



HYPNOS 53

REVISTA Digital de Filosofia GRECO-ROMANA



“ENSAIO DE NÉSTOR-LUIS CORDERO SOBRE A QUESTÃO DAS OPINIÕES ANTES DE PARMÊNIDES E A CRÍTICA DESTA.”



HYPNOS 53

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A Hypnos é uma revista de estudos da Antiguidade clássica

Hypnos is a journal of studies of classical Antiquity



HYPNOS, São Paulo, v. 53, 2º SEM., 2024, p. 145-261

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 (*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*)
GIOVANNI CASERTANO (*in memoriam*)
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 (*in memoriam*)

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: Detalhe da decoração de um vaso ático de figuras vermelhas

**Para envio de textos use o site www.hypnos.org.br
com cópia para a editora responsável (rachelgazolla@gmail.com)**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

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

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

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

CDD 938.005



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

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

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

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

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE

latindex

THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



EBSCO
HOST
Electronic
Journals
Service

ULRICHSWEB[®]
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

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

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

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

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

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

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

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

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

I – NORMAS AOS AUTORES

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

I – RULES FOR AUTHORS

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

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

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

III – SOBRE EVENTUAIS FALTAS ÉTICAS

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

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

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

III – ON ETHICAL ISSUES

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

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

IV – POLÍTICA DE PRIVACIDADE

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

IV – PRIVACY STATEMENT

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

ENVIO DE ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, RESENHAS, ENTREVISTAS, PERMUTAS E DOAÇÕES

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

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

ENSAIO (ESSAY)

- Le rôle des “opinions” avant Parménide et le cas très précis qu’il critique
 The role of “opinions” before Parmenides and the specific case he criticizes
Néstor-Luis Cordero 145

ARTIGOS (ARTICLES)

- Lógos* en la filosofía de Heráclito de Éfeso
Logos in the philosophy of Heraclitus of Ephesus
Sebastián Aguilera..... 171
- ¿Hay algún tipo de participación real en Aristóteles?
 Doble racionalidad en las potencias del alma en *Et. Nic. A 13*
 Is there any kind of real participation in Aristotle?
 Double rationality in the soul’s potencies in *Nic. Et. A 13*
Gonzalo Letelier Widow
Thomas Rego 204
- A relação entre corpo e alma no argumento da Anamnese no *Fédon*
 The relationship between body and soul in the Recollection argument in the *Phaedo*
Vitor de Simoni Milione..... 227
- Plotino: a busca pelo princípio perdido
 Plotinus: the search for the lost principle
Claudio R. O. Cavargere..... 246

LE RÔLE DES “OPINIONS” AVANT PARMÉNIDE ET LE CAS TRÈS PRÉCIS QU’IL CRITIQUE

THE ROLE OF “OPINIONS” BEFORE PARMENIDES
AND THE SPECIFIC CASE HE CRITICIZES

NÉSTOR-LUIS CORDERO*

Nous ne saurons jamais quelles raisons ont amené certains “sages” (astronomes, mathématiciens, etc.) à devenir des “philosophes” (comme on les appellera par la suite). Nous savons seulement que cet heureux évènement s’est produit dans certaines communautés grecques (qui avaient déjà atteint l’état de *πολεῖς*, ce qui n’a pas déterminé le phénomène mais l’a certainement conditionné) vers la fin du VIIe siècle a. JC. Notre phrase “devenir des philosophes” mérite d’être expliquée. Nous ne prétendons pas suggérer, cela va de soi, que ces “sages” ont soudainement changé de métier. Nous voulons dire que, à propos de leurs recherches particulières, quelques-uns se sont posés la question du fondement ou l’origine des objets qu’ils étudiaient, c’est-à-dire, sur ce que justifiait l’existence de ces “choses”, qui, comme on le sait, même avant l’invention de la philosophie, étaient appelées des “étants” (*ὄντα*) dans la langue grecque (nous reviendrons sur ce sujet).

