en las distintas circunstancias que se le presenten. Hay, no obstante, una diferencia entre el símil en Bión y Aristón que tiene que ver con quién asigna los papeles, diferencia sobre la que volveré después. Antes de señalar qué aporta el símil en Bión para la mejor comprensión del símil en Aristón, pasaré a revisar la comparación del sabio como un buen actor en Epicteto. Ioppolo recurre al

texto de *Diss.* IV, 7, 12-14,<sup>6</sup> para señalar la similitud entre Epicteto y Aristón respecto a la comparación en cuestión. Con todo, considero que un mejor texto, donde se puede apreciar el símil del sabio como buen actor que se adapta a cualquier papel que se le asigne, es el fragmento 11 de Epicteto:

**[T.3]** Pero, después de que Arquelaos<sup>7</sup> lo mando a buscar para hacerlo rico, Sócrates ordenó que le comunicaran que «en Atenas están a la venta cuatro cuartos de harina de cebada por un óbolo y fluyen las fuentes de agua». Pues si, en verdad, las cosas que hay no son suficientes para mí, sino que yo estoy satisfecho con ellas, entonces así también aquellas [son suficientes] para mí. O, ¿caso no ves que Polo [el actor] no representaba al rey Edipo con mejor voz ni más placenteramente que al Edipo vagabundo y pobre de Colono? Luego, ¿el varón noble se mostrará peor que Polo como para no representar bien todo papel que es atribuido por la divinidad? ¿Y no imitará a Odiseo, quien en harapos se destacaba no menos que en el lanudo manto purpura?

Ἀλλὰ δὴ Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένου αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ διότι ‘Ἀθήνησι τέσσαρές εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβολοῦ ὄνιοι καὶ κρῆναι ὕδατος ῥέουσιν’. εἰ γάρ τοι μὴ ἱκανὰ τὰ ὄντα ἐμοί, ἀλλ’ ἐγὼ τούτοις ἱκανὸς καὶ οὕτω κάκεῖνα ἐμοί. ἢ οὐχ ὄρας, ὅτι οὐκ εὐφρονότερον οὐδὲ ἥδιον ὁ Πῶλος τὸν τύραννον Οἰδίποδα ὑπεκρίνετο ἢ τὸν ἐπὶ Κολωνῷ ἀλήτην καὶ πτωχόν; εἶτα χείρων Πῶλου ὁ γενναῖος ἀνὴρ φανεῖται, ὡς μὴ πᾶν τὸ περιτεθὲν ἐκ τοῦ δαιμονίου πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς; οὐδὲ τὸν Ὀδυσσεᾶ μιμῆσεται, ὃς καὶ ἐν τοῖς ῥάκεσιν οὐδὲν μείων διέπρεπεν ἢ ἐν τῇ οὐλῇ χλαίνῃ τῇ πορφυρᾷ; (Epict., fr. 11, ed. Schenkl, 1916)

<sup>6</sup> “Si uno se aferra a esto [a las cosas que dependen de uno], ¿qué le impide vivir sin dificultades y dócilmente, aceptando mansamente todo lo que pueda suceder y sobrellevando lo ya sucedido? -¿Quieres pobreza? -Tráela y conocerás qué es la pobreza que le toca como papel a un buen actor. -¿Quieres cargos? -Tráelos. -¿Quieres no tener cargos? -Tráelo. -Y trabajos, ¿quieres? -Trae también trabajos. -Pues el destierro. -Vaya a donde vaya, me irá bien. Porque aquí no es que me fuera bien por el sitio, sino por los pareceres, que me los voy a llevar conmigo; y es que tampoco puede nadie quitármelos, sino que son sólo míos y no pueden serme arrebatados y me basta con tenerlos presentes esté donde esté y haga lo que haga.” [Ταῦτα τί κωλοῖ διαλαβόντα ζῆν κούφος καὶ εὐηνίως, πάντα <τὰ> συμβαίνειν δυνάμενα πράως ἐκδεχόμενον, τὰ δ’ ἤδη συμβεβηκότα φέροντα; ‘θέλεις πένιαν;’ φέρε καὶ γνώση, τί ἐστὶ πένια τυχοῦσα καλοῦ ὑποκριτοῦ. ‘θέλεις ἀρχάς;’ φέρε, καὶ πόρους. ‘ἀλλ’ ἐξορισμόν;’ ὅπου ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ μοι καλῶς ἔσται· καὶ γὰρ ἐνθάδε οὐ διὰ τὸν τόπον ἦν μοι καλῶς, ἀλλὰ διὰ τὰ δόγματα, ἃ μέλλω μετ’ ἐμαυτοῦ ἀποφέρειν. οὐδὲ γὰρ δύνатаί τις ἀφελέσθαι αὐτὰ, ἀλλὰ ταῦτα μόνα ἐμὰ ἐστὶ καὶ ἀναφαίρετα καὶ ἀρκεῖ μοι παρόντα, ὅπου ἂν ᾧ καὶ ὅ τι ἂν ποιῶ.] (Epict., *Diss.*, IV, 7, 12-14, ed. Schenkl, 1916. Trad. Ortiz García, 1993)

<sup>7</sup> Rey de Macedonia entre 413 -3 9 9 a. C.

Por lo que se puede ver, Epicteto comparte la imagen del sabio como un buen actor que se adapta adecuadamente al papel que se le asigne, lo cual quizá mostraría la influencia de Aristón en Epicteto.<sup>8</sup> Pero, como señala Ioppolo (1980, p. 201-2), Epicteto no siempre da este sentido a la comparación, pues a veces Epicteto quiere indicar con ella que el sabio no puede representar cualquier papel que se le presente, sino aquellos papeles que se adecuen al modo de ser o al carácter del que los representa (cf. *Diss*, IV, 2, 10), lo cual parecería mostrar, más bien, la influencia de Panecio (cf. *Cic., Off.*, I, 107-14), pues, para este estoico “medio”, el sabio, así como el buen actor, elegirá no los mejores papeles, sino los papeles que mejor se adaptan a su manera de ser y a sus dotes “naturales”.<sup>9</sup> Dejo de lado las dificultades respecto a quien influyó a Epicteto en el uso de la metáfora del sabio como buen actor.<sup>10</sup> Aquí resalto sólo la postura de Epicteto que parezca tener semejanza con Aristón para apreciar si la imagen en Epicteto puede dar elementos que hagan más clara la imagen en Aristón.

Así pues, tanto en **T.2**, como en **T.3**, leemos que el varón noble, o sabio, representará adecuadamente todo papel que la suerte o la divinidad le designen, así como el buen actor representa bien cada papel que le asigne la poetisa o el director de escena, mientras que en el símil de Aristón, en **T.1**, sólo se señala que el sabio, como un buen actor, representará adecuadamente tanto el papel de Tersites como el de Agamenón, sin que se explique quién atribuye al sabio los papeles a representar. La explicación de quién asigna los papeles al sabio podría ser el aporte que dan los símiles en Bión y en Epicteto para la mejor comprensión del símil en Aristón, si es que la imagen del sabio como buen actor que Aristón propone es la misma que encontramos en Bión y, algunas veces, en Epicteto. Si esto es así, entonces en Aristón la

---

<sup>8</sup> Sobre la influencia, o no, de Aristón en Epicteto puede verse: Roskam, 2005, p. 112-124; y Bénatouïl, 2019. Ver también: Marrin, 2020, p. 188-9.

<sup>9</sup> Sobre la imagen del sabio como buen actor en Panecio se puede ver: Veillard, 2007, p. 14-17, para esta estudiosa, en Panecio cabría un margen de libertad y de individualidad, el cual parecería quedar excluido en el uso que hacen los primeros estoicos de la imagen del sabio como buen actor. Ver también Alesse, 1994, p. 62-74. Sobre la influencia de Panecio en Epicteto y la ortodoxia de esa influencia se puede ver Bénatouïl, 2019, especialmente p. 115-119. Según Bénatouïl, Epicteto compartiría la idea del fin moral del Panecio, es decir, la de que el fin es vivir según los recursos naturales que nos ha dado la naturaleza, la cual, señala Bénatouïl, no es heterodoxa, pues dicha doctrina está ya en los primeros estoicos.

<sup>10</sup> Sobre la influencia que habría tenido Epicteto en la imagen del sabio como actor ver Ioppolo, 1980, p. 197-202; y Veillard, 2007, p. 7-8; 14-18. Sobre las diferencias entre las doctrinas de los roles o tipos de personas en Panecio y Epicteto se puede ver: Frede, 2007, p. 164-7.

metáfora del actor quiere mostrar que el sabio representa bien cualquier papel que la divinidad o la fortuna le asignen, sea el papel de Agamenón o el de Tersites, y que lo importante no es el papel dado, sino la representación adecuada. Con todo, la dificultad es que en **T.1** no aparece la suerte, o la divinidad, como quienes asignan el papel que el sabio debe soportar. Según Ioppolo (1980, p. 194-5), ésta es precisamente una diferencia entre Aristón y Bión (y también con Epicteto, por consiguiente), pues en Bión es la suerte (τύχη) la que a modo de poetisa asigna los papeles a representar, y por tanto el sabio debe someterse a la suerte, pero en Aristón el sabio mantiene su independencia ante las circunstancias externas y frente a la misma suerte.<sup>11</sup> En efecto, no hay evidencia de que para Aristón estos papeles los asigne la suerte (τύχη) entendida como una especie de divinidad. Pero no veo por qué para Aristón no habría una divinidad de fondo en la asignación de los papeles a representar, pues Aristón no negaba la participación providente de dios en el mundo, como podemos ver en el siguiente texto:

**[T.4]** La opinión de Aristón, discípulo de Zenón, no está menos en gran error, quien juzga que no puede ser conocida la forma de dios, dice que no hay sensación en los dioses y duda completamente que dios sea viviente o no lo sea.

*Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententiast, qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in dis sensum esse dicat dubitetque omnino deus animans necne sit. (Cic., ND., I, 37, ed. Ax, 1933)*

Según **T.4**, Aristón no negaba la participación providente de dios en el mundo, sólo negaba (1) que pudiéramos conocer la forma de dios y que (2) los dioses tengan sensación, además (3) dudaba de que dios sea viviente o no lo sea. Ninguna de estas tres posturas sobre dios que, según Cicerón, sostuvo Aristón excluye que dios exista, ni siquiera excluye que dios pueda

<sup>11</sup> Bión parece darle un matiz personalista a la suerte como la dadora de los papeles a representar y de los bienes, pues Bión también habla de la suerte como dadora de la riqueza. “Bión decía que son risibles los que se interesan por la riqueza, la que ciertamente la suerte suministra, la tacañería custodia y la honradez impide.” [Βίων ἔλεγε καταγέλαστους εἶναι τοὺς σπουδάζοντα περι πλοῦτον, ὃν τύχη μὲν παρέχει, ἀνελευθερία δὲ φυλάττει, χρηστότης δὲ ἀφαιρεῖται] (fr. 38a, ed. Kindstrand, 1976). Esto haría pensar que la suerte para Bión es un tipo de divinidad. Sabemos que (cf. D. L. IV, 52-56) en algún momento Bión fue partidario de las tesis ateas de Teodoro sobre que no existe la divinidad, lo cual haría pensar que estos textos sobre la suerte como entidad dadora de bienes y de papeles puede pertenecer a la época en la que Bión no se adhería aún a las tesis de Teodoro.



determinar el papel de cada quien dentro del mundo. Aristón no niega que dios sea un ser vivo providente del mundo, como sostienen los estoicos, sino que sólo duda que sea un ser vivo, pero también duda que no lo sea. Una de las razones para explicar esta postura escéptica puede estar vinculada con (2), es decir, con el rechazo a que los dioses tengan sensación. En efecto, si los dioses no sienten, quizá es difícil pensar de qué manera pueden ser seres vivos. Empero Aristón no concluye que no sean seres vivos. Sólo lo pone en duda. Sin embargo, respecto a si los dioses existen o son providentes no es algo que Aristón ponga en duda ni que niegue. Ioppolo (1980, p. 251), no obstante, piensa que Aristón rechazó hacer cualquier juicio sobre la divinidad según el siguiente razonamiento:

- a) Aristón rechaza el estudio de las cuestiones naturales o de la física (cf. *SVF*. I, 353 = BS, 1.6), al estar estas cuestiones fuera de nuestro alcance (ὕπερ ἡμᾶς).
- b) La teología forma parte de la física para los estoicos.
- c) Aristón rechazó hacer juicios sobre la divinidad.

Con este supuesto rechazo por parte de Aristón, no podríamos establecer que para él haya un dios de fondo determinando los distintos papeles a representar para cada quien. Pero, en realidad, no sabemos si Aristón incluye cualquier juicio sobre la divinidad dentro de las cuestiones físicas que rechaza. Además, el que Aristón considere las cuestiones físicas por encima de nosotros no implica que no haya tenido alguna idea de dios, pues también los cínicos pueden rechazar la física y aun así tener ideas sobre dios. Ioppolo (1980, p. 251), asimismo, recurre al siguiente testimonio de Eusebio para sustentar la idea de que Aristón rechaza hacer cualquier juicio sobre la divinidad, porque en ese testimonio se señala que él rechazó algunas opiniones de los filósofos sobre la divinidad.

[T.5] Y de otro modo, [dice Aristón] que los discursos físicos no sólo son difíciles e imposibles, sino que también son impíos, contrarios a las leyes y que no se dirigen al carácter humano y al orden de nuestra vida. Pues [dice] que unos piensan que los dioses no existen en manera alguna, otros piensan que son lo infinito, lo que es, o lo uno y cualquier cosa más que los dioses que se acostumbra. De nuevo, cuán grandísimo desacuerdo.

Καὶ ἄλλως δὲ εἶναι τοὺς φυσικοὺς λόγους οὐ χαλεποὺς οὐδὲ ἀδυνατοὺς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσεβεῖς καὶ τοῖς νόμοις ὑπεναντίους καὶ μηδὲν πρὸς ἀνθρώπινον ἦθος καὶ κόσμον βίου τοῦ καθ' ἡμᾶς συντείνοντας. τοὺς μὲν γὰρ ἀξιοῦν μηδ' εἶναι

θεοὺς τὸ παράπαν, τοὺς δὲ τὸ ἄπειρον ἢ τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ τοὺς νομιζομένους· τὴν τ' αὖ διαφωνίαν παμπόλλην ὄσσην· (SVF. I, 353 = BS, 1.6.)

Esta especialista señala que Aristón considera que las opiniones de los filósofos sobre la divinidad están confrontadas y que esto es una confirmación más de que es imposible expresar juicios sobre la divinidad. Pero **T.5** no parece decir que Aristón rechaza hacer juicios sobre la divinidad, o tener alguna creencia al respecto, por causa de la confrontación de las opiniones, más bien el texto muestra que Aristón tenía alguna idea de la divinidad desde la que puede calificar a ciertos argumentos o ideas teológicas como impías. Ciertamente, si Aristón considera que quien niega la existencia de los dioses es impío, entonces esto implica que él acepta la existencia de los dioses y, por tanto, que puede hacer juicios sobre la divinidad. De este modo, no hay una verdadera dificultad en pensar que, en el símil del actor en Aristón, es la divinidad la que a modo de poetisa asigna los roles que cada quien representará. Salvada esta aparente diferencia entre el símil del sabio como buen actor que aparece en Bión y Epicteto y la que aparece en Aristón, se puede decir que en Aristón dios también determina los papeles a representar.

Pero ¿quién sería este dios que, para Aristón, impondría los distintos papeles que uno representará en la vida? Un testimonio de Séneca es interesante para responder esto. Según Séneca (cf. *Ep.*, 94, 6-7), Aristón habría sostenido que para que el cobarde aprenda cómo despreciar el peligro tendría, en primer lugar, que eliminar las opiniones falsas que lo aquejan y cambiarlas por opiniones verdaderas. Entre las opiniones verdaderas a las que se debe adherir está la siguiente: “que deben ser aceptadas con fortaleza todas las cosas que nos ordena la necesidad (*necessitas*) del mundo.”<sup>12</sup> La “Necesidad” es un nombre que los estoicos asignan también a dios. Según Cicerón (cf. *ND.*, I, 39), Crisipo llamaba a muchas cosas dios, por ejemplo, al mundo mismo, al alma del mundo y a la necesidad que gobierna los hechos futuros. También reporta Cicerón (*Acad.*, I, 29) que hay filósofos que llaman *necessitas* a la providencia “porque nada puede ser de otra manera que como fue constituido por ella durante, por decir así, la continuidad determinada e inmutable del orden sempiterno.”<sup>13</sup> La “necesidad del mundo” que está en el reporte de Séneca sobre Aristón va bien con estos sentidos de “necesidad”

<sup>12</sup> *omnia fortiter excipienda quae nobis mundi necessitas imperat* (*Ep.*, 94, 7, ed. Reynolds, 1965).

<sup>13</sup> *quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit inter quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni* (ed. Pimentel, 1990).

que la relacionan con la providencia o con dios, principalmente porque, en el reporte de Séneca, parece tener un aspecto personalista al “ordenarnos cosas” que debemos soportar con fortaleza. Así que es plausible que, para Aristón, sea la necesidad del mundo la que a modo de poetisa determina los papeles que cada quien representará en la vida.

Antes de terminar este apartado, deseo señalar que no estoy del todo de acuerdo con el sentido o intención que Frede (2007, p. 160-2) le atribuye a la metáfora del actor en Aristón, Bión y Epicteto, pues, según Frede, la metáfora quiere mostrar principalmente que nosotros los seres humanos somos como actores que pueden representar distintos papeles en la vida, y que, así como para los actores lo importante no es representar un papel en especial, sino representar todo papel bien, del mismo modo en la vida lo que importa es representar bien el papel que a cada quien le toque. No obstante lo persuasivo de esto, no puede decirse que todos los textos considerados (**T.1**, **T.2** y **T.3**) están comparando a los seres humanos, en general, con actores, de manera que, aunque Epicteto en ciertos lugares (por ejemplo, *Ench.*, XVII) y quizá Bión parezcan referirse con esa metáfora al género humano, creo que, al menos, la metáfora en Aristón tendría un sentido más restrictivo, pues sólo parece referirse al sabio.

Tampoco estoy de acuerdo con el sentido o intención que Marrin (2020, p. 184-91) atribuye a la metáfora del buen actor en Aristón. Señala Marrin que la metáfora quiere cuestionar la identificación entre el yo y la *persona*, o rol (*πρόσωπον*), o bien entre lo interior (la naturaleza racional/ *ἡγεμονικόν*/ el principio rector) y la existencia encarnada, porque el actor se puede distinguir de los distintos roles que desempeña, de manera que los seres humanos deben reconocer que su yo no se identifica con sus roles o *personas*, siendo el sabio quien, en realidad, lograría hacer esto al identificarse sólo con el *logos* y no con sus distintos roles. Mi dificultad no está en reconocer que para Aristón el interior (el principio rector) sea algo distinto tanto del cuerpo como de sus posesiones. En un testimonio (cf. *SVF*, I, 350) se dice que Aristón comparaba a la mayoría con Laertes, ya que así como Laertes se preocupaba de las cosas del campo pero se descuidaba a sí mismo (*ἑαυτοῦ*), así también la mayoría descuida su alma mientras prestan atención a sus propiedades, de manera que para Aristón la propia alma es lo que es cada uno y no sus posesiones, con lo cual vemos que no hay identidad entre el yo y sus posesiones. Además, no me parece que un estoico necesite de la metáfora del actor para decir que no hay identidad entre el principio rector y la existencia encarnada de este principio rector, porque es una tesis que a

los estoicos les parece intuitiva (S.E., *M.*, IX, 336-337) que la parte (en este caso, el principio rector) no es lo mismo que el todo (en este caso, el sabio desempeñando un papel). Así pues, lo que encuentro problemático con la lectura de Marrin es que la comparación del sabio con un actor que leemos en **T.1** tenga por objetivo el señalar que no hay identidad entre el principio rector y su existencia encarnada. Se puede conceder que en la comparación del sabio como un actor de Aristón en **T.1** no hay una identidad entre el actor y sus roles, y que, siguiendo la analogía, no habría una identidad entre el sabio y su papel de Tersites o Agamenón, pero de esto no se sigue que no hay identidad entre el principio rector y su encarnación, pues el sabio es, de hecho, la encarnación del principio rector, al ser el sabio un compuesto de alma y materia; ni tampoco se sigue que estas distinciones, aunque presentes, sean el objetivo principal de la comparación.

No obstante, en Epicteto (*Diss.*, I, 29, 39-47) aparece un uso del símil de actor que parecería tener el sentido que Marrin atribuye al símil en Aristón. Ya hemos revisado que Epicteto algunas veces reproduce el sentido que tiene el símil del actor en Aristón, así que si en Epicteto aparece también el sentido del símil como lo señala este estudioso, quizá pueda decirse que Epicteto está reproduciendo también ideas de Aristón. Empero, el símil del actor usado por Epicteto en *Diss.*, I, 29, 39-47 no parece tener el sentido que señala Marrin. En este pasaje Epicteto, una vez más, introduce el símil del actor cuando señala que pretender que a uno le cambien las condiciones materiales en las que se encuentra (cuerpo, padres, patria, lugar en la patria) sería como si los que participan en la tragedia (τραγωδοὶ) creyeran que ellos son la máscara, los coturnos y el vestido. Mas, continúa Epicteto, estas cosas, para el τραγωδός, o participante de la tragedia, son sólo la materia y los supuestos, sin las cuales el τραγωδός aún puede continuar en escena siempre y cuando tenga la voz adecuada. De la misma manera, el hombre instruido (πεπαιδευμένος), a manera de quien participa en la tragedia, no debe depender de las posesiones externas, sino de su voz. Como puede verse, el sentido o intención de la metáfora es señalar que así como el τραγωδός debe depender más de su voz que de su disfraz, así el instruido debe depender de su modo de comportarse y no de sus posesiones o cuerpo, mostrándose siempre como testigo de los dones que otorga la divinidad. El objetivo de la metáfora no es, entonces, señalar que el “yo” se distingue de su existencia encarnada a partir de la consideración de que el actor se diferencia de sus roles. Además Epicteto no dice que no hay identidad entre el τραγωδός y su máscara, coturnos y vestido, sino que puede ocurrir que algún τραγωδός si

tiene la voz adecuada pueda seguir en escena sin su disfraz. Mas hay *τραγωδός* que no tienen voz y en esos casos sí ocurre que el *τραγωδός* es su disfraz. Por otro lado, se puede señalar que la metáfora del actor de Epicteto en, *Diss.*, I, 29, 39-47, es distinta a la de Aristón, porque Epicteto está hablando allí del *τραγωδός* y no del *ὑποκριτής* (término supuestamente usado por Aristón en **T.1**). Para Epicteto *τραγωδός* y *ὑποκριτής* no son términos sinónimos. Como leemos en *Diss.*, I, XXIV, 18, Epicteto distingue entre ambos señalando que el *τραγωδός* sería el propio Edipo, mientras que el *ὑποκριτής* sería el actor que representa a Edipo, de manera que parece que el significado de *τραγωδός* es el de “héroe trágico”, o, más bien, el de “papel trágico”. Así que, mientras que Aristón en su metáfora distingue al actor de los roles que representa, Epicteto está pensando en el personaje trágico y la relación que tiene con su disfraz, de manera que Epicteto aquí no está hablando de que el actor (*ὑποκριτής*) sea diferente a sus roles, ni puede ser que a partir de esto concluya que el principio rector sea diferente a su encarnación.

Una vez que he tratado de dar cuenta del significado, o sentido, del símil del actor en Aristón, al señalar que su sentido prioritario está en que el sabio puede representar adecuadamente cualquier papel que la necesidad del mundo le asigne, pasaré en el siguiente apartado a indicar tanto la función o uso que tiene este símil para explicar por qué hay que vivir de manera indiferente, como el modo en el que el símil ilumina qué puede ser este vivir indiferentemente y qué es la vida acorde a la naturaleza.

## 2. LA COMPARACIÓN DEL SABIO COMO UN BUEN ACTOR Y SU FUNCIÓN EXPLICATIVA

Ahora bien, regreso a uno de los puntos centrales de este trabajo: ¿de qué manera la imagen del sabio como una especie de buen actor que acepta el papel que la divinidad le asigna da luz o explica por qué Aristón propuso que hay que vivir con indiferencia respecto a las cosas intermedias a la virtud y al vicio? Antes de responder, debo precisar dos puntos. (A) Hay que señalar que hará falta una premisa para concluir, a partir del símil del sabio como un buen actor, que hay que vivir indiferentemente respecto a las cosas intermedias. Hace falta la premisa de que hay que hacer lo que haga el sabio. Agregar esta premisa no es dificultad, pues para Aristón, el sabio es un modelo de comportamiento (cf. S. E., XI, 66; Cic., *De fin.*, IV, 43; *SVF*. I, 396), incluso el mismo símil muestra que el sabio es un modelo a imitar.

(B) Hay que responder cuál es la razón por la que en Aristón el sabio y el buen actor pueden, no sólo representar un papel asignado, sino representarlo adecuadamente. Pienso que una razón plausible es que no tienen preferencia por algún papel en especial, ni sienten aversión por algún otro. Si sintieran preferencia o rechazo por algún papel, quizá no representarían el que no es de su agrado o quizá lo representarían de manera inadecuada. Según esta hipótesis, resulta que para Aristón el buen actor y el sabio consideran con indiferencia cualquier papel que se les pudiera asignar. Pero, ¿qué deberíamos entender al señalar que el buen actor y el sabio son indiferentes respecto a los papeles que pueden representar? Si por “indiferencia” entendemos el que no les importe o interese “x” o “y” papel en absoluto, difícilmente podríamos pensar que el buen actor y el sabio muestran indiferencia por los papeles que puedan representar, pues ellos tienen buena disposición e inclinación para representar diferentes papeles, incluso si hay papeles completamente opuestos. Pero, entonces, ¿en qué sentido el actor y el sabio tienen indiferencia por sus papeles? Los reportes señalan que Aristón se alejó de su maestro y compañeros estoicos en ciertos puntos, pero no señalan que se alejó en la concepción o definición de “indiferencia” de los estoicos. Según Sexto, los estoicos tenían tres modos de entender el término indiferente (*ἀδιάφορον*) y Aristón no es excluido en este punto:

[T.6]Y piensan estos [los estoicos] que el término “indiferente” [*τὸ ἀδιάφορον*] se utiliza en tres sentidos: en un primer sentido, es aquello hacia lo cual no hay ni inclinación ni aversión, como es el hecho de que el número de estrellas o de cabellos en la cabeza sea par o impar; en otro sentido, es aquello hacia lo cual surge inclinación o aversión, pero no más hacia tal cosa que hacia tal otra, por ejemplo cuando, en el caso de dos monedas de una dracma indistinguibles tanto por su acuñación como por su brillo, debe elegirse una de ellas, pues se produce una inclinación a elegir una de ellas, pero no más hacia la una que hacia la otra. Y en un tercer y último sentido, dicen que lo indiferente es aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, y sostienen que, según este significado, resultan indiferentes tanto la salud y la enfermedad como todas las cosas corpóreas y la mayoría de las cosas externas, por el hecho de que no tienden ni a la felicidad ni a la infelicidad. En efecto, sería indiferente aquello de lo que es posible servirse bien y mal: así, de la virtud siempre es posible servirse bien, y del vicio siempre mal, en cambio de la salud y de los bienes corporales unas veces bien y otras mal, y por eso estas cosas serían indiferentes.

τὸ ἀδιάφορον δ' οἴονται λέγεσθαι τριχῶς, καθ' ἓνα μὲν τρόπον πρὸς ὃ μήτε ὀρμηὶ μήτε ἀφορμῇ γίνεται, οἷόν ἐστι τὸ περιττοῦς ἢ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τρίχας· καθ' ἕτερον δὲ πρὸς ὃ ὀρμηὶ μὲν καὶ ἀφορμῇ γίνεται, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τὸδε ἢ τὸδε, οἷον ἐπὶ δυεῖν δραχμῶν ἀπαραλλάκτων τῷ τε χαρακτηριστῆρι καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέη τὸ ἕτερον αὐτῶν αἰρεῖσθαι· ὀρμηὶ μὲν γὰρ γίνεται πρὸς τὸ <τὸ> ἕτερον αὐτῶν αἰρεῖσθαι, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τὸδε ἢ τὸδε. κατὰ δὲ τρίτον καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συμβαλλόμενον, καθ' ὃ σημαινόμενόν φασὶ τὴν τε ὑγίαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν διὰ τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σῶματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορα. (S. E., *M.*, XI, 59-61, ed. Mutschmann, 1914. Trad. Martos Montiel, 2012)

**T.6** presenta tres sentidos del término “indiferente” que los estoicos habrían sostenido, aunque no se nos especifica qué estoico sostuvo cada uno. Un primer sentido de indiferente se refiere a aquello hacia lo que no hay ni impulsos ni rechazo. Esta sería una forma de indiferencia absoluta. El segundo sentido de lo indiferente se refiere a aquello hacia lo que hay impulso, o aversión, pero ese impulso o aversión no es mayor o menor al impulso, o aversión, que hay hacia otra cosa u otras cosas. Dos dracmas del mismo valor y forma son indiferentes acorde a este segundo sentido, no porque hacia ellas no haya impulsos, sino porque hay impulsos iguales hacia ambas. Finalmente, el tercer sentido de lo indiferente hace referencia a aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, o aquello de lo que es posible servirse bien o mal. ¿Cuál de estos tres sentidos de lo indiferente pudo ser aplicado por Aristón al buen actor y el sabio para caracterizar su actitud frente a los papeles que podría representar? El primer sentido no armoniza bien con la actitud del buen actor, quien de hecho sí tendría impulsos hacia los papeles que representa. El tercer sentido de lo indiferente, es decir, aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, tampoco parece irle bien al actor, sólo al sabio, pues la actividad de la persona que se dedica a la actuación no tiene que ver con la felicidad, o la moralidad, sino con ejecutar de manera adecuada un papel actoral. Es importante para que el símil funcione que la analogía entre el actor y el sabio se mantenga, de manera que la actitud de ambos debe ser semejante en lo que respecta a la indiferencia. Resta el segundo sentido, el cual es el que se ajusta tanto al buen actor como al sabio, pues el buen actor y el sabio tendrían



impulsos o inclinaciones para representar un papel concreto, pero no más ni menos impulsos que para representar el papel opuesto.<sup>14</sup> Así pues, este es el sentido de “indiferente” apropiado a la actitud que tienen el buen actor y al sabio frente a los papeles a representar. Un testimonio de Cicerón parece confirmar que este segundo sentido de “indiferente” es el que conviene a la comparación entre el sabio y el actor. Este testimonio (T.7) refiere que, para Aristón, el sabio tiene inclinaciones por igual hacia todas las cosas que incidan en su mente y le ocurran. Estas cosas a las que se inclina no son la virtud, de manera que la indiferencia del sabio hacia cosas que no son ni virtud ni vicio no significa carecer de impulsos.

[T.7] Después Aristón, que no se atrevió a no dejar [algo apetecible independientemente de la virtud], en cambio, introdujo, en las cosas que el sabio conmovido apetece, algo, cualquier cosa que incida en su mente y cualquier cosa, por así decirlo, que le ocurra. En esto él es mejor que Pirrón, porque concedió algún género de apetecer, [pero] es peor que los restantes, porque profundamente se apartó de la naturaleza.

*deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret, et quodcumque tamquam occurreret. is hoc melior quam Pyrrho, quod aliquod genus appetendi dedit, deterior quam ceteri, quod penitus a natura recessit.* (Cic., *De fin.*, IV, 43, ed. Schiche, 1915)<sup>15</sup>

La actitud indiferente que mejor parece adecuar al sabio y al buen actor es la de tener impulsos hacia algo pero no en menor o mayor medida que hacia otra cosa, pues cómo muestra T.7 el sabio no carece de inclinaciones hacia

<sup>14</sup> Ioppolo (2012, p. 212-15) atribuye este segundo sentido de lo “indiferente” a Aristón. Ioppolo sostiene que este sentido de lo “indiferente” es compatible con el poder actuar y el poder elegir. Esto lo diferencia del primer sentido de lo “indiferente” que al negar el impulso niega la acción y la elección. La elección y acción de algo tienen por condición necesaria los impulsos, pero no son suficientes. La elección en Aristón, según Ioppolo (2012, p. 212, 214, 216), depende del juicio recto de la razón evaluando las circunstancias, lo cual puede verse en los ejemplos de elección que presenta Aristón: elegir la enfermedad si la salud implica servir a un tirano y elegir las letras para escribir un nombre específico. El segundo sentido de lo “indiferente” es compatible con el criterio de acción que es el juicio de la razón. Boys-stones (1996, p. 83), al contrario, piensa que Aristón sostuvo la indiferencia absoluta, o el primer sentido de lo “indiferente”. Lo que explica la posibilidad de actuar, según Boys-stones (1996, p. 84-86), es la *ἐπελευστική δύναμις* y las circunstancias, es decir, la capacidad impulsiva del alma que surge ante dos cosas indiferenciables.

<sup>15</sup> Sobre la relación entre este testimonio de Cicerón (T.7) y el segundo sentido del término “indiferente” que aparecen en T.6, puede verse: Ioppolo, 2012, p. 214-15.

cosas que no son la virtud, de manera que, siguiendo la analogía, el buen actor también tendrá inclinaciones hacia todos los papeles que le ocurran.

Después de desarrollar los puntos (A) y (B), regreso a la pregunta principal: ¿de qué manera la comparación del sabio con un buen actor que acepta el papel que la divinidad le asigna explica por qué Aristón propuso que hay que vivir con indiferencia? Respondo. Puesto que hay que imitar al sabio y puesto que el sabio como un buen actor no tiene más, o menos impulsos, hacia un papel que hacia otro, razón por la cual puede representarlos adecuadamente uno u otro, entonces hay que vivir con no más, o menos, impulsos frente a las cosas intermedias a la virtud y el vicio (la pobreza, la riqueza, el poder, la enfermedad, etc), las cuales, por cierto, en combinación forman los papeles a representar. Esta actitud frente a las cosas intermedias es precisamente el vivir indiferentemente y aquélla la probable explicación, a partir del símil del sabio como un buen actor, que Aristón habría usado para sostener que hay que vivir sin hacer distinciones entre las cosas intermedias. Este es, entonces, el modo en que el símil del actor es usado por Aristón con un fin explicativo.