Or, deux obstacles nous empêchent de saisir la véritable portée des premiers pas de cette recherche inédite jusqu’à lors: (a) la rareté des textes *authentiques* conservés (et même leur absence totale dans le cas du “premier” philosophe), et (b) le poids écrasant des commentaires des *doxographes*, le plus souvent anachroniques, et toujours dépendants de l’orientation philosophique de ces “témoins”, à partir déjà de Platon et, notamment, d’Aristote et ses continuateurs et commentateurs. Conscients de ces deux difficultés, nous avons décidé depuis quelques décennies de nous attacher d’une manière presque obsessionnelle seulement aux textes authentiques, même si ceux-ci se limitent à un seul mot, au lieu de nous laisser ensorceler par le chant des sirènes des doxographes, Platon et Aristote y compris¹.

* Professor emérito da Universidade de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>.
E-mail: nestor.luis.cordero@gmail.com.

Le sujet principal de notre travail est le jugement négatif porté par Parménide sur un cas particulier d'explication du fondement de la réalité, qu'il appelle "les δόξαι des mortels", auxquelles il consacre quelques vers de son *Poème*. Selon lui, ce n'est que l'ignorance ou l'abandon (au cas où elles avaient été adoptées) des δόξαι qui permettra d'atteindre la vérité. Mais la position parméniennne qui consiste à dégager le chemin des erreurs pour mieux avancer, n'est pas une nouveauté qu'il aurait ajoutée à la panoplie d'instruments que les premiers philosophes étaient en train de constituer pour préciser le domaine de ce nouveau "regard" (en grec, "θεωρία") sur la réalité, la philosophie.

Dans ce travail, dans un premier moment, (A) nous essaierons de démontrer que les opinions, ou ce que l' "on dit" (ou que d'autres "on dit") sur la réalité des choses a joué un rôle très important: *elles ont incité les trois premiers philosophes desquels nous possédons un nombre considérable de citations récupérées à mettre en marche leurs propres recherches*. Et, dans une deuxième étape, (B), nous nous occuperons des opinions rejetées par Parménide, qui ne sont pas n'importe quelles δόξαι, mais des δόξαι très ponctuelles et précises.

(A) Depuis que nous possédons un nombre important de citations authentiques (appelées, à tort, "fragments") de certains philosophes, nous pouvons constater que, avant Parménide, au moins Xénophane et Héraclite (le géographe Hécatée pourrait s'ajouter au couple) avaient élaboré leurs doctrines, presque toujours, en tant que critiques soit de penseurs antérieurs, parfois cités par leurs noms, soit caractérisés comme "les autres" ou directement "la foule", Et Parménide en fera autant.

Pourquoi avons-nous décidé de commencer par Xénophane? Nous avons déjà dit que les nombreuses citations authentiques conservées de lui (quarante et une, selon Diels-Kranz) nous permettent de cerner chez lui notre sujet sans dépendre des commentaires aléatoires des doxographes. Avant Xénophane, on le sait, les citations authentiques récupérées des traités des

¹ Le lecteur éventuel de ce travail aura certainement constaté que la méthode que nous proposons se place aux antipodes de celle utilisée par A. Laks et G. W. Most dans leur admirable travail sur les débuts de la philosophie (2016). Ces auteurs ont beaucoup élargi le nombre des "doxographies" devenues classiques depuis Diels-Kranz, et ont ajouté une section consacrée à la *réception* de ces textes, ce que multiplie les intermédiaires (*pace* Aristote!) qu'il y a entre le texte original et le lecteur, texte qui très souvent devient méconnaissable derrière les commentaires des commentateurs.

philosophes précédents sont très restreintes. Rien ne reste de Thalès ni des premiers Pythagoriciens, et rien de pertinent pour notre sujet se trouve dans les trois lignes connues comme “fragment 2” d’Anaximène (Le “fragment 1” est un seul mot).

Le cas d’Anaximandre est un peu différent, car dans la citation littérale de son traité (il ne s’agit pas d’un commentaire) transmise par Théophraste (et reprise par Simplicius, *Phys.* 24.13) on trouve, pour la première fois dans un texte philosophique, l’expression τὰ ὄντα (littéralement, τοῖς οὐσι). Selon Anaximandre, les “choses” agissent (en réalité, “doivent agir”: voir la formule κατὰ τὸ χρέων) d’une certaine manière: si elles agissent d’une manière injuste, elles doivent réparer l’injustice commise, devant “la justice du temps” (c’est-à-dire, nous supposons, aussi bien depuis l’éternité que dans un temps historique¹). En effet, le caractère général des mots τὰ ὄντα suggère que l’expression peut faire référence aussi bien aux γόνιμα des opposés issus de l’ἄπειρον (Ps.Plut., *Strom.* 2), qu’aux opposés eux-mêmes, les composants du κόσμος, les classes sociales dans la πόλις², les individus, etc.

Comme nous ne sommes pas partisans de la philosophie-fiction, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que cette attitude d’Anaximandre est une critique d’une autre position (philosophique ou populaire) qui soutenait le contraire, et qui aurait été partisane d’une sorte d’impunité cosmique ou sociale pour ceux qui agissent injustement...mais la possibilité n’est pas à exclure³.

Le moment est venu d’essayer de trouver chez les trois premiers philosophes desquels nous possédons un nombre considérable de textes authentiques (Xénophane, Héraclite, Parménide) notre hypothèse de travail, l’idée selon laquelle le point de départ de leurs doctrines était surtout une critique de ce que “les autres” (personnages réels ou οἱ πολλοί) avaient déjà soutenu comme explication de la réalité de τὰ ὄντα.

En effet, l’ennemi de la vérité, pour ces premiers philosophes, n’est pas l’ignorance⁴, mais “l’opinion”. On peut cacher l’ignorance⁵, mais non l’opinion,

¹ Selon Ch. H. Kahn, “in the fragment, the conditions of payment are fixed by the arbiter Time, and his law is a periodic pendulum to give and take” (1960, 179)

² Voir l’article célèbre de J. P. Vernant (1971, *passim*).

³ La “morale” que l’on peut déduire des poèmes homériques justifie les actions les plus injustes, notamment chez les dieux et les plus puissants. Voir aussi Xénophane, fr. 12 DK.

⁴ Pour Platon, au contraire, l’ignorance est la plus grave des maladies de l’âme (*Soph.* 228c).

⁵ “Il est préférable d’occulter l’ἀμαθία, au lieu de la placer au milieu [des gens]”, écrira Héraclite, fr. 95 DK.

qui consiste à soutenir que l'on sait quelque chose lorsqu'en réalité on ne sait rien⁶. Dans ce cas, toute recherche devient superflue, car on croit posséder déjà la solution du problème à résoudre, ce qui est dangereux. Un siècle et demi après les événements traités dans ce travail, Platon reviendra sur cette question dans une phrase qui résume la situation: "Il faut examiner, d'abord, les opinions (τὰ δοκοῦντα) qui sont, à l'heure actuelle, évidentes, de peur que, alors que nous serions dans une certaine confusion à leur sujet, nous nous mettions facilement d'accord ensemble comme si la cause était entendue" (*Soph.* 242b). Xénophane, Héraclite et Parménide étaient déjà de cet avis.

Héraclite cite le cas de quelques sages précédents qui, selon lui, avaient commis ce péché. Or, Parmi les personnages se trouve Hécatee⁷ (fr. 40 DK). Celui-ci n'a pas le privilège d'être considéré un "philosophe" (il est absent des *Vorsokratiker* de Diels-Kranz) par notre post-modernité, mais il est cité (et critiqué) en tant que sage par Héraclite, au même titre qu'Hésiode et Homère. Cependant, son cas est un peu spécial, car lui aussi avait critiqué ses antécédents (comme Xénophane, d'ailleurs). Or, même si notre étude commencera par Xénophane, le cas d'Hécatee nous permet de dire que notre hypothèse trouve aussi sa confirmation dans des domaines autres que la philosophie (nous verrons *infra* le cas du mathématicien Euclide). En effet, dans un texte conservé par Démétrios de Magnésie (?) (s. I av. J. C.) connu comme "fragment 1(a)", Hécatee aurait écrit: "J'écris sur les choses ce qui me paraisse être vrai, car les récits (λόγοι) des Grecs sont, à mon avis, aussi nombreux que ridicules (γελοῖοι)"⁸. Comme l'a remarqué M. Trédé, "c'est bien un ton nouveau qui se fait ici entendre; le prénom personnel de première personne qui intervient avec cette tranquille assurance affirme un individu qui se libère des chaînes de la tradition"⁹.