Como se puede ver, esta explicación de por qué hay que vivir sin hacer distinciones en las cosas intermedias, a su vez, es capaz de dar luz a en qué consiste el vivir indiferentemente. En efecto, a partir de ella se puede decir que el vivir indiferentemente consiste en no tener más, o menos, impulsos hacia unas cosas intermedias que hacia otras, es decir, consiste en tener igual impulso hacia unas cosas que hacia otras, por ejemplo, tener impulsos iguales hacia la salud y hacia la enfermedad, hacia la riqueza y hacia la pobreza, de manera que quien viva de esta manera podrá adaptarse tanto a la riqueza como a la pobreza, cuando la poetisa cósmica cambie las circunstancias. Un posible fragmento de Aristón parece confirmar que esta es precisamente la actitud que hay que tomar frente a las cosas intermedias: “[T.8] De *Las imágenes* de Aristón: «Un piloto no se mareará en una barca grande ni en una pequeña, pero los inexpertos en ambas. Así, el que está instruido no se turba en la riqueza y en la pobreza, pero los ignorantes en ambas.»”<sup>16</sup> Como podemos leer, este fragmento señala que el instruido no se turba ni en la riqueza ni en la pobreza. La actitud correcta frente a la riqueza y a la pobreza no es no tener impulsos hacia ellas, sino el no perturbarse cuando se

<sup>16</sup> Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Κυβερνήτης μὲν οὔτε ἐν μεγάλῳ πλοίῳ οὔτε ἐν μικρῷ ναυτιάσει, οἱ δὲ ἄπειροι ἐν ἀμφοῖν· οὕτως ὁ μὲν πεπαιδευμένος καὶ ἐν πλοῦτι καὶ ἐν πενίᾳ οὐ ταράττεται, ὁ δ' ἀπαιδευτος ἐν ἀμφοῖν. (SVF. I, 396)

está en una u otra situación. No turbarse no significa no tener inclinaciones o impulsos, sino el no tener inclinaciones violentas o impulsos violentos.<sup>17</sup> No obstante, hay otro testimonio de Cicerón que podría comprometer esta lectura sobre que el vivir indiferentemente sea el tener iguales impulsos hacia las cosas intermedias. El texto en cuestión dice así: “[T.9] Para él [Aristón], el bien último es, en estas cosas, ni a una ni a otra parte ser movido, lo que por él es llamado «indiferencia».”<sup>18</sup> “Estas cosas” son las cosas intermedias, de manera que el reporte parece decir que la indiferencia es no moverse (*moveri*) hacia uno u otro lado de los pares de opuestos que constituyen las cosas intermedias: salud-enfermedad, riqueza-pobreza, etc. Sin embargo, esto parece estar en conflicto con T.7, donde leemos con claridad que el sabio tiene inclinaciones hacia cosas que no son la virtud. Podríamos rechazar T.7 prefiriendo T.9. Pero no veo por qué preferir T.9 sobre T.7. Sería mejor ver cómo pueden ser compatibles. Y lo pueden ser si entendemos el “ni a una ni a otra parte ser movido” de T.9 no como señalando falta de impulsos por igual hacia una cosa y hacia otra, sino como señalando que no es movido a una cosa en mayor medida que a otra.

Con lo dicho, he tratado de explicar también cómo la comparación del sabio como un buen actor podría dar luz a qué significa vivir indiferentemente, aquello que para Aristón es el fin último. Mas, como trataré de mostrar ahora, la imagen del sabio como un buen actor y su significado, también pueden explicar en qué consiste la vida acorde a la naturaleza para Aristón. Séneca parafraseando a Aristón reporta que, para Aristón, es feliz la vida que se conforma con la naturaleza, lo cual parece ser lo mismo que el vivir de manera indiferente.<sup>19</sup>

[T.10] Cuando, con tales principios, induzcas al hombre a considerar su condición y conozca que no es feliz la vida que se conforma con el placer, sino la que se conforma con la naturaleza; cuando se enamore de la virtud como único bien del hombre, evite el vicio como único mal y valore todas

<sup>17</sup> No perturbarse significa, más bien, no tener tres pasiones muy concretas. “Vivirás, dice Aristón, magníficamente y excelentemente, harás en todas las circunstancias lo que habrá sido concebido [por tí], nunca te atormentarás, nunca desearás, nunca temerás.” [*Vives, inquit Aristo, magnifice atque praeclare, quod erit cumque visum ages, numquam angere, numquam cupies, numquam timebis.*] (Cic., *De fin.*, IV, 69, ed. Schiche, 1915)

<sup>18</sup> *huic summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur.* (SVF, I, 362)

<sup>19</sup> Sobre la identificación entre el vivir de manera indiferente y la vida acorde a la naturaleza de T.10, puede verse: Ioppolo, 1980, p. 145; 162-3.

las demás cosas -riquezas, honores, buena salud, fuerza, poder- como indiferentes sin tener que adscribirlas ni a los bienes ni a los males, no tendrá necesidad de un preceptor, para cada situación, que le diga: «camina de esta forma, come de aquella otra; esto conviene al varón, esto a la mujer, esto al esposo, esto al célibe.

*His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia—divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia—scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula qui dicat 'sic incede, sic cena; hoc viro, hoc feminae, hoc marito, hoc caelibi convenit'.* (Sen., *Ep.*, 94, 8, ed. Reynolds, 1965. Trad. Roca Meliá, 2015).

¿Para Aristón, cuál es esta naturaleza acorde a la que hay que vivir? Señala Ioppolo (1980, p. 144-145; 162-3; 169) que para Aristón esta naturaleza no estaría haciendo referencia a algo externo al ser humano, de manera que esto diferenciaría a Aristón de otros estoicos (entre ellos Crisipo) para quienes la naturaleza acorde a la que hay que vivir haría referencia a la “naturaleza de todas las cosas”. La naturaleza para Aristón, señala esta estudiosa, es la razón o la virtud, y, por tanto, la vida acorde a la naturaleza es la vida acorde a la propia razón o virtud. Pero, como la propia estudiosa reconoce (Ioppolo, 1980, p. 145; 162-3), la vida acorde a la naturaleza parece identificarse con el vivir indiferentemente, de manera que la vida acorde a la naturaleza no podría carecer de los elementos constitutivos del vivir indiferentemente. Así, como lo ha revelado el símil del actor, puesto que el vivir indiferentemente significa el no inclinarse ni en mayor ni en menor medida hacia las cosas intermedias que son asignadas por la divinidad, entonces parece que la vida acorde a la naturaleza incluiría el vivir acorde a los designios de esta divinidad. Con todo esto resulta que, para Aristón, la naturaleza acorde a la cual hay que vivir no parece reducirse al *logos* de cada quien, sino que parece referirse a la “naturaleza de todas las cosas”, la cual es otra designación con la que los estoicos nombran a dios. De esta manera, la propuesta de Alesse (1994, p. 70) sobre que el símil del actor en Aristón se propone mostrar que el sabio pone su fin en “la coherencia con su propio *logos*” no podría ser correcta.

Hay otro punto de la vida acorde a la naturaleza que el símil del sabio como actor y la noción de indiferencia que entraña podrían esclarecer. Mientras que Aristón sostiene que la felicidad está en vivir acorde a la naturaleza, también es reportado que para Aristón las cosas intermedias entre

la virtud y el vicio no son, por naturaleza, preferibles unas y rechazables otras, sino que dependiendo de las circunstancias unas se prefieren y otras se rechazan:

**[T.11]** En efecto, las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son, en general, indiferentes [ἀδιάφορα] y no presentan entre sí ninguna distinción, ni son por naturaleza preferibles [προηγμένα] unas y rechazables [ἀποπροηγμένα] otras, sino que, según las diferentes circunstancias de los tiempos, ni las que se considera que han sido preferidas llegan a ser totalmente preferibles, ni las que se considera que han sido rechazadas son necesariamente rechazables.

καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγὴν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα, μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ' ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα. (S. E., *M.*, XI, 65, ed. Mutschmann, 1914)

**[T.12]** Así también en las cosas intermedias entre la virtud y el vicio no sobreviene una elección natural de unas respecto de otras, sino más bien [una elección] según la circunstancia.

οὕτω κὰν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσικὴ τις γίνεται ἐτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον. (S. E., *M.*, XI, 67, ed. Mutschmann, 1914)

¿Estos textos muestran que para Aristón las cosas intermedias a la virtud y al vicio no son naturales en ningún aspecto? No, lo que dicen estos reportes es que para Aristón no son, por naturaleza, rechazables unas y preferibles otras. Esto no significa que no sean naturales en absoluto. En efecto, si las cosas intermedias son indiferentes y esto significa, acorde al segundo sentido de “indiferente” de **T.6**, que no hay más, o menos, impulsos hacia una cosa intermedia que hacia otra, entonces es probable que todas sean igualmente naturales, razón por la cual hay impulsos hacia todas ellas. ¿Por qué serían todas naturales? Quizá porque son dispuestas por igual por una naturaleza providente. De esta manera, la noción de indiferencia que entraña la imagen del sabio como buen actor ayuda a entender que las cosas intermedias son naturales por igual, pues hay inclinaciones por igual hacia ellas. En resumen, la vida acorde a la naturaleza para Aristón sería el adaptarse adecuadamente

a cualquier situación que la “necesidad” o la “naturaleza”<sup>20</sup> nos imponga en la vida, con no menos impulsos hacia esa situación que hacia cualquier otra, pues todas son igualmente naturales. De este modo es como el símil del sabio como un buen actor puede también iluminar qué es la vida acorde a la naturaleza para Aristón.

Para terminar este trabajo debo señalar que, en contra de Christelle Veillard (2007, p. 9-10), no estoy de acuerdo en que para estoicos como Aristón el símil del sabio como actor pueda ser reemplazado por los símiles del sabio como un atleta y como un soldado, pues considero que no podrían cumplir la misma función o uso que tiene el símil del actor para Aristón. La metáfora del soldado (cf. Sen., *Ep.*, 65, 18; Epict., *Diss.*, I, 9, 16; I, 29, 29) se refiere a que debemos permanecer vivos pensando que al hacerlo cumplimos un servicio o juramento militar impuesto por la divinidad, como una especie de estratega, y que cuando ésta lo ordene deberemos partir de la vida. O en un sentido más amplio (cf. Epict., *Diss.*, III, 24, 31-36) se refiere a que en la vida, a la manera de una campaña militar, hay que hacer todo pensando que se trata de una orden del estratega. Es importante cumplir esas órdenes del estratega pues de eso depende el correcto funcionamiento del ejército. La metáfora del atleta (cf. Sen., *Ep.*, 13, 1-3; 78, 16; Epict., *Diss.*, I, 24, 1-2; I, 29, 33-38; III, 10, 8-9; IV, 4, 29-31) se refiere a que frente a circunstancias difíciles debemos pensar que éstas son impuestas por la divinidad para mostrar nuestra fortaleza y nuestra preparación, de la misma manera en que el maestro de gimnasia le pone a alguien un duro contrincante para que muestre lo que ha aprendido. Las tres metáforas, la del actor, la del atleta y la del soldado, tienen algo en común: representan a dios con una figura que determina el modo en el que su subordinado debe actuar. Sin embargo, el alcance de las metáforas del soldado y del atleta es más limitado que el alcance de la metáfora del actor. Aquéllas quieren representar la actitud de fortaleza y obediencia del sabio frente a circunstancias difíciles, mientras que la del actor representa la actitud del sabio tanto frente a las situaciones complicadas como frente a las amenas. Otra diferencia es que las metáforas del atleta y del soldado no necesariamente implican una actitud de indiferencia respecto a las cosas que el superior ordena. En efecto, el soldado y el atleta pueden considerar como males aquellas cosas que tienen que soportar

<sup>20</sup> Ioppolo, 2012, p. 219 ve como equivalentes las tesis de Crisipo de adaptarse a lo que la naturaleza universal imponga y la tesis de Aristón respecto a aceptar con fortaleza todo lo que la necesidad del mundo imponga.

por orden de su superior y aun así seguirían mostrando su fortaleza y sus habilidades. El actor, en cambio, si no es indiferente a todos los papeles que podría representar no podrá desempeñarse como un buen actor. Es por estas razones que considero que estas otras metáforas no puede tener el mismo uso que la metáfora del sabio como un buen actor en el pensamiento de Aristón, y, por tanto, que no pueden sustituirla.

Existen otros símiles que, al ser semejantes al símil del sabio como actor, podrían quizá remplazar el símil en cuestión con mayor eficacia. Según ciertos reportes (cf. *SVF*, I, 374; 375; 376; *BS.*, 26.23), Aristón habría sostenido que la virtud en esencia es una, aunque dependiendo de sus relaciones con objetos específicos reciba distintas denominaciones: prudencia, moderación, valentía y justicia.<sup>21</sup> Para representar esta idea, al parecer, Aristón comparaba a la virtud con la vista, el fuego, una moneda y un cuchillo. En verdad, estos símiles mostrarían que algo se mantiene idéntico, aunque se refiera o relacione con otras cosas, pues la vista se mantendría siendo vista independientemente de que vea cosas negras o blancas, el fuego mantendría su misma naturaleza quemando un material u otro, una misma moneda puede pagar diferentes servicios (renta, flete u honorario) sin dejar de ser una única moneda, y un mismo cuchillo puede cortar distintos materiales, sin que deje de ser el mismo cuchillo. Señala T. Bénatouil (2007, p. 197) que todos estos objetos con los que la virtud es comparada representan en Aristón el aspecto universal de la virtud, de la misma manera en que un instrumento o herramienta es universal, pues puede aplicarse sin dificultad a todas situaciones en las que tal instrumento se espera que funcione. En relación con estas metáforas, Bénatouil (2007, p. 197-8) señala que el símil del sabio como un buen actor puede interpretarse del mismo modo: mostraría la capacidad universal de adaptación del sabio frente a todos los roles que se le presenten. Así, parece que los símiles de la vista, el fuego, la moneda y el cuchillo son semejantes al del actor, pues todos señalan que hay algo “universal” que se puede adaptar adecuadamente a distintas circunstancias sin dejar de ser ello mismo. El actor no deja de serlo porque represente a Tersites o a Agamenón, así como el fuego no deja de serlo porque quemando papel o madera, o la vista no deja de ser vista porque vea algo negro o blanco. Pero hay dudas respecto a si estos símiles aplicados a la virtud son de Aristón (Schofield, 1984, p. 89), de manera que si no son de Aristón y son introducidos por los comentaristas

<sup>21</sup> Sobre la concepción de la virtud en Aristón se puede ver: Ioppolo, 1980, p. 208-243; Schofield, 1984, p. 83-95; Bénatouil, 2007, p. 183-198.



de Aristón, entonces no pueden ser equivalentes o cumplir la misma función que el símil del actor. Pero, aunque esos símiles fueran de Aristón, considero que no son semejantes al símil del actor, pues estos objetos con los que se compara a la virtud son cosas inanimadas y, al carecer de intencionalidad, no podrían representar la capacidad de obrar bien y de ser indiferente del sabio. Si el objetivo del símil de actor fuera mostrar prioritariamente que algo permanece en distintas circunstancias, entonces podrían ser intercambiables. Pero éste es un aspecto marginal en la comparación propuesta por Aristón, pues su objetivo prioritario es mostrar que el sabio puede desempeñar de manera adecuada cualquier situación que la divinidad le ordene.

## CONCLUSIÓN

La comparación del sabio como un buen actor que habría usado Aristón será profundamente influyente dentro del estoicismo. Influirá a estoicos como Panecio y Epicteto, los cuales a partir de sus adaptaciones de esa metáfora desarrollarán la noción de *persona* o influirán en el desarrollo de la noción de *persona* como actualmente la entendemos, es decir, como equivalente a “ser humano”. Esta comparación en Aristón no sólo es importante en el estoicismo posterior a él, sino dentro del mismo pensamiento del propio Aristón por el uso o función explicativa que tiene, como he tratado de mostrar. Si alguien pregunta, ¿por qué Aristón propuso que hay que vivir de manera indiferente? La respuesta “porque el sabio es como un buen actor” ahora podría ser una respuesta mucho más penetrante y clara, si es que el presente trabajo cumplió el objetivo de explicar por qué a partir de ese símil Aristón propuso que hay que vivir de manera indiferente. Sin embargo, la pregunta de por qué Aristón propuso que este vivir de manera indiferente es el fin de la vida queda por el momento aún sin respuesta de mi parte.<sup>22</sup>

[Recebido em novembro/2022; Aceito em janeiro/2023]

---

<sup>22</sup> Una versión de este trabajo fue leída en el Coloquio Internacional Sabidurías de la Antigüedad organizado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en septiembre de 2022. Las traducciones presentadas en este trabajo son mías, a menos que indique lo contrario.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALESSE, F. *Panezio di Rodi e la Tradizione Stoica*. Napoli: Bibliopolis, 1994.
- ARMIN VON, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I: *Zeno et Zenonis discipli*. Stuttgart: Teubner, 1978. = SVF.
- AX, W. *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia: De natura deorum*. fasc. 45. Leipzig: Teubner, 1933. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/474/50/0#0>>. Access on: 19/10/2022.
- BÉNATOUIL, T. *Faire Usage: La Pratique du Stoïcisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- BÉNATOUIL, T. Épictète et la doctrine des indifférents et du telos d'Ariston à Panétius. *Elenchos*, 40(1), 2019, p. 99–121.
- BOERI, M. y R. Salles. *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética, traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014. = BS.
- BOYS-STONES, G. The ἐπελευστική διναμις in Aristo's Psychology of action. *Phronesis*, 41, 1996, p. 75-89.
- DORANDI, T. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0004:003:0>>. Access on: 18/10/2022.
- FISCHER, C. T., *Diodorus, Bibliotheca Historica*, vol. IV. Stuttgart: Teubner, 1985. Available at: <[https://www.europeana.eu/item/794/ark\\_\\_12148\\_bpt6k25052?utm\\_source=api&utm\\_medium=api&utm\\_campaign=YuvuWBeCa](https://www.europeana.eu/item/794/ark__12148_bpt6k25052?utm_source=api&utm_medium=api&utm_campaign=YuvuWBeCa)>. Access on: 18/10/2022.
- FREDE, M. A Notion of a Person in Epictetus. In Mason, A. S and T. Scaltsas (eds.). *The Philosophy of Epictetus*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2007, p. 153-168.
- GUILLÉN CABAÑERO, J. *Cicerón: Sobre los deberes*. Madrid: Alianza, 2001.
- IOPPOLO, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Naples: Bibliopolis, 1980.
- IOPPOLO, A. M. Chrysippus and the Action Theory of Aristo of Chios. In Kamtekar, R. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 2012, p. 197-222.
- KINDSTRAND, J. F. *Bion of Borysthenes*, Uppsala: University of Uppsala, 1976. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1224:001:0>>. Access on: 18/10/2022.
- MARRIN, B. Ariston of Chios and the Sage as Actor: on the Stoic Concep of Persona. *Ancient Philosophy*, vo. 40, no. 1, 2020, p. 179-195.
- MARTOS MONTIEL, J. F. *Sexto Empírico: Contra los Dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012.
- MEINEKE, A. *Strabonis geographica*, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1877. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0099:001:0>>. Access on: 18/10/2022.
- MUTSCHMANN, H. *Sexti Empirici opera*, vol. 2. Leipzig: Teubner, 1914. Available at: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101076512902&view=1up&seq=5&skin=2021>>. Access on: 06/03/2022.
- ORTIZ GARCÍA, P. *Epicteto: Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos, 1993.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, J. *Marco Tulio Cicerón: Cuestiones académicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- SCHENKL, H., *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1916. Available at: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:002:0>>. Access on: 06/03/2022.

- REYNOLDS, L. D. *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Vols. 1-2. Oxford: Clarendon Press, 1965. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/1017/15/0#0>>. Access on: 06/03/2022.
- ROCA MELÍA, I. *Séneca, Epístolas Morales a Lucilio*, vol 2. Madrid: Gredos, 2015.
- ROSKAM, G. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle) Platonism*. Leuven: Leuven University Press, 2005.
- SCHICHE, T. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, De finibus bonorum et malorum*, Fasc. 43, Leipzig: Teubner, 1915. Available at: <<https://latin.packhum.org/loc/474/48/0#0>>. Access on: 06/03/2022.
- SCHOFIELD, M. Ariston of Chios and the Unity of Virtue. *Ancient Philosophy*, vol. 4, no. 1, 1984, p. 83-96.
- VAN DEN HOUT, M. P. J., *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, Leipzig: Teubner, 1988.
- VEILLARD, C. *L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien*. 2007. Available at: <<https://u-paris10.academia.edu/ChristelleVeillard>>. Access on: 18/10/2022.

# ARISTÓTELES E A PERTINÊNCIA DO MÉTODO DIAPORÉTICO

## ARISTOTLE AND THE RELEVANCE OF DIAPORETICAL METHODOLOGY

ANTONIO CARLOS DA SILVA PINHEIRO\*

**Resumo:** Ao longo da história da filosofia, o que se seguiu foi uma variedade de sistemas filosóficos que aparentemente permaneceram fiéis à metodologia aristotélica. O objetivo deste trabalho é apresentar de maneira clara a “metodologia diaporética”, reforçando sua pertinência para o desenvolvimento da filosofia. Para isso, recorreu-se principalmente ao programa delineado na *Metafísica* III.1,995a24-b4, onde se esboça o método diaporético de condução da investigação aristotélica.

**Palavras-chave:** Aristóteles; método diaporético; *Metafísica*.

**Abstract:** Throughout the history of philosophy there has been a variety of philosophical systems that have apparently remained faithful to Aristotelian methodology. The objective of this article is to present Aristotle's “diaporetical methodology” in a clear way, reinforcing its relevance for the development of philosophy. For this purpose the program outlined in *Metaphysics* III.1,995a24-b4 was used, where the diaporetic method of conducting Aristotelian research is outlined.

**Keywords:** Aristotle; diaporetical method; *Metaphysics*.

### INTRODUÇÃO

No terceiro livro da *Metafísica*, Aristóteles passa a defender a necessidade de um método para alcançar a “ciência” que o tratado tem por finalidade. Aristóteles passa então a esboçar o que se convencionou chamar o “método diaporético” de condução de investigação. O método recebe esse nome por causa do verbo διαπορέω (*diaporéō*)<sup>1</sup> e, se pudermos considerar a forma διαπορήσαντες, em *Met.* I. 2, 982b15, como a primeira<sup>2</sup> utilização do verbo,

---

\* Pesquisador na Universidade Federal do Ceará (UFC), Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-3438-4482>. E-mail: ant.carlos@alu.ufc.br

<sup>1</sup> *Met.* III. 1, 995a28.

<sup>2</sup> Berti (2012, p. 24) chama atenção para o fato de o conjunto atual dos livros da *Metafísica* não corresponder, necessariamente, a uma sequência ou ordem concebida por Aristóteles. É possível encontrar uma lista com todos os usos do verbo διαπορέω no site *Perseus*, confirman-

então este passo poderia ser tomado como ponto de partida da reflexão de Aristóteles sobre o método diaporético, que é, então, retomado no livro terceiro.

O método diaporético de Aristóteles começa pela definição do que será pesquisado, ou seja, da identidade do objeto de pesquisa. Uma vez identificada a identidade do objeto de pesquisa, as dificuldades vão sendo notadas, seja pelo fato do pesquisador as experimentar, seja por encontrá-las nas opiniões daqueles que afirmaram algo a respeito delas. Aristóteles defende, assim, um segundo passo: a necessidade de recolher as opiniões dos predecessores. Para o estagirita, é no estudo do que os outros disseram que estão os problemas que nós temos que resolver, e é por meio das críticas feitas às respostas dos outros que ele passa a mostrar outros problemas que são expostos nas suas respostas. E assim, Aristóteles apresenta as teses de seus predecessores como justificativa, e não explicação, para sua própria tese.

## 1. O OBJETO DE PESQUISA

O fim que se pretende, como já foi dito, é um tipo específico de “ciência” (ἐπιστήμη)<sup>1</sup>. Aristóteles, no início de seu tratado, parece tentar explicar como é possível adquirir a ciência de qualquer coisa, afirmando, primeiramente, que “ciência e arte chegam aos humanos mediante a experiência”<sup>2</sup>. A declaração de Aristóteles parece sugerir uma distinção entre “ciência” (ἐπιστήμη), “arte” (τέχνη) e “experiência” (ἐμπειρία) e como desta se chega às outras duas. A experiência, para o filósofo, deriva da “memória” (μνήμη)<sup>3</sup> como um registro de uma série de imagens produzidas pela “sensopercepção” (αἴσθησις)<sup>4</sup>. As “muitas memórias” (πολλὰ μνημαί), de uma mesma coisa ou fato, têm a “capacidade” (δύναμιν) de produzir uma experiência “completa” (ἀποτελοῦσιν)<sup>5</sup>.

do a nossa suposição. Para ter acesso à lista, seguir o seguinte endereço: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=diapore/w&target=greek&doc=Perseus:text:1999.01.0051&expand=lemma&sort=docorder>.

<sup>1</sup> *Met.* III. 1, 995a24.

<sup>2</sup> *Met.* I. 1, 981a2-3 (tradução nossa)

<sup>3</sup> *Met.* I. 1, 980b28

<sup>4</sup> *Met.* I. 1, 980a26-980b29. Malcolm Heath (2009, p. 4) afirma que Aristóteles faz uma distinção entre a “percepção” e a “compreensão racional” (ἐπιστήμη). A primeira está ligada aos particulares e deve ser entendida como conhecimento de fatos particulares. Esse tipo de conhecimento é compartilhado entre os animais. O segundo tipo de conhecimento é de conhecimento universal e nos distingue dos demais animais.

<sup>5</sup> *Met.* I. 1, 980b29-981a1 (tradução nossa).

Por sua vez, “das muitas experiências” (πολλῶν τῆς ἐμπειρίας), diz Aristóteles, é que se “produz” (γίγνομαι) a arte<sup>6</sup>. Contudo, há um detalhe importante destacado por Aristóteles: a arte não é produzida espontaneamente, apenas pela reunião das muitas experiências, mas é “gerada de” um “julgamento universal sobre objetos semelhantes”<sup>7</sup>. As muitas experiências são a base para formação do juízo universal. Parece que a primeira distinção feita por Aristóteles é entre um conhecimento do tipo particular (experiência) e um do tipo universal (arte)<sup>8</sup>.

O exemplo apresentado por Aristóteles é suficiente para deixar clara a distinção. Aristóteles explica que ao dizer que o tratamento de determinada doença (νόσος) fez bem a um determinado sujeito (Cálias, por exemplo), isto se refere à experiência. Já quando se diz que tal tratamento faz bem para um grupo de determinadas pessoas, “isto é uma questão de arte”<sup>9</sup>. Em resumo, explica Aristóteles, os “empíricos” (ἐμπειροί) conhecem o “fato” (τὸ ὄντι) enquanto os que têm a arte possuem o conhecimento do “porquê” (τὸ διότι) e da “causa” (αἰτία)<sup>10</sup>. Para Aristóteles, experiência e arte são complementares<sup>11</sup>.

O passo seguinte é descrever o que é a ciência. A ciência é identificada com a arte<sup>12</sup>. Porém, Aristóteles também parece fazer uma distinção entre elas, especificando que a arte é um conhecimento do tipo prático, enquanto a ciência é “teorética” (θεωρητικός)<sup>13</sup>. Assim como experiência e arte são complementares, a ciência resulta da arte, manifestando-se como um tipo de “saber” superior, mas que sem a discussão sobre o que disseram os antecessores não se pode atingir.

<sup>6</sup> *Met. I. 1*, 981a5-6 (tradução nossa).

<sup>7</sup> *Met. I. 1*, 981a6-7 (tradução nossa).

<sup>8</sup> A confirmação é feita pelo próprio Aristóteles em *Met. I. 1*, 981a15-16 ao dizer que “a experiência é conhecimento das coisas” e “a arte é conhecimento dos universais” (tradução nossa).

<sup>9</sup> *Met. I. 1*, 981a7-12.

<sup>10</sup> *Met. I. 1*, 981a29-30. Enrico Berti (2012, p. 36) explica que a experiência, em Aristóteles, tem por objeto “o quê” (τὸ ὄντι), o fato individual. A arte, por sua vez, trataria do “porquê” (τὸ διότι), a explicação da causa.

<sup>11</sup> Aristóteles usa o exemplo do médico para mostrar como é necessário o conhecimento universal e particular para o tratamento dos pacientes (*Met. I. 1*, 981a18-24).

<sup>12</sup> *Met. I. 1*, 981b8-9.

<sup>13</sup> *Met. I. 1*, 982a1. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “a ciência é o conhecimento dos universais” (*Étic. Nic. VI. 6*, 1140b30). Heidegger (2018, p. 25-26) explica que “a filosofia é *epistémē tis*, uma espécie de competência, *theoretiké*, que é capaz de *theorein*, quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que prescrua.”

No final do cap. 1, do livro primeiro, Aristóteles afirma que “a sabedoria” (ἡ σοφία) é uma ciência dos princípios e das causas<sup>14</sup>. No início do capítulo seguinte, o estagirita especifica que é esse tipo de ciência que ele busca. Logo, é possível compreender melhor a declaração aristotélica e perceber a distinção feita pelo filósofo ao afirmar que “ciência e arte chegam aos humanos mediante a experiência”.

## 2. O MÉTODO DIAPORÉTICO

Uma vez identificada a sabedoria como a ciência que Aristóteles busca, e entendida como um conhecimento do tipo teórico que visa os universais, o filósofo passa a descrever o método para se chegar a essa ciência. O primeiro passo é identificar as “dificuldades” (ἀπορήσαι)<sup>15</sup>. Estas, são entendidas como as dificuldades retiradas do estudo dos predecessores, bem como aquelas que eles não identificaram. Em síntese, Aristóteles parece sugerir uma investigação que parta de um resumo detalhado das opiniões dos predecessores, identificando as dificuldades explícitas em suas propostas, ou implícitas ou, ainda, não tratadas por eles.

Como foi sugerido no início, o método apresentado no início do livro terceiro parece ser uma formulação de processo desenvolvido a partir do livro primeiro da *Metafísica*. Os passos dados até a formulação do método diaporético, no início do livro 3, podem ser descritos como se segue. No capítulo 6 do livro I, Aristóteles apresenta as opiniões dos predecessores. No capítulo 7 é apresentado um resumo das opiniões recolhidas e, no final do mesmo capítulo, um segundo passo é sugerido: examinar as dificuldades contidas nas opiniões dos predecessores<sup>16</sup>. Essas dificuldades estão tanto na forma “como” foram expressas, quanto sobre “o que” se expressam.

O cap. 8 será dedicado a apontar uma série de dificuldades reconhecidas nas opiniões dos predecessores. As dificuldades são apresentadas segundo os grupos que Aristóteles utiliza para separar os tipos de opiniões. Os primeiros são aqueles que “afirmam o todo como uma unidade e postulam como matéria uma realidade única, corpórea e dotada de grandeza”<sup>17</sup>. O segundo grupo é dos que defendem “um número maior de elementos”<sup>18</sup> para a

<sup>14</sup> *Met.* I. 1, 982a2.

<sup>15</sup> *Met.* III. 1, 995a25.

<sup>16</sup> *Met.* I. 7, 988b20-21.

<sup>17</sup> *Met.* I. 8, 988b22-23.

<sup>18</sup> *Met.* I. 8, 989a19-20.

realidade, referindo-se à “geração, corrupção e o movimento”<sup>19</sup>. Por último, vem a crítica àqueles que “postulam como princípios as Formas (ιδέας) e as causas (αιτίαι)”<sup>20</sup>, nomeadamente Platão e os platônicos. Aristóteles parece entender que, de alguma forma, as opiniões dos predecessores apresentam as causas que ele mesmo estabeleceu<sup>21</sup>.

Mais uma vez, ele recomenda voltar às dificuldades levantadas pelas opiniões a fim de se obter alguma ajuda nas soluções daquilo que define como “ulteriores problemas” (ὑστερον ἀπορίας)<sup>22</sup>. No capítulo 1 do livro segundo, Aristóteles parece querer mais uma vez justificar a relevância das opiniões. De acordo com o filósofo, apesar de ninguém ser capaz de “atingir a verdade adequadamente”, é possível colher “algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas” naquilo que cada um diz<sup>23</sup>. O estagirita ainda complementa afirmando que o acúmulo das opiniões contribui na investigação, ou seja, quanto mais opiniões forem reunidas, mais fácil se tornará a investigação<sup>24</sup>.

Na sequência, Aristóteles parece admitir que as “dificuldades de compreensão” podem estar não só “nas coisas”, mas também em nós mesmos<sup>25</sup>. Aqui, é importante ressaltar que as “dificuldades” às quais Aristóteles faz referência não são as mesmas apontadas anteriormente, em *Met.* I. 7, 988b21. Aquelas se referem a “dificuldades” (ἀπορίαι) colhidas das opiniões dos predecessores, enquanto estas são encontradas na investigação dos fatos da realidade. As primeiras levam ao impasse e as últimas, à incapacidade de reconhecer coisas naturalmente evidentes<sup>26</sup>.

No capítulo seguinte, Aristóteles chega à conclusão de que “há um princípio primeiro”<sup>27</sup> como causa das coisas. A conclusão aristotélica se segue

<sup>19</sup> *Met.* I. 8, 989b20-24.

<sup>20</sup> *Met.* I. 9, 990b1.

<sup>21</sup> *Met.* I. 10, 993a11-15.

<sup>22</sup> *Met.* I. 10, 993a27.

<sup>23</sup> *Met.* II. 1, 993a30-993b1 (tradução nossa).

<sup>24</sup> *Met.* II. 1, 993b1-4.

<sup>25</sup> *Met.* II. 1, 993b7-9 (tradução nossa). Optou-se por traduzir τῆς χαλεπότητος por “dificuldades de compreensão” para diferenciar e não confundir com as “dificuldades” (ἀπορίαι) apontadas em *Met.* I. 7, 988b21.

<sup>26</sup> *Met.* II. 1, 993b7-9. Aristóteles afirma que a razão em nossa alma tem dificuldades para reconhecer “as coisas que são, por natureza, mais evidentes” (tradução nossa). Por serem tão claras, chegam a nos ofuscarem, como a claridade do dia ofusca um morcego, impedindo de reconhecê-las.

<sup>27</sup> *Met.* II. 1, 994a1.



de três premissas<sup>28</sup>: 1) as causas das coisas não podem ser uma série infinita; 2) as causas eficientes não podem formar uma série infinita de coisas; 3) as causas finais não podem continuar *ad infinitum*. O resultado é a identificação de três termos, dos quais um (“intermediário”) implica na necessidade dos outros dois, um “anterior” e um “posterior”. Não podendo ser este último a causa inicial das coisas, segue-se que o primeiro termo (“anterior”) deve cumprir essa função, sendo a única causa de todas as coisas, seja pelos motivos já apresentados pelas premissas ou pelo fato de que “se não há primeiro, não há causa”<sup>29</sup>.

O passo seguinte, dado por Aristóteles, é tentar demonstrar que todas as coisas existem em razão de um fim<sup>30</sup>. Retomando a terceira premissa, Aristóteles afirma que tanto é impossível que as causas continuem infinitamente, quanto é necessário que haja um fim objetivo para toda coisa, alegando a irracionalidade de algo que começasse sem que tivesse em mira um fim específico<sup>31</sup>.

O terceiro capítulo marca a importância do método para obtenção da ciência<sup>32</sup>. A primeira coisa que Aristóteles ressalta é a importância do “costume” (ἔθος) dos “ouvintes” (ἀκροάσεις)<sup>33</sup>. Segundo o Estagirita, o “dito” deve estar de acordo com quem ouve, ou seja, mais do que um discurso bem elaborado é necessário um público qualificado. O “costume” aqui mencionado implica em um conjunto de hábitos fundamentais para compreensão dos ensinamentos transmitidos, sendo a apropriação da linguagem o primeiro deles.

Aristóteles exige uma linguagem específica, uma linguagem que seja “bem conhecida” (γνώριμον) a fim de evitar equívocos como a “incognoscibilidade”<sup>34</sup>. A linguagem exigida é um hábito que se adquire como parte da formação dos ouvintes, exercendo sua influência sobre o conhecimento deles. Dependendo de que hábitos foram submetidos em suas formações, Aristóteles afirma que alguns serão mais inclinados a discursos mais “precisos” (ἀκριβής), como os dos matemáticos, e outros menos precisos como aqueles que recorrem a exemplos e aos poetas<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> *Met.* II, 2, 994a2-10.

<sup>29</sup> [...] μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλωσ αἴτιον οὐδέν ἐστιν. *Met.* II, 2, 994a18-19 (tradução nossa).

<sup>30</sup> *Met.* II, 2, 994a19-994b16.

<sup>31</sup> *Met.* II, 2, 994b10-16.

<sup>32</sup> *Met.* II, 2, 994b32-995a20.

<sup>33</sup> *Met.* II, 2, 994b32.

<sup>34</sup> *Met.* II, 3, 995a2-3.

<sup>35</sup> *Met.* II, 3, 995a6-10.