Regardons le cas de Xénophane. Une question préalable s'impose: est-il un théologien qui s'est intéressé aussi au sujet qui semblerait être celui de ses prédécesseurs (appelés par Aristote οἱ φυσικοί), les éléments constituant la réalité, ou était-il un φυσικός qui, ayant soutenu que la totalité des choses est une unité, l'a assimilée à la divinité? La section du *MXG* que lui est consacrée penche pour la première possibilité, car elle commence par ces mots: "[Xénophane], parlant de dieu (ἐπὶ τοῦ θεοῦ), a dit..." (977a1). Aristote, en

⁶ En revanche, le Socrate platonicien assume ne pas savoir ce que l'on dit qu'il sait (*Apologie*, 20d).

⁷ Sur ce personnage "polymorphe" voir E. Moscarelli (1999, *passim*).

⁸ E. Moscarelli (1999, 81).

⁹ M. Trédé, (2007, 342).

revanche, semble suggérer la deuxième possibilité: “Considérant la totalité du ciel, il déclare que l’un (τὸ ἓν) est dieu (τὸ θεόν)” (*Mét.* A.V.986b18). En réalité, l’alternative est indifférente pour notre sujet¹⁰. Ce qui est décisif pour notre recherche est l’introduction de la notion qui sera par la suite l’objet des critiques de Parménide, celle de δόξα (chez Xénophane, δόκος, fr. 34.4 DK).

La critique des opinions précédentes chez les premiers philosophes fait partie de ce que nous n’hésitons pas à appeler “militantisme”. Dans un texte authentique transmis par Diogène Laërce (X.19) Xénophane proclame que depuis soixante-sept ans il promène sa pensée chez les Grecs (fr. 8 DK), ce qui nous laisse supposer qu’il avait besoin d’être écouté, car il avait un message à transmettre. Héraclite (nous le verrons) veut réveiller la foule endormie (qui “présente, est comme absente”, fr. 34 DK), et Parménide, qui sera le point central de ce travail, montrera le chemin (= méthode) à éviter à celui qui veut devenir un “homme qui sait” (fr. 1.3 DK).

C’est l’ignorance de la véritable nature de la divinité, prônée notamment par Homère et Hésiode, et adoptée par “les mortels” (βροτοί, fr. 14.1; on trouvera le même mot chez Parménide), qui conduit Xénophane à exposer son point de vue sur le sujet. Regardons d’abord plus en détail ce que Xénophane va critiquer. Nous avons dit qu’il s’agit de la conception “populaire” de la divinité. Xénophane ne le dit pas, mais nous savons que la différence fondamentale entre les humains et les dieux, est la mort, “habituelle”¹¹ pour les uns, inconnue pour les autres. Or, l’erreur des mortels consiste à croire (δοκέουσι) que les dieux ont figure et caractère humain, “qu’ils sont nés, qu’ils ont leurs vêtements, leur voix et leur démarche” (fr. 14 DK). Xénophane ridiculise cette conception moyennant des exemples grotesques. Chez les Éthiopiens, les dieux ont-ils le nez camus et la peau noire? (fr. 16 DK). Si les bœufs, les chevaux et les lions pouvaient dessiner, dessineraient-ils les dieux avec leurs aspects? (fr. 15 DK).

À cette anthropomorphisation (ou “zoomorphisation”) de la divinité, Xénophane oppose sa nouveauté: en réalité “il y a un seul dieu, qui est le plus grand parmi les dieux et les hommes, et qui n’est pas semblable aux

¹⁰ En tout état de cause, nous ne ferons pas usage dans notre analyse des opinions des doxographes. Dans le cas de Xénophane aussi elles sont aléatoires et contradictoires. Par exemple, dans les textes de Xénophane authentiques conservés il est toujours question de la terre et de l’eau comme éléments originaires des choses, et jamais du feu ou de l’air (fr. 27 DK, 29 DK, 30 DK, etc.) tandis que Diogène Laërce affirme qu’ “il déclare que les éléments des êtres sont quatre” (IX.19).