Dessa forma, o modo pelo qual os ouvintes são instruídos influencia na forma como irão proceder, o que sugere a necessidade de uma instrução anterior ao ato de se adquirir determinada “ciência” (ἐπιστήμην) ou o “modo” (τρόπον) de se chegar até ela<sup>36</sup>. Com uma linguagem “bem conhecida”, Aristóteles parece sugerir não um vocabulário comum em sentido popular, mas uma linguagem que seja própria entre os ouvintes que pretendam adquirir determinada ciência ou método. Mas para adquirir tal linguagem, implicitamente Aristóteles pressupõe alguém que já esteja de posse de certa ciência, de seu método, assim como dos termos que são particulares a ela. Essa linguagem é convencionalmente estabelecida entre os ouvintes que a recebem e aquele que a transmite. Este, por sua vez, será responsável pelo treinamento dos ouvintes, que pelo costume se tornarão capazes de se expressar nos termos próprios de determinada ciência, evitando certas incompreensões, bem como serão capazes de optar pelo melhor método que se adeque a cada caso.

Aristóteles conclui o capítulo afirmando que o “rigor matemático” (ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν) se aplica a coisas que não têm “matéria” (ὕλην), mas que não pode ser usado como “método” (τρόπος) para coisas “da natureza” (φυσικός), visto que esta é constituída de matéria<sup>37</sup>. Feita essa observação, Aristóteles sugere fazer então uma investigação do que seja “a natureza” (ἡ φύσις) e do que é “próprio da natureza” (ἡ φυσικὴ) ou das “ciências naturais”, para só então determinar o tipo de “ciência” (ἐπιστήμης) que é, suas “causas” (τὰ αἴτια) e “princípios” (τὰς ἀρχὰς)

### 3. A ORDEM DA PESQUISA

Os passos descritos parecem culminar na formulação do método no livro terceiro. O sucesso da investigação dependerá do procedimento adotado, é o que parece sugerir Aristóteles. O método que conduzirá a investigação consiste em, basicamente, “bem solucionar aporias” (διαπορῆσαι καλῶς)<sup>38</sup>. Para isso, Aristóteles sugere iniciar a investigação pelo conhecimento geral das dificuldades apresentadas pelos predecessores, das dificuldades que resultam das formulações deles e daquelas que não foram tratadas<sup>39</sup>. Para se atingir

<sup>36</sup> *Met.* II, 3, 995a13-14.

<sup>37</sup> *Met.* II, 3, 995a15-17.

<sup>38</sup> *Met.* III, 1, 995a28.

<sup>39</sup> *Met.* III, 1, 995a27-29. Berti (1998, p. 78) afirma que “apenas essa completude, com efeito, pode garantir a validade dos resultados obtidos mediante a refutação progressiva, isto é, eliminação, das várias aporias consideradas”.

adequadamente esse ponto, Aristóteles parece considerar indispensável a reunião do maior número de opiniões.

Contudo, parece haver uma lacuna na proposta metodológica de Aristóteles. O estagirita parece não explicar como identificamos as dificuldades nas opiniões dos predecessores, nem como distinguir as opiniões bem formuladas das que não são, e muito menos como se pode saber quais dificuldades não foram tratadas. No entanto, Aristóteles parece preencher essa aparente lacuna<sup>40</sup> ao tentar justificar a necessidade do conhecimento prévio das dificuldades apresentadas anteriormente para solucionar bem as dificuldades futuras<sup>41</sup>. O total desconhecimento das dificuldades junto à falta do elemento norteador da investigação levam ao “andar em ignorância” (βαδίξεν ἀγνοοῦσι)<sup>42</sup>, uma espécie de vaguear sem saber aonde ir.

O que Aristóteles parece sugerir é que sem um certo conhecimento prévio das dificuldades e um fim determinado, o investigador está condenado a vaguear sem chegar a lugar algum, semelhante a Alice, no conto de Lewis Carroll<sup>43</sup>, que, perdida, pergunta ao gato onde vai a estrada, este, por sua vez, prontamente a responde dizendo que “para quem não sabe aonde vai, qualquer caminho serve”. As palavras de Aristóteles são reveladoras porque parece sugerir que o filósofo já tem a resposta que ele supostamente estaria buscando nas opiniões dos predecessores<sup>44</sup>. Isso pode nos levar a algumas dificuldades que só poderão ser solucionadas se fizermos a distinção entre o que Aristóteles recomenda como modo de investigação e aquilo que ele mesmo faz.

<sup>40</sup> A ideia de uma “aparente lacuna” se baseia na hipótese de que os escritos aristotélicos seriam “notas das quais Aristóteles se servia para preparar seus cursos” (AUBENQUE, 2012, p. 18). Desta forma, seria possível que omissões fossem encontradas em algumas notas e preenchidas posteriormente por outras.

<sup>41</sup> *Met.* III. 1, 995a33-995b2. Berti (1998, p. 78-79) identifica na exposição de Aristóteles três momentos: 1) a “*aporia*”; 2) o “desenvolver da *aporia*”; 3) a “*euporia*” ou solução da *aporia*.

<sup>42</sup> *Met.* III. 1, 995a36.

<sup>43</sup> CARROLL, Lewis. *Alice no País das Maravilhas*. São Paulo: L&PM, 2003.

<sup>44</sup> Berti (1998) sugere que Aristóteles está propondo uma resposta original ao problema posto por Platão no *Menon*. Em suas palavras, Berti (1998, p. 80) afirma que: “para encontrar-se o que se procura, é necessário, de um lado, não o conhecer ainda, do contrário não se o procuraria, e, de outro, já conhecê-lo, para poder reconhecer se, enfim, se encontrou justamente o que se procurava.” Para Berti (1998, p. 80), Platão recorreria a “teoria da reminiscência” enquanto a resposta de Aristóteles seria identificar nas *aporias* o caminho que não levaria a contradição por meio do “procedimento diaporético”.

Aubenque<sup>45</sup> (2012, p. 21) justifica que algumas dificuldades na compreensão do texto aristotélico se dão pela hipótese de a ordem do texto não expressar uma ordem do que foi falado, de exposição ou de pesquisa. Para Aubenque, o texto apresenta uma “ordem de exposição de uma pesquisa”, uma espécie de reconstrução da pesquisa efetiva de Aristóteles. Admitindo essa hipótese, o autor sugere que “tem-se, às vezes, a impressão de que Aristóteles ‘problematiza’ com fins pedagógicos uma dificuldade que ele já resolveu...” (*idem ibidem*). Se por um lado Aristóteles recomenda começar a investigação pelas “dificuldades” (ἀπορίαι) contidas nas opiniões dos predecessores, por outro, é possível que esse não tenha sido o ponto de partida do próprio Aristóteles, o que obriga uma escolha metodológica por parte do intérprete, como aponta Aubenque:

A resposta a essa questão supõe inicialmente uma escolha do intérprete. Uma vez reconhecido que é impossível expor Aristóteles na ordem incompleta na qual ele próprio se expressa e cuja incompletude foi agravada pelo acaso da transmissão, trata-se de escolher entre a ordem suposta da exposição, isto é, do sistema acabado, e a ordem igualmente suposta da pesquisa. (AUBENQUE, 2012, p. 21.)

Sendo as escolhas igualmente problemáticas, optou-se por seguir o segundo caminho<sup>46</sup>, entendendo que essa é a hipótese que melhor se adequa a visão do autor deste artigo. Definida a escolha metodológica, sugere-se a observação das informações iniciais do livro primeiro da *Metafísica* como indicações, ainda que fragmentárias, do possível itinerário seguido por Aristóteles.

É em *Met. I. 2*, 982b12-15 que se parece encontrar o verdadeiro ponto de partida da investigação aristotélica. Se o início do tratado aponta para a tendência natural que os homens têm para o saber<sup>47</sup>, o passo indicado identifica “o espanto” (τὸ θαυμάζειν)<sup>48</sup> como origem do “filosofar” (φιλοσοφεῖν). Pela descrição do filósofo, o espanto com coisas menores vai pouco a pouco

<sup>45</sup> As citações de Pierre Aubenque foram feitas como base na tradução brasileira de sua obra (*O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*, 2012), acompanhada da consulta à versão francesa (*Le problème de l'être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne*, 1962) para garantir a precisão das palavras do autor e corrigir eventuais erros de tradução.

<sup>46</sup> Aubenque (2012, p. 21-22) também opta por esse caminho.

<sup>47</sup> πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Met. I. 1*, 980a21).

<sup>48</sup> Heidegger (2018, p. 38-9) explica como *thaumázein* é “aquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha”.

levando o homem a “dificuldade maiores” (τῶν μειζόνων διαπορήσαντες)<sup>49</sup>. O decimo segundo livro da Metafísica parece reforça essa afirmação, apresentando como Aristóteles usou os movimentos dos astros, especificamente a lua, como ponto de partida para o desenvolvimento de sua teoria. As informações contidas no passo supracitado parecem revelar a verdadeira origem da investigação, implicando na necessidade de contrastar o que expressamente Aristóteles estabelece como princípio do método diaporético e o que ele possivelmente estaria fazendo.

Se por um lado, Aristóteles afirma que devemos começar pelas opiniões, por outro, ele mesmo parece indicar que a origem da investigação está no espanto com a realidade. É partindo da tentativa de compreensão da realidade que Aristóteles parece elaborar sua teoria, que posteriormente é confrontada com as propostas dos seus predecessores. A impressão<sup>50</sup> é que, partindo de sua própria resposta, o estagirita passaria a identificar as dificuldades apresentadas, fazendo-se o próprio juiz<sup>51</sup> que determina quais opiniões estão bem formuladas, quais não estão e quais não foram identificadas.

Aristóteles não parece estar vagueando entre as opiniões dos predecessores ao chegar à conclusão da teoria das causas, por exemplo. Berti (1998) define a exposição das doutrinas dos filósofos predecessores como “uma espécie de confirmação histórica”<sup>52</sup>. A justificativa de Berti (1998, p. 76) é que Aristóteles busca, com a reconstituição das opiniões dos predecessores, mais que uma narrativa histórica, uma confirmação filosófica para suas teses. Usando o exemplo das causas, Berti confirma como Aristóteles reconhece nas opiniões dos predecessores as quatro causas por ele apontada (*idem ibidem*). O fato de não ser apresentada nenhuma outra causa, além das que Aristóteles apontou, reforça a validade da doutrina aristotélica, na opinião de Berti (1998)<sup>53</sup>. O passo seguinte é passar “a criticar cada uma das filosofias precedentes, mostrando que nenhuma entendeu adequadamente o tipo de causa descoberto por ela e, sobretudo, que nenhuma especificou todas as quatro simultaneamente” (*idem*, p. 77).

<sup>49</sup> Aubenque (2012, p. 86) acrescenta que “o correlato do espanto é a *aporia*”.

<sup>50</sup> AUBENQUE, 2012, p. 21.

<sup>51</sup> Berti (1998, p. 80) confirma a comparação com o debate judiciário e afirma que Aristóteles compara o filósofo àquele que, posteriormente, julga quais argumentos são válidos ou não.

<sup>52</sup> BERTI, 1998, p. 76.

<sup>53</sup> Segundo Berti, “Aristóteles mostra que cada um dos quatro gêneros de causas por ele especificadas foi, de algum modo, reconhecido por alguns dos filósofos precedentes” (1998, p. 77).

Mais uma vez é necessário chamar a atenção para o que Aristóteles diz e o que parece fazer. O filósofo parece não só recolher as opiniões dos predecessores como apropriar-se delas, aproveitando-as naquilo que ele considera a verdadeira dificuldade<sup>54</sup>. A partir de sua formulação do problema, Aristóteles parece demonstrar em que as opiniões dos predecessores lhe serviram, destacando assim a importância de alguns desses predecessores e a irrelevância de outros, como no caso daqueles que ele não chega nem a mencionar em suas obras. Contudo, levando em consideração o que Aristóteles estabeleceu como ponto de partida da filosofia, no livro primeiro, a sua formulação do problema não parece estar nas opiniões, mas na realidade. Seria a partir da compreensão da realidade que Aristóteles passaria a descrever o seu processo como teoria, aproveitando as opiniões dos predecessores naquilo que ele mesmo julgou serem pertinentes.

Na medida em que o filósofo afirma a necessidade de recolher as opiniões dos predecessores, ele também se coloca como uma espécie de juiz. A exposição e a crítica mencionadas por Berti (1998), só parecem fazer sentido se for levado em consideração que o filósofo não parte do nada e que, além do ponto de partida, ele tem um fim objetivo a ser alcançado<sup>55</sup>. Esse parece ser o modo próprio do método diaporético, como sugere Aubenque:

Desenvolver uma aporia (*diaporein*) e recolher as opiniões de seus predecessores são dois procedimentos complementares pois a história da filosofia não faz outra coisa senão distender as hesitações e as contradições pelas quais o filósofo que colocará os mesmos problemas deverá passar por sua vez. O diálogo dos filósofos no tempo nos faz assistir a um tipo de *ascese* da verdade: não devir inelutável, mas prova laboriosa. Tal é a utilidade da história: abreviar, pela experiência das provas passadas, os anos de aprendizagem dos filósofos a vir. (AUBENQUE, 2012, p. 94.)

As opiniões dos predecessores, mesmo acumuladas, terão pouco proveito se o investigador não souber o que fazer com elas. Para identificar as aporias nas exposições dos que primeiro raciocinaram sobre certos pontos, as formulações que estão bem expressas e quais não estão, bem como desenvolver novas aporias, parece ser necessário que o investigador já tenha uma certa resposta à pergunta que foi posta por ele mesmo e que lhe serve não só como ponto de partida, tal como um fio condutor da pesquisa. A partir desse

<sup>54</sup> Aubenque (2012) sugere a ideia de “diálogo” entre Aristóteles e os predecessores.

<sup>55</sup> Retomando o passo em *Met.* I. 2, 983a21-23 é possível reforçar essa hipótese.

ponto, o investigador passa a recolher das opiniões dos seus predecessores, referindo e criticando aquilo que julga relevante para sua pesquisa, apropriando-se daquilo que acha bem formulado para, finalmente, apresentar sua tese.

## CONCLUSÃO

O que se pode extrair do exposto aqui é que, para Aristóteles, as dificuldades da pesquisa não parecem surgir da leitura das opiniões dos predecessores, mas da própria realidade. É diante da realidade que o filósofo se espanta e, movido pelo impulso natural pelo saber, busca, na medida que acumula experiências, respostas para questões que ele mesmo se colocou. Mas Aristóteles parece reconhecer que as experiências pessoais não são suficientes, e ensina que na reunião das opiniões dos predecessores o investigador estará em uma posição melhor para julgar, não somente a respeito das próprias formulações, mas também em relação às que são melhores para a construção de sua tese. É reconhecendo, nas opiniões dos predecessores, os “nós” a desatar que o investigador passa a validar sua resposta, tornando-a robusta na medida em que se insere num quadro teórico mais amplo e relevante, na medida que possivelmente resolve certas dificuldades que nem sempre foram postas pelos primeiros investigadores.

Em suma, sugere-se que o “método diaporético” consiste em uma espécie de reconstrução da pesquisa efetiva de Aristóteles, que se apresenta basicamente de quatro formas: epistemológica, histórica, hermenêutica e dialética. A pesquisa é epistemológica na medida que o investigador tem como fim a posse de determinada ciência, um saber que resulta da soma de muitas experiências adquiridas, colhidas não só da percepção, como da conceituação de universais e do recolhimento das opiniões de outros. É histórica na medida que propõe recolher as opiniões dos predecessores a fim de identificar as dificuldades e apresentar um suposto quadro das discussões sobre um determinado tema. É hermenêutica porque se apresenta como uma forma de interpretação das opiniões, julgando quais formulações são melhores e quais não são, à medida que se apropria das que melhor se adequam à sua pesquisa. Por fim, é dialética na medida que o investigador confronta as opiniões umas com as outras e depois com a sua própria, apresentado sua resposta como uma espécie de síntese que soluciona as aporias supostamente apresentadas pelos predecessores.

[Recebido em novembro/2022; Aceito em janeiro/2023]

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Trad. y notas: Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilingüe. Grego – Espanhol – Latim. Trad. Yebra, Valentín García. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. 2 vols. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.
- BERTI, Enrico. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- HEATH, Malcolm. Cognition in Aristotle's Poetics. *Mnemosyne*, 62 (1). p. 51-75. White Rose Research Online. Disponível em: <[https://brill.com/view/journals/mnem/62/1/article-p51\\_4.xml](https://brill.com/view/journals/mnem/62/1/article-p51_4.xml)>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto: a filosofia?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- IRWIN, Terence. O caráter aporético da Metafísica de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PEREIRA, Oswald Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.



# AS PROPOSTAS PARA O OBJETO DA METAFÍSICA EM ARISTÓTELES E BOÉCIO

## THE PROPOSALS FOR THE OBJECT OF METAPHYSICS IN ARISTOTLE AND BOETHIUS

LUCAS LAGASSE CORRÊA\*

**Resumo:** Este artigo, adaptação do primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado, tratará do estabelecimento da tripartição das ciências teóricas e da formulação das propostas do objeto da metafísica, em Aristóteles. Também apresentará a reverberação dessas propostas na obra *Sobre a Trindade*, do pensador romano Severino Boécio. Como resultado, mostraremos as quatro possibilidades de objeto propostas pelo estagirita na obra *Metafísica*, e a escolha que Boécio faz de Deus como objeto dessa ciência teórica.

**Palavras-chave:** *Metafísica*; ciências teóricas; Ser; Deus.

**Abstract:** This article, adapted from the first chapter of my master's thesis, deals with Aristotle's tripartite division of theoretical sciences and his proposal for what the object of metaphysics is. It also discusses how these proposals reverberate in *On the Holy Trinity* by the Roman thinker Boethius. Thence I set out the four possibilities for object of metaphysics proposed by the Stagirite in his *Metaphysics*, and the choice that Boethius makes of God as object of this theoretical science.

**Keywords:** *Metaphysics*; theoretical sciences; Being; God.

### INTRODUÇÃO: A FUNDAÇÃO DA TRIPARTIÇÃO DAS CIÊNCIAS TEÓRICAS E AS FORMULAÇÕES PARA O OBJETO DA METAFÍSICA, EM ARISTÓTELES

Aristóteles é um dos primeiros sistematizadores do conhecimento. Ele, além de dar definições da ciência enquanto tal<sup>1</sup>, propõe a divisão dela em ciências “práticas, produtivas e teóricas”; e para as últimas – as teóricas –, uma subdivisão tríplice: física, matemática e filosofia primeira (ou metafísica). Isto

---

\* Professor da Rede Pública Estadual do Espírito Santo, ES, Brasil. <https://orcid.org/0000-0003-3468-5397>. E-mail: lucaslagasse20@gmail.com

<sup>1</sup> “Arbitramos possuir a ciência absoluta de algo e não, ao modo dos Sofistas, de um modo accidental, quando julgamos que conhecemos a causa pela qual esse algo é, quando sabemos que essa causa é a causa desse algo, e quando, além disso, não é possível que esse algo seja outro que não este. [...] Daí resulta que o sujeito próprio da ciência enquanto tal é algo que não pode deixar de ser o que é.” (*Analíticos Posteriores* I, 2, 71b 9-12; 15).

posto, para diferenciar cada ciência teórica é preciso definir seu objeto de estudo, o que, como se verá, não é tão simples no caso da ciência metafísica, para a qual há várias formulações dadas por Aristóteles.

### 1. A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS EM ARISTÓTELES, CONFORME O LIVRO E DA *METAFÍSICA*

Desde os jônios buscava-se o elemento estável e único que a inteligência exigia estar sob a multiplicidade e as mudanças. Chama-se “o que é”, ou “razão explicativa dos fenômenos”, ou “essência”. Os primeiros filósofos, naturalistas, encontraram esse elemento na concretude da realidade – água, ar, terra, fogo, etc. Mesmo a tese de Heráclito, que destaca a mudança e o movimento, aplica à mobilidade o papel unificador que a inteligência exige. Platão, através de sua personagem Sócrates, apontando para a alma e seu método de conhecer, esclarece que a ciência é a definição universal, “o que é” de cada objeto: “[...] se apanharmos num determinado objeto o que o distingue dos demais, apanharmos, como dizem alguns, sua explicação ou definição” (*Teeteto*, 208d). O mesmo Platão dá mais um passo na resolução do objeto da ciência com a teoria das Ideias: estas, simples, indivisíveis e imutáveis, eram conhecidas pela inteligência, gerando a ciência, enquanto o mundo material daria objeto à opinião e ao conhecimento sensível.

É Aristóteles que fundamenta o conhecimento intelectual no objeto da ciência – o ser: “a ciência é do ser, e do ser necessário, eterno” (PEREIRA, 2001, p. 44) –, e mais, de cada ciência em particular – os entes<sup>1</sup>. Esse “ser” não é uma realidade espiritual e universal apreendida por intuição, pois só existe o concreto composto; e também não é o concreto e individual, pois esse não tem estabilidade por si. Ele é “o elemento estável e uno liberto da realidade sensível por abstração” (THONNARD, 1968, p. 87). A razão prescinde dos aspectos mutáveis da realidade, abstraindo o aspecto essencial dela. As “ideias” que Platão tinha elevado ao *status* de substância, Aristóteles as traz de volta às coisas sensíveis, tornando-as “formas” dessas mesmas coisas sensíveis; a inteligência fixa-se nessas formas, em estado puro, abstraindo as condições individuantes. A ciência se dará, portanto, mediante conceitos abstratos, universais e necessários que são tirados dos seres concretos, particulares e contingentes (p. 88).

<sup>1</sup> Ente – do latim *ens*, participio presente do verbo “esse” (ser), aquilo que tem ser, que está sendo.

Na *Metafísica*<sup>2</sup>, Livro E (sexto), Capítulo I, o estagirita trata “1) [d]a diferença entre a filosofia primeira e as outras ciências; 2) [d]a diferença entre a filosofia primeira e as outras ciências teóricas; [e] 3) [d]a universalidade da filosofia primeira” (CASTRO, 2008, p. 122).

Ele propõe uma divisão geral das ciências que são tratadas em outras obras: ciências práticas, produtivas e teóricas (ou especulativas). Estas últimas, por sua vez, são divididas em três – física, matemática e filosofia primeira (ou teologia, ou, ainda, metafísica<sup>3</sup>). As ciências teóricas não possuem outra finalidade senão o conhecimento mesmo, desinteressado. Já as ciências práticas e produtivas orientam-se à ação: aquelas, à ação moral (humana), que não sai do sujeito; e essas, à uma atividade produtora, técnica e artística que gera algo fora do sujeito. Note-se que é a finalidade de cada tipo de ciência que as distingue, ao menos nessa primeira divisão genérica.

Voltando-se às ciências teóricas, Aristóteles diz que toda ciência se fundamenta no raciocínio, logo, trata de algum modo da causa das coisas (*Metafísica E 1*, 1025b, 5-7). Quando se busca um conhecimento de algo, buscam-se suas causas e princípios, como no exemplo dado pelo Filósofo, das causas que produzem a saúde e o bem-estar até os princípios de objetos menos contingentes, como os da matemática. Princípios e causas<sup>4</sup> dão o “porquê” e a razão das coisas. Diz o estagirita: “De fato, existe uma causa da saúde e do bem-estar; existem causas, princípios e elementos também dos objetos matemáticos e, em geral, toda ciência que se funda sobre o raciocínio trata de causas e princípios mais ou menos exatos” (*Metafísica E 1*, 1025b, 5-7).

Numa primeira diferenciação entre as ciências teóricas, ele afirma que as ciências são limitadas por determinado gênero do ser e não este mesmo ser de modo absoluto, por ele mesmo - tal como, mais à frente, ele dirá que a

<sup>2</sup> Usaremos neste artigo a tradução de Giovanni Reale, cuja tradução para o português e revisão são de Marcelo Perine, Edições Loyola, 2002.

<sup>3</sup> É sabido que o termo “metafísica” foi cunhado por Andrônico de Rodes (séc. I a. C.) para designar os livros que vinham depois dos que tratavam da Física.

<sup>4</sup> São coisas distintas os princípios e as causas. Estas possuem ainda dupla divisão – causas próximas, que produzem certos efeitos imediatos, como o coração impulsionando a circulação sanguínea, e das quais se ocupam as ciências particulares; e causas últimas ou supremas, cujos influxos se ramificam em toda uma ordem determinada, como o agir humano é influenciado pelo desejo de felicidade. Aqueles, os princípios, são como que elementos internos das coisas, enquanto as causas atuam desde fora; os princípios constituem as coisas em seu ser e agir (tal como a essência, a quantidade ou qualidade, etc.). (Cf. ALVIRA, T.; CLAVELL, L; MELENDO, T. *Metafísica*. Trad. de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2014, p. 22-23).

metafísica o faz: “Todavia, essas ciências são limitadas a determinado setor ou gênero do ser e desenvolvem sua pesquisa em torno dele, mas não em torno do ser considerado em sentido absoluto e enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1025b, 7-9).

Aristóteles ressalta que as variadas ciências não se ocupam de essência dos seus objetos, mas já as têm advindas ou da experiência (ciência empíricas), ou por via de hipóteses (como na matemática). Quer dizer, as ciências assumem a essência (e existência) de seus objetos previamente, sem necessidade do discurso racional para defini-las. Diz o Filósofo: “elas [as ciências] não se ocupam da essência, mas partem dela – algumas extraindo-a da experiência, outras assumindo-a como hipótese – e demonstram com maior ou menor rigor as propriedades que pertencem por si ao gênero de que se ocupam” (*Metafísica E 1*, 1025b, 10-15).

Susana de Castro ilustra bem esse trecho da *Metafísica* ao assinalar que:

A insuficiência das ciências particulares decorre principalmente da incapacidade de regredirem verticalmente ao último fundamento de seus objetos. Elas são obrigadas a recorrer a pressupostos: à percepção, que não é considerada um grau científico do conhecimento, ou à hipótese; ambos os pressupostos carecem de fundamento racional e conceitual. A filosofia primeira trata do Ser como Ser, ao qual estão submissos todos os seres particulares. Por isso, ela pode demonstrar a essência e a existência das coisas, seguindo um modelo de demonstração distinto das ciências particulares (2008, p. 123).

Prosseguindo seu projeto, buscando distinguir a filosofia primeira das outras ciências teóricas, Aristóteles analisa a física, a qual trata de um gênero de ser “que contém em si mesma o princípio do movimento e do repouso” (*Metafísica E 1*, 1025b, 19-20). Ele a coloca no campo das ciências teóricas e elenca os outros tipos de ciências (produtivas e práticas), como já dito anteriormente. Diz o filósofo:

Pois bem, é evidente que a física não é ciência prática nem produtiva: de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na volição, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da volição. Portanto, se todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo, ou teórico, a física deverá ser conhecimento teórico, mas conhecimento teórico daquele gênero de ser que tem potência para mover-se e da

substância entendida segundo a forma, mas prioritariamente considerada como inseparável da matéria (*Metafísica E 1*, 1025b, 21-29).

A física é ciência teórica, pois se debruça sobre determinado gênero do ser, o ente móvel - este é o sujeito ou objeto de estudo<sup>5</sup> da física.

Tratando das substâncias sensíveis (materiais), a física considera primariamente as suas formas, só que “essas formas não se dão separadas da matéria”; conforme o dito no final da citação acima – “conhecimento teórico daquele gênero de ser que tem potência para mover-se e da substância entendida segundo a forma, mas prioritariamente considerada como inseparável da matéria” (*Metafísica E 1*, 1025b, 21-29). Aristóteles dá um exemplo claro e clássico: quando se fala de “nariz achatado”, essa é uma forma que não pode ser pensada sem matéria, é uma forma (concavidade) de uma matéria (nariz) (*Metafísica E 1*, 1025b, 31-35). Ao tratar de qualquer substância sensível – nos exemplos do Filósofo: olho, face, carne, orelha, animal em geral, folha, raiz, casca, planta em geral – a física precisa, ao defini-las, considerar o movimento que possuem, movimento este proveniente da materialidade. Noutras palavras, a física “se refere ao ser sensível enquanto inteligível” (JOLIVET, 1965, p. 24), quer dizer, trata do ente móvel (que se dá na matéria) de maneira intelectual (abstraindo notas individuais). Pode essa ciência tratar da concavidade, mas essa forma – no instante do pensamento que a considera separada da matéria – só existe, só se dá na matéria (num nariz concreto, no exemplo aristotélico).

Para fidelidade ao exemplo aristotélico, cita-se a passagem que o contém:

Ora, das coisas que são objeto de definição, ou seja, das essências, algumas são como o achatado, outras como o côncavo. Estes diferem entre si pelo fato de que o achatado está sempre unido à matéria (de fato, o achatado é um nariz côncavo), enquanto a concavidade é privada de matéria sensível. Portanto, se todos os objetos da física são entendidos de modo semelhante

<sup>5</sup> Tome-se o termo sujeito como sinônimo de objeto. Segundo Nascimento (Cf. NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e a Metafísica. *Revista Filosófica de Coimbra* – nº 52, 2017, p. 235-236) Tomás de Aquino usa o termo “*genus subiectum*” (gênero-sujeito) para designar o sujeito lógico-gramatical de uma ciência, quer dizer, daquilo que uma ciência trata, estuda. Mas no português corrente não é usual usar o termo sujeito para designar aquilo que é estudado numa ciência (apesar de outras línguas o fazerem). Ademais, o termo *genus subiectum* tinha origem noutra termo, o *subiectum de quo* (sujeito de que se trata), e não no *subiectum in quo* (sujeito no qual o hábito científico estaria). Optamos, entretanto, no uso do termo objeto, para facilitar a compreensão.

ao achatado, [...] (de fato, não é possível definir nenhuma dessas coisas sem o movimento e todas possuem matéria) então fica claro como se deve pesquisar e definir a essência no âmbito da pesquisa física [...] (*Metafísica E 1*, 1026a, 1-5).

Surge no texto aristotélico uma dificuldade: no trecho da *Metafísica* citado acima, dizia-se que a Física trata dos entes inseparáveis da matéria, mas, no trecho E, I, 1026b, 10-15, Aristóteles diz que “a Física refere-se às realidades separadas mas não imóveis”. Seria isso uma contradição? Alguns leem assim mesmo, “separadas”<sup>6</sup>, inclusive é a correção proposta por Schwegler<sup>7</sup>. Mais adiante se explicitará, em resumo, os objetos das ciências teóricas e as possibilidades de significado do termo “separado”.

Em se tratando da matemática, o estagirita diz que alguns de seus ramos “consideram os seus objetos como imóveis e não separados” (*Metafísica E*, 1026a, 9-10). Isto é, na matemática, também classificada entre as ciências teóricas, o objeto não é visto a partir do movimento (é imóvel), e não é visto separado da matéria (é não-separado), pois o número só existe enquanto abstração de coisas sensíveis. Aqui há um problema no texto original, nas traduções e interpretações: Reale<sup>8</sup> assevera (contra Ross, e a favor de Schwegler) que, para manter a coerência do texto, é preciso adicionar essa partícula “não” antes de separado, pois se não tivesse essa partícula a tradução diria que os objetos da matemática seriam separados, indicando uma concessão à doutrina platônica e, ao mesmo tempo, uma contradição ao exposto nos livros M-N.

Diz Aristóteles:

Ora, como as proposições universais das matemáticas não se referem a entes separados e existentes à parte das grandezas e dos números, mas se referem justamente a estes, mas não considerados como tais, isto é, como tendo grandeza e como divisíveis: então é evidente que poderão existir também raciocínios e demonstrações referentes às grandezas sensíveis, não consideradas como sensíveis mas como dotadas de determinadas propriedades. [...] do mesmo modo poderão existir raciocínios e ciências relativas a corpos em movimento, mas considerados não em movimento, mas somente como corpos, e depois só como superfícies, e, em seguida, só

<sup>6</sup> AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*, 2012, p. 46. Bekker, Bonitz e outros seguem a interpretação do Pseudo-Alexandre.

<sup>7</sup> REALE, G. *Metafísica – Sumário e Comentários*. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 13 do livro E1, p. 307.

<sup>8</sup> *Ibidem*, nota 12 do livro E1, p. 307.

como comprimento, só como divisíveis, só como indivisíveis e tendo uma posição, e enfim, só como indivisíveis. Portanto, dado que se pode dizer, em geral e verdadeiramente, que não só as coisas separadas existem, mas que também as coisas não separadas existem [...], assim também poder-se-á dizer, em geral e verdadeiramente, que os objetos matemáticos existem e, justamente, com aquelas características de que falam os matemáticos (*Metafísica M 3*, 1077b, 20-35).

Com esse texto, Aristóteles dá as orientações gerais sobre a solução do estatuto ontológico dos objetos matemáticos. Conforme diz Reale<sup>9</sup>, em consonância com as primeiras linhas da citação aristotélica, “os Entes matemáticos são entes abstraídos do sensível”. De fato, é possível considerar as coisas sensíveis a partir de aspectos distintos, tendo em vista que as coisas sensíveis possuem várias propriedades e determinações, por exemplo, o aspecto do movimento (como o faz a física), ou o aspecto das dimensões (como faz a geometria) ou ainda das unidades indivisíveis (e assim o faz a matemática, ao se debruçar sobre o acidente da quantidade). Então os objetos matemáticos têm existência ligada à sensibilidade, quer dizer, não podem ser separados da sensibilidade. Na mesma nota supracitada, Reale aplica a doutrina aristotélica do ato e potência para facilitar mais a compreensão: os objetos matemáticos existem em potência nas coisas sensíveis e em ato quando se se considera (intelectualmente, por via de abstração) as quantidades.

Jolivet resume assim a consideração da matemática quanto ao seu objeto, o *ens quantum*: “os objetos matemáticos não supõem a matéria em sua definição, mas não podem existir senão na matéria” (1965, p. 25). O comentário de Casanova (2013, p. 56) favorece mais ainda a compreensão do objeto da matemática: “é (a matemática) uma abstração da forma da quantidade, na qual ‘o que’ conhecemos não se reflete especularmente naquilo ‘pelo que’ conhecemos”.

Há uma outra ciência teórica, anterior à física e à matemática, pois parece que existe algo que é eterno, imóvel, separado (*Metafísica E 1*, 1026a, 10), e algo com essas características não pode ser abarcado pelas ciências da física, a qual trata de realidades separadas<sup>10</sup>, mas em movimento, e da matemática, que se refere a realidades não separadas, mas imóveis. Essa ciência, que trata de realidades separadas e imóveis, Aristóteles chama “filosofia

<sup>9</sup> *Ibidem*, nota 1 do livro M3, p. 661.

<sup>10</sup> Enquanto conhecidas, pois vimos anteriormente que as formas da física só se dão em coisas materiais (não separadas da matéria).

primeira”, pois “[...] é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas particularmente: de fato, estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos” (*Metafísica E 1*, 1026a, 15). Nesses trechos citados, o estagirita afirma a primariedade desta filosofia por conta da anterioridade de seu objeto: as causas devem ser eternas, pois, se não o fossem, haveria causas das causas, e regressaríamos ao infinito, o que não leva a conhecimento algum; essas causas, separadas e imóveis são as causas dos movimentos dos céus (tradicional tese da física aristotélica)<sup>11</sup>.

Pouco depois, o Filósofo a chama de teologia, pois trata também do divino que “existe numa realidade daquele tipo” (separada e imóvel) (*Metafísica E 1*, 1026a, 20). Por considerar um gênero mais elevado da realidade, essa ciência teórica, a filosofia primeira, ou teologia, ou ainda, no termo da tradição filosófica, metafísica, é preferível as outras, anterior a elas; além “de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1026a, 30-32).

Como visto, o Livro E, em seu capítulo 1, mostra o projeto aristotélico de estabelecer uma ciência universal que seja distinta das ciências particulares. Por isso a preocupação de Aristóteles em dizer qual é o objeto de cada ciência e colocar essas mesmas ciências em uma certa ordem no campo teórico. Ademais, o que se constituirá objeto dessa ciência universal ou filosofia primeira é uma outra substância do que aquelas analisadas pela física ou pela matemática (ciências particulares).

Em suma, há uma ordenação das ciências à metafísica, pois só ela “versa acerca do ‘que é’, e corresponde à mesma ciência estudar o ‘que é’ e o ‘se é’” (CASANOVA, 2013, p. 290). Cada ciência supõe que exista seu objeto, como o mesmo texto aristotélico diz, ou pela experiência ou por hipótese (*Metafísica E 1*, 1025b, 11), enquanto só a metafísica demonstra a existência de seu objeto.

O Livro E 1 termina com uma questão de suma importância: “[...] a filosofia primeira é universal ou refere-se a um gênero determinado de seres e a uma realidade particular [?]” (*Metafísica E 1*, 1026a, 23-25) Aristóteles responde dizendo que, se não houvesse outras substâncias “além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira”, isto é, a física seria a ciência primeira pois, como assevera Reale, “os princípios por ela investigados seriam

<sup>11</sup> REALE, G. *Metafísica – Sumário e Comentários*. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 15 do livro E1, p. 308.



os princípios de todo ser, de toda realidade”<sup>12</sup>. Concedendo-se a existência de uma substância imóvel, a ciência que trataria desta mesma substância seria anterior as demais ciências e, visto que é anterior, primeira, ela é universal e sua tarefa é “estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser” (*Metafísica E 1*, 1026a, 30).

Recapitulando, o objeto da física é o ente separado (*χωριστά*) e móvel; o objeto da matemática é o ente não separado e imóvel; e o objeto da teologia é o ente separado e imóvel. Reale<sup>13</sup> dá 3 (três) sentidos para o termo “separado”: 1) separado dos sensíveis e da matéria; 2) existente por si, que subsiste por sua conta, sem precisar inerir em outro; e 3) separado no pensamento, logicamente. A aplicação que o comentador italiano faz desses tipos de sentidos para “separado” causa certa dificuldade: segundo ele, ao falar dos objetos da física, Aristóteles usa “separado” no sentido 2 (existente por si), ao falar dos objetos da teologia, o filósofo usaria o sentido 1 (separado dos sensíveis e da matéria), e, ao falar dos objetos da matemática, novamente, e com confusão, ele usaria o sentido 2. Parece que o mais adequado seria que a física usasse o sentido 3 – separável logicamente com o pensamento.

### 1.1 A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS EM ARISTÓTELES, CONFORME O LIVRO K DA *METAFÍSICA*

O Livro K, capítulo 7, também trata da tripartição das ciências teóricas. As ciências buscam no seu objeto as suas causas e princípios: “Todas as ciências buscam, relativamente a cada um dos objetos que entram em seu âmbito de conhecimento, determinadas causas e determinados princípios [...]” (*Metafísica K 7*, 1063b, 35). Esse objeto está limitado num determinado gênero, tido como real e existente, mas não considera o ser. Há uma ciência que se distingue de todas as outras pois considera o ser enquanto ser. Cada ciência se debruça sobre a essência desses gêneros de coisas existentes e daí demonstra as causas e princípios.

Cada uma delas, com efeito, limita-se a indagar um determinado gênero de coisas, e, dele, cada uma se ocupa como de algo real e existente, mas não o considera enquanto ser: de fato, a ciência do ser enquanto ser é diferente dessas ciências e delas se distingue. Cada uma das ciências mencionadas

<sup>12</sup> *Ibidem*, nota 17 do livro E1, p. 310.

<sup>13</sup> *Ibidem*, nota 14 do livro E1, p. 307-308.

assume de algum modo a essência que é própria do gênero de coisas de que se ocupa e tenta demonstrar todo o resto com maior ou menor rigor. E algumas dessas ciências assumem a essência por meio da sensação, outras, ao contrário, por meio da hipótese. Por isso, também desse procedimento indutivo a que recorrem, fica evidente que da substância e da essência não pode haver demonstração (*Metafísica K 7*, 1064a, 5-10).

Novamente Aristóteles traz à discussão que a ciência da natureza se difere tanto da ciência prática (ética, economia, política) quanto da ciência poiética (artes, etc.). Nessas ciências, o princípio do movimento encontra-se no agente (práticas) ou no artifice (poiéticas). Já a “ciência do físico” (*Metafísica K 7*, 1064a, 15) trata dos objetos que têm neles mesmos o princípio do movimento e com isso conclui-se que a ciência da natureza (ou física) encaixa-se no quadro de ciências teóricas, uma vez excluída do quadro dos outros gêneros de ciência supracitados.

Se cada ciência, como dito acima, debruça-se sobre uma essência de algum gênero de coisa existente, tem-se que descobrir de que modo a física define seus objetos. E o autor da *Metafísica* fornece duas noções, das quais ele diz ser a primeira sobre a qual a física detém: 1) os objetos que implicam matéria, como quando se diz que um nariz é achatado ou 2) tratando-se de abstrações como quando dissemos “concavidade”.

Como distinguir a física da ciência que investiga o ser enquanto ser (filosofia primeira, metafísica ou teologia)? Diz o filósofo: “[...] a física estuda as coisas que têm em si mesmas o princípio do movimento; a matemática é a ciência teórica que estuda os entes não sujeitos ao devir, mas não separados” (*Metafísica K 7*, 1064a, pp. 30-35). Ele distingue essas duas ciências dizendo que há uma que versa justamente sobre o “ser enquanto ser e enquanto separado” (*Metafísica K 7*, 1064a, 28) (da matéria). Essa ciência estuda o ser separado e imóvel, e, segundo Aristóteles, um ser desse gênero será o “ser divino e Princípio primeiro e supremo” (p. 35), cuja existência se demonstra nessa mesma ciência<sup>14</sup>. Seria a mesma coisa então o “ser enquanto ser” e o “ser separado (imaterial) e imóvel”? “E se entre os seres existe uma realidade desse gênero (separada e imóvel), ela deverá ser o divino e também o Princípio primeiro e supremo” (p. 37).

Prosseguindo, Aristóteles afirma ser o gênero das ciências teóricas o mais excelente, e haveria ainda, dentro desse gênero, outros três - a física,

<sup>14</sup> Essa discussão – a demonstração da existência de Deus – dará base para Avicena e Tomás de Aquino estabelecerem qual é o objeto da metafísica.

a matemática e a teologia. Essa última seria a mais excelente de todas, visto que seu objeto “vale mais do que todos” e é parâmetro para qualificar como superior ou inferior toda demais ciência (1064b, 1-5). Temos, pois, um indício de uma ordem entre as ciências, as quais, de certo modo, são mais excelentes, superiores conforme se aproximam da teologia.

Finalizando a lição 7 do livro K, há uma última questão a ser respondida, a que a ciência do ser enquanto ser é ou não universal. Essa é a mesma questão do final do livro E 1, por isso Reale afirma ser o livro K 7 um resumo do livro E 1<sup>15</sup>. O Filósofo diz que sim, e demonstra com o seguinte argumento: há uma matemática geral, a qual está subalternada algumas como que espécies de matemáticas; há a física, que seria a primeira das ciências caso só existisse a realidade material; como, portanto, existe uma substância separada e imóvel, essa é, pois, universal, pois é anterior à física (1064b, 5-10).

## 1.2. A INDETERMINAÇÃO DO OBJETO DA FILOSOFIA PRIMEIRA (OU TEOLOGIA, OU METAFÍSICA) NA OBRA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

No conjunto da obra *Metafísica*, Aristóteles não determina qual é o objeto da metafísica. Ficam em aberto algumas possibilidades, que vão da universalidade do possível objeto (ser enquanto ser) à particularidade do ser divino. Eis, segundo os comentadores (RODRIGUEZ, 1979; GRONDIN, 2006), quatro possibilidades:

1) No Livro A, da referida obra, o filósofo propõe a primeira possibilidade do objeto da metafísica, a qual aparece como uma ciência das primeiras causas e princípios, aquilo que passou a ser dito *aitiologia* entre os comentadores:

Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas. E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem. Do que foi dito resulta que o nome do objeto ele nossa investigação refere-se a uma única ciência; esta deve especular sobre

<sup>15</sup> REALE, G. *Metafísica – Sumário e Comentários*. Vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, nota 1 do livro K7, p. 558.

os princípios primeiros e as causas, pois o bem e o fim das coisas é uma causa (*Metafísica A 2*, 982b, 1-10).<sup>16</sup>

Grondin (2006, p. 94) ressalta que esse livro e a tese genérica de que a filosofia ou metafísica busca as causas e princípios primeiros estão em consonância com a tradição filosófica anterior ao estagirita: Platão já tinha buscado as *archai* das coisas, e a ideia de Bem era para este o princípio por antonomásia. Contudo, Aristóteles reprova em Platão a não distinção de duas coisas: 1) os sentidos do ser e 2) as acepções da noção de causa (p. 95). O primeiro item não será tratado agora, no livro A, mas é de suma importância - haja vista que descobrir que o ser é ou não um conceito unívoco ajudará a “determinar de que ser exatamente há que descobrir os princípios” (p. 95)<sup>17</sup>. O segundo item é trabalhado, especialmente, pelo estagirita no livro da *Física*, no qual ele faz a clássica distinção das quatro causas (material, formal, eficiente e final); essa distinção também é retomada no livro A da *Metafísica* (3, 983a, 25-30).

2) Também a metafísica pode ser considerada como uma ciência que considera o ser em sua universalidade, o que a tradição passou a chamar de “ontologia”:

Existe uma ciência que “considera o ser enquanto ser” e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas (*Metafísica Γ 1*, 1003a, 20-25)<sup>18</sup>

Enquanto as demais ciências consideram o “ser enquanto é tal ou qual ser” (GRONDIN, 2006, p. 102), a filosofia primeira ou metafísica busca uma universalidade. Mas o estabelecimento dessa ciência é trabalhoso: Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, diz que uma ciência analisa um gênero, revelando suas espécies, propriedades essenciais e divisões:

Toda a arte demonstrativa gira em torno de três elementos: isso cujo ser se supõe (ou seja, o gênero cujas propriedades essenciais ela contempla); os princípios comuns, chamados axiomas, verdades primeiras através das

<sup>16</sup> Grifo nosso.

<sup>17</sup> As citações diretas de Grondin (2006) são traduções nossas do espanhol.

<sup>18</sup> Grifo nosso.

quais se processa a demonstração; e, em terceiro lugar, as propriedades, de que a ciência supõe, para cada uma delas, o significado (*Segundos Analíticos* I, 10, 76b 12-23).

Contudo Aristóteles afirma que o ser não é um gênero e isso se entende quando o Filósofo estabelece a homonímia<sup>19</sup> do ser, “que se diz de várias maneiras”. Aubenque (2012) assevera que, porque o ser não tem uma significação única, ou seja, não se constitui como gênero num discurso, um mesmo discurso científico sobre o ser seria impossível; só haveria solução para isso na doutrina das categorias, nas quais o ser não seria um gênero, mas vários.

3) Ainda no livro Γ (IV) o estagirita diz que a metafísica trata da substância, e essa consideração da substância como objeto da metafísica é chamada pela tradição de *ousiologia*: “Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado todo o resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância”<sup>20</sup> (*Metafísica* Γ 2, 1003b, 16-19).

Mais adiante, no livro sétimo da *Metafísica*, o estagirita diz o seguinte:

O ser tem muitos significados como estabelecemos anteriormente, no livro dedicado aos diversos significados dos termos. De fato, o ser significa, de um lado, essência e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias. Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância (*Metafísica* Z, 1, 1028a, 1-5).

A questão da substância (*ousia*) é de suma importância. Primeiro, ela pode significar o que a tradição ocidental chama de quiddidade (*quidditas*), do grego *to ti en einai*, ou essência. Quando se pergunta o que algo é busca-se a sua definição, dada pela quiddidade. Mas a substância também pode ser entendida na designação do universal - “o que se toma segundo o todo” (GRONDIN, 2006, p. 113). E, segundo a citação aristotélica acima, substância pode ser os gêneros supremos elencados nas *Categorias*. Ademais, substância designa o

<sup>19</sup> Pierre Aubenque, em *O problema do ser em Aristóteles*, diz que a tradição (começada por Tomás de Aquino, movido que estava por uma metafísica que substituiu o problema do uno e do múltiplo pelo do Deus criador e do mundo criado) que usa o vocábulo “*analogia* para expor a teoria aristotélica das significações do ser” (2012, p. 189) é infiel aos textos mesmos do estagirita.

<sup>20</sup> Grifo nosso.

sujeito ou substrato, aquilo que está sob, que subjaz, que é fundamento – a tradição ocidental diz *substantia* e *subjectum*.

4) Aristóteles diz ainda que a metafísica trata de Deus, sendo assim uma *teologia*:

Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas. Ora, só a sapiência<sup>21</sup> possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio [...] (*Metafísica A 2*, 983a, 6-12).

Também no livro XII ou Lambda (Λ), Aristóteles desenvolve essa tese, além do Livro E, da qual já se tratou quando estabelecida a tripartição das ciências teoréticas.

Grodin (2006, p. 116) assinala que a teologia de Aristóteles se mostra na sua *Física*, na qual o estagirita se esforça para explicar o movimento contínuo e universal dos corpos celestes. Reverbera-se isso no livro Lambda (XII) da *Metafísica*, não sendo, pois, um discurso ou doutrina sobre os deuses. Ademais, são esses textos importantes para a teologia ocidental, pois falam de um primeiro motor que causa o movimento dos astros, primeiro motor que é um princípio divino e falam desse primeiro motor como ato que pensa a si mesmo. Esse divino é, então, “princípio de explicação do mundo e como inteligência suprema” (p. 116), tem uma transcendência radical do universo, o qual atrai como causa final.

Rodriguez (1979, p. 68) assinala que essas quatro (4) determinações compreendem-se em duas fundamentais: o objeto da metafísica tem determinação ontológica e teológica. A determinação da metafísica como estudo das causas e princípios primeiros (1) reduz-se à determinação teológica (4), já que Deus seria a causa suprema; e a que trata da substância (3) reduz-se à ontologia (2), que trata do ser enquanto ser.

Em suma, o problema é se numa mesma e única ciência - a metafísica - ontologia e teologia estão juntas indistintamente<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Sapiência, de sabedoria, o hábito intelectual da filosofia, que se torna sinônimo de metafísica.

<sup>22</sup> É o clássico problema elencado no século XX por Heidegger, o problema da ontoteologia. Esse problema é triplo: 1) onto-teologia pode significar a “interpretação do ser como Deus” (BOULNOIS, 2015, p. 84); 2) a duplicidade ente em geral e ente supremo; 3) além de poder ser significada como a busca por uma unidade da essência da metafísica ao longo do percurso humano, da história (p. 87).

Há uma resposta, chamada “genética ou evolucionista” (RODRIGUEZ, 1979, p. 69), que diz que a metafísica aristotélica é tanto ontologia quanto teologia, contudo em momentos distintos, quebrando assim sua unidade. Essa tese provém do filósofo alemão W. Jaeger, para quem a obra *Metafísica* de Aristóteles foi composta em distintos períodos e por isso o resultado que se tem é que num momento essa ciência (a metafísica) é teologia, e noutro, ontologia (Cf. JAEGER, *apud* RODRIGUEZ, 1979, p. 70). Haveria ainda a possibilidade de uma dupla influência sobre o estagirita ao compor sua *Metafísica*, a influência empirista e a platônica (p. 72). Se a obra aristotélica começou pelo estágio platônico – “Aristóteles teria escrito tais textos quando ainda estava ligado à Academia platônica e às ideias de seu fundador, sendo os livros A e E1 frutos da primeira época” (CASTRO, 2008, p. 69) –, ela tem aí tendência teológica e, ao seu fim, com culminação empirista, destaca-se a ontologia. A resposta evolucionista teria, pois, seu corolário nessa última possibilidade, pois a impossibilidade da conciliação entre platonismo e empirismo sugeriria que a metafísica aristotélica – ontoteologia – seria num momento teologia, noutro ontologia, como dito anteriormente.

Há, também, outra resposta ao problema: a interpretação unitária ou sistemática. Esta propõe a metafísica numa unidade, elencando qual seria seu objeto próprio, ou no linguajar medieval, o “*genus subjectum*” da metafísica (Cf. RODRIGUEZ, 1979, p. 69 e 75). Rodriguez elenca uma série de pensadores – Rogério Bacon, Egídio de Roma, Siger de Brabante, Henrique de Dante, Averrois, Avicena, e Tomás de Aquino – que seguem essa linha de resposta.

Levando-se em conta os comentários, estudos e análises da obra *Metafísica*, de Aristóteles, percebe-se que não é possível entendê-la como uma obra unitária, escrita de uma só vez, num mesmo tempo e lugar (CASTRO, 2008, p. 62). Os seus quatorze (14) livros possuem temáticas das mais diversas, resumos de outros livros (mormente da *Física*) e mesmo resumos e recapitulações de livros inseridos na própria *Metafísica* (como o Livro K, que resume os livros B, Γ e E). Prossegue dessa não unidade de escrita da obra do estagirita que o mesmo tenha abordado o assunto do objeto da metafísica de vários ângulos, dando, pois, mais de um objeto para esta ciência teórica superior.

A reverberação da tripartição das ciências teóricas na obra do Aquinate, da qual tratamos em nossa dissertação de mestrado, é patente. Em *Super Boethii*, Q. 5, a. 1, s.c. 1, Tomás de Aquino cita o Filósofo, especificamente o livro VI (E) da *Metafísica*, concordando com a tripartição das ciências teóricas como exposta por Aristóteles. Mais adiante, o Aquinate contra-argumenta a favor da tríplice divisão das ciências teóricas – que são “distinguidas de

acordo com seus objetos (...) É assim que são distinguidas aqui e no livro VI da Metafísica três partes da filosofia especulativa” (*Super Boethii*, Q. 5, a. 1, ad 1) – em face de um argumento que dizia, baseado no livro VI da *Ética a Nicômaco*, ser o conhecimento científico na alma aperfeiçoado pelas “virtudes intelectuais” da “sabedoria”, da “ciência” e da “inteligência”, e que seriam estas virtudes, portanto, as partes da ciência teórica (especulativa). Tomás de Aquino lembra que essas virtudes intelectuais aperfeiçoam cada uma a sua maneira a parte especulativa da alma – e assim se distinguem: a “inteligência” é o hábito dos primeiros princípios, “pelo qual algo se torna evidente por si mesmo”; já a ciência e a sabedoria são os hábitos pelos quais “se conhecem as conclusões demonstradas a partir destes princípios”, ou por causas inferiores (“ciência”) ou por causas mais elevadas (“sabedoria”). As ciências, que são certos hábitos, por sua vez, distinguem-se por seus objetos.

## 2. A DIVISÃO DAS CIÊNCIAS E O OBJETO DA METAFÍSICA, EM BOÉCIO

Severino Boécio, em seu *De Trinitate* (Sobre a Trindade), trata sobre Deus, sobre sua unidade e trindade, entre outros assuntos. Contudo, no capítulo II aparece uma (re)leitura da divisão das ciências teoréticas de Aristóteles. É de Boécio o seguinte parágrafo:

Ora, são três as ciências especulativas: a Física, que está em movimento e não é abstrativa ou separável - *anypexairetos* - não abstrai o movimento, pois considera as formas dos corpos com matéria, formas que em ato não se podem separar dos corpos. E os corpos, estando em movimento, a forma, unida à matéria, tem movimento: com a terra, tendem para baixo; com o fogo, para cima. A Matemática, está sem movimento e não é abstrativa, pois ela estuda as formas dos corpos sem a matéria e, por isso, sem movimento. Porém essas formas, em união com a matéria, não podem separar-se dela. A Teologia, está sem movimento e é abstrativa, pois a substância de Deus carece de matéria e de movimento. (BOÉCIO, *apud* LAUAND, 2005.)

Boécio aceita a divisão aristotélica das ciências especulativas - “são três as ciências [...]”. E concorda com a definição do objeto da física e da matemática, segundo a teoria do mesmo estagirita, mas elege Deus como objeto da teologia (filosofia primeira, metafísica).

A física considera o que está em movimento (móvel) e não é separável, considera a forma de entes sensíveis, materiais, formas inseparáveis da matéria que informam em ato. Boécio dá dois exemplos: se considerássemos a terra



e o fogo enquanto formas, e formas que necessariamente informam alguma matéria, teremos nessa consideração um “detalhe” advindo da matéria em que existem, o “movimento”. Por isso o objeto da física é o ente móvel (*ens movens*). Contudo, importa considerar que essa forma, como todas as formas inteligidas pelo homem, é separada da matéria no ato do pensamento.

Savian Filho (in BOÉCIO, 2005, p. 256) recorda que Boécio, no texto supracitado, “filia-se à física aristotélica”, para a qual o movimento das coisas é explicado pela predominância de algum dos elementos (terra, água, fogo, terra), cuja gravidade e leveza são variáveis. Terra e água, por exemplo, tendem para baixo pela gravidade de sua constituição, ao passo que ar e fogo, como são leves, tendem para o alto.

Diz o estagirita, na *Física* (L II, 192b10-14), sobre as coisas que são por natureza (coisas naturais, quer dizer, não artificiais), e que, portanto, possuem tendência natural ao movimento: “porque cada uma delas tem em si mesma um princípio de movimento e de repouso, seja com respeito ao lugar ou aumento, ou a diminuição e a alteração”.<sup>23</sup>

Prossegue Aristóteles, na mesma *Física*, analisando doutrinas dos filósofos pré-socráticos, a fim de encontrar o substrato da natureza:

Alguns pensam que a natureza ou substância das coisas que são por natureza é um constituinte primeiro em cada uma delas, algo informe em si mesmo; assim a natureza de uma cama seria a madeira, e a de uma estátua o bronze. [...] alguns dizem que a natureza das coisas é o fogo; outros, que é o ar; outros, que é a água; outros, que vários destes elementos; outros, que todos eles. [...] Assim, em um sentido se chama natureza a matéria primeira que subjaz em cada coisa que “tenha em si mesma um princípio do movimento e da mudança” (*Física L II*, 193a, 10-12; 20-24; 28-30, ou p. 131-133).<sup>24</sup>

Quanto à matemática, Boécio considera o ente que só existe na matéria, contudo sua consideração é sobre a quantidade desse mesmo ente e não sobre seu movimento. O objeto da matemática é o ente enquanto quantidade (*ens quantum*).

Sobre a teologia (filosofia primeira, metafísica), o pensador romano elenca Deus como seu objeto, pois Ele não tem matéria nem movimento, cumprindo

<sup>23</sup> ARITÓTELES. *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos: Madrid, 1995, p. 128. Tradução nossa, a partir da versão espanhola.

<sup>24</sup> Tradução e grifos nosso, a partir da versão espanhola.

assim as exigências que colocava Aristóteles para o objeto dessa ciência. Essa escolha de Boécio de colocar Deus como objeto da metafísica é de influência interpretativa de Amônio Sacas, que via essa ciência essencialmente como ciência divina (BOULNOIS, 2015, p. 35).

Em suma, a física tem por objeto o ente não separado (da matéria) e móvel, a matemática o ente não separado e imóvel, e filosofia primeira (teologia) o ente separado e imóvel. Têm-se duplo critério para a classificação das ciências: a imobilidade e a separação (da matéria) (p. 35). A matemática seria uma ciência média, uma vez que ainda se atrela à matéria pelo acidente da quantidade. A filosofia primeira (teologia) é que utiliza a abstração em toda sua potência ao focar o imaterial (separado) e imóvel.

Prossegue Boécio:

Das três ciências, a Física trabalha racionalmente (*rationabiliter*); a Matemática, disciplinarmente (*disciplinaliter*) e a Teologia, intelectualmente (*intellectualiter*), pois não se trata aqui de lidar com imagens, mas antes de olhar para a forma que é, não imagem, mas verdadeira forma: ela mesma é e é por ela que o ente é (BOÉCIO, *apud* LAUAND, 2005).

Encontramos aqui o método para organizar a progressão na ciência: 1) os sentidos estão imersos na sensibilidade da matéria - “grau zero de ciência” (BOULNOIS, 2015, p. 36); 2) A física, como diz Boécio, “trabalha racionalmente, quer dizer, pela prática discursiva (raciocínio), passa de verdades conhecidas às antes desconhecidas, se ocupando do múltiplo e alcançando “um conhecimento unificado” (BOULNOIS, 2015, p. 36); 3) A matemática age disciplinarmente, quer dizer, num esforço espiritual, isola e libera a forma da matéria por consideração, não de maneira real (natural) - é como a linha, que só existe num corpo, mas “pode ser conhecida separada do corpo” (p. 36); 4) A teologia, por fim, considera como separado e imóvel o que realmente é separado e imóvel, por isso é dito que ela age intelectualmente, já que contempla a forma sem imagens sensíveis. Seu intento “é chegar a um conhecimento intelectual de Deus [...] o ‘ser mesmo’ a partir do qual um ente é” (p. 36).

Então, junto ao duplo critério mencionado anteriormente para a classificação das ciências – (i) mobilidade e separação – tem-se outro, o de graus de abstração, aos quais Boécio dá acentuada importância, que correspondem a faculdades distintas. Para a física, a razão considera realidades não abstratas; para a matemática, realidades não separadas, mas sem matéria, logo, abstratas;

já a teologia considera pelo intelecto “abstratamente as realidades realmente separadas” (BOULNOIS, 2015, p. 36).

Tem-se aqui uma ligação com o problema dos Universais<sup>25</sup>, visto que a teologia contemplaria uma forma que subsiste sem a matéria. Existe uma diferença entre razão, que considera as substâncias compostas de matéria e forma, e intelecto, que considera formas separadas<sup>26</sup>.

“Por um progresso na abstração, o conhecimento intelectual tende a imitar a unicidade do intelecto divino” (p. 37), quer dizer, o homem se esforça para conhecer cada coisa de acordo com suas faculdades – as imagens e os sensíveis pelo universal e a razão, e os entes imateriais e imóveis pelo intelecto, mas mesmo aquelas (imagens e sensíveis) ele tende a usar o intelecto; e assim faz uso da abstração, tentando imitar a unicidade do intelecto divino. A teologia seria então o ato excelente da inteligência, mas isso só Deus mesmo teria; os homens buscam, almejam. Esse é o cume que Aristóteles alcançou: deus como pensamento de pensamento<sup>27</sup>, como ciência que ele tem de si mesmo. Portanto, se Deus é o objeto da teologia, esta “é inacessível para nós” (BOULNOIS, 2015, p. 38).

Tomás de Aquino retomará essa questão “metodológica” de progressão das ciências – a qual Savian Filho prefere dizer “ontológica” (in BOÉCIO, 2005, p. 256), tendo em vista os objetos de cada ciência: o objeto da física e da teologia existe “*in re*”, enquanto que o da matemática é passível de distinção entre o existente apenas na mente e a realidade correspondente (na matéria). Na Questão 6 do Comentário ao *De Trinitate*, que analisamos em nossa dissertação de mestrado, o Aquinate dedica-se a saber se esses modos de proceder para se adquirir as ciências especulativas – racionalmente, disciplinarmente e intelectualmente – são convenientes.

<sup>25</sup> Universal, adjetivo derivado de universo (uno + verso), um (1) voltado para as muitas coisas que o compõe. Universal é aquilo mediante o qual conhecemos as coisas, abstraindo dos acessórios o principal, essencial. Por exemplo: abstraímos aquilo que é comum a todos os indivíduos caninos, chegando ao universal “cão”, aplicável a todos os indivíduos caninos – deixando de lado raça, cor, domesticidade, raiva, força, etc.

<sup>26</sup> A razão, diferença específica que difere o homem de outras espécies, é o Intelecto funcionando à maneira humana, no tempo, diacronicamente.

<sup>27</sup> “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (Cf. *Metafísica* Λ (12), I9, 1074b, 30-35).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, na primeira parte do artigo, a proposta de tríplice divisão das ciências teóricas segundo Aristóteles e as propostas de objeto para a filosofia primeira ou metafísica, segundo o mesmo autor. A tríplice divisão das ciências teóricas é como que ponto pacífico entre os comentaristas do texto fundante (*Metafísica E*), mas o estabelecimento do objeto da metafísica já não se dá com facilidade.

O estagirita, como vimos em sua *Metafísica*, dá algumas possibilidades (Deus, ente, substância e causas) do que seria o objeto desta ciência. A reverberação dessas possibilidades e a escolha de uma vimos na segunda parte do artigo, ao tratar do texto de Boécio (*De Trinitate*), que elege o “ser divino” como objeto da metafísica, além de aceitar a tríplice divisão das ciências teóricas, propondo inclusive, um método próprio de investigação de cada uma.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em janeiro/2023]

## REFERÊNCIAS

- ALVIRA, T.; CLAVELL, L; MELENDO, T. *Metafísica*. Tradução de Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2014.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos: Madrid, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. III, sumário e comentários. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2002.
- ARISTÓTELES. *Órganon: Analíticos Posteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1987.
- AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclécio D. Faustino. Ed. Paulus: São Paulo, 2012.
- BOÉCIO, S. *De Trinitate*. Tradução de Luiz Jean Lauand. Ruah, [S.l.:s.n], 2005. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/luan.htm>>. Acesso em 26 dez. 2018.
- BOÉCIO, S. *Escritos* (Opuscula Sacra). Tradução, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOULNOIS, O. *Metafísicas rebeldes: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.
- CASANOVA, C. A. *Física e Realidade*: reflexões metafísicas sobre a ciência natural. Tradução de Raphael D. M. de Paula. Campinas, SP: CEDET/Vide Editorial, 2013.
- CASTRO, S. *Três formulações do objeto da Metafísica de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- JOLIVET, R. *Tratado de Filosofia: Metafísica*. Tradução de Maria da Glória P. P. Alcure. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1965.
- NASCIMENTO, C. A. R. Tomás de Aquino e a Metafísica. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 52, 2017, pp. 233-254.

- PEREIRA, O. P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Universidade Federal do Pará. Editora Universitária: Belém, 1988.
- REALE, G. *Metafísica: Sumário e Comentários*. Vol. III. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002
- RODRIGUEZ, J. L. F. *El objeto de la metafísica em la tradicion aristotelica*. Anuario filosófico, vol. 12, nº 2, 1979, págs. 65-101. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2786792>. Acesso em 28 dez. 2018.
- THONNARD, F. J. *Compêndio de história da filosofia*. Tradução de Valente Pombo. São Paulo: Editora Herder, 1968.

# HERÓDICO DE MÉGARA E A TERAPIA DO FOGO CONTRA FOGO

## HERODICUS OF MEGARA AND THE THERAPY OF FIRE AGAINST FIRE

ROGÉRIO DE CAMPOS\*

**Resumo:** Heródico de Mégara, também dito Selimbriano, conhecido pelas caminhadas e dietas que prescrevia aos seus pacientes, foi um dos primeiros a misturar ginástica e medicina. Veremos como, no tratado *Epidemias* 6,3, o autor hipocrático faz menção explícita a um tratamento de Heródico, em que este teria aplicado princípios semelhantes em pacientes febris, agravando o quadro de alguns deles. Veremos como Galeno, no século II d.C., interpreta a terapia de Heródico sem mencionar qualquer erro do médico, enquanto Paládio, no século VI d.C., ao comentar o mesmo trecho de *Epidemias* 6,3, interpreta o episódio de modo detalhado, indicando inclusive a morte de um paciente. Paládio evidencia a terapia inadequada que foi aplicada, mas resgata sua importância para o reconhecimento das teorias e práticas médicas naquele contexto, salvando a reputação de Heródico e explicando como resfriar um corpo febril.

**Palavras-chave:** Hipócrates; Heródico; Galeno; terapia dos princípios semelhantes.

**Abstract:** Herodicus of Megara, also called the Selymbrian, known for the walks and diets he prescribed for his patients, was one of the first to combine gymnastics and medicine. We will see how in the treatise *Epidemics* 6,3, the Hippocratic author makes explicit mention of a treatment of Herodicus, whereby he would have applied similar principles to feverish patients, thus aggravating the condition of some of them. We will see how Galen, in the 2nd century AD, interprets Herodicus' therapy without mentioning any error on the part of the doctor, while Palladius, in the 6th century AD, commenting on the same passage from *Epidemics* 6,3, gives a detailed interpretation of the episode, even pointing to the death of a patient. Palladius highlights the inadequacy of the therapy applied but preserves its importance for recognizing relevant medical theories and practices, thereby saving Herodicus' reputation and explaining how to cool a feverish body.

**Keywords:** Hippocrates; Herodicus; Galen; therapy of similar principles.

---

\* Professor na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), PR, Brasil.  
<https://orcid.org/0000-0002-5813-2730>. E-mail: rogedecampos@gmail.com

Embora a figura de Hipócrates de Cós pareça predominante na época clássica, Manetti (2005, p. 295-297) mostra como a doxografia das causas patológicas proveniente do papiro *Anônimo de Londres* (*Anonymus Londiniensis*, P. Lond inv.137), publicado em 1893, ampliou a informação acerca de outros médicos que viveram antes do fim do século IV a.C., ainda que em muitos casos tenha sido apenas para reconhecermos seus nomes. Nele, há menção a dois Heródicos distintos, um de Cnido e outro de Selimbria, sendo este último conhecido também pelas referências presentes em Platão. Manetti (*idem*, p. 296-312) faz um importante apanhado histórico e filológico procurando circunscrever cada um desses personagens: um de Cnido, outro de Mégara (Selimbriano), além de um terceiro – que não aparece mencionado no *Anônimo de Londres* – de Leontino, irmão de Górgias. Ao resgatar as menções mais antigas de Hipócrates e de Platão, a autora evidencia a dependência da doxografia posterior em relação aos relatos de Platão, como acontece frequentemente com outros personagens, chegando a fontes como Sorano, segundo o qual Heródico teria sido professor de Hipócrates (Sor. *VH*, 2 *apud* Pinaut, 1992, pp. 7-10), e Galeno, que segundo Manetti (2005, p.302) parece ter recebido informação de forma indireta acerca de Heródico, motivo pelo qual teria se afastado de problemas exegéticos ligados a ele.

Nosso estudo poderia sustentar, ainda que parcialmente, a mesma percepção de Manetti de que Galeno não teria muito o que dizer acerca de Heródico. Entretanto, acreditamos poder colher em Galeno alguma informação que aponte para o sentido contrário, de que ele talvez estivesse empenhado em interpretar, dentro de suas limitações, um episódio desafortunado da vida de Heródico, algo que antes já havia sido mencionado por Hipócrates. Veremos, em seguida, como o mesmo trecho e o episódio acerca de Heródico foram resgatados e reinterpretados por Paládio por meio de outra abordagem.

O estudo de Manetti, embora tenha sido feito com maestria, constituindo um importante recenseamento das principais fontes, deixou de lado um episódio importante da doxografia de Heródico, o de um eventual erro médico que teria cometido. O foco deste artigo será desvendar, a partir de três documentos de épocas distintas (Hipócrates, Galeno e Paládio), esse suposto erro médico de Heródico de Mégara (Selimbriano). Mas antes de entrarmos nas questões que nos levam exatamente ao cerne do nosso estudo, a terapia do fogo contra fogo que Heródico teria aplicado, vejamos rapidamente algumas informações preliminares colhidas em Platão.

## 1. HERÓDICO EM PLATÃO

A prospecção acerca da medicina de Heródico de Mégara nos diálogos de Platão nos leva diretamente ao *Fedro* e à *República*. Sua imagem aparece no *Fedro* atrelada à prática de outros ilustres médicos, especialmente de Acúmeno, pai de Erixímaco, o qual conhecemos também pelo discurso que faz em defesa do Amor no *Banquete* (*Smp.* 185c-189b). Ambos são médicos ilustres mencionados à frente no *Fedro* 268a-c, assim como no *Protágoras* 315c2-3, mas é logo no início do *Fedro*, aliás em sua primeira intervenção, que Fedro fala sobre Acúmeno: “Persuadido pelo teu e meu amigo Acúmeno, percorri o passeio pelas estradas (*hodoûs*), pois, segundo ele, esse caminho é menos cansativo que o realizado pelas vias (*drómois*) do pórtico” (*Phdr.* 227a).<sup>1</sup>

Acúmeno teria sugerido a caminhada, o percurso (*peripátous*), para a boa saúde, uma prescrição preferencialmente indicada para os caminhos externos à cidade e, portanto, menos extenuantes. Se tomarmos este aspecto da prescrição de Acúmeno, Heródico talvez possa representar o contrário em termos de pensamento médico, por ter se valido do princípio oposto, apostando na fadiga como prescrição terapêutica, inclusive exagerando em alguns casos em que prescreveu percursos excessivos para pacientes febris.