¹¹ “Morir es una costumbre / que suele tener la gente”, J.L. Borges, *Milonga de Manuel Flores*.

mortels, ni par son aspect, ni par sa pensée" (fr. 23 DK). Et les fragments 25 DK à 27 DK énumèrent les caractères propres à cette divinité, dont l'analyse n'est pas pertinente pour notre travail.

Mais dans d'autres passages authentiques de ses poésies, Xénophane attribue à la condition humaine l'incapacité d'atteindre des "vérités" sur les dieux. Il semble avouer que sa critique concerne surtout le côté négatif de la conception populaire des divinités, acceptés en partie en fonction du prestige de ces éducateurs du peuple grec qui ont été Homère (comme dira Platon dans la *République*, 606e), et Hésiode. Concernant la côté positif de la description de la divinité, en revanche, il admet qu'il n'a proposé que des "conjectures": "il faut considérer (δεδοξάσθω) ceci [sc., ce qu'il dit] comme des conjectures (εοικότα) sur des réalités (ἐτύμοισι)" (fr. 35 DK). En effet, lui-même est un homme et, "concernant les dieux et tout ce dont je parle, jamais il n'y eut, et jamais il n'y aura, un homme possédant une connaissance claire; sur tout cela on n'atteint qu'une opinion (δόκος)" (fr. 24).

Regardons maintenant le cas d'Héraclite et surtout de Parménide. Nous commencerons par Héraclite, mais notre choix ne suppose pas que celui-ci avait précédé Parménide dans le temps, comme on lit encore chez certains auteurs. Les deux philosophes étaient des contemporains. Le seul renseignement sur la date du *floruit* d'Héraclite se trouve chez Diogène Laërce (*apud* Apollodore): la 69e Olympiade. Or, la même date est proposée dans le cas de Parménide. Mais si nous tenons compte du fait qu'Héraclite habitait à Éphèse, en Ionie (et rien ne dit qu'il avait l'habitude de voyager) et Parménide à Élée, au sud de l'Italie (et rien ne dit qu'il avait visité Éphèse; même son voyage à Athènes n'est qu'une fiction littéraire de Platon), leur connaissance mutuelle est plus que problématique. Il n'est pas exclu, cependant, que Héraclite était au courant de la pensée d'un connaisseur (disciple aussi?) de Parménide, Mélissos de Samos, "dont les λόγοι il avait recommandé aux Éphésiens" (D.L. IX.24)¹², ce qui supposerait, avec le "flou scientifique" qui caractérise les doxographies, qu'Héraclite aurait été un peu plus jeune que Parménide, "maître" de Mélissos. Sans s'appuyer sur la phrase de Diogène Laërce que nous venons de citer, déjà K. Reinhard était partisan de placer Parménide avant Héraclite¹³.

¹² S. Mouraviev dit, avec raison, que ce renseignement "demeura ignoré par tous les chercheurs héraclitéens modernes" (2000, 585)

¹³ K. Reinhardt (1916, 221)

Comme nous l'avons déjà dit, nous considérons que les deux philosophes étaient des contemporains. Mais jusqu'il y a quelques années, certains auteurs, séduits par le prestige de Platon, avaient adopté, concernant Parménide, la chronologie que l'on pourrait déduire des premières pages du *Parménide*. En effet, pour justifier la rencontre entre un Socrate très jeune et un Parménide de soixante-cinq ans (127b), celui-ci aurait dû naître une trentaine d'années après la date proposée par Apollodore, et, par conséquent, connaître la pensée d'Héraclite. Cette hypothèse oublie que Platon n'est pas un historien de la philosophie et que très souvent il modifie les dates des événements qu'il met en scène. Donc, même si des chercheurs éminents comme J. Burnet¹⁴ et W.K.C. Guthrie¹⁵ ont préféré adopter cette possibilité, peu d'auteurs sont de cet avis. R. E. Allen, par exemple, n'hésite pas à affirmer que la rencontre même entre Parménide et Socrate n'est qu'une fiction¹⁶.