Heródico teria sido um dos mais antigos treinadores de educação física (*paidotribes*, *R.* 406a) de que se tem notícia (Jouanna, 1992, p.224) e, pelo que Platão nos conta, teria prescrito longas caminhadas para a manutenção da saúde, como se vê no início do mesmo *Fedro*, em que Sócrates menciona, em passagem próxima à anterior, os famosos passeios (*perípaton*) prescritos por Heródico, um percurso de ida e volta de Atenas até Mégara: “assim, dispo-nho-me a escutar-te e tu poderás percorrer o passeio (percurso) até Mégara, segundo a prescrição de Heródico, chegando até os muros e dali novamente regressando, e nem mesmo assim eu o abandonaria (Pl. *Phdr.* 227d)”<sup>2</sup>.

Além da larguíssima caminhada, Platão atribui a Heródico na *República* a mistura entre ginástica e medicina (*meixas gymnastikên iatrikêi*, *R.* 406a-b), o que mostra que, pelo menos desde o final do século V a.C., a medicina conhece a ligação entre exercícios físicos e dieta<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Servimo-nos da tradução de Campos (2018, p.47).

<sup>2</sup> Aqui, servimo-nos da tradução de Campos (2018, p.48) ligeiramente modificada.

<sup>3</sup> Ver também Plutarco (*De sera numinis vindicta* 554C) acerca de ter sido Heródico o primeiro a misturar ginástica e medicina. Manetti (2005, p.302) indica que essa fonte está entre as que dependem diretamente de Platão.



Heródico na *República* (406a-b), por outro lado, é uma figura atormentada pelas próprias descobertas, alguém que não teria feito bom uso da arte médica nem para si mesmo, de modo que não poderia oferecer a outros algo oportuno. Depois de ter adoecido, Heródico teria sido capaz de prolongar sua própria vida pela sabedoria (*sophías*, 406b) adquirida e teria disseminado muitos dos seus experimentos, os quais impunham rígidas dietas e um tipo de cuidado exclusivo com o corpo. Neste ponto, Platão introduz a questão da dieta, além da ginástica, como fundamento da “nova” terapêutica atribuída a Heródico (Jouanna, 1992, p. 218).

A essa nova medicina que Heródico representa, Platão contrapõe a medicina arcaica de Asclépio (*R.* 405d-e; 406c-e), conhecida tradicionalmente pelas cenas legadas por Homero, uma prática médica voltada exclusivamente para os interesses coletivos ou, no caso homérico, do exército. Nessa perspectiva, continua Platão, se alguém se apresenta enfermo e solicita ao médico um fármaco de efeito catártico, um cauterio ou uma incisão, imagina se restabelecer rapidamente para voltar às suas atividades. Tal seria a imagem do cidadão comum, que utilizaria a medicina de modo esporádico, visando apenas voltar às suas atividades cotidianas, uma medicina de paliativos, adequada mais para o corpo saudável do que para corpos efetivamente enfermos, convalescentes ou, de algum modo, incapacitados.

O retrato de Platão indica o encontro das duas concepções de medicina, uma tradicional e uma nova, mas o descompasso acontece quando esse cidadão comum encontra a nova terapêutica. Caso o médico prescreva uma longa dieta (*makrân diáitan*, 406d) ou tratamentos complicados, o enfermo constata não ter tempo para tais sofrimentos (*ou skbolè kámnein*, 406d5), pois não poderia descuidar de seus labores, motivo pelo qual abandona rapidamente esse tipo de terapia e volta à sua dieta costumeira (*eis tèn eiôthuian diáitan embás*, 406e), quer tenha ou não recobrado a saúde.

Platão procura condenar a medicina nova pelos excessivos cuidados com o corpo e por aquilo que ele chama de cultivo das doenças, práticas ligadas à imagem de Heródico e que, em tal perspectiva, seriam contrárias aos interesses da comunidade, especialmente por estarem centradas apenas no indivíduo. Resumidamente, de acordo com a narrativa platônica, não deveria haver terapia para quem não tivesse uma constituição predominantemente saudável, capaz de quase que naturalmente restituir a saúde e debelar sintomas desagradáveis. Esta seria uma medicina que, mesmo sem desprezar a técnica, estaria alicerçada no poder de restabelecimento natural dos corpos.

Esse seria um breve esboço de como Heródico aparece em Platão, mas o que nos ocupará a partir de agora será saber, afinal, quais seriam as evidências do erro médico de Heródico no campo estrito da medicina, já que os relatos platônicos o inserem em contextos em que não sabemos com precisão o que realmente poderíamos entender como o pensamento médico de Heródico e, mais especificamente, quais teriam sido os seus erros. Hipócrates confirma as longas caminhadas prescritas por Heródico, assim como Platão as anuncia, mas a imagem de Heródico na documentação estritamente médica é diferenciada da fornecida por Platão.

É preciso agora desvendar a terapia de Heródico e seus eventuais erros. Para tanto, percorreremos três documentos que tratam de Heródico: o tratado Hipocrático *Epidemias* 6,3, em que primeiramente há uma menção aos excessos da medicina e dos tratamentos de Heródico; em seguida, o comentário de Galeno (Gal. *In Hippocratis librum epidemiarum commentarii* III, 35, pp.177-178) a esse mesmo trecho de Hipócrates e, por fim, o comentário de Paládio (Pall. *In Hippocratis librum sextum de morbis popularibus*, III, 5, pp.96-98) ao mesmo trecho, momento em que o autor reelabora o erro médico de Heródico dentro de uma lição de medicina. Paládio ainda tece considerações de ordem epistemológica e revela quem teria sido a vítima desses procedimentos, um ginasta de nome Pródico.

## 2. *EPIDEMIAS* 6,3: UMA MENÇÃO DIRETA A HERÓDICO DE MÉGARA (SELIMBRIANO)

Heródico de Mégara, segundo a tradição doxográfica, teria cometido um erro médico ao tratar de um paciente febril. Seja por uma concepção errônea, seja por uma falta de senso de oportunidade (*kairós*), Heródico teria aplicado a terapia dos princípios semelhantes para tratar pacientes febris. Tal aplicação, que aqui denominamos, inspirados por Paládio (séc. 6 d.C.), como “terapia do fogo contra fogo”, seria basicamente a soma de princípios ou qualidades semelhantes aplicadas ao corpo febril. O fogo (ou o calor, em diversos procedimentos) teria sido aplicado ao corpo febril com vistas a produzir ou alcançar, em seguida, o efeito contrário, o da redução da temperatura geral do corpo. Ainda que o livro 6 das *Epidemias* não seja considerado autêntico (Vegetti, 1965, p.296), uma informação importante acerca de Heródico provém dele, visto que o “escritor hipocrático” critica Heródico, dizendo que sua prescrição de elevar a temperatura do corpo seria prejudicial para quem estivesse febril. O artífice em questão vale-se antes

do princípio “homeopático”<sup>4</sup>, perspectiva em que o semelhante deveria ser associado ao semelhante, com o objetivo de alcançar em seguida o resultado geral contrário, do resfriamento. Então, a aplicação do “fogo contra fogo”, com vistas a equilibrar posteriormente a temperatura do paciente, foi considerada um erro médico pelo autor hipocrático<sup>5</sup>. Em *Epidemias* 6,3, o autor hipocrático descreve a controversa terapia de Heródico:

Heródico matava os febris com longas caminhadas, muitas disputas (esforços), banhos vaporosos, coisas más, combatia o estado febril com disputas (esforços), trajetos, caminhadas, massagens, sofrimentos sobre os mesmos sofrimentos, inchaço das veias, vermelhidão, palidez, esverdeamento e dor nos vazios dos flancos.

Ἡρόδικος τοὺς πυρεταίνοντας ἔκτεινε δρόμοισι, πάλησι πολλῆσι, πυρήσι, κακὸν, τὸ πυρετῶδες πολέμιον πάλησι, περιόδοισι, δρόμοισιν, ἀνατρίψει, πόνος πόνῳ αὐτοῖσιν, ὄγκοι φλεβῶν, ἔρευθος, πελίωσις, χλωρότης, πλευρέων ὀδύναι λαπαραί.

Hp. *Epid.* (6,3,18)<sup>6</sup>

O autor hipocrático refuta a eficácia da terapia de Heródico ao aplicar princípios semelhantes com vistas a um resultado contrário. Então, um febril, quando exposto a banhos quentes, esforços, caminhadas e alimentos quentes, os quais teriam essa semelhança ou afinidade ígnea com a febre, não alcançaria necessariamente o resfriamento do corpo. O princípio físico, embora seja verdadeiro, não se aplica como terapia a todos os corpos febris, pois não há garantia de que o efeito desejado seja alcançado, o do resfriamento posterior a um aquecimento generalizado. O autor hipocrático, ligado à ciência alopática<sup>7</sup>, cuja aplicação preferencial seria a de elementos ou princípios

<sup>4</sup> Usamos o termo “homeopático” apenas em sentido estrito, indicando o uso de princípios semelhantes, sem alusão à terapêutica idealizada por Hahnemann no início do século XIX.

<sup>5</sup> Usamos a expressão “autor hipocrático” e “escritor hipocrático” pelo tratado *Epidemias* 6 não ser considerado autêntico (Cairus, 2013 p.27).

<sup>6</sup> Nossa tradução e destaques. Ver Ippocrate (1965). Consultamos tradução de Jouanna: “*Hérodicos tuait les fébricitants par des courses, des luttes en grand nombre, des bains de vapeur. C’est mauvais. L’état févreux est ennemi des luttes, des promenades, des courses, des frictions. Cela ajoute pour eux de la peine à la peine. Gonflement des vaisseaux; rougeur; lividité; teint verdâtre; douleurs des côtés sans gonflement* (Jouanna, 1992, p.224).” Consultamos também a tradução de Manetti: “*Erodico uccideva i pazienti febbricitanti con passeggiate, molte lotte, bagni di vapore: questo è male. La febbre è nemica delle lotte, delle passeggiate, delle corse, dei massaggi* (Manetti, 2005, p.229).”

<sup>7</sup> Igualmente aqui usamos o termo “alopático” apenas em sentido estrito, indicando o uso de princípios contrários, sem qualquer alusão à terapêutica médica moderna ou contemporânea.

contrários (ou diferentes), mas não exclusivamente desses, refuta a aplicação de princípios semelhantes, pois seriam inadequados ao caso.

O uso dos princípios semelhantes, entretanto, não era interdito na medicina hipocrática, sendo também aplicado pelos médicos de Cós. Hipócrates explica que “através dos semelhantes surge a doença, assim como pelos semelhantes é possível trazer o nocivo para a saúde” (διὰ τὰ ὅμοια νοῦσος γίνεται, καὶ διὰ τὰ ὅμοια προσφερόμενα ἐκ νοσεύντων ὑγιαίνονται, Hp. *Loc. Hom.*42), de modo que jamais foram estranhas aos médicos de Cós tais aplicações de princípios semelhantes conjugados a princípios contrários (ou diferentes).

Heródico, ao utilizar a exposição ao calor, ao esforço, “combatia o estado febril” com terapias que acresciam ao corpo uma qualidade semelhante ao fogo, o que parece ter levado alguns pacientes à morte, colocando em xeque a aplicação oportuna dessa terapia da aplicação do “fogo contra fogo”, ou do acréscimo do semelhante ao semelhante com vistas a um posterior equilíbrio saudável.

Estabelecemos aqui que a terapia do “fogo contra fogo”, tal qual desenvolveremos neste estudo, provém da expressão de Paládio, como veremos à frente, em que a ideia de “enfrentar o fogo com fogo” (ἐπὶ πυρὶ πῦρ ἀνήπτεν, Pall. *In Hipp.* III, 5; 2.97) circunscreve e descreve a aplicação médica dos princípios semelhantes. Tal procedimento não é estranho a Hipócrates quando diz: “sofrimentos sobre os mesmos sofrimentos” (πόνος πόνῳ αὐτοῖσιν), como uma maneira de descrever a terapia que usa princípios semelhantes com vistas a posteriores resultados contrários. Assim, a aplicação de princípios semelhantes, embora não seja exclusiva, nesse caso torna-se emblemática expressão das práticas de Heródico.

Em Platão, no *Banquete*, paralelamente, o médico Erixímaco descreve uma duplicidade de aspectos de Eros, ali compreendido como um princípio cósmico e, portanto, também objeto da atenção medicinal. Erixímaco afirma que “o dessemelhante deseja e ama o dessemelhante” (τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίον ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ, Pl. *Sym.* 186b6-7)<sup>8</sup>, em alusão a princípios provenientes de Heráclito, ainda que eles estejam modificados, adaptados e aplicados à medicina desse tempo (Campos, 2022, p.11-13). É possível que Platão, por intermédio de Erixímaco, esteja fazendo uma menção ao uso dos princípios contrários e/ou dos semelhantes como terapia, já que este era um tema relativamente conhecido.

<sup>8</sup> Usamos a tradução de Franco e Torrano (2021, p.85).

Platão talvez esteja jogando com o “dessemelhante que ama o dessemelhante”, numa espécie de citação irônica e, ao mesmo tempo, paradoxal dessas aplicações médicas. Não é fácil conceber o amor e amizade entre dessemelhantes, pelo menos não antes de distinguir em relação a que esses elementos seriam dessemelhantes. Platão poderia dizer apenas que semelhantes amam e desejam o que lhes é semelhante, referindo-se ao princípio medicinal, mas escolhe inverter e expor ainda mais um problema ontológico que atravessa sua própria filosofia, indicando a aparente inconsistência de dessemelhantes que possam ter alguma semelhança entre si, ou seja, que participem imediata e concomitantemente da forma que lhes é contrária.

Vejamos como Galeno (129 – 216 d.C.), o primeiro intérprete do trecho, remonta a questão em torno de Heródico sem expor exatamente o erro médico, ressaltando, contudo, a importância dessas investigações.

### 3. GALENO DEFENSOR DE HERÓDICO

Galeno, que viveu no século II d.C., realiza comentário ao mesmo texto hipocrático dedicado a Heródico. Seu primeiro objeto de atenção está na ordem, na presença e na ausência de algumas palavras que descrevem os procedimentos de Heródico. Galeno comenta as edições, explicando que algumas palavras aparecem de modos diferentes, em alguns casos ligeiramente invertidas em sua ordem, acrescentadas ou extraídas em poucos elementos. Isso, entretanto, não interfere na interpretação geral de Galeno, que não menciona, pelo menos não explicitamente, qualquer erro de Heródico. Nesse retrato, Heródico é vituperado apenas por apresentar uma terapia desagradável, como esforços e caminhadas excessivas, que são descritas como suaves, embora muito extensas. A prática de combater o fogo com fogo é apresentada mais uma vez como errada, mas não aparece atrelada, como no texto hipocrático, à prática de Heródico.

A descrição de Galeno afirma que todos conhecem bem esses princípios medicinais e sabem como aplicá-los, de modo que a arte médica é isenta de qualquer culpa, assim como Heródico, cuja reputação nesse comentário de Galeno é preservada. Galeno evita mencionar quaisquer erros do passado, dizendo apenas que Heródico foi vituperado pela terapia desagradável que propunha. Vejamos como isso acontece:

“<Heródico matava os febris com longas caminhadas, disputas (esforços), banhos vaporosos, coisas más, combatia o estado febril com jejum<sup>9</sup>, caminhadas, trajetos, disputas (esforços), caminhadas, massagens, sofrimentos sobre os mesmos sofrimentos>”

E esses mesmos termos ele escreve de outro modo em outros lugares, alterando alguns em sua ordem, da seguinte maneira: < caminhadas, trajetos>, em alguns [escritos] essas <disputas (esforços)> estão no início, em alguns essas < disputas (esforços)> foram extraídas, em outros, por outro lado, no início adicionam <jejum, caminhadas> e, então, sugere que os passeios (*perípatous*) fossem lentos, estendidos em durações maiores, como no *Da Dieta em doenças agudas* ele afirma: “lenta e grande caminhada errante”. Em <Platão> é lembrado pelo uso que fazia <Heródico> de muitos passeios (*perípatous*).<sup>10</sup> <Heródico>, relembra ele, um dos dois, ou o de <Leontino> ou o <Selimbriano>, “foi austero em seu investigar”.

Todas essas coisas chegaram a outros textos. Agora, [vejamos] onde de modo oportuno estariam as investigações científicas, naquelas interpretações escritas, que não foram poucas e que nos foram legadas, as quais aliás adoramos, isso se chegarmos a completar a interpretação dos oito livros.

Quanto ao motivo pelo qual <Heródico> foi vituperado, ele mesmo (i.e., Hipócrates) evidencia ao dizer que há um <combate ao estado febril> através dos <trajetos> ou do <jejum>, embora seja evidente também que em outros casos [os pacientes] ficaram em repouso (*katélexe*), pois <disputas (esforços)>, <banhos vaporosos> e <massagens> são “contrários” ao <estado febril>. Assim, pois, é preciso ouvir o <combate>, em seguida também a “amizade” (*phílion*), a partir da metáfora que estamos acostumados a dizer de modo familiar.

Alguns escreveram antes do final, misturando ambas as palavras, com <coisas más>, outros depois do começo, unificando a prescrição da seguinte maneira: “combatia o estado febril\*\*\* trajetos”. É que ele prejudica os febris: passeios (*perípatous*), caminhadas (*dromos*), banhos vaporosos (*pyría*) e disputas (esforços), todos eles aumentam a temperatura do corpo, e “ninguém desconhece o efeito dessas associações na arte médica”.

“<Heródico> não apenas parece ter descoberto uma lógica auxiliar e até então desconhecida, mas também uma busca empírica”. A “razão (*lógos*)” desaconselhava curar valendo-se do <“sofrimento com sofrimento”>, isto é,

<sup>9</sup> Na versão do autor hipocrático há uma pequena diferença no trecho, visto que ele diz que o “combatia o estado febril com disputas (esforços)”, enquanto aqui o combate se dá com o jejum.

<sup>10</sup> Ver Platão (*Phdr.* 227d) supracitado.

do <“dano com dano”>, do <“mau com mau”>. “Ao contrário, para auxiliar era preciso trazer e administrar ao sofrimento algo não semelhante (*ouk homoia*)”. “Parece que aqueles semelhantes (*homoia*) eram introduzidos”, uma vez que também <passaios>, <disputas (esforços)>, <massagens>, <banhos vaporosos>, <jejum> <eram usados>. É preciso escutar que <banhos vaporosos> nos afetam externamente em vista do aquecimento, o que pode ocorrer pelo fogo e pelo banho. Também o <jejum> em seus escritos é algo contrário: “em alguns casos, pois, o jejum, mas não é preciso que haja sofrimento”. Não apenas no princípio há essa expressão, mas depois do princípio, foi posta no final, como quiseram os que escreveram posteriormente acerca desses escritos. Mas eu prefiro as [fontes] mais antigas, apesar da dificuldade de sua interpretação. Os mais recentes escritos usam essa expressão, “os mesmos”, que alguns seguem colocando-a no início, enquanto alguns extraem-na completamente. Desses escritos didáticos, nenhum deles próprios nos aparece de forma completa.

(Gal. *In Hippocratis librum epidemiarum commentarii* III, 35, pp.177-178 [ed. Wenkebach] = 17b.98,13-101,11 TLG)<sup>11</sup>

“<Ἡρόδικος τοὺς πυρεταίνοντας ἔκτεινε δρόμοισι, πάλησι, πυρίησι, κακόν, τὸ πυρετῶδες πολέμιον λιμῶ, περιόδοισι, πάλησι, δρόμοισιν, ἀνατρίψει, πόνον πόνῳ αὐτοῖσι.>”

Καὶ ταύτην τὴν ῥῆσιν ἄλλος ἄλλως γράφει, τινὲς μὲν ὑπαλλάττοντες τὴν τάξιν τοιάνδε: “<περιόδοισι, πάλησιν>“, ἔνιοι δ’ ἐν ἀρχῇ <πάλησι>, τινὲς δ’ ἐξαιρουῦντες τὸ <πάλησιν>, ἔνιοι δ’ ἐν ἀρχῇ προστιθέντες <λιμῶ. περιόδους> μὲν οὖν καλεῖ τοὺς βραδεῖς περιπάτους ἐπὶ πλείονα χρόνον ἐκτεινομένους, ὡς ἐν τῷ Περὶ διαίτης ὀξέων αὐτὸς ἔφη “βραδεῖαν, συχνὴν περίοδον πλανηθῆναι.” καὶ <Πλάτων> μὲν μέμνηται τοῦ <Ἡροδίκου> ὡς πολλοῖς περιπάτοις χρωμένου. τίνος δὲ νῦν <Ἡροδίκου> μνημονεύει, πότερον τοῦ <Λεοντίνου> ἢ τοῦ <Σηλυμβριανοῦ> “περιττὸν ζητεῖν”. ἐν ἄλλῳ γὰρ λόγῳ τὰ τοιαῦτα πάντως διέρχομαι. νυνὶ δ’ οὐ ποῦ καιρὸς ἱστορικῶν ζητημάτων, ὅπου καὶ τῶν γεγραμμένων τισὶν ἐξηγήσεων οὐκ ὀλίγας παραλιπόντες ἀγαπῶμεν, ἐὰν ἐν ὀκτῶ βιβλίοις συμπληρώσωμεν τὴν ἐξήγησιν.

17b.100.1

διὰ τί δὲ μέμφεται τὸν <Ἡρόδικον>, | αὐτὸς ἐδήλωσεν εἰπὼν <τὸ πυρετῶδες πολέμιον> εἶναι <περιόδοισιν> ἢ <λιμῶ>, δῆλον δ’ ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις ἃ κατέλεξε, καὶ γὰρ ταῖς <πάλαις> καὶ τῇ <πυρίᾳ> καὶ τῇ <ἀνατρίψει> τὸ <πυρετῶδες> “ἐναντίον ἐστίν”. οὕτω γὰρ ἀκουστέον τοῦ <πολέμιον>, ἐπειδὴ καὶ “φίλιον” ἐκ μεταφορᾶς εἰώθασι λέγειν τὸ οἰκεῖον. μεταξὺ δὲ τῶν λέξεων ἀμφοτέρων εἰρημένον

<sup>11</sup> Nossa tradução e destaques.

τὸ <κακὸν> ἔνιοι μὲν ἐπὶ τῇ τελευτῇ τῆς προτέρας ἔγραψαν, ἔνιοι δ' ἐν ἀρχῇ τῆς δευτέρας, ὡς ἕνα γενέσθαι τὸν λόγον τοιόνδε: “τὸ πυρετῶδες πολέμιον \*\*\* περιόδοισιν.” ὅτι δὲ βλάπτει τοὺς πυρέττοντας καὶ περίπατος καὶ δρόμος καὶ πυρία καὶ πάλι, πάντοθεν τὴν ἐν τῷ σώματι θερμασίαν αὐξάνοντα, “οὐδεὶς ἀγνοεῖ τῶν ὀμιληκότων τοῖς ἔργοις τῆς τέχνης”.

“<Ηρόδικος> δ' ἔοικεν οὐ μόνον λογικὴν εὕρεσιν βοηθημάτων ἀγνοεῖν, ἀλλὰ καὶ τήρησιν ἐμπειρικὴν”. ὁ μὲν γὰρ “λόγος ἀπαγορεύει <πόνω πόνον>” ἰᾶσθαι, τουτέστι “τῇ βλάβῃ τὴν βλάβην καὶ τῷ κακῷ τὸ κακόν”. ἐναντία” γάρ, “οὐχ ὅμοια τῇ λυπούσῃ διαθέσει προσφέρειν χρῆ βοηθήματα. φαίνεται δ' “ἐκεῖνος ὅμοια προσάγων”, εἴ γε καὶ <περιπάτους> καὶ <πάλι> καὶ <ἀνατρίψει> καὶ <πυρία> καὶ <λιμῶ> <χρηται>. <πυρίαν> δὲ πᾶσαν ἀκουστέον τὴν ἔξωθεν ἡμῖν προσπίπτουσαν θερμασίαν, εἴτ' ἀπὸ πυρὸς εἴτ' ἐν λουτροῖς γένοιτο. καὶ μὴν καὶ ὁ <λιμὸς> ἐναντίον ἐστὶ τοῖς εἰρημένοις “ὄκου γὰρ λιμὸς, οὐ δεῖ πονεῖν.” οὐ μόνον δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ῥήσεως, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀρχὴν ἄχρι τελευτῆς ὡς ἂν ἐθέλωσι <τὰς γραφὰς μετα>γράφουσιν. ἀλλ' ἐγὼ τὰς παλαιὰς αἰροῦμαι, κἂν χαλεπωτέραν ἔχωσι τὴν ἐξήγησιν. ὁ δὲ ἔσχατον ἐστὶ γεγραμμένον ἐν τῇ προκειμένῃ ῥήσει, τὸ <αὐτοῖσι>, τινὲς μὲν τῆς ἐπομένης ἀρχὴν ποιοῦσι, τινὲς δ' ὅλως ἀφαιροῦσι. καὶ γὰρ φαίνεται μηδὲν ἐξ αὐτοῦ πλέον τῶν εἰρημένων διδασκόμενον.

Galeno diz que Heródico “combatia o estado febril” por meio de caminhadas e jejum, mas que isso não ocorria em todos os casos, pois evidentemente Heródico teria conhecimento de que disputas (esforços), banhos vaporosos e massagens seriam “opostos” ao estado febril, salvando-o de ter cometido qualquer erro médico. Há casos em que se prescreve o esforço e casos em que se prescreve o repouso, não havendo aparentemente espaço para uma controvérsia explícita em torno da decisão de Heródico. A caminhada de Heródico é, em Galeno, isenta de quaisquer problemas colaterais, inclusive porque é descrita como suave. A expressão “lenta e grande caminhada errante” mostra que esse passeio ziguezagueante não parecia de fato nada exaustivo, pelo menos nesse retrato. Embora Hipócrates tenha criticado Heródico, afirmando que ele “matava os pacientes com caminhadas”, Galeno ameniza em seu comentário esse aspecto da reputação de Heródico.

Outro ponto de destaque é a combinação de princípios contrários e semelhantes, ambos atrelados inclusive sem que quaisquer desses procedimentos sejam vistos como restritos à a uma escola de medicina. Aplica-se o “combate” e/ou a “amizade”, dependendo do caso, sem que se descarte eventualmente a combinação desses procedimentos em períodos consecutivos. Para Galeno, quem conhecia o princípio de aplicação desses contrários e/ou semelhantes



saberia perfeitamente que febre não se combate com fogo, pois “ninguém desconhece o efeito dessas associações na arte médica”.

Galeno ressalta a inovação de Heródico como uma “lógica auxiliar e até então desconhecida”, a qual era paralela à sua busca empírica, mostrando que para este autor e artífice haveria uma diferença entre esses campos do saber, quais sejam, teóricos (ou lógicos) e sua aplicação empírica. Enquanto a razão dizia para não sobrepor sofrimento ao sofrimento, nem dano ao dano, parece que na prática algo “não semelhante” seria mais adequado, havendo, portanto, um claro descompasso entre teoria e prática, embora Galeno não explique isso como um erro médico.

Resumidamente, os princípios semelhantes não entrariam em oposição efetiva ao uso dos princípios contrários, mas estabeleceriam, em alguns casos, afinidades por semelhança, tendo aumentado a temperatura dos corpos de modo generalizado, quando o caso seria apenas o de resfriá-los. Galeno conjuga a dessemelhança com a amizade, indicando a utilidade dos princípios semelhantes e dessemelhantes na medicina de Heródico, sem condenar diretamente quaisquer decisões do artífice.

#### 4. PALÁDIO INTÉRPRETE DO EPISÓDIO DE HERÓDICO

Paládio comenta o mesmo trecho do texto hipocrático, certamente tendo conhecido o comentário de Galeno, mas agora isso ocorre no século VI d.C. Ao contrário de Galeno, Paládio revela sem ressalvas o erro de Heródico em seu contexto de investigação. Também isenta Heródico de qualquer culpa, como Galeno, mas destaca sua falha, assim como explica os procedimentos corretos de resfriamento do corpo febril. O erro de Heródico teria sido importante, segundo Paládio, por ter demonstrado de modo experimental o sentido correto do procedimento médico, que era exatamente o “contrário” do que Heródico havia feito.

Paládio, em seu *Comentário ao sexto livro das Epidemias de Hipócrates*, reproduz o texto das *Epidemias*, tal qual Galeno, acrescentando a frase “quando se mantém a boca sem água, o vento entra, em vez de entrar o sopro frio”, que é de fato uma citação da frase imediatamente posterior do texto hipocrático. Paládio associa num mesmo bloco as frases contíguas do autor hipocrático (Pall. *In Hippocratis librum sextum de morbis popularibus* III, 5) e explica o episódio detalhadamente, indicando o histórico erro médico. Paládio não apenas descreve o erro, mas o contextualiza como importante evento no desenvolvimento da medicina, pois afirma que Heródico “não

tinha nenhuma intenção de ter matado o ginasta” (i.e., Pródico). Descreve a prática da massagem e seu objetivo, que era o de fazer com que o humor excedente se revelasse na face do paciente e depois indica as técnicas corretas de resfriamento no caso dos febris.

O comentário de Paládio é uma síntese do episódio dentro de uma lição de medicina. Seu foco está no seguinte princípio: jamais aquecer um febril, mas sim buscar seu resfriamento unicamente a partir de elementos frios, ou seja, elementos contrários à febre. Não se cogita a aplicação dos princípios semelhantes nesse contexto. Como dissemos, Paládio repete em seu cabeçalho uma versão mais longa do que a usada por Galeno ao comentar o texto hipocrático, mas isso não deve ser entendido como uma modificação, visto que a frase que incorpora ao cabeçalho é a subsequente no próprio autor hipocrático:

<Heródico matava os febris com longas caminhadas, disputas (esforços), banhos vaporosos, coisas más, combate o estado febril com disputas (esforços), trajetos, caminhadas, massagens, sofrimentos sobre os mesmos sofrimentos, inchaço das veias, vermelhidão, palidez, esverdeamento e dor nos vazios dos flancos. “Valer-se da boca seca, pois o vento entra, em vez de entrar o sopro frio.>”<sup>12</sup>

Ele acusa um médico (i.e., Heródico), o qual cuidou de algum febril. A febre é uma enfermidade maléfica, pois enquanto outras atacam uma só parte, a febre ataca as partes aéreas, úmidas e sólidas; e a terapia é o completo repouso e resfriamento.

Heródico, por outro lado, prescrevia movimentos através de caminhadas (*drómôn*), através de disputas (esforços), “enfrentando fogo com fogo” (ἐπι πυρὶ πῦρ ἀνῆπτεν).<sup>13</sup> Fez uso também de massagens, a partir das quais fazia surgir o humor acumulado através da coloração da face, amarelada ou avermelhada, visando o fim de toda palidez (*pelidnón*). Essas práticas

<sup>12</sup> Até aqui temos uma citação idêntica à original do texto hipocrático, complementada pela frase que é um pouco diferente no original: “valer-se de evitar a ingestão de líquido e manter a boca parada, calada, pois o vento entra junto no lugar do frio” (Ὅτε ἐχρῆν, ἄδιψον, συνέχειν στόμα, σιγῆν, ἄνεμον ζῆν τῷ ποτῷ ψυχρὸν εἰσάγειν).

<sup>13</sup> A mesma concepção encontrada em “sofrimentos com os mesmos sofrimentos”, na citação a Hipócrates. Inclusive há variação no local da citação, segundo a edição de Paládio feita por Dietz (1834, p.97, n.1), em que se encontra também a expressão “*purì gâr tò purôdes*”, algo como enfrentar “a febre com fogo”. O princípio físico do procedimento terapêutico seria aumentar a temperatura para causar um resfriamento posterior, este seria o que de modo sintético designamos nesse artigo, parafraseando Paládio, como terapia do “fogo contra fogo”.

não apenas eram ineficazes, mas também matavam, tão logo a febre se espalhasse por todo o corpo, sobretudo pelo tórax. Então, está aí a sua causa, os flancos receberem em seguida os males da febre. Ele prescrevia movimento, especialmente onde a dor era mais forte. Vemos, pois, os corredores com dores nos flancos devido à falta de ar. “Por isso Heródico causava a morte”. Mas talvez seja possível dizer algo, que o movimento não lesiona os flancos, mas algo que está debaixo dele.

Esse foi o motivo de ter estabelecido a existência do vazio, pois primeiramente os flancos estavam vazios, mas depois se tornaram enfermos. Então, “Heródico fez má aplicação, mas não previu que pudesse levar o ginasta à morte”. Beneficiamo-nos da mesma terapia, o resfriamento completo, interna e externamente; não permitiremos a ele que fale muito, para que não haja aquecimento. Deve inalar muito ar, então o ar frio deve ser usado, não por meio do vinho, nem por misturas com mel e leite, mas apenas com água de rosas e hidromel.

Se o ar estiver frio, o acolhemos, mas se não for assim, então trazemos a pessoa da posição sul para a posição norte da casa. E se nem assim for suficiente, faremos com que água fria seja levada para a casa, sendo espalhadas pétalas de rosas pelo chão, para que o resfriemos completamente. “Daquela ‘Heródico matava os febris’ conhecemos o nome; dizem ser Pródico”. A medicina de Heródico é elogiada como a do próprio Hipócrates, visto que “elas não se opõem”, apenas quanto ao “procedimento errôneo [de Heródico], pelo modo usado entre os febris”. Se porventura ele tivesse procedido de modo correto, poderíamos elogiar a ambos, visto que ele mesmo foi considerado um médico que por meio da própria arte teria agido de modo correto.

(Pall. *In Hippocratis librum sextum de morbis popularibus*, III, 5, pp.96-98 = 2.96,33-98,7 TLG)<sup>14</sup>

Ἡρόδικος τοὺς πυρεταίνοντας ἔκτεινε δρόμοισι, πάλησι πολλῆσι, πυρίησι, κακὸν, τὸ πυρετῶδες πολέμιον πάλησι, περιόδοισι, δρόμοισιν, ἀνατρίψει, πόνος πόνῳ αὐτοῖσιν, ὄγκοι φλεβῶν, ἔρευθος, πελίωσις, χλωρότης, πλευρῶν ὀδύνα λαπαραί. “ὅτε ἐχρήν ἄδιψον συνέχειν στόμα, εἰσάγειν ἄνεμον, ἐν τόπῳ ψυχρῷ εἰσάγειν”.

Διαβάλλει τινὰ ἱατρὸν, ὃς λαμβάνων τινὰ πυρέττοντα. ὁ δὲ πυρετὸς κακὴθες νόσημα· τὰ γὰρ ἄλλα ἐν ἐνὶ μορίῳ ἐπηρεάζει, ὁ δὲ πυρετὸς καὶ πνεύμασι καὶ ὕγρασι καὶ στερεοῖς· καὶ τούτου ἡ θεραπεία διὰ πολλῆς ἡσυχίας, διὰ πολλῆς ἐμψύξεως. [2.97.10]

<sup>14</sup> Nossa tradução e destaques.