Nous avons fait référence au "militantisme" de Xénophane. Il est partagé par Héraclite (ce qui n'est pas évident) et surtout par Parménide. La différence entre la position de ces deux philosophes est la suivante: Héraclite exige un effort de la part "des autres", mais, *a priori*, il est pessimiste (on le verra); Parménide, en revanche, suppose que son auditeur possède "la volonté" (θυμός) de l'écouter.

À notre avis, la prétendue "obscurité" du style d'Héraclite est méthodologique. "Découvrir" ce qu'Héraclite veut dire fait partie des efforts demandés au lecteur/auditeur. C'est Héraclite lui-même qui le suggère quand il fait allusion au "signes" (σήματα) envoyés par l'oracle au pérégrin (fr. 93 DK). Comme le message de la pythonisse, les textes (sentences, aphorismes) d'Héraclite sont des "signes" qu'il faut déchiffrer et qui, une fois interprétés, "dé-voilent" des vérités (étymologiquement, ils "découvrent ce qui était caché", ils ἀ-ληθ-έ-ουσιν). C'est alors que l'obscurité devient lumineuse: "parfois il s'exprime avec des phrases à la fois brillantes et claires (σαφός), au point que même le plus obtus les comprend aisément et en retire une élévation de l'âme; la brièveté de son expression, ainsi comme sa densité, sont incomparables" (Diogène Laërce, IX.7). Plotin a très bien saisi le but de la méthode héraclitéenne: "Il a négligé d'éclaircir ses paroles; peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant" (IV.8.1. Trad. E. Bréhier).

¹⁴ J. Burnet (1930 : 169).

¹⁵ W.K.C. Guthrie (1965 : 2)

¹⁶ R.E. Allen (1983, 63).

L'ennemi de la sagesse et de la vérité est, pour Héraclite (on pourrait dire: paradoxalement), l'excès de connaissances, la πολυμαθία. Il aurait pu écrire: plus on croit savoir, moins on sait. La pluralité de μαθήματα que la foule est fière de revendiquer n'est qu'un ensemble de "discours" (λόγοι¹⁷), mais "l'homme idiot (βλάξ) semble hébété par n'importe quel discours (ἐπι παντι λόγῳ)" (fr. 87 DK). Cette multiplicité l'empêche de comprendre la réalité; les hommes sont condamnés à rester toujours prisonniers des chaînes de l'opinion, comme nous le verrons *infra*. Il n'est pas exclu que parmi ces discours se trouvaient ceux des "sages", dont la prétendue intelligence Héraclite critique: "L'excès de connaissances n'éduque (διδάσκει) pas l'intellect (νόον); autrement, il aurait éduqué (ἀδίδαξε) Hésiode¹⁸ et Pythagore, et aussi Xénophane et Hécatée"¹⁹ (fr. 40 DK).

La πολυμαθία est une κακοτεχνία²⁰ qui au lieu de conduire vers la sagesse condamne son utilisateur à n'avoir que des opinions, des point de vue: "La plupart des gens (πολλοί) ne comprennent pas les choses telles qu'ils les rencontrent, et, même après les avoir connues, elles leur 'semblent' (δοκέουσι)" (fr. 17 DK). La réalité "semble" (δοκεῖ) être ceci ou cela, mais elle n' "est" pas ceci ou cela. Il "semble", par exemple, qu'un chemin monte (quand nous montons) et qu'il descend (quand nous descendons), mais le chemin "est" un seul. Il "semble" que le jour est une chose et la nuit une autre, mais, en réalité, ils "sont" une seule chose: une journée (fr. 54 DK). Dans une allusion très probable à Hésiode²¹, Héraclite écrit, à propos de ce que nous venons de trouver au fr. 54, que "celui sur lequel on la plus grande opinion (= le plus renommée, δοκιμώτατος), connaît et surveille les opinions (δοκέοντα)" (fr. 28 DK). Mais, en réalité, "les opinions (τὰ δοξάσματα) ne sont que des jeux d'enfants" (fr. 70 DK). Le fr. 46 DK, en revanche, est très lapidaire: "L'opinion (οἴσις²²) est une maladie sacrée"²³.