ὁ δὲ Ἡρόδικος κίνησιν αὐτοῖς ἐπέταττεν διὰ δρόμων, διὰ πάλης, “καὶ ἐπὶ πυρὶ πῦρ ἀνήπτειν”. ἐκέχρητο δὲ καὶ τῇ ἀνατρίψει· ἐντεῦθεν πρὸς τὸν ἐμφωλεῦοντα χυμὸν ἐγίνετο ἐν τῷ προσώπῳ τὸ χρῶμα, ποτὲ μὲν ὠχρὸν, ποτὲ δὲ ἐρυθρὸν, πρὸς δὲ τὰ τέλη πάντως πελιδνόν. ταῦτα γὰρ ποιῶν οὐ μόνον οὐκ ἔβλαπτεν, ἀλλὰ καὶ ἔκτεινεν, ἐπειδὴ καὶ ὁ πυρετὸς πᾶν νέμεται τὸ σῶμα, μάλιστα δὲ τῶν θωρακικῶν. ἐκεῖ γὰρ ἔστιν αὐτοῦ ἡ αἰτία· ἐντεῦθεν ἐκ τοῦ πυρετοῦ κακῶς εἶχον αἱ πλευραὶ. ἐπέταξε δὲ καὶ κίνησιν· ἔτι μᾶλλον ἐκεῖ ἐπετάθη ἡ ὀδύνη. ὀρώμεν γὰρ τοὺς τρέχοντας περὶ τὴν πλευρὰν ὀδυνωμένους ἐκ τῆς δυσπνοίας. “διὸ θάνατον ἐποίει ὁ Ἡρόδικος”. ἀλλ’ ἴσως εἴποι τις, ὡς οὐχ ἡ κίνησις ἔβλαψε τὰς πλευρὰς, ἀλλὰ τι ἐκεῖ προσυποκείμενον.

διὰ τοῦτο προσέθηκε τὸ λαπαρὸν ἕν· πρότερον γὰρ οὔσαι λαπαραὶ, νῦν κακοθήεις ἐγένοντο. κακῶς μὲν οὖν ἐχρήσατο ὁ Ἡρόδικος, “ἀλλὰ βουλήσει τῆς προνοίας οὐ τέθηκεν ὁ γυμναστής”. ὀφείλομεν οὖν ἡμεῖς τὸν αὐτὸν θεραπεύειν· πανταχόθεν ψύξομεν, καὶ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, καὶ μὴ ἐάσομεν αὐτὸν πολλὰ λαλεῖν, ἵνα μὴ ἐκ τούτου θερμανθῆι· πολλὴν δὲ ἀέρα εἰσπνεέτω, καὶ ψυχρῶ ποτε κεχρήσθω, μὴ οἶνω, μὴ μελικράτῳ, ἀλλὰ μόνῳ ὑδροροσάτῳ ἢ ὑδρομήλῳ·

καὶ εἰ μὲν εἴη ὁ ἀήρ ψυχρὸς, ἀποδεξόμεθα· εἰ δὲ μὴ, ἀπὸ νοτίου οἴκου εἰς βόρειον μετέλθωμεν. εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο, ὕδωρ ποιήσομεν ψυχρὸν εἰσφέρεσθαι εἰς τὸν οἶκον, καὶ ραίνεσθαι τῷ ἐδάφει φύλλα ῥόδων χαμαί, ἵνα πανταχόθεν ψύχωμεν. [2.98]

“Ἡρόδικος δὲ τοὺς πυρεταίνοντας ἔκτεινεν, οὗ ἡμεῖς τὸ ὄνομα οἶδαμεν, ὅτι Πρόδικος λέγεται”.

Ἡρόδικος δὲ τῆς ἱατρικῆς, καὶ συνεπαινεῖ αὐτῷ ὁ Ἴπποκράτης, καὶ οὐ περὶ τούτου αὐτῷ “μάχεται”, ἀλλ’ ὅτι “κακῶς ποιῶν, ἐν πυρετῷ οὕτω τρόπῳ ἐκέχρητο”. ὡς εἴ γε καλῶς αὐτῷ ἐχρήτη, κατ’ ἄμφω ἂν ἐπηνεῖτο, ὅτι τε οἶεται αὐτῷ τῆς ἱατρικῆς εἶναι, ὅτι τε καλῶς αὐτῇ ἐκέχρητο.

Paládio explica como aqueles princípios levavam necessariamente Heródico ao erro, assim como o autor hipocrático já indicara, sem esmiuçar o episódio em detalhes. Para Paládio está claro que o corpo de um paciente com febre deve apenas ser resfriado. Quanto aos contrários, quer tenham sido usados como complementares, quer tenham sido somados a semelhantes, o uso desses postulados para Hipócrates seria uma simplificação infeliz.

Hipócrates mostra que a medicina antiga já havia utilizado outros aspectos e qualidades dos alimentos, já havia considerado as diversas qualidades que há nos órgãos e trabalhado em torno dessa totalidade, também observando suas relações mútuas. A arte da medicina estaria ligada a essa ampla variação de possibilidades e ações, muito diferente da simplificação em postulados

gerais, para ser preciso, hipóteses (*hupótesin*), como indicava em *Medicina Antiga* o próprio Hipócrates (Hp. VM 1; 13; 15).<sup>15</sup>

A prescrição dos passeios de Heródico aqui também aparece associada a movimentos e esforços excessivos, enquanto suas massagens, que tinham o objetivo de revelar qual seria o humor excedente, também são descritas não apenas como ineficazes, mas como letais, visto serem responsáveis por espalhar a febre, fazendo com que ela se alojasse na região vazia do tórax. Não exatamente nos flancos, mas logo abaixo dele, Paládio explica, lugar em que se depositavam as dores e o processo febril, pois aí havia a vacuidade propícia para tal acúmulo. Ao explicar o erro de Heródico, Paládio afirma que o médico não tinha a intenção de matar seu paciente, e que inclusive tal experimento, mesmo fracassado, deveria ser considerado um marco útil para a ciência médica.

Depois disso, todos os terapeutas com maior segurança realizaram a terapia contrária, que ele diz ser a mesma, acalmando e resfriando o paciente febril por meio de água e ar frios. Tais procedimentos de redução da febre pelo resfriamento estão ligados à ingestão de água fria e à inalação de ar frio. A frase seguinte do autor hipocrático, aproximada por Paládio à frase anterior, parece indicar uma continuidade temática, enfatizada pelo intérprete tardio, de que a boca seca dificulta a inalação do ar frio, que é indicado para o caso dos febris, diferentemente do vento.

Alguns alimentos são candidatos à terapia dietética, pois parecem ser considerados frios, como o vinho e misturas do mel e leite. No entanto, segundo Paládio, nada disso deveria ser usado, mas apenas água de rosas e hidromel para o resfriamento do corpo febril e do ambiente do enfermo. Ar frio e água fria deveriam ser administrados ao corpo, mas também espalhados pelo ambiente, com pétalas de rosas, fazendo com que se garantisse essa afluência de ar frio dentro e fora do corpo. Paládio termina indicando o nome do paciente perdido por Heródico, um ginasta chamado Pródico, dizendo que, por fim, esse foi um erro pontual, que não anula os outros tantos esforços das suas investigações, salvando, portanto, a reputação de Heródico como médico, sem deixar de explicitar seu erro.

---

<sup>15</sup> Ver também Lloyd (1963).

## 5. A TERAPIA DO “FOGO CONTRA FOGO”: CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível concluir, portanto, que o episódio da morte do paciente febril (i.e., do ginasta Pródico) era bastante conhecido, embora o nome de Pródico apareça apenas em Paládio, uma fonte realmente tardia. Certamente esse ginasta não se confunde nem com o sofista, que na Suda 564 (Adler, p.662) figura como um dos mestres de Hipócrates, nem como o próprio Heródico, evidentemente, que em Sorano (Sor. *VH*, 2 apud Pinaut, 1992, pp. 7) figura também entre os mestres de Hipócrates.

O autor hipocrático das *Epidemias* 6,3, como vimos, ataca a aplicação dos princípios semelhantes, que chamava de postulados ou hipóteses, ainda que, certamente, não se limitassem a isso. Em seu sentido estrito, a aplicação de Heródico teria sido a de princípios semelhantes, com vistas a produzir o efeito contrário, porém sem êxito.

Galeno, como vimos, prefere isentar Heródico, louvando aspectos importantes da sua medicina, pelo fato de ser ao mesmo tempo teórica e experimental, além do que atesta o uso de princípios semelhantes, sem, contudo, indicar qualquer tipo de erro advindo dessas práticas. Ao contrário do que sugere Manetti (2005, p.302), acreditamos que Galeno interpreta o episódio, manifesta interesse em explicar algo, embora, talvez, realmente não tenha tanto material doxográfico disponível para aprofundar ou apoiar sua análise, motivo pelo qual talvez não profira um juízo e nem mesmo mencione o erro de Heródico.

Paládio, ao contrário de Galeno, possivelmente amparado por outras fontes, interpreta o erro médico de Heródico. Paládio mostra que tal infortúnio deve ser considerado parte do desenvolvimento das técnicas, motivo pelo qual Heródico deveria ser elogiado enquanto médico, assim como o próprio Hipócrates. Ele indica o procedimento do resfriamento dos febris de modo inequívoco, pois a febre se combate com ar frio e água fria, ou seja, a febre se combate com o seu contrário, jamais com o semelhante, como havia suposto erroneamente Heródico.

Nesse embate entre os semelhantes e seus contrários é possível entrever, junto a Paládio, que a terapia do enfrentamento do “fogo contra fogo” (ἐπι πυρὶ πυρ ἀνῆπτειν) de Heródico faz parte da história da medicina e de seus desenvolvimentos técnicos. No entanto, algo importante remanesce desse percurso, a circunscrição mais precisa de uma divergência epistemológica, a de como aplicar princípios contrários e semelhantes na medicina. A questão talvez esteja além de uma divergência entre escolas, pois aparentemente

ambas as perspectivas, a alopatia, que considera o contrário (ou o diferente) como principal agente de movimento e transformação do corpo, e a homeopática, que considera o semelhante como principal agente de transformação, estavam presentes tanto entre os médicos de Cnido, quanto entre os de Cós (Cairus & Ribeiro Jr, 2013, p.92; Jouanna, 1992, pp. 255-263). Talvez o estereótipo da alopatia recaia sobre os hipocráticos e o episódio de Heródico reforce tal imagem homeopática da escola de Cós, ao mesmo tempo em que enclausura Heródico como representante da escola de Cnido e das práticas de cura a partir dos semelhantes, sem que nenhuma dessas visões seja historicamente precisa.

É interessante constatar, contudo, que ambos os princípios, o alopatóico e o homeopático, eram de ampla aplicação, não se limitando às escolas, mas apenas ao senso de oportunidade e perspicácia dos artífices. Lembremos, por fim, que Hipócrates em *Lugares* é bastante claro ao conjugar os dois princípios, dizendo que os semelhantes são algumas vezes princípios de cura, assim como os contrários o são em outras: “umas coisas, de acordo como são e como se produziram, devem ser tratadas com seus contrários, enquanto outras, de acordo como são e como se produziram, com os semelhantes” (Hp. *Loc. Hom.*42).

As alusões a Heródico em Platão não nos informam acerca do erro médico, estando ele inserido em uma discussão que Platão estabelece exclusivamente com as artes (*tékhnai*) antigas, contrapondo-as às inovações médicas, terapêuticas e dietéticas que Heródico em sua narrativa representa. Há, portanto, uma distância considerável entre o retrato de Platão e os retratos fornecidos por Hipócrates, Galeno e Paládio, embora eles possam de algum modo ser complementares, realizando as ressalvas que são pertinentes em cada caso. Os retratos provenientes dos documentos estritamente médicos fornecem uma informação, ainda que relativamente contraditória, bastante centrada na prática médica, enquanto Platão, por outro lado, faz de Heródico um personagem de uma narrativa cujo sentido é mais abrangente e que sintetiza um determinado grau das técnicas médicas em um jogo valorativo. Não sabemos, portanto, qual seria a relação exata da medicina antiga que Platão defende com a medicina antiga de que trata Hipócrates, de modo que o papel de Heródico, nesse jogo, permanece também ainda relativamente flutuante, embora estejam claros alguns dos elementos da representação.

Neste sentido, a “terapia do fogo contra fogo” constitui uma abordagem, entre muitas outras possíveis, em relação à doença e aos seus sintomas, sem contudo poder ser entendida, isoladamente, como um prática específica

de uma escola ou de um artífice, como mostramos nesse percurso. Vimos, também, de modo complementar, como o fundo epistemológico da disputa entre procedimentos remanesce na documentação, por meio do episódio do erro médico de Heródico.

[Recebido em outubro/2022 ; Aceito em novembro/2022]

## REFERÊNCIAS

- CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr., W. A. *Textos hipocráticos, o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.
- CAMPOS, R. G. de. O Heráclito de Erixímaco no *Banquete* 186e4-187c4. In *Sofia* v. 11 n. 2 pp. 1-27, 2022.
- GALENI. In *Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria* I-VI, ed. E. Wenkebach; commentaria VI-VIII, CMG V 10,2,2. Berlin, 1956.
- GALENUS. In *Hippocratis sextum librum epidemiarum commentaria* i-vi. Ed. Wenkebach, E. Leipzig: Teubner, 1940.
- HIPÓCRATES. *Acerca da arte*. In: *Sobre o riso e a loucura*. São Paulo: Hedra, 2013.
- HIPÓCRATES. *Sobre los lugares en el hombre*. Tratados hipocráticos VIII. Madrid: Gredos, 2002.
- HIPPOCRATE. *L'Ancienne médecine*. Tome II, 1re partie. Paris: Les Belles Lettres, 2018.
- HIPPOCRATE. *Des lieux dans l'homme - Du système des glandes - Des fistules - Des hémorroïdes - De la vision - Des chairs - De la dentition*. Tome XIII. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- IPPOCRATE. *Opere*. A cura di Mario Vegetti. Torino: Unione Tipografico-editrice Torinese, 1965.
- JOUANNA, J. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- LLOYD, G. E. R. Who Is Attacked in *On Ancient Medicine?* *Phronesis*, 8(2), 108–126, 1963.
- MANETTI, D. *Medici contemporanei a Ippocrate: problemi di identificazione dei medici di nome Erodico*. In: EIJK, P. J. van der. *Hippocrates in Context*. Studies in Ancient Medicine 31. Berlin: De Gruyter, 2005.
- PINAULT, J. R. *Hippocratic Lives and Legends*. Studies in Ancient Medicine 4. Leiden/Boston: Brill, 1992.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Campos, R. G. de. São Paulo: Hedra, 2018.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Franco, I. & Torrano, J. São Paulo/Rio de Janeiro: PUC RJ/Loyola, 2021.
- SCHOLIA. In *Hippocratem et Galenum*. Ed. Dietz, Fridericus R. Vol. 2. Regimontii Prussorum, 1834, reimpr. Amsterdam 1966.



# LAS EMOCIONES EN LOS EPIGRAMAS FUNERARIOS ÁTICOS DEL SIGLO IV A.C.: UN ELEMENTO RACIONAL

## EMOTIONS IN ATTIC GREEK FUNERARY EPIGRAMS OF THE 4TH CENTURY BC: THE RATIONAL COMPONENT

EVELIA ARTEAGA CONDE\*

**Resumen:** En este texto se analizan las emociones de los epigramas funerarios griegos áticos de época clásica (compilados por Hansen, *CEG*); específicamente las que aparecen en Aristóteles como afecciones de placer y dolor, referidas a la virtud (*Ética nicomáquea*, 1105b). El objetivo es demostrar que estas aparecen como reflejo de elementos racionales, más que como expresiones de dolor. El análisis se dividirá en dos partes: las emociones que aparecen en los epigramas dirigidos a hombres y las de los dirigidos a mujeres, con la intención de mostrar lo que de ellos exigía dicha sociedad del siglo IV a. C. a través de estos testimonios que pudieran parecer tan íntimos.

**Palabras clave:** epigramas funerarios; Grecia clásica; emociones.

**Abstract:** This text analyzes emotions in Attic Greek funerary epigrams (compiled by Hansen, *CEG*); particularly those that appear in Aristotle as affections of pain and pleasure in relation to virtue (*Nicomachean Ethics*, 1105b). The goal is to prove that these appear as reflections of rational elements, rather than as actual manifestations of grief. The analysis divides into two: emotions that appear in epigrams addressed to men and those that appear in epigrams addressed to women, so as to illustrate, by means of these seemingly most intimate testimonies, what 4th Century BC society demanded of the two genders.

**Keywords:** Funerary epigrams; Classical Greece; emotions.

El análisis aristotélico de las emociones responde a un interés filosófico particular dependiendo del contexto. Por ejemplo, cuando habla de la virtud (ἡ ἀρετή), en *Ética nicomáquea*, Aristóteles las define como afecciones de placer y dolor:

---

\* Profesora na Universidad Autónoma de la Ciudad de México. <https://orcid.org/0000-0002-6562-6982>. E-mail: [evelia.arteaga@uacm.edu.mx](mailto:evelia.arteaga@uacm.edu.mx)

son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia (φθόνον), alegría, amor (φιλίαν), odio, deseo, celos (ζήλον), compasión y en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. (1105b.19-23, tr. J. Pallí)

El presente trabajo propone analizar todas las emociones mencionadas por Aristóteles que aparecen en los epigramas funerarios áticos del siglo IV a. C. (época de la vida y obra de este autor); así como la causa por la que se plasmaron en las tumbas. Estas emociones son: la envidia (φθόνος), el amor (φιλία) y los celos (ζήλος), que aquí traduciremos como “emulación” debido al sentido que presenta en nuestros testimonios. Para este análisis, se hará una diferenciación entre los epigramas que fueron dedicados a hombres y los que fueron dedicados a mujeres.

El objetivo principal es mostrar que las emociones, específicamente las expresadas frente a la muerte de alguien a través de un epigrama funerario, más que ser reacciones instintivas, son resultado de elementos racionales muy arraigados en la sociedad que las produjo, y dependen, tal como afirma David Konstan, “de la manera en que interpretamos y juzgamos tales cosas como el comportamiento y los motivos de otros” (2004: 48).

Al considerar de esta manera las emociones plasmadas en los epigramas funerarios griegos, nos orientamos hacia un plano ético, donde podremos ver cómo las emociones están presentes en la formación del carácter moral de toda una sociedad. Centraremos nuestra atención en la manera en la que estos epigramas norman cuándo y en qué medida deben expresarse ciertos sentimientos o bien cuáles deberían cultivarse o inhibirse y cómo; en otras palabras, en el proceso de enseñanza que estaba presente en la mayoría de los textos de esta sociedad.

Seguimos el planteamiento de Martha C. Nussbaum (2003: 113-114), quien defiende la racionalidad de las emociones a partir de las siguientes especificaciones:

- a) Las emociones son formas de conciencia intencional, dirigida a o acerca de un objeto.
- b) Las emociones guardan una íntima relación con las creencias y pueden modificarse mediante una modificación de estas.
- c) Las emociones pueden calificarse adecuadamente de racionales o irracionales, y también (con independencia de eso) como verdaderas

o falsas, según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento.

Teniendo en mente lo planteado por Nussbaum, analizaremos las emociones plasmadas en los epigramas buscando la existencia de una intencionalidad específica y si están basadas en creencias de la sociedad que los produjo. De ser así, podremos llegar a la conclusión de que dichas emociones fueron consideradas racionales y, por lo tanto, juzgadas como verdaderas en dicha cultura. Con ello, se entenderá de manera más profunda el hecho de la función educativa, normativa y paradigmática de los epigramas funerarios en Grecia del siglo IV a. C.

Para el análisis, se utilizará la compilación de epigramas funerarios de P. A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca. Saeculi IV a. Chr. n. (CEG)*, debido a que consideramos que es la edición más completa que respeta la lengua original y, además, abarca específicamente los del siglo que aquí interesa.

Debemos empezar por especificar que, en general, las palabras que se expresan en torno a una persona difunta (sea frente al cadáver o en su tumba) están más relacionadas con los ideales o concepciones generales de la sociedad que con cualidades individuales. Específicamente en la cultura griega, los monumentos funerarios eran colocados a lo largo de los caminos, lo que tenía como consecuencia que mucha gente viera lo que estaba inscrito en ellos.<sup>1</sup> Esto indica que lo plasmado en dichos monumentos debía tener sentido para toda la sociedad; es decir, esas palabras funcionaban, como prácticamente toda la literatura de esa época, como un medio de educación en muchos ámbitos, uno de los cuales es, precisamente, las emociones y su expresión. Por ello, el estudio de los epigramas funerarios resulta una fuente de análisis necesaria para comprender cómo la cultura griega de época clásica concebía las emociones.<sup>2</sup>

Debido a que la envidia y la emulación tienen una estrecha conexión en Aristóteles, el análisis de ambas se hará en un mismo apartado; posteriormente, se analizará el amor.

---

<sup>1</sup> Ver Bruss (2005) y Derderian (2001).

<sup>2</sup> Hay que mencionar que, en general, los monumentos funerarios estaban compuestos tanto por palabras como por imágenes; sin embargo, en el presente texto dejaremos fuera las segundas debido a que su estudio saldría de los objetivos planteados.

EMULACIÓN Y ENVIDIA (*ZĒLOS*, *PHTONOS*)

Aristóteles define la emulación y la envidia de forma correlacionada en su *Retórica* (1388a 31-1388b 3):

Porque si la emulación [*ζῆλος*] es un cierto pesar por la presencia manifiesta de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son sus iguales por naturaleza, y ello no porque [dichos bienes] pertenezcan a otro, sino porque no son de uno (razón por la cual es honrosa la emulación y propia de hombres honrados, mientras que la envidia [*τὸ δὲ φθονεῖν*] es inmoral y propia de inmorales, pues así como, mediante la emulación, se preparan los unos a lograr bienes, los otros, en cambio, [buscan] con la envidia que no los consiga el prójimo), resulta entonces necesario que sean propensos a la emulación los que a sí mismos se consideran merecedores de bienes que no poseen, “pero que les sería posible conseguir”, dado que nadie aspira a lo que se muestra como imposible. (Tr. Q. Racionero)

Como se lee, son emociones contrarias: una positiva y otra negativa. Veamos en qué circunstancias se mencionan en los epigramas funerarios.

### Mujeres

En los epigramas funerarios dirigidos a mujeres, la emulación se documenta en tres ocasiones. En la primera, el texto está dedicado a alguien que murió joven (*CEG*, 538):

[οἶκον ἔδωχ' Ὑ]μέναιος, ἐν ᾧ ποτε Παμφίλη ἦδε : ζῆλον ἔχουσ' ὄκει τὸμ μακαριστότατον· |  
[πρὶν ?δ' ?ἔτη] τελέσαι β[ί]ο] εἴκοσ[ι]ν ὀρφανίσασα : νυμφιδίος οἶκος ἡλικίας ἔθανεν.  
Himeneo dio un hogar en el que un día esta, Pánfila, vivió, siendo objeto de emulación por su gran felicidad. Pero antes de cumplir los veinte años de vida, dejando huérfano el hogar nupcial de su juventud, murió.<sup>3</sup>

Lo primero que se lee en este epigrama es a Himeneo, dios de los rituales de matrimonio, a quien se invocaba en los cantos nupciales. Su mención aquí remarca el hecho de que Pánfila estaba casada (tal vez por poco tiempo), y eso la hacía muy feliz. Esto está en consonancia con las creencias de la época

<sup>3</sup> La traducción de todos los epigramas funerarios utilizados aquí es de la autora del presente trabajo.

acerca de que era una obligación tanto para la mujer como para el hombre contraer matrimonio. Demóstenes solo concibe tres tipos de mujeres (*Contra Neera*, 122. 4-7): “En efecto, las heteras las tenemos por placer, las concubinas por el cuidado cotidiano del cuerpo, y las mujeres para procrear legítimamente y tener un fiel guardián de los bienes de casa” (tr. H. González), por lo que las mujeres que no eran concubinas o heteras, debían casarse. Además, Platón especifica en *Leyes* (773b. 4-6): “En toda oportunidad debe haber un único designio en un matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada...”. (F. Lisi). Lo anterior deja clara la conveniencia del matrimonio para la *polis* y, por tanto, su obligatoriedad.

Bajo las creencias anteriores, en este epigrama la emulación se concibe como una emoción racional y tiene un objetivo claro: recordar a las mujeres que debían contraer matrimonio en beneficio de la *polis*; por tanto, únicamente a través de este, podrían llegar a ser felices y objeto de emulación.

Los otros epigramas dirigidos a mujeres en donde aparece esta emoción están dedicados a dos que murieron ya ancianas (*CEG*, 592 y 613):

Κερκόπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, | εἰμι δὲ πατρὸς Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον | Μαραθωνίου,  
εὐθ[α]νάτως δὲ / στεῖχῳ | ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον, | γήραι ἀριθμ[ή]σας' ἔννεα  
ἐτῶν | δεκά<δ>ας. Εὐσεβίαί θυγατρὸς δὲ | ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει.

Yo era llamada Cércope, pero soy Hedition, hija de Sócrates de Maratón, emulada, camino por una buena muerte hacia la morada de Perséfone, después de contar nueve décadas en mi vejez. Fui enterrada por mi hija con piedad, como me es debido.

(i) Νικησ[ώ]. | Σίμων Θεοβούλου Ἐρχιέ[ω]ς. (ii) εὐδαίμων μ' ἔλαχεν πότμος ἢ γ' ἐτέκνωσ[α] | τρεῖς παῖδας καὶ ἐκ τούτων ἐτέρους παῖδας προσιδ[οῦ]σα | θν[ή]σκω ζηλωτῆς μοίρας θανάτου τε τυχοῦσ[α].

(i) Niqueso. Simón (hijo) de Teóbulo Erquieo. (ii) Un destino feliz me tocó en suerte, a mí que, después de dar a luz tres hijos y de ver a los hijos de estos, muero después de alcanzar un destino emulado de muerte.

En estos dos epigramas se puede ver la forma en que esta sociedad le mostraba a una mujer cómo debía actuar; esto es, lo que se esperaba de ella no solo en la juventud, sino a lo largo de toda su vida: debía casarse (como se mostró en el epigrama anterior) y tener hijos, por ello es importante su mención en la inscripción funeraria.

La procreación era considerada, también, una obligación para las mujeres, dado que estaba relacionada con la herencia y la ciudadanía.<sup>4</sup> Recordemos que Pericles había decretado en 451/450 a. C. la ley de que, para ser ciudadano ateniense, ambos padres debían serlo, tal como dice Aristóteles en su *Política* (1275b): “En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre” (tr. E. García y P. López). Esto también lo menciona, posteriormente, Plutarco en sus *Vidas paralelas* (*Pericles*, 37.3-4). Así que la procreación de ciudadanos atenienses también implicaba a la mujer dado que, aunque no era considerada ciudadana, sí era hija y, posteriormente, esposa de ciudadano.

Acerca de la consideración que la sociedad tenía hacia las mujeres ancianas, Louise Pratt (2000) se apoya en el *Himno homérico a Deméter* para afirmar que la mujer anciana en Grecia tenía más valor que el que le han asignado investigadores como Bremmer (1987) y Falkner (1995), aunque aclara que es cierto que había muchos estereotipos negativos asociados a ellas, y que no era fácil ser una de ellas, particularmente para las pobres, enfermas o solas. En estos epigramas funerarios se puede leer que esas dos mujeres, muertas ya ancianas, pudieron ser objeto de emulación debido a que cumplieron lo que la sociedad les demandaba; esto es, en primer lugar, tener hijos.

De la misma forma como se observa en el primer epigrama analizado (*CEG* 538), en estos dos, la emulación está relacionada con las creencias y concepciones acerca de las mujeres en este siglo IV. De esta manera, Cércope y Niqueso se convertían en ejemplos de lo que debía ser la vida de una mujer, específicamente de las que llegaban a la vejez. En otras palabras, la forma como se presentaba la emulación respondía a cuestiones racionales que se utilizaron para la conformación de la sociedad.

## Hombres

La emulación aparece tres veces en los epigramas dirigidos a hombres; en el primero refiere al sentimiento que un padre tiene por su hijo (*CEG*, 102):

<sup>4</sup> Eva Cantarella (1996: 70) afirma: “La procreación señalada por las primeras leyes como la única función femenina, con respecto a la cual se orientaba toda la vida de las mujeres, siguió siendo el punto en torno al cual la *polis*, durante todos los siglos de su vida, organizó la defensa y el reforzamiento de su seguridad económica, social y política”.

πότνια Σωφροσύνη, θύγατερ μεγαλόφρονος Αἰδῶς, | πλεῖστα σὲ τιμήσας εὐπόλεμόν  
τε Ἀρετὴν | Κλειδήμος Μελίτεὺς Κλειδημίδο ἐνθάδε κεῖται, | ζῆλος πατρί ποτ' ὦν  
μητ[έρι νῦν ὀ]δύ[ν].

Soberana Prudencia, hija de la magnánima Vergüenza, tras haberte honrado en grado sumo a ti y a Valor, hábil en combate, Clidemo Meliteo hijo de Clidemides, aquí yace; siendo un día motivo de emulación para su padre; para su madre ahora de dolor.

Está clara la razón por la que el padre siente orgullo por el hijo (ambos mencionados), dado que es la característica que se realza de este último: no solo era prudente, sino valiente y hábil en combate. No se especifica que Clidemo haya muerto en combate, seguramente no fue así dado que, en época clásica, los soldados caídos en batalla eran honrados en ceremonias fúnebres de carácter público. En dichas ceremonias, celebradas anualmente, un orador designado por el Consejo pronunciaba un discurso, ἐπιτάφιος λόγος, como el de Pericles referido por Tucídides dirigido a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso (II 34.3).

Haya muerto o no en batalla, el hecho es que la habilidad bélica se menciona como una cualidad del difunto. Al respecto, hay que recordar la creencia de que el deceso en combate era una “bella muerte” (καλὸς θάνατος), concepto analizado, entre otros, por Jean-Pierre Vernant (2001: 60), quien explica que la fama conquistada por el guerrero en virtud de una vida breve le permite acceder a una juventud eterna. El ejemplo que inspira quien muere en estas circunstancias está claro en el discurso de Pericles ya mencionado (II 41.5): “Tal es, pues, la ciudad por la que estos hombres han luchado y han muerto, oponiéndose noblemente a que les fuera arrebatada, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella” (tr. J. J. Torres).

Así que la emulación en este epigrama está basada en la creencia social de lo bello que resulta la muerte en combate y ello lo convierte en un hecho racional, parte de un proceso de enseñanza, y, por tanto, digno de inscribirse en el epitafio como ejemplo para que todos los jóvenes intentaran alcanzar dichas características: el valor y la habilidad en combate.

El segundo epigrama en que aparece la emulación está dedicado a un hombre que murió anciano (CEG, 521):

(i) Φανοστράτη Ἐξηκεστίδου †ε\_ηδικιρατε†. (ii)[?τῶι ?κ]<λ>υτῶι ?νίωνοί †μ[= -]λοπι† ?τῆ<ι>δ' ?ἐπέθηκαν, ζῆλωτὸν στέφανον τοῖς παριοῦσι ὀ<ρᾶ>ν.

(i) Fanóstrate (hijo) de Execéstides (ii) Sus nietos para el glorioso... construyeron: una corona emulada al verla por los que pasan por el camino al lado mío.

El texto está incompleto, tal vez en el resto se explicaba la razón específica por la que Fanóstrate pudo ser objeto de emulación; de lo legible, lo importante es el deseo de que sea vista su corona por los que pasaban al lado de la tumba. Una posibilidad es que esa corona tenga que ver con la victoria en alguna competición, lo cual reforzaría el hecho de que el difunto fuera emulado. No obstante, no podemos asegurar esto, aunque sí es un hecho que para los hombres era importante aportar algo a la sociedad a lo largo de la vida para poder tener una vejez admirable, tal como dice Aristóteles (*Política*, 1275a 22-23): “Un ciudadano, en sentido estricto, por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la administración de la justicia y en el gobierno” (tr. E. García y P. López). Lo que haya hecho Fanóstrate para que en su epitafio se mencionara una corona fue su aporte a la sociedad.

El aporte a la comunidad está muy relacionado con el sentimiento de competitividad que queda claro en el siguiente y último epigrama dirigido a un hombre en el que aparece la emoción ahora analizada (*CEG*, 550):

ζηλοῖ σε Ἑλλάς πᾶσα | ποθεῖ θ' ἱεροῖς ἐν ἀγῶσιν, | Εὐθία, οὐκ ἀδίκως, ὃς τέχνει, |  
οὐχὶ φύσει ἐμ βοτρυοστεφάνῳ | κωμωιδία ἠδυγέλωτι δεύτερος | ὃν τάξει πρῶτος  
ἔφυσ<ς> σοφίαι.

Toda la Hélade te emula y añora en los sagrados concursos, Eutias, no sin justicia, quien, en técnica, no por naturaleza, en la comedia que produce la dulce risa coronada de racimos eras el segundo, pero naciste el primero en disposición en cuanto a sabiduría.

En este epitafio sí se especifica la causa de la emulación: Eutias era hábil (no el mejor) en la comedia, y esa cualidad le otorgó fama en toda la Hélade. Golden afirma que, dado que los griegos eran competitivos, “había competiciones no solo de comedia y tragedia, sino también de escultores, de alfareros, de médicos, de bailarinas, entre otras cosas” (Golden, 1998: 28). Además, hay que destacar que era la *polis* quien organizaba concursos de tragedias y comedias, por lo que ser parte de ellos era motivo de orgullo tanto para el difunto como para su familia, por eso se inscribía en un epitafio.

El deseo de buscar fama queda patente desde los héroes homéricos. Por ejemplo, cuando Héctor exclama (*Ilíada*, 22.304-5): “¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, / sino tras una proeza cuya fama llegue



a los hombres futuros” (tr. E. Crespo). Por su parte, Isócrates asegura (*A Nicocles*, 2.37.3-5) que la gloria es la única inmortalidad que está en poder de los hombres: “ya que te tocó en suerte un cuerpo mortal, intenta dejar un recuerdo inmortal de tu espíritu” (tr. J. M. Guzmán).

En época clásica, la fama se obtenía al poseer las cualidades necesarias para contribuir a que la *polis* funcionara de la mejor manera. Vernant afirma (1993: 28):

En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esta mirada. En realidad, uno es lo que los demás ven. La identidad de un individuo coincide con su valoración social: desde la burla al aplauso, desde el desprecio a la admiración.

Teniendo en cuenta la importancia de la fama en esta sociedad, se entiende la razón de que fuera importante mencionar que el difunto había ganado algún concurso en vida, incluso sin tener la destreza por nacimiento. Es por ese reconocimiento por lo que Eutias es objeto de emulación, aun muerto. La inscripción podría alentar a quienes la leen a conseguir esa fama; es decir, es un hecho racional, parte de un proceso de enseñanza continua.

Por otro lado, la envidia (diferente de la emulación) aparece únicamente en su forma negativa, con alfa privativa, ἄφθονον, es decir, “libre de envidia” o “sin envidia”, en dos epigramas dirigidos a hombres. El primero dice (*CEG*, 548):

(i) Δημέτριος | Θεοδότης. (ii) ψυχὴ μὲν προλιποῦσα τὸ σόν, [Δημήτριε, σῶμα] | οἴχεται εἰς Ἑρεβος· σωφροσύνη δὲ ?καλή | θάλλει ἀγήρατος· τύμβωι δέ σε [κρύψε θανόντα] | Ἑρξίς, ἴσον στέρξας οἴσι τέκ[νοισ(iv)] (v)~ - | (iii) ἄφθονον εὐλογίας πηγῆν, Δημήτριε, λείπεις | ἀσκήσας κόσμον σωφροσύνην, τε ?καλήν· | ὄν σε χάριν στέρξας Ἑρξίς τέκ[νοισ(iv)] (v)~ - - | μνημεῖον φιλίας τεῦξε τάφον ~ - - |  
(i) Demetrio teodota. (ii) Tu alma, tras haber abandonado tu cuerpo, Demetrio, va al Érebo; pero tu bella prudencia exenta de vejez, florece; en esta tumba, Erxis te ocultó muerto, quien quiso a sus hijos por igual. (iii) Después de cultivar la fuente del elogio libre de envidia, Demetrio, abandonas el orden y la bella prudencia; a causa de los cuales, Erxis, que te amó igual que a sus hijos... erigió (esta) tumba como recuerdo de su amor.

En este epigrama no se especifica qué características hacen que el difunto sea objeto de elogios; solo se dice, en general, que tenía orden y que era

prudente, además del hecho de que tenía hijos, lo cual, como ya mencionamos, era una característica imprescindible en la sociedad de esta época. Estos tres elementos conllevaron que Demetrio recibiera elogios sin envidia.

La envidia (sin alfa privativa) es una emoción que, como define Aristóteles, es inmoral, ya que, de existir, buscaría que esos elogios no los consiguiera el prójimo. En este epigrama, al contrario, no solo el difunto merece dichos elogios, sino que se establece como ejemplo ante la sociedad.

Dividiremos en dos partes el segundo epigrama donde aparece la envidia. Ahora analizaremos la primera, y la segunda en el apartado sobre el amor (CEG, 593):

(i) ὀθεὶς μόχθος ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν | ζητεῖν, ἠῤῥηται δὲ ἄφθονος εὐλογία· | ἦς σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν ἀνάγκης | κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον.

(ii) Διονύσιος Ἀλφίνο. (i) No hay cansancio en buscar una alabanza para los hombres buenos, sino que se encuentra un elogio libre de envidia; tú, después de conseguirlo, moriste, Dionisio, y tienes la morada común de Perséfone, destino para todos. (ii) Dionisio (hijo) de Alfino.

Como se ve, se usa la misma expresión que en el epigrama anterior, “elogio libre de envidia”, ἄφθομος εὐλογία, mostrando así que la alabanza que el difunto recibió debe ser emulada, no envidiada; es decir, debe ser un ejemplo a seguir. La característica por la que el difunto se ganó ese elogio es que era bueno (ἀγαθός), concepto que tiene diferentes connotaciones relacionadas con la sociedad: de buen nacimiento, valiente, capaz, servicial. Así que se entiende que esa bondad se relacione con el elogio y la emulación. Esto muestra que la emulación es un elemento racional, opuesta a la envidia, tal como define Aristóteles.

De este modo, se puede entender la imposibilidad de que la envidia, como tal, apareciera en estos testimonios, ya que estos son ideales y concepciones que se pretende que la sociedad como conjunto alcance en beneficio de la *polis*, no tomando en cuenta la individualidad.

## AMOR / AMISTAD (PHILIA)

Aristóteles define la amistad en su *Ética nicomáquea* (1159a. 34-35, 1159b. 1-4):

Puesto que la amistad (φιλία) consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos (φίλων ἀρετή τὸ φιλεῖν ἔοικεν) [...] Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad (φιλότης), sobre todo la semejanza en la virtud...

Hay ya un componente racional en esta definición, al considerar la amistad como una virtud (ἀρετή) deseable entre iguales. Hay que recordar que, en palabras de Werner Jaeger (1957: 20), ἀρετή es “el tema esencial de la historia de la educación griega”, así que lo que se relacione con ella tendría cabida en un proceso de enseñanza.

La diferencia entre el amor con una connotación de comunidad y el que tiene una referencia a la individualidad es expuesta por Francisco Rodríguez Adrados (1995: 33-34), quien explica que cuando el amor-pasión (ἔρος) se integra con el amor-cariño (raíz φιλ-), el primero se convierte en un factor social y coincide con usos del “amar” ajenos al ἐράω, al puro deseo de absorción de la persona amada, de creación de un nuevo y ampliado yo, en forma irracional y sin consideración al entorno social. Por esto se entiende que las traducciones de los adjetivos, sustantivos o verbos con la raíz φιλ- oscilen entre amor, amistad y cariño.

Veamos cómo se habla de esta emoción en los epigramas funerarios del siglo IV. Si bien utilizaremos la raíz φιλ- como base, dejaremos de lado los que mencionan a “amigos” (φίλοι) de forma general, sin referirse a alguien específico.<sup>5</sup>

## Mujeres

La raíz φιλ- aparece en cinco epigramas dirigidos a mujeres; de estos, en tres son conmemoradas como esposas (CEG, 530, 555, 576):

χαῖρε, τάφος Μελίτης· χρηστὴ γυνὴ ἐνθάδε κεῖται. φιλοῦντα | ἀντιφιλοῦσα τὸν  
 ἄνδρα Ὀνήσιμον ἦσθα κρατίστη· τοιγαροῦν ποθεῖ | θανοῦσάν σε, ἦσθα γὰρ χρηστὴ  
 γυνή. — καὶ σὺ χαῖρε, φιλτατ' ἀνδρῶν, ἀλλὰ | τοὺς ἐμοὺς φίλει.

¡Salud!, sepulcro de Melita; una buena mujer yace aquí. Queriendo de forma correspondida a tu esposo Onésimo, eras la mejor; por ello él te echa de menos a ti, muerta, pues eras una buena mujer. “También tú, salud, el más querido de los hombres, pero quiere a los míos”.

<sup>5</sup> Como se documenta en los epigramas 92, 483, 485, 520, 585, 589, 593, 596, 600 de la compilación de Hansen.

[ἀ]θάνατος φιλία σῆς ψυχῆς [ἔ]στι παρ' ἀνδρί |  
El cariño de tu alma es inmortal ante tu esposo...

παῖδά τοι ἰφθίμιαν Δαμαινέτου ἄδε Κρατίσταν, | Ἀρχεμάχου δὲ φίλαν εὖνιν ἔδεκτο  
κόνις, | ἄ ποθ' ὑπ' ὠδίνων στονόεντι κατέφθιτο πότμωι, | ὄρφανὸν ἐμ μεγάροις  
παῖδα λιποῦσα πόσει.

En efecto, la ceniza recibió a la valiente Cratiste, hija de Daméneto, esposa querida de Arquémaco; quien un día, dando a luz con dolor pereció por un destino lastimero, habiendo dejado en casa un niño huérfano a su esposo.

De los 170 epigramas funerarios compilados por Hansen (sin contar los que están muy fragmentados o dañados y, por tanto, no se entienden) que se tomaron en cuenta para el presente estudio, 58 están dirigidos a mujeres, las cuales son conmemoradas, en general, o como hijas (cuando mueren sin haberse casado) o como esposas, por ello parece extraño que solo tres de ellos hablen del amor entre esposos.

Cabe recordar que los matrimonios en esta época eran un contrato entre el padre de la novia y el esposo,<sup>6</sup> aunque esto no impedía que pudiera surgir amor entre los contrayentes. No obstante, está claro que no es un sentimiento que se acostumbrara a expresar ni siquiera en este tipo de testimonios que pueden parecer tan íntimos.

En estos tres epigramas donde se expresa el amor, parecería que el esposo tiene el mismo nivel protagónico que la mujer. Esto recuerda el imprescindible valor del κύριος en la vida de una mujer, ya que ella dependía legal y socialmente de él toda su vida, tal como afirma Aristóteles, quien reconoce a las mujeres la facultad de decisión (*Política*, 1260a9-14), pero afirma que, por naturaleza, deben obedecer al hombre (*Política*, 1254b13-14): “Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece” (tr. E. García y P. López).

Así, queda clara la razón de que solo haya tres menciones de amor o cariño entre esposos: el amor no era lo que regía los matrimonios. En estos epigramas analizados, el amor se menciona por razones concretas: en el primero se deja claro que Melita era “buena” (con los adjetivos χρηστή y κρατίστη). El segundo está muy dañado y no se puede concluir nada sobre este, no obstante, lo mencionamos porque aparece la emoción ahora estudiada. En el tercero, parece más importante la referencia de la procreación,

<sup>6</sup> Así, el ritual de matrimonio estaba íntegramente conectado con la noción de legitimidad y ciudadanía, tal como lo explica Cox (2011: 232).

debido a la cual la mujer muere (pero el hijo, no), que el amor entre Cratiste y Arquémaco.

Entonces, en estos testimonios, el cariño o amor que hubiera podido existir entre esposos parece resultado de elementos racional más que instintivos. Así, la sociedad admiraría más que el amor mismo, las causas que llevan a este.

En un cuarto epigrama dirigido a una mujer se menciona el amor, pero de una niña hacia su nodriza (CEG, 571):

(i) [[Μέλιττα]] Ἀπολλοδώρου | ἰσοτελοῦ θυγάτηρ | (iv) ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπτει Ἴπποστράτης· καὶ νῦν π[ο]θεῖ σε. καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλῃουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ οὕσαν καὶ κατὰ γῆς, | καὶ τιμήσω σε, ἄχρι ἂν ζῶ· οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ [γ]ῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν, πρότεϊ σοὶ τι[μα]ί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται.

(i) Melita (hija) de Apolodoro, que contribuía como un ciudadano.

(iv) Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva. Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón.

Se documentan aquí dos características importantes de la mujer difunta: que su padre contribuía como ciudadano (era un ἰσοτελής) y que ella era “buena (χρηστὴν) nodriza”. Anna Ginestí explica (2013: 297) que la *isotelía* era un privilegio que las *poleis* griegas podían conceder a los extranjeros y que los igualaba fiscalmente a los ciudadanos. Esto era especialmente interesante para quienes tenían relaciones comerciales con la *polis*, pues quedaban liberados de las tasas de importación y exportación. Esto muestra que la actividad de ser nodriza atraía no solo a esclavas, sino también a mujeres libres, metecas o ciudadanas de condición modesta.

Si las nodrizas eran competentes, especifica Lougovaya-Ast (2004: 196), podían esperar encontrar por esta actividad un hogar estable y un reconocimiento social no despreciable. Esa competencia que tenía Melita se ve reflejada en el adjetivo *χρηστὴν*, que tiene la connotación de “útil”, refiriéndose a su deber como nodriza.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Las relaciones entre las nodrizas y los infantes eran comunes. Por ejemplo, contamos con el modelo mítico de Euriclea, la nodriza fiel de Ulises, o la mención de Demóstenes (*Contra*

Como se puede ver, estas dos características tienen un elemento social, así que hay una intención clara dentro de un conjunto de creencias compartidas. Solo después de estas dos particularidades, se dice que la niña quiere a la nodriza; es decir, sus cualidades justifican ese cariño de forma racional.

El último epigrama dirigido a una mujer que menciona el amor (o amistad), se da entre la difunta y otra mujer (CEG, 97):

πιστῆς ἠδείας τε χάρι'ν φιλότιτος ἑταίρα | Εὐθυλλα στήληγ τήνδ' ἐπέθηκε τάφωι |  
σῶι, Βιότη· μνήμηγ γάρ | αἰεὶ δακρυτὸν ἔχουσα ἡλικίας τῆς σῆς κλαίει ἀποφθιμένης.

Como agradecimiento por tu fiel y dulce amistad, tu amiga Eutila colocó esta estela sobre tu tumba, Biotes. Pues tiene un recuerdo siempre con lágrimas y se lamenta de tu juventud perdida.

Como se puede ver en el último verso, Biotes murió joven y tal vez por eso no tenía aún esposo. El concepto φιλότιτος (amistad), solo aparece en este epigrama funerario (en la compilación de Hansen), por lo que resulta un caso excepcional. Además, el hecho de que refiera a la amistad entre dos mujeres lo hace todavía más peculiar, incluso dentro de la literatura griega general, dado que la mayoría de las referencias a la amistad en la antigüedad clásica concierne a hombres (Konstan, 1997: 90). Una prueba de que es una excepción es que algunos traductores han considerado a Biotes un hombre, esposo de Eutila, por lo que en vez de “amiga”, ἑταίρα lo traducen como “compañera”.<sup>8</sup> No obstante, Marta González (2019: 77-86) analiza este epigrama y afirma que estas tres palabras juntas, φιλότιτος, ἑταίρα y πιστῆς, apuntan a una amistad sin relación de parentesco, aunque el grado de amistad entre las mujeres sea difícil de determinar.

El hecho de que este epigrama sea una excepción entre el resto, es un reflejo de las concepciones e idealizaciones de la sociedad griega de esta época y reafirma lo argumentado en el presente trabajo: las emociones plasmadas en los epigramas funerarios responden, en primer lugar, a elementos racionales y conforman un proceso de enseñanza constante; las que son instintivas resultan, entonces, un caso particular con características propias.

*Evergo y Mnesibulo por falsos testimonios*, 55-56): “...casualmente mi mujer estaba desayunando con los chiquillos en el patio y, con ella, una anciana que fue mi nodriza, persona buena y fiel que había sido puesta en libertad con mi padre. Después de que hubo sido manumitada se casó con un hombre; mas, como hubiera muerto éste, fuese ella vieja y no hubiese quien la alimentara, regresó junto a mí” (tr. J.M. Colubi).

<sup>8</sup> Véase Del Barrio (1992: 273).

## Hombres

Lo primero que hay que mencionar es que no hay ningún epigrama funerario dirigido a un hombre (de los recogidos por Hansen) que hable de amor o cariño entre este y su esposa, lo cual reafirma lo dicho anteriormente: en las tumbas se inscribe lo que refleje las mejores idealizaciones de la sociedad, así que el amor, elemento no predominante en el matrimonio, no era algo digno de plasmarse ahí.

Se documentan cinco epigramas dirigidos a hombres en donde se habla de amor a otras personas. En el primero, se dice que “todos” querían al difunto (*CEG*, 554):

ἐπτά βίου δεκάδας πᾶσιν φίλος, οὐθένα | λυπῶν σωφροσύνης τε ἀρετῆς τε  
δικαιοσύνης τε μετασχόν τῆς κοινῆς μοίρας πᾶσιν ἔχω τὸ μέρος.

Siete décadas de vida, querido por todos, sin haber provocado sufrimientos a nadie, sino habiendo compartido prudencia, virtud y justicia, tengo la parte del destino común a todos.

Las cualidades que se resaltan del difunto reflejan que este llevó a cabo lo que la sociedad le demandaba, ya que están relacionadas con el bienestar común: no dañar a nadie, ser prudente, justo y tener virtud. Así que se entiende por qué él recibió el cariño de “todos” (genérico).

En un segundo epigrama, se menciona que el difunto quería a varias personas específicas; se trata de la segunda parte del epigrama que ya citamos en el análisis de la envidia (*CEG*, 593):

(iii) σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσειε, γαῖα καλύπτει, | ψυχὴν δὲ ἄθανατον κοινὸς ἔχει  
ταμίας· | σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας | πένθος ἀείμνηστον σῆς  
φιλίας φθίμενος· | δισσαὶ δ' αὖ πατρίδες σ' ἢ μὲν φύσει, ἢ δὲ νόμοισιν | ἔστερξαν  
πολλῆς εἴνεκα σωφροσύνης.

(iii) La tierra esconde tu cuerpo aquí, Dionisio, pero el árbitro común tiene tu alma inmortal; muerto, a tus amigos, a tu madre y a tus hermanas has dejado un dolor de eterna memoria por tu amor. Tus dos patrias, a su vez, una por naturaleza, otra por las leyes, te expresaron afecto a causa de tu mucha sensatez.

Parece que el hombre murió joven, debido a que se menciona a su madre a la que deja viva; el amor se dirige a ella y a sus hermanas. Se resalta, al final, que tuvo dos patrias, lo que podría significar que no nació en el lugar donde vivió y fue enterrado. Austin y Vidal-Naquet (1986: 111) afirman que

la *polis* de los ciudadanos no pudo existir sin la presencia de los extranjeros. Así que no pertenecer a Atenas podía ser un motivo de orgullo siempre y cuando el difunto hubiera realizado algo bueno por esta, lo cual en este epigrama se expresa a través de la sensatez.

Otros tres epigramas hablan del cariño específico entre padres e hijos (CEG, 512, 84 y 527):

(i) Τηλέμαχος | Σπουδοκράτος | Φλυεύς. (ii) ὦ τὸν ἀειμνήστου σ' ἀρετῆς παρὰ πᾶσι πολίταις κλεινὸν ἔπαινον ἔχοντ' ἄνδρα ποθεινότατον παισι φίλει τε γυναικί· — τάφο δ' ἐπὶ δεξιᾷ, μήτηρ, κείμαι σῆς φιλίας οὐκ ἀπολειπόμενος.

(i) Telémaco, (hijo) de Espudócrates, flasio. (ii) ¡Oh!, teniendo renombre alabanza por (ser) digno de eterna memoria y por tu virtud entre todos los ciudadanos, hombre muy echado de menos, quiere a tus hijos y a tu mujer. “A la derecha de tu sepultura, madre, yazgo, no alejado de tu amor”.

μνήμα Μνησαγόρας καὶ Νικοχάρος τόδε κείται· αὐτὸ δὲ οὐ πάρα δεῖξαι· ἀφέλετο δαίμονος αἴσα, πατρὶ φίλοι καὶ μητρὶ λιπόντε ἀμφοῖμ μεγά πένθος, ὄνεκα ἀποφθιμένω βήτην δόμον Ἄιδος ἔσω.

Aquí se encuentra el monumento de Mneságora y Nicócares; pero no está aquí para mostrarlos a ellos. La voluntad de una divinidad (les) puso fin, dejando a su querido padre y a su madre, a ambos, gran dolor, a causa de que, muertos, bajaron a la morada de Hades.

(ii) ἐνθάδε τὸν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολόντα | [E]ὐθύκριτον πατρία χθῶν | ἐκάλυψε τάφωι, | μητρὶ φίλον καὶ πατρὶ κασιγνήταις τε ποθεινόν | πᾶσι[ί] τε ἐταίρουσιν σύντροπον | ἡλικίας.

(ii) Aquí, tras haber llegado al extremo de toda virtud, a Eutícrito la tierra paterna cubrió en (esta) tumba, querido por su madre, por su padre y por sus hermanas, echado de menos por todos sus compañeros de juventud con quienes fue educado.

En el primer caso, se menciona a la esposa y a los hijos del difunto, pero el amor es específicamente entre su madre y él. Resulta interesante que la última parte del epigrama tenga una voz narrativa en primera persona, diferente al resto, que está en tercera persona, lo cual dirige la atención hacia la relación entre madre e hijo. Es muy posible que tanto Eutícrito como su madre estuvieran enterrados en una misma tumba. El eje del segundo epigrama está en que ambos (seguramente hermanos) murieron antes que los padres; es decir, jóvenes, tal vez sin haber cumplido lo que se esperaba de ellos en la *polis*. Por eso se menciona el gran dolor que ambos dejaron. Y en el tercer



epigrama se resalta, en primer lugar, la virtud del difunto y, posteriormente, el hecho de haber muerto joven (cuando ambos padres seguían vivos).

Tal vez la temprana edad en que estos tres difuntos murieron hacía posible y, a la vez, racional, hablar del amor de parte de algunos miembros de sus familias.

Entonces, se puede afirmar que la *φιλία* (amor, amistad o cariño) se plasma en los epigramas funerarios no como un sentimiento instintivo o referido a intereses personales, sino como resultado de un proceso racional que tiene su raíz en la colectividad y en el bienestar de esta. El hecho de que haya solamente uno que habla de la amistad entre mujeres muestra que es una excepción a lo anterior.

## CONCLUSIONES

Se ha visto que la emulación, la envidia y el amor (raíz *φιλ-*) expresados en los epigramas funerarios del siglo IV a. C. cuentan con las características mencionadas por Nussbaum: una clara intención (ser ejemplos para determinados grupos sociales, dependiendo del estatus del difunto), basada en creencias compartidas por la sociedad. Estas características permiten afirmar que las emociones expresadas en los epigramas funerarios tienen componentes racionales.

Esa racionalidad forma parte fundamental de un proceso continuo de enseñanza. Esto implica que la cultura que creó los epigramas funerarios analizados pretendía establecer ciertas características relacionadas con las emociones, como necesarias o, incluso, obligatorias.

De esta manera, se puede concluir que las emociones aquí analizadas tienen un componente social, dado que la enseñanza que implica estos epigramas funerarios (como la de muchas obras griegas) estaba dirigida a la perpetuación y estabilidad de la *polis*, dentro de la cual debía haber un sentimiento de comunidad.

Con lo anterior, también se puede reafirmar que lo inscrito en las tumbas son idealizaciones, más que características individuales, las cuales tiene una función educativa, normativa y paradigmática en Grecia del siglo IV a. C.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em novembro/2022]

- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. J. Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- ARISTÓTELES. *Política*, trad. E. García y P. López Barja, Madrid: Istmo, 2005.
- AUSTIN, M., P. VIDAL-NAQUET. *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 1986.
- BREMMER, J. The Old Women of Ancient Greece. In: BLOK, J. y P. MASON (eds). *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1987, p. 191-215
- BRUSS, J.S. Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek funerary Epigram, Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2005.
- CANTARELLA, E. *La calamidad ambigua*. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana, Madrid: Ediciones Clásicas, 2a ed, 1996.
- COX, C.A. Marriage in Ancient Athens. In: RAWSON, B. (ed.). *A companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 231-244.
- DEMÓSTENES. *Discursos privados II*. Trad. J.M. Colubi Falcó, Madrid: Gredos, 1983.
- DEMÓSTENES. *Juicio contra una prostituta (Contra Neera)*. Trad. H. González, Madrid: Errata Naturae, 2011.
- DERDERIAN, K. *Leaving Words to Remember: Greek Mourning and the Advent of Literacy*, Leiden et al.: Brill, 2001.
- EURÍPIDES. *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*. Trad. C. García Gual. Madrid: Gredos, 1979.
- FALKNER, T.M. *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, University of Oklahoma Press: Norman and London, 1995.
- GINESTÍ, A. Próxenos, métoikos, isotelés. La integración de extranjeros en Atenas, *Faentia Supplementa 2. Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo*, 2013, p. 287-302.
- GOLDEN, M. *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge: University Press, 1998.
- GONZÁLEZ, M. *Funerary Epigrams of Ancient Greece*. Reflections on Literature, Society and Religion. London et al.: Bloomsbury Academic, 2019.
- HANSEN, P.A. (ed.) *Carmina epigraphica graeca*. Vol. 2. Saeculi IV a. Chr. n. Berolini: De Gruyter, 1989.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. E. Crespo. Madrid: Gredos, 1991.
- ISÓCRATES. A Nicócles en *Discursos*. Trad. J.M. Guzmán Hermida, Madrid: Gredos, 1982.
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- KONSTAN, D. Las emociones en la antigüedad griega. *Pensamiento y cultura* 7, 2004, p. 47-54.
- LOUGOVAYA-AST, J. An Historical Study of Athenian Verse Epitaphs from the Sixth through the Fourth Centuries BC, Ph. D. Thesis, University of Toronto, 2004.
- NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en le ética helenística*. Tr. Miguel Candel, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2003.
- PLATÓN. *Diálogos VIII. Leyes (libros I-IV)* Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PRATT, L. The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter, *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 130, 2000, p. 41-65.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Sociedad, amor y poesía en la Grecia Antigua*. Madrid: Alianza Universidad, 1995.
- RUIZ DE ELVIRA, A. *Mitología clásica*, Madrid: Gredos, 1975.

- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.
- VERNANT, J.P. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona: Paidós, 2001.
- VERNANT, J.P. (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza, 1993.
- ZUMIN, A. Epigrammi sepolcrali anonimi d'eta'classica ed hellenistica. *Rivista di cultura classica e medioevale*, Anno III, numero 2, maggio-agosto. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1961, p. 198-204.

# O PROBLEMA DA IDEIA DO NOME EM PLATÃO

## THE PROBLEM OF THE IDEA OF THE NAME IN PLATO

CÁSSIO MERCIER RAMOS\*

**Resumo:** Todo diálogo platônico está repleto de problemáticas e mistérios de difícil solução para aqueles que buscam apreender o sentido das palavras de Platão. Com este artigo, deseja-se ocupar com um destes mistérios: o que é esta ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) à qual o filósofo faz referência no *Crátilo*? Para ser mais específico, será que é uma ideia única para todo nome ou haveria várias ideias dos nomes, tantas quanto são os próprios nomes? As interpretações parecem se polarizar nestes dois opostos, e as dificuldades são muitas para ambas leituras. Este artigo se ocupará com a apresentação da complexidade da problemática e com a colocação de uma possibilidade de leitura.

**Palavras-chave:** *Crátilo*; linguagem; nome; ideia.

**Abstract:** Every Platonic dialogue is full of problems and mysteries that are difficult to solve for those who seek to grasp the meaning of Plato's words. In this article, we want to deal with one of these mysteries: what is this idea of the name (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) to which the philosopher refers in the *Cratylus*? To be more specific, is it a single idea for every name or are there as many ideas for names as there are names themselves? The interpretations seem to polarize around these two opposites, and the difficulties are many for both readings. This paper will attempt to present the complexity of the problem and to point to a possible solution.

**Keywords:** *Cratylus*; language; name; idea.

### 1. INTRODUÇÃO

Este artigo partiu de alguns questionamentos colocados em seminários do grupo de pesquisa em Filosofia Antiga da PUC-SP. Toda discussão girou em torno da interpretação da ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) tal como aparece no diálogo *Crátilo*, especialmente no trecho que vai de 389a até 390b:

Sócrates: Sendo assim, da mesma maneira considerarás também o legislador daqui e de entre os bárbaros, contanto atribua a forma do nome apropriada (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ τὸ προσήκον) a cada coisa em qualquer que

---

\* Pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6251-4037>. E-mail: cassiomr123@gmail.com

sejam as sílabas, não será um nomeador inferior seja o daqui ou de entre os bárbaros? (390a)

A função do legislador, como aponta a fala de Sócrates, é atribuir a forma do nome às sílabas a fim de formar os nomes. Há, contudo, um problema em saber se esta ideia do nome, à qual se faz referência no trecho, deve ser apenas uma única para todos os nomes ou se haveria uma ideia do nome para cada coisa nomeável. Esta última leitura pode ser corroborada pelo uso do termo τὸ προσῆκον no mesmo trecho, uma vez que, entendido em seu sentido de adequação ou pertencimento, poderia indicar a introdução de algum tipo de especificação no nome que qualifica, isto é, τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος. Não obstante, antes de tratar diretamente dessa questão, é necessário fornecer uma contextualização do diálogo no qual se insere, permitindo assim melhor situar o problema. Após ter apresentado o contexto, seguir-se-á uma discussão das possíveis leituras e interpretações acerca do τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος. Por fim, buscar-se-á contribuir com a discussão. Evidentemente, em se tratando de um artigo com espaço limitado, não é possível pretender encerrar a questão, mas será apresentada uma possível via de interpretação que poderia encaminhar à solução do problema. Assim, espera-se tornar evidente toda a complexidade da problemática abordada.

## 2. A COLOCAÇÃO DO PROBLEMA

Todo o *Crátilo* está voltado para uma discussão acerca da linguagem, mas o escopo principal da investigação é indagar a respeito da justeza ou correção dos nomes (383a-b). Porém, no que exatamente consiste esta temática? A primeira coisa digna de nota é que não se trata de uma criação platônica, mas sim uma retomada de uma questão presente nos ensinamentos do sofista Pródico, algo que se observa neste trecho inicial do diálogo:

Sócrates: Hermógenes, filho de Hipónico, diz o antigo provérbio que as coisas belas são difíceis de aprender; o conhecimento dos nomes não é negócio de importância somenos. Se eu tivesse podido ouvir a aula de Pródico, suficiente, por si só, como ele afirma, para deixar os ouvintes completos nessa matéria, nada te impediria agora de ficares sabendo a verdade sobre a exatidão dos nomes (τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος). Porém não a ouvi; estive apenas na de uma dracma, não me encontrando, por isso mesmo, em condições de conhecer essa questão. (*Crátilo*, 384a-c.)

Também no diálogo *Eutidemo*, o nome de Pródico é associado a uma  $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$   $\delta\rho\theta\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$  (277e): “em primeiro lugar, como diz Pródico, tens que aprender o correto emprego das palavras ( $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$   $\delta\rho\theta\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$   $\mu\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$   $\delta\epsilon\acute{\iota}$ )”. Deve-se, contudo, supor que trate de uma idêntica temática quando se fala de uma correção dos nomes em Platão e em Pródico? O trecho exposto acima tirado do *Crátilo* certamente é um bom indício de que não. Com efeito, nele Sócrates afirma só ter podido assistir a uma aula de uma dracma e, por isso mesmo, não estar em condição de abordar o assunto com a proficiência de que se disporia Pródico no conjunto de suas aulas. Quanto a esta passagem Ademollo afirma: “provavelmente cumpre a função de deixar claro que, a despeito do rótulo comum de ‘correção dos nomes’, o problema discutido aqui é diferente daquele abordado por Pródico” (Ademollo, 2011, p. 28). Cabe, portanto, agora tentar diferenciar a correção dos nomes de Pródico daquela que Platão deseja introduzir com a discussão do *Crátilo*. Abordemos, de início, um trecho do diálogo *Protágoras* que parece conter boas indicações da compreensão de Pródico acerca deste tema.

Foi sorte estar Pródico presente à nossa discussão, pois é bem possível, Protágoras, que a sabedoria de Pródico seja divina e muito antiga (...). Mas estou vendo que, apesar de conheceres tantas coisas, ignoras essa ciência; não és como eu, que a conheço bem, na qualidade de discípulo de Pródico ( $\sigma\grave{\upsilon}$   $\delta\grave{\epsilon}$   $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu$   $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$   $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$   $\omega\grave{\nu}$   $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$   $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\eta$ ,  $\omicron\upsilon\chi$   $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$   $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$   $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$   $\delta\acute{\iota}\alpha$   $\tau\omicron$   $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$   $\Pi\rho\omicron\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon$   $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\acute{\iota}$ ). No presente caso, quer parecer-me que não percebeste que a expressão “difícil” talvez não tenha sido empregada por Simônides no mesmo sentido em que a emprega, porém no sentido em que Pródico me censura a respeito da expressão “terrível”, sempre que, para elogiar-te ou outra qualquer pessoa, digo que Protágoras é um homem sábio e terrível. Pergunta-me se eu não tenho vergonha de dar o nome de terrível ao que é bom. (...) É possível que Simônides e os naturais de Ceos designassem pela expressão “difícil” ( $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\acute{\omicron}\nu$ ) o que é ruim ( $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ ), ou algo cujo sentido te escapa. (*Protágoras*, 341a-c.)

Aqui a “sabedoria de Pródico” (ή Προδίκου σοφία) é indicada como sendo uma atividade de distinção dos sentidos de uma palavra, dando atenção, inclusive, às possíveis contradições que possam surgir por conta desses diferentes sentidos. A sua ideia de  $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$   $\delta\rho\theta\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$  estaria ligada, portanto, a uma busca de precisão no uso dos termos e de atenção aos vários significados possíveis e até regionais que um dado nome possa ter, tal como os naturais de Ceos ao usar “ $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\acute{\omicron}\nu$ ” para dizer “ $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ ”. Ademais, essa interpretação

parece ser confirmada na continuação da referida menção a Pródico presente no *Eutidemo*, 278a: “os homens dão o nome de ‘μανθάνειν’, por um lado, a algo tal qual o seguinte: quando alguém, não tendo a princípio nenhuma ciência sobre certa coisa, em seguida, posteriormente, adquire essa ciência.”

Mais uma vez se referindo a uma devida distinção do emprego de um termo, neste caso o do verbo μανθάνειν. Ademollo (2011, p. 28), ao discutir a concepção de Pródico sobre a correção dos nomes, afirma: “com isso (a correção dos nomes) Pródico compreendia sua atividade de postular distinções semânticas excessivamente sutis entre quase-sinônimos, (...) por vezes recorrendo à etimologia”. O uso das etimologias é um elemento de particular interesse para a consideração do *Crátilo*, uma vez que boa parte do diálogo será constituído precisamente de uma incursão etimológica.

Faz-se necessário, porém, tentar esboçar agora a posição de Platão quanto à mesma temática. O primeiro que no diálogo *Crátilo* apresenta uma posição sobre a correção dos nomes é Hermógenes dizendo não poder ser esta correção senão uma “convenção e acordo” (ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία, 384d). Isto ele justifica dizendo que, segundo pensa, “nenhum nome pertence a algo por disposição natural, mas por costume e hábito dos que convencionam e chamam” (οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων, 384d). Assim, a correção de um nome para Hermógenes depende inteiramente no acordo entre os falantes e não em uma “disposição natural” (φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι), algo que termina por implicar, segundo nota Bagwell (2010, p.161), que não possa haver nomes incorretos: “parece-me que qualquer que seja o nome que se atribua a algo, este será o correto” (ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν, 384d). Sendo assim, a posição de Hermógenes torna a ideia de uma correção dos nomes um tanto ociosa, uma vez que não pode haver propriamente dito uma “incorreção dos nomes”. Esta conclusão não é totalmente dissímil daquela a que chegará Crátilo, ainda que seja por uma via oposta.

*Sócrates*: Não te parece que sejam algumas leis melhores e outras piores?

*Crátilo*: De forma alguma.

*Sócrates*: E, ao que parece, também não pensas serem feitos alguns nomes inferiores e outros superiores.

*Crátilo*: Não.

*Sócrates*: Então, todos os nomes estão corretos (πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται)?

*Crátilo*: Todos aqueles que realmente forem nomes. (429b)

Esta passagem é emblemática para conhecer a posição de Crátilo. De fato, em sua visão, para que um nome sequer possa ser chamado enquanto tal ele deve ter sido estabelecido ou colocado (κεῖται) corretamente (ὀρθῶς). Mais à frente ele afirmará que a atribuição errada de um nome resultará apenas em um balbuciar (φθέγγασθαι): ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἄλλως ἂν οὗτος ταῦτα φθέγγασθαι (429e). Sendo assim, o atributo de correção tem de ser entendido como sendo natural ao nome enquanto seja constitutivo de sua essência, uma vez que removida a correção não se pode mais ter o nome. Esta é a posição chamada naturalista, em oposição àquela convencionalista encabeçada por Hermógenes, tal como visto acima. Com efeito, se para o naturalismo o nome não pode ser pensado sem a correção, para o convencionalismo a correção é um atributo posterior conferido ao nome por meio de uma “convenção e acordo” (συνθήκη καὶ ὁμολογία). Tanto no naturalismo quanto no convencionalismo não é possível falar propriamente de nomes incorretos, uma vez que no naturalismo um nome incorreto não pode ser nome absolutamente, e no convencionalismo o próprio uso (ainda que habitual como dá a entender o termo ἔθει) já tornaria um nome correto: νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων (384d).

Sócrates iniciará o diálogo tomando a defesa da posição naturalista contra as afirmações de Hermógenes (386e-427d), porém já para o final da discussão chegará à necessidade de reintroduzir nos nomes alguma parte de convenção: “receio muito [...] que nos vejamos forçados a esse expediente banal, a convenção, para a correta imposição dos nomes” (ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἢ ἡ ὀλικὴ αὐτῆ τῆς ὁμοιότητος, ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα, 435c). Este é o primeiro momento que começa a diferenciar realmente a posição socrática quanto à correção dos nomes das duas apresentadas até então. Alcino, em sua *Exposição das Doutrinas de Platão*, explica esta posição da seguinte forma: “a justeza dos nomes é questão de convenção, isto, porém, não de forma absoluta, nem de outra qualquer, mas de maneira que a imposição do nome siga a natureza da coisa” (*EdDP* Alcino, p.14). Isto é, Sócrates enfatizando a importância de que a correção dos nomes não implicasse em uma impossibilidade de incorreção, terá de recorrer a um tipo de correção que não esteja essencialmente atrelada ao nome enquanto tal, como queria Crátilo, segundo vimos. “Em outras palavras, os conteúdos associados com nomes não têm necessariamente de ser idênticos com descrições que revelam a essência das naturezas nomeadas, ainda que precisem revelar as essências ao menos em certa medida” (Thomas, 2008, p.345).