¹⁷ Le mot λόγος possède plusieurs significations chez Héraclite. Voir N. L. Cordero (2018, *passim*).

¹⁸ "Hésiode est l'éducateur de la plupart des hommes, et ceux-ci disent qu'il connaissait beaucoup des choses, précisément lui, qui ne connaissait pas la nuit et le jour, qui sont une seule chose!" (fr. 57 DK)

¹⁹ Héraclite aurait pu ajouter Homère à la liste, critiqué au fr. 42 ("Homère mérite d'être chassé des concours à coups de bâton") (comme Archiloque, d'ailleurs) et au fr. 56 (où lui, considéré le plus sage, est trompé par des enfants).

²⁰ Nous trouvons ce mot dans le fr. 129 DK, mais l'authenticité de ce texte est douteuse.

²¹ Voir Note 19.

²² Ce mot est en rapport avec le verbe οἶμαι, "avoir une opinion", "considérer".

²³ Chez les médecins hippocratiques on appelait "maladie sacrée" l'épilepsie.

C'est contre les opinions soit de la foule soit des sages précédents qu'Héraclite élabore son propre discours, même si, *a priori*, il est certain de ne pas être écouté: "Même si ce λόγος [=la loi universelle] existe toujours, les hommes (ἄνθρωποι) deviennent toujours ignorants, aussi bien avant de l'écouter²⁴, comme après l'avoir écouté pour la première fois" (passages du fr. 1 DK). Le refus d'écouter le discours d'Héraclite (porteur, de son côté, du λόγος universel) nuit sérieusement la condition humaine: "Les gens sans intelligence (ἄζύνητοι), même s'ils écoutent, ressemblent à des sourds; le proverbe en est témoin: 'présents, ils sont absents'" (fr. 34 DK). Le fr. 72 DK suggère même qu'ils son victimes de l'aliénation: "Ils s'écartent de ce dont ils ont le rapport le plus étroit [sc., le λόγος], et ce qu'ils rencontrent tous les jours leur semble étranger" (fr. 72 DK).

Comme nous l'avons vu chez Xénophane et Héraclite, pour Parménide aussi "ce que l'on dit" sur la réalité ou le fondement des choses, manifesté dans des opinions, des points de vue, des conjectures, est un véritable défi pour le philosophe qui prétend proposer un discours vrai et convaincant, qui, au lieu d'aliéner l'être humain, devrait faire de lui un "homme qui sait". Le *Poème* de Parménide atteindra ce but, après avoir dégagé le chemin, comme ses prédécesseurs.

Voyons donc (B): quelles sont les opinions que, selon Parménide, empêchent d'atteindre la vérité? Comme chez Héraclite, il y a chez Parménide un lien étroit entre le message qu'il veut transmettre et la méthode utilisée pour y arriver. Héraclite, sans doute déçu par l'incapacité qu'il perçoit aussi bien dans la foule que dans les "sages" précédents pour expliquer la réalité de l'univers dans lequel ils habitent, jette des aphorismes à la figure de ces "endormis"²⁵ et semble leur dire: comprendra qui voudra. Le cas de Parménide est différent, même si son but est le même. Il expose ses idées moyennant un chemin qui conduit la pensée dans sa quête de la vérité²⁶ et son message ne s'adresse pas à un auditeur/lecteur abstrait et collectif, mais à un jeune homme qui a la volonté de devenir philosophe. Le fait de s'adresser à un auditeur/

²⁴ Héraclite suppose que, de la même manière que l'on peut écouter son "discours" (son λόγος) on peut "écouter" le λόγος de la réalité (= la φύσις).

²⁵ "Pour les éveillés il y a un κόσμος unique et commun, tandis que chacun des endormis se réfugie dans un univers propre à lui" (fr. 89 DK).