Proclo, em seu comentário ao diálogo, perceberá esta diferença ao explicar os modelos possíveis de naturalismo. Ele descreve o naturalismo de Crátilo como vindo no nome um reflexo natural da coisa nomeada, tal como uma sombra ou um espelho. Já a posição socrática é descrita como sendo um reflexo artificial como em uma pintura e, de fato, esta associação da pintura com o nomear se encontra no próprio diálogo (429a-b). Estas seriam, portanto, duas diferentes compreensões daquela “disposição natural” (φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι) à qual se referia Hermógenes (384d). Como, porém, toda imagem requer um modelo, a associação da atividade do nomear a uma atividade como a pintura implica na existência de um “modelo de nome” que sirva esta função ao nomeador. Este é precisamente o papel efetuado por aquilo que Platão nomeará na fala de Sócrates como τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος, isto é, a ideia do nome.

*Sócrates:* Logo, meu excelente amigo, o legislador não deve também saber colocar o nome naturalmente disposto a cada coisa nos sons e sílabas, fazendo e instituindo todos os nomes tendo em vista o nome que é em si mesmo, se quiser ser uma autoridade na imposição dos nomes? Mas se cada “nomeador” não utilizar as mesmas sílabas, não deve incorrer em erro sobre isso. Pois também nem todo ferreiro utiliza o mesmo ferro, ainda que, com um mesmo propósito, fabrique um mesmo instrumento. Mas seja como for, contanto atribua a mesma forma, [seja no mesmo] seja em um ferro diferente, igualmente o instrumento tem correção, seja feito aqui seja entre os bárbaros. Não é?

*Hermógenes:* Certamente.

*Sócrates:* Sendo assim, da mesma maneira considerarás também o legislador daqui e de entre os bárbaros, contanto atribua a forma do nome apropriada a cada coisa em qualquer que sejam as sílabas, não será um nomeador inferior seja o daqui ou de entre os bárbaros? (389d-390a)

Assim, nota-se que a posição que Platão apresenta no *Crátilo* de uma correção dos nomes é substancialmente diferente daquela endossada por Pródico. Este, segundo nos referimos acima, buscava apenas uma arte da distinção semântica entre os vários usos de um nome. A fundamentação desta distinção, ainda que não haja evidências suficientes para ser afirmada, podia ao menos às vezes ser fornecida pela etimologia ou pela consideração dos usos regionais. A compreensão que vemos surgir no *Crátilo* tenta reenquadrar a correção dos nomes no sentido de uma adequação a uma natureza determinada, que pode se dar tanto de forma mais estreita e, portanto, melhor,

quanto de forma menos estreita e, assim, pior. Surge aqui, contudo, um problema interpretativo que será o escopo investigativo deste artigo: a saber, a ideia do nome tal como entendida por Platão deve ser apenas uma para todos os nomes ou múltipla, isto é, havendo uma ideia do nome para cada nome distinto que se forme com referência a alguma natureza? Para tentar resolver esta questão propõe-se uma incursão minuciosa ao trecho do diálogo que apresenta o *τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος* e que foi parcialmente exposto acima.

### 3. NATUREZA E FORMA

Após Hermógenes ter apresentado começado a discutir sua visão acerca da correção dos nomes no trecho que vai de 384d até 385d, Sócrates tentará convencê-lo de que deve haver uma realidade fixa para cada coisa (*δηλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα*, 386e). Mais ainda, esta realidade fixa não existe com relação a nós (*οὐ πρὸς ἡμᾶς*), mas sim em si mesma (*ἀλλὰ καθ' αὐτὰ*) e com relação a sua realidade disposta por natureza (*πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν*, 386e). Na sequência, Sócrates colocará as ações como uma dessas coisas às quais deve corresponder uma realidade fixa (*οὐ καὶ αὗται ἔν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσίν, αἱ πράξεις*) e também o falar como um tipo de ação (*ἄρ' οὐκ οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν*, 387b) do qual o nomear constitui uma parte integrante (*οὐκοῦν καὶ τὸ ὀνομάζειν πρᾶξις τις ἐστίν*). Conclui-se, assim, o raciocínio afirmando que convém àquele que nomeia nomear segundo a disposição natural das coisas e não segundo seu desejo (*οὐκοῦν καὶ ὀνομαστέον ἐστίν ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι καὶ ᾗ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἂν ἡμεῖς βουλευθῶμεν*, 387d). Seguindo esta via, Platão tentará uma comparação entre o nomear e as outras ações (*αἱ πράξεις*) como o cardar, estabelecendo, assim, que o nome é o instrumento da ação de nomear tal como a carda é o instrumento da ação de cardar (*καὶ ὁ ἔδει κερκίζειν, ἔδει τῷ κερκίζειν*, 387e).

Neste ponto, concordamos com Ackrill (1997, p.41), Sedley (2003, p.59) e Ademollo (2011, p.103) que, uma vez que o nomear (*ὀνομάζειν*) é introduzido como uma parte do falar (*λέγειν*), esta ação de nomear não pode ter aqui o sentido simplesmente da criação ou batismo do nome, mas talvez mais propriamente deva ser entendida como incluindo a aplicação e uso dos nomes nas frases. Só um pouco mais à frente (389a) é que Platão deixará de lado a comparação com o uso da carda no cardar e voltará sua atenção ao artesão que cria (*ποιεῖ*) a carda, comparando este artesão com o legislador, isto é, aquele que tem a função de colocar ou postular (*τίθημι*) os nomes.

*Sócrates:* O legislador, segundo te parece, é todo homem ou apenas aquele que detém a técnica?

*Hermógenes:* Aquele que detém a técnica.

*Sócrates:* Logo não é todo homem que coloca os nomes (ὄνομα θέσθαι), ó Hermógenes, mas há um nomeador (ὀνοματουργοῦ). E este, aparentemente, é o legislador que, dos artesãos, é o mais raro de se fazer por dentre os homens (ὄς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται). (389d-390a)

Vê-se, assim, que a consideração do nomear como uma ação levou a afirmar o nome enquanto instrumento desta ação. Acontece, então, uma sutil divisão entre aquele a quem cabe usar dos nomes (que veremos caber ao dialético, em 390d) e aquele a quem cabe criar os nomes, o legislador. Ademais, o legislador é apontado como sendo o mais raro artesão que pode se fazer dentre os homens (ὄς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται), algo que possivelmente se relaciona com a compreensão da arte do nomear como sendo divina, tal como se observa na passagem 341a do *Protágoras* apresentada anteriormente. Até então, Platão havia considerado como sendo necessário uma realidade fixa apenas com relação ao uso e à ação, porém agora ele introduz novamente esta necessidade de uma fixidez na consideração da fabricação mesma do instrumento da ação. Isto porque o artesão, seja dos nomes seja da carda, deve olhar (βλέπων) para esta natureza fixa a fim de que sua fabricação seja bem sucedida. É por esta via que Platão pretende pôr em questão a ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) que alguns autores, como Ackrill (1997, p.43-44) e Ademollo (2011, p.129-130), entendem como sendo múltipla, isto é, como havendo uma ideia específica de nome para cada nome. Buscaremos agora nos debruçar no texto do diálogo a fim de averiguar se esta leitura da ideia do nome justifica-se textualmente.

*Sócrates:* Vai, então, examina para onde olha o legislador enquanto institui os nomes (ἐπίσκειναι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται). Considera-o partindo do precedente. Para onde tem o carpinteiro a vista voltada ao fazer a carda? Não seria para aquele algo que se dispõe por natureza ao ato de cardar (οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν)?

*Hermógenes:* Certamente.

*Sócrates:* Mas como? Se, ao fazê-la, a carda se quebrar, será que mais uma vez se porá a fazer outra tendo em vista a que se quebrou? Ou tendo em vista exatamente aquela forma que olhava enquanto fazia a que se quebrou (ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει)?

*Hermógenes:* Tendo em vista aquela, ao que penso. (389a-b)

Esta pergunta de “para onde olha” (ποι βλέπων) está presente em mais de um diálogo de Platão<sup>1</sup>, e é frequentemente correspondida com um εἶδος (Ademollo, 2011, p.125) e associada com o trabalho de um artesão que contempla um modelo para a construção de algo<sup>2</sup>. Aqui, porém, este modelo é referido enquanto “aquilo que se dispõe ao ato de cardar” (οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὁ ἐπεφύκει κερκίζειν). Esta forma verbal ἐπεφύκει (literalmente o que se dispusera por natureza) é, contudo, um tanto enigmática. Sabe-se que algumas formas do verbo φύω se cristalizaram em expressões, tal como a forma de πέφυκε (disposto por natureza), mas não é possível afirmar com certeza que Platão esteja aqui usando ἐπεφύκει e πέφυκε indistintamente. Ademollo (2011, p.99) sugere que ἐπεφύκει possa ser um equivalente de um “presente atemporal” ou um “imperfeito retrospectivo”. Optamos por traduzir neste primeiro sentido uma vez que a relação entre artesão e modelo não parece necessitar de uma precisão temporal. Isto é talvez indicado no exemplo dado na sequência, uma vez que tendo uma carda sido quebrada ele não tomará esta anterior enquanto modelo para fazer uma carda nova (πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων), algo que implicaria alguma relação temporal entre o modelo e o artesão, mas o modelo tem de ser o mesmo tanto para a que se quebrou quanto para a nova que se põe a fazer (ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαζεν ἐποίει). Isto é, o modelo não é registrado temporalmente, mas mantém-se o mesmo para toda carda que se venha a fazer.

*Sócrates:* Não seria, então, o mais justo que chamássemos aquela de aquilo mesmo que é ser carda (οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ’ ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς καλέσαιμεν)?

*Hermógenes:* Penso que sim. (389b)

Na sequência do diálogo, encontra-se este trecho que traz uma expressão que necessitaria de um pouco de atenção e que confirmaria a leitura de ἐπεφύκει enquanto se relaciona a um εἶδος entendido como forma atemporal. Tendo a carda se quebrado, o artesão pôr-se-á a olhar, não aquela carda que se quebrou, mas “exatamente aquela forma (εἶδος) que olhava enquanto fazia a que se quebrou” e, com justiça, é aquilo (ἐκεῖνο) que podemos chamar de “aquilo mesmo que é ser carda” (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς καλέσαιμεν). Esta expressão “ὃ ἔστιν” é aqui introduzida sem ser discutida, mas é presumida como algo já familiar e compreensível ao interlocutor. De fato, não é a primeira vez

<sup>1</sup> *Euthphr.* 6e, *Men.* 72c, *Hp. Ma.* 299e, *R.* 484c, *Phlb.* 61de

<sup>2</sup> *Grg.* 503e, *R.* 596b, *Ti.* 28a

que ela figura em um diálogo platônico e parece possuir um status técnico enquanto se refere ao ser de uma ideia, segundo aponta Ademollo (2011, p.126), baseando-se no seguinte trecho do *Fédon* (75d):

Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, a justiça, a piedade e tudo o mais, como disse, a que pusemos a marca de “o próprio que é” (περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ πάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ ‘αὐτὸ ὃ ἔστι’), assim nas perguntas que formulamos como nas respostas apresentadas. A esse modo, adquirimos necessariamente antes de nascer o conhecimento de tudo isso.

Partindo disso, é possível compreender que aquilo que o artesão tem em vista ao fabricar a carda também possui esta “marca de ‘O próprio que é’” mencionada como estando presente na igualdade, no belo e no bem em si (αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί). Não pode haver dúvida, então, de que aqui estamos tratando do conceito de ideia tão discutido e elaborado no *Fédon* (por exemplo em 65d e 76d). O próximo passo, porém, será crucial para a compreensão da ideia do nome. De fato, Sócrates argumentará (389b) que “quando quer que tenha de fazer uma carda para uma vestimenta fina ou espessa, ou de linho ou lã, ou para qualquer tipo de vestimenta” (οὐκοῦν ἐπειδὴν δέη λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἔρεφῷ ἢ ὀποιουῶν τι κερκίδα ποιεῖν) em todos os casos é necessário possuir aquela forma da carda (πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος). “Mas aquela natureza mais bem disposta para cada coisa, não é esta que deve conferir a cada produto (οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον, 389b-c)?”

Este trecho é de difícil tradução, optou-se aqui por tomar οἷα como uma antecipação de ταύτην τὴν φύσιν. O ponto de maior interesse para esta pesquisa é o uso de ἐκάστῳ que parece remeter ao uso do dativo que precede (δέη λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἔρεφῷ ἢ ὀποιουῶν τι κερκίδα ποιεῖν), isto é, especificando que a forma deve estar de algum modo disposta para cada uso, tal como a carda pode estar disposta para a produção de “uma vestimenta fina ou espessa, ou de linho ou lã”. Se esta leitura estiver correta será necessário admitir na forma da carda (e por extensão na ideia do nome, segundo se verá mais à frente) algum tipo de especificação que corresponde à sua função.

Antes, porém, que argumentemos em favor desta leitura, tomaremos um tempo para discutir outra possível interpretação e o porquê de não ser satisfatória. Reeve (1998, p.108) em sua tradução opta por ligar ἐκάστῳ a τὸ

ἔργον ἕκαστον e separar a preposição εις do verbo ἀποδιδόναι, lendo o trecho da seguinte forma: “E não deveria ele colocar nela (a carda) a natureza que naturalmente melhor se adequa para realizar seu próprio trabalho?”. Talvez o maior problema desta leitura é que o uso de εις que ele está propondo não é sustentado por outros trechos do diálogo onde claramente Platão opta por usar εις para complementar o sentido do verbo ἀποδιδόναι (ver 389c4-5), algo que torna a leitura de εις τὸ ἔργον ἕκαστον como “para realizar seu próprio trabalho” um tanto arbitrária. Ainda assim, esta leitura não resolve o problema de uma especificação na natureza atribuída, apenas move o foco da especificação do uso para o trabalho. O próprio Reeve (1998, p.XXI 21) concede esse ponto em seu comentário:

[...] porque “há um tipo de carda que é naturalmente melhor adequada para cada tipo de tecer” (389d1-2), há cardas de muitos diferentes tipos. Porque é da natureza da carda que “melhor se adequa para realizar o seu próprio trabalho” (389b10-c1), segue-se que as naturezas possuídas por esses diferentes tipos de carda são elas mesmas diferentes. Mais ainda, para cada um desses diferentes tipos de natureza corresponde uma forma distinta. Assim, o tecelão, como já o vimos, sabe “se a forma apropriada da carda está presente em qualquer pedaço de madeira” (390b1-2).

Contudo, também se poderia argumentar neste ponto que a mudança de vocabulário de εἶδος para φύσιν enquanto aquilo que é atribuído (ἀποδιδόναι) marca uma importante distinção que não nos permite afirmar a existência de uma especificação na forma, mas somente na natureza. De fato, φύσιν fora usado para se referir anteriormente à correção de uma determinada ação (κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, 387a), em oposição à opinião ou parecer próprio (οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν). Mais ainda, fora afirmado que se se age contrário a esta natureza nada se faz (ἐὰν δὲ παρὰ φύσιν, ἐξαμαρτησόμεθά τε καὶ οὐδὲν πράξομεν). E, segundo visto, o falar é contado entre as ações (τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν, 387b) e o nomear como parte do falar (τοῦ λέγειν μόνιον τὸ ὀνομάζειν, 387c). Sendo assim, talvez o uso de ἐκάστω seja relativo somente a esta natureza (φύσιν), e que diz respeito somente à correção de uma ação concreta, sem disso derivar implicações relativas à forma (εἶδος). Porém, ainda que se admita esta hipótese seria impossível ignorar aquilo que Sócrates indica durante a discussão da natureza das ações: “as ações pareceram a nós não enquanto sendo relativas a nós, mas enquanto tendo alguma natureza própria” (αἱ δὲ πράξεις ἐράνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὔσαι, ἀλλ’ αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι, 387d). Esta natureza própria, contudo,

fazia referência, tal como visto anteriormente, a algum tipo de realidade fixa (δηλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, 386e) que é em si mesma (ἀλλὰ καθ' αὐτὰ) e com relação a sua realidade disposta por natureza (πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν, 386e).

Que a φύσιν tenha de ser entendida enquanto detendo algum tipo de realidade em si mesma não a impede, contudo, que de algum modo se distinga da εἶδος. Há, todavia, mais um problema com a hipótese que tenta sustentar uma separação entre φύσιν e εἶδος: em 389a, ao introduzir a pergunta “para onde olha o legislador enquanto institui os nomes” (ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται), que deverá culminar pela consideração da forma (πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος, 389b), Sócrates afirma que a investigação deveria ser direcionada levando em conta aquilo que havia sido discutido anteriormente: “considere-o partindo do precedente” (ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκειναι, 389a). Porém o que é que havia sido discutido anteriormente que pudesse contribuir com a pergunta de “para onde olha o legislador”? Segundo parece a única resposta a esta indagação seria justamente as considerações a respeito da φύσιν (386e-387d) que acabamos de comentar. Neste ponto, seguimos o passo de Ademollo (2011, p.129) que, em seu comentário, afirma a possibilidade no léxico platônico de usar o termo φύσις para se referir a uma forma ou a algo que também poderia ser entendido pelo termo εἶδος, tal como se poderia observar por *Parmênides* 147e e 156d-e, *Sofista* 257d e 258a-b e também *República* 306e.

Ademais, é interessante notar a resposta que Sócrates sugerirá: “não seria para aquele algo que se dispõe por natureza ao ato de cardar?” (οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν, 389a). O termo “ἐπεφύκει” é sempre usado para se referir a uma φύσιν (em todo o trecho que vai 386e até 390a) e φύσιν é constantemente referida enquanto objeto de uma ação (tal como a de atribuição “ἀποδιδόναι”). Apenas como correlato do verbo βλέπων é que a εἶδος é introduzida, excetuando no trecho 390a, onde ela aparece ligada ao verbo atribuir (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ). Estas considerações impedem que se suponha uma separação clara entre εἶδος e φύσιν com base em uma noção metafísica preconcebida e não estabelecida textualmente. Não está provado que as duas digam respeito à mesma coisa, de fato, Platão parece ter consciência do uso que faz de cada um dos termos. É possível, a título de exemplo, que a εἶδος diga respeito à natureza enquanto objeto de contemplação e a φύσιν diga respeito à natureza enquanto “direciona” ou “dispõe” (para não dizer “informa”) a ação do artesão. Como, porém, explicar o uso que se faz do termo εἶδος em 390a? Não cabe ao escopo desta investigação exaurir

todas as interpretações viáveis. Ainda que haja uma efetiva distinção, as duas parecem se referir a alguma realidade que é em si mesma e que é fixa, duas características que, usualmente, estariam ligadas às ideias. Assim, respondidas as objeções, deve-se agora seguir com a análise da ideia do nome.

#### 4. A IDEIA DO NOME

Prometeu-se anteriormente argumentar em favor da leitura de *ἐκάστω* enquanto remetendo a uma disposição ou adequação da φύσις de um instrumento para os seus diversos usos possíveis, como a natureza da carda deve se dispor a “uma vestimenta fina ou espessa, ou de linho ou lã” (δέη λεπτῷ ἱματίῳ ἢ παχεῖ ἢ λινῷ ἢ ἔρεῳ ἢ ὅποιουόν τι κερκίδα ποιεῖν, 389b). Para tanto, porém, propõe-se seguir com a leitura do trecho, pois Platão fornecerá exemplos valiosos que poderão servir de modo a clarificar o sentido da expressão. De fato, ele afirma logo na sequência que o mesmo esquema que apresentara com relação à carda se aplica aos outros instrumentos (καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὴ ὀργάνων ὁ αὐτὸς τρόπος, 389c). Então, ele explicita qual seria este *τρόπος*: “descoberto o instrumento disposto por natureza para cada coisa, deve-se atribuí-lo àquilo a partir do qual se fabrica” (τὸ φύσει ἐκάστω πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ). E isto não se deve fazer segundo o seu próprio desejo (οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουληθῆ), mas sim de acordo com o que se dispusera por natureza (ἀλλ’ οἷον ἐπεφύκει). E então se procede a alguns outros exemplos.

*Sócrates*: Pois é a furadeira disposta naturalmente para cada coisa que, ao que parece, se deve saber colocar no ferro.

*Hermógenes*: Certamente.

*Sócrates*: E, na madeira, a carda disposta naturalmente para cada coisa?

*Hermógenes*: É assim.

*Sócrates*: Pois, ao que pareceu, era por natureza que cada carda pertencia a cada tipo de tecido, e da mesma forma para as outras coisas (φύσει γὰρ ἦν ἐκάστω εἶδει ὑφάσματος, ὡς εἰκεν, ἐκάστη κερκίς, καὶ τᾶλλα οὕτως).

*Hermógenes*: Sim. (389c-d)

O *τρόπος* referido anteriormente parece conter 3 elementos fundamentais: um instrumento disposto por natureza (τὸ φύσει ἐκάστω πεφυκὸς ὄργανον), uma matéria a partir da qual se fabrica (εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ) e, finalmente, um fabricante que atribui um a outro ou que deve saber atribuir um ao outro (δεῖ ἐπίστασθαι τιθένα, 389c). O termo “instrumento” (ὄργανον) tem aqui um



sentido genérico que poderia ser substituído pelos exemplos que vêm na sequência, isto é, a furadeira (τρίπανον) e a carda (κερκίς), e que tinha sido suprido anteriormente pelo termo φύσιν (389c). Eis como Proclo lê esta passagem em seu comentário: “todas as formas dos instrumentos devem ter as matérias apropriadas a elas, que recebem e que estão adaptadas à ação para a qual fabricamos o instrumento” (LIV, 23.26-30). Isto é, ele lê “o instrumento disposto por natureza” como remetendo a uma forma que deve ser associada a uma matéria apropriada e que esteja, ela mesma, adaptada a uma ação que será como que sua finalidade. É esta adaptação à ação que parece estar em jogo quando Platão diz que “era por natureza que cada carda (ἐκάστη κερκίς) pertencia a cada tipo de tecido (ἐκάστῳ εἶδει ὑφάσματος)”. Se esta leitura estiver correta, o ἐκάστῳ estará claramente associado aos tecidos (ὑφάσματος), o que comprovaria a leitura que propusemos do trecho 389b-c.

Uma vez concedida esta interpretação, aparenta estar implicada a conclusão apontada anteriormente de que na natureza do instrumento a ser atribuído à matéria deve haver algum tipo de especificação ou adaptação a uma finalidade. E, claro, isto também tem de se dar no caso dos nomes, o legislador deverá saber “colocar o nome naturalmente disposto a cada coisa nos sons e sílabas, fazendo e instituindo todos os nomes tendo em vista aquilo mesmo que é ser nome” (καὶ τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκείνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, 389d). Nesse passo, Sócrates aproveita para responder a uma objeção que Hermógenes havia levantado em 385e ao perguntar como era possível que a correção dos nomes fosse por natureza se os nomes dos gregos e dos bárbaros eram diferentes. Sócrates diz que não é de grande importância que os legisladores utilizem sempre as mesmas sílabas para formar o mesmo nome (εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀμφιγνοεῖν, 389d-e), o que importa, ele acrescenta, é que seja atribuída a mesma forma (ἀλλ’ ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῶ, 389e). Aqui não pode haver dúvida de que aquilo que é atribuído à matéria, e que anteriormente fora referido como φύσιν, agora foi chamado de forma (ἰδέαν ἀποδιδῶ). Portanto, deve-se admitir que a adaptação ou especificação implicada pelo uso do termo ἐκάστῳ não diz respeito somente à natureza (seja lá como esta for entendida), mas também de algum modo à forma.

Porém, feitas estas considerações, resta saber de que maneira é possível compreendê-las. Ademollo (2011, p.129) em seu comentário propõe que se fale de uma “forma específica” e uma “forma genérica”. O autor diferencia as duas dizendo que a forma específica é aquela que o legislador deve saber

colocar nos sons e sílabas e que constitui o “nome naturalmente disposto a cada coisa” (390a). Na sequência, ele diz que “o legislador deve fazer todos os nomes olhando para ‘aquilo mesmo que é ser nome’, i.e., a forma genérica do nome”. Não obstante, o autor deixa claro que não há uma diferença no status ontológico entre a forma específica e a forma genérica, partindo da ideia presente já em outros diálogos socráticos de que uma forma pode participar de outra forma (como a justiça e a coragem participam da ideia de virtude, *Menon* 72c). Ademais, Ademollo (2011, p.134), ao discutir o que seria o nome ideal para cada coisa, subscreve à visão de Ackrill (1997, p.43-44), para quem a identidade ideal do nome se refere somente ao trabalho que este realiza, isto é, a sua significação: “um nome ideal é uma unidade definida semanticamente, não composta de sons ou letras”. Assim, a forma específica do nome é definida com relação à sua função de significação e, segundo Sedley (2003, p.82), a forma genérica do nome pode ser definida similarmemente com relação à sua função apontada em 388c como sendo a de um “instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las”. Contudo, a separação do nome em uma forma genérica e várias formas específicas introduz um problema grave: não estaríamos assim multiplicando quase que infinitamente o mundo das ideias ao introduzir uma forma de nome para cada nome que tenha uma significação própria?

Esta consequência talvez não seja necessária. Em primeiro lugar, porque não resta claro que Sócrates continue a sustentar esta tese ao final do diálogo e, por isso, não se sabe qual o compromisso real que Platão tinha com esta divisão. Contudo, ainda que se admitisse um compromisso total, há algumas vias para se evitar esta consequência. Uma possibilidade seria diferenciar os tipos de ideias e seus diferentes modos de existência. É isto que faz Proclo neste trecho de seu comentário ao *Crátilo*:

Portanto, o que é a carda para o carpinteiro, isso são os nomes para o legislador e todo o cosmos para o demiurgo. De modo que as formas são de três classes: intelectivas, epistémicas e opinativas. As intelectivas dão razão à todas as coisas sensíveis, as epistémicas aos nomes, e as opinativas às cardas. (LIV, 23.26-30)

A divisão das ideias aqui sugerida se baseia nos tipos de contemplação que dão origem a estas ideias. Esta sugestão segue claramente os moldes neoplatônicos onde o demiurgo, ao contemplar o uno, dá nascimento às ideias, entendendo ser isso a doutrina do *Timeu* (principalmente no trecho

30a-c). Os diferentes artesãos seguirão este passo contemplando as ideias, porém os nomes ganham um *status* diferente provavelmente por conta da passagem onde os legisladores são ditos serem os mais raros tipos de demiurgos (389a). Sendo assim, a ideia genérica de nome poderia ter lugar em um nível demiúrgico e a ideia específica do nome tem lugar no nível epistêmico. Esse tipo de divisão do mundo inteligível também figura na exposição de Alcino das doutrinas de Platão, onde ele propõe que se fale de primeiros inteligíveis e segundos inteligíveis: os primeiros dizem respeito às formas separadas e os segundos às formas inerentes à matéria. Mais ainda, ele comenta que é apenas o segundo nível que pode ser apreendido discursivamente. Estas proposições, contudo, parecem ser mais uma tentativa de reconciliar a doutrina de Platão com a de Aristóteles do que legitimamente expor a doutrina de Platão tal como figura em seus diálogos. É necessário, contudo, notar que o próprio Aristóteles em sua *Metafísica* (A6 987b14-18), ao tratar das doutrinas de Platão parece deixar espaço para que se fale de um nível intermediário entre a matéria e as ideias:

ademais, ele afirma que, além dos sensíveis e das Formas existem os Entes matemáticos “intermediários” entre uns e as outras, que diferem dos sensíveis por serem imóveis e eternos, e das Formas, por existirem muitos semelhantes, enquanto cada Forma é única e individual.

Não é o escopo deste artigo tentar interpretar o que seriam estes “entes matemáticos” e que lugar eles ocupariam na filosofia de Platão, apenas apontamos aqui que a noção de algum tipo de intermediário entre as Formas propriamente ditas e o mundo sensível não é totalmente uma inovação do médio platonismo ou do neoplatonismo. Ademais, Giovanni Reale, em sua obra *Para uma Nova Interpretação de Platão*, tenta argumentar no sentido de que as ideias relativas às artes humanas e aos instrumentos devam ser contadas como fazendo parte dessa esfera dos entes intermediários: “que as ideias dos artefatos devam ser situadas na esfera ontológica em que entra a alma (senão na alma) e que a sua estrutura seja de caráter geométrico e matemático [...] decorre da melhor explicação que até agora se propôs” (2004, p. 406).

Poder-se-ia, neste ponto, objetar que o testemunho de Aristóteles trata apenas dos entes matemáticos e não dá nenhum indício a respeito da ideia nome. Recorremos então ao importante trabalho de Elisabetta Cattanei (2005, p.278) sobre os Entes Matemáticos:

Além das figuras da geometria e da *dianoia* matemática, toda uma complexa realidade “oscila”, em Platão, entre o que é brutalmente sensível e o que é puramente inteligível. A esse mundo intermediário pertence não apenas o conhecimento dianoético, e, portanto, matemático, mas pertencem também *eros*, provavelmente a alma, e até mesmo as virtudes ético-políticas como sabedoria e justiça; como já observava Souilhé em 1919, a ele pertence tudo o que constitui “uma linha” que une em si ou mistura os mundos opostos do sensível e do noético, do corruptível e do eterno.

Sendo assim, não parece de todo inviável uma interpretação que visse na ideia do nome mais um destes entes intermediários. Afinal, esta leitura de fato permitiria resolver o problema dos dois aparentes níveis da ideia do nome presentes no *Crátilo* que, apesar de ter sido afirmado por importantes comentadores, como Ademollo, Sedley e Reeve, não encontra nestes autores uma solução satisfatória. Feitas estas ponderações, deve-se concordar com Reeve (1998, p.XXIII 23) ao dizer que as curtas observações feitas sobre as ideias no *Crátilo* não permitem que haja uma certeza plena acerca dessas questões, mas que elas talvez pudessem ser melhor compreendidas como um esboço de teorias mais bem desenvolvidas em outros diálogos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo aprofundar a discussão sobre a ideia do nome (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) tal como aparece no diálogo *Crátilo*. Começamos apresentando uma contextualização, por onde foi possível notar a diferença entre as noções de correção dos nomes, tal como consta em *Pródico* e *Platão*. Para este último, a correção estaria ligada à existência de algum modelo natural que deveria ser atribuído pelo legislador à matéria do nome. Este modelo é identificado no diálogo como sendo precisamente a ideia do nome (390a). Contudo, a existência mesma de uma ideia para nomes é algo que suscita uma série de dificuldades para os comentadores. Aquela que mais interessou ao desenvolvimento deste trabalho foi a questão da multiplicidade da ideia do nome. Com efeito, há elementos no diálogo que permitem uma leitura na qual seria possível admitir uma ideia do nome para cada coisa nomeável, tese que parece ter o suporte de figuras de importância no debate platônico, como Sedley, Ademollo e Reeve. Buscou-se corroborar esta leitura partindo do uso do termo *ἐκάστω* ao longo trecho que vai do 389a até 390b, que, segundo indicamos em nossa leitura, parece introduzir algum tipo de

especificação na ideia do nome de acordo com o uso que o legislador tem em vista para o nome.

Admitida esta tese, contudo, surge um problema grave, uma vez que as ideias parecem se multiplicar quase que indefinidamente. Quanto a este ponto, não objetivamos sanar esta questão por completo, uma vez que tomaria muito mais tempo e espaço do que dispomos para este artigo. Porém, foi apresentada uma possível via pela qual a multiplicidade das ideias pareceria estar em perfeita consonância com as doutrinas de Platão. Com efeito, a tradição do platonismo parece concordar com a noção de existência de diferentes tipos de ideias. Algo que possivelmente remonta, segundo visto, à própria academia platônica, em se admitindo o testemunho de Aristóteles sobre os intermediários. De fato, estes intermediários seriam caracterizados tanto com relação à sua imobilidade e eternidade, pelo que pertencem aos inteligíveis, quanto com relação à sua multiplicidade, pelo que se distinguem das formas propriamente ditas (*Metafísica*, A6 987b14-18). Não se buscou aqui argumentar em favor da interpretação de que as ideias do nome sejam realmente contadas como fazendo parte dos intermediários, bastou aos nossos interesses apresentar isto como uma possibilidade. Dito isso, averigua-se a importância de mais pesquisas e trabalhos que se prestem a aprofundar ainda mais a investigação sobre a ideia do nome na filosofia de Platão.

[Recebido em setembro/2022; Aceito em janeiro/2023]

## REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. L. *Language and Reality in Plato's Cratylus*. Publicado originalmente em *Studi di Filosofia Antica*, 1994, pp.9-24. Republicado em: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1997; e também em: FINE, Gail (ed.). *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ADEMOLLO, F. *The Cratylus of Plato, A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ALCINO. *Enseignement des doctrines de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Trad. J. L. Ackrill. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. Texto grego com tradução e comentário de G. Reale, trad. de M. Perine. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- BAGWELL, G. S. *A Study of Plato's Cratylus*. Duquesne University, 2010. Disponível em: <https://dsc.duq.edu/etd> Acesso em: 02 de jan. de 2020.
- CATTANEI, E. *Entes Matemáticos e Metafísica*: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Séries: *Platão Diálogos*. 3ª Edição Revisada. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Mênnon* ou *Da Virtude*. 3ª edição (s/d). Lisboa: Editorial Inquérito Limitada.
- PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Salvador: UFB, 2003.
- PLATÃO. *Protágoras de Platão*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1999.
- REALE, G. *Para uma Nova Interpretação de Platão*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- REEVE, C. D. C. *Plato, Cratylus*. Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1998.
- SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- THOMAS, C. J. *Inquiry Without Names in Plato's Cratylus*. In: *Journal of the History of Philosophy*. Maryland: Johns Hopkins University Press, 2008.

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	(αἴτια > <i>aítia</i> )
β	→ b	(βασιλεύς > <i>basileús</i> )
γ'	→ g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i> )
δ	→ d	(δῶρον > <i>dōron</i> )
ε'	→ e	(εἶδος > <i>eídos</i> )
ζ	→ z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i> )
η'	→ ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i> )
θ	→ th	(θεός > <i>theós</i> )
ι	→ i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i> )
κ	→ k	(κέρδος > <i>kérdos</i> )
λ	→ l	(λαός > <i>láos</i> )
μ	→ m	(μοῖρα > <i>moíra</i> )
ν	→ n	(νοῦς > <i>noús</i> )
ξ	→ x	(ξένος > <i>xénos</i> )
ο'	→ o	(ὁμιλία > <i>homília</i> )
π	→ p	(πίνω > <i>pínō</i> )
ρ	→ r	(ἐρημία > <i>erēmía</i> )
ῥ (inicial)	→ rh	(ῥόδον > <i>rhōdon</i> )
σ / ς	→ s	(ποίησις > <i>poíēsis</i> )
τ	→ t	(τίκτω > <i>tiktō</i> )
υ'	→ y	(ῥῆβρις > <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 (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ῶς (*bós*) e ὄς (*bós*). Em algumas palavras com iota subscrito, será necessário identificar o *a* longo (*ā*), conforme item IV, infra.

– Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafá um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anáñkē*; ἄγκω → *ánkō*.

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

### 2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

O espírito rude será transliterado pelo *b* nas vogais ou ditongos iniciais de palavra e no ῥ. Ex.: ἡμέρα → *bēméra*; αἴρησις → *baírēsis*; ῥόδον → *rhōdon*.

### 3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [´], o acento agudo [´] 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 → *baírēsis*; μοῖρα → *moíra*.

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

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agorá i*, κεφαλῆ → *kephalē i*, λύκω → *lykō i*.

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 (*lykō i*); τιμαῖς (*timāis*) ≠ τιμῆς (*timāis*).

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