²⁶ Voir A. P. D. Mourelatos: "The routes presented by the goddess are open to mind (νοῆσαι) in the quest (δίζησις) for reality (ἀλήθεια)" (2008, 70).

lecteur concret (mais anonyme²⁷) oblige le chercheur à faire attention à tous les détails de la mise en scène du récit, et à les interpréter soit littéralement, soit d'une manière allégorique (c'est le cas de Sexus Empiricus). Les étroites limites de ce travail, qui ne prétend pas être une étude "sur Parménide", nous empêchent de nous occuper de ce sujet pour nous consacrer à notre thème principal: la conception trompeuse de la réalité de τὰ ὄντα contenue dans certaines "opinions" comme opposée à la recherche de la vérité.

Plusieurs nouveautés introduites (déjà !) par Parménide dans le domaine de la philosophie nous permettent d'arriver, dans son cas, à des conclusions plus précises que celles entrevues chez Héraclite. Comme nous ne savons pas dans quel ordre se trouvaient dans l'original les citations récupérées des ouvrages des Présocratiques, chaque chercheur peut les arranger comme il veut, sauf dans des très rares exceptions, comme c'est le cas de Parménide. Comme la recherche de la vérité suit, chez lui, un "chemin", on peut dire qu'il introduit la notion de "méthode" (μέθοδος, mot dérivé de ὁδός, chemin). Cela veut dire que quelques unes des citations récupérées doivent être lues *nécessairement* avant ou après d'autres. Cette remarque concerne, au moins, les fr. 1 DK, 2 DK, 6 DK, 7 DK, 8 DK et 9 DK, car chaque citation présuppose ce qui a été dit avant (sauf le fr. 1 DK, cela va de soi). En revanche, imposer un arrangement unique aux dix-neuf citations récupérées²⁸ est arbitraire et anachronique.

Or, nous trouvons vers la fin du fr. 1 DK une sorte de "programme d'études" proposé par une déesse anonyme au jeune futur disciple, et ce programme est développé dans les fragments 2, 6, 7, 8 et 9, dans cet ordre (ce qui n'empêche pas que d'autres citations non concernées par ce programme puissent trouver une place intermédiaire, comme les fragments 3 DK, 4 DK et 5 DK). Or, c'est vers la fin du fr.1 DK²⁹ qui se trouve le point de départ de la dernière étape de notre travail

Et deux surprises nous attendent: (a) le jeune homme semble ne pas être *encore* au courant de certaines "opinions" (δόξαι) comme explication de la réalité, mais il peut les "rencontrer" s'il ne suit pas le chemin que la déesse

²⁷ Dans d'autres cas, le nom du récepteur du message est explicité. Il s'agit d'un tel Pausanias chez Empédocle, de Memmius chez Lucrèce, etc.

²⁸ Ce qui a été fait pour la première fois par Georg G. Fülleborn en 1795.

²⁹ Sextus Empiricus, avant de citer ce texte, écrit: "C'est ainsi qui commençait son Περὶ Φύσεως" (*Adv. Math.* VII.111). Peut-on lui faire confiance? Nous répondons de manière affirmative, car, étant donné le caractère introductoire de ce texte, il mérite de porter le chiffre "1", même s'il commence d'une manière plutôt abrupte.

montrera, mais (b) s'il peut les "rencontrer" c'est parce que ces δόξαι sont habituelles dans sa région, même dans sa πόλις, Élée. C'est pour cette proximité qu'elles deviennent dangereuses. Ce point (b) n'a pas été remarqué par les études consacrées à la pensée de Parménide. Le philosophe ne critique pas les "opinions" en général, mais certaines δόξαι -dont la description, nous le verrons, est très précise- courantes ou à la mode à Élée, à son époque³⁰.

Regardons le point (a). Le jeune homme a la volonté (θυμός, fr. 1.1 DK) de savoir, mais, pour l'instant, il ne sait rien. C'est la déesse qui lui dit qu'est-ce qu'il faut faire: "Il faut que tu apprennes tout: et le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, et les opinions (δόξαι) des mortels, d'où toute vraie conviction est absente" (fr. 1.28-30 DK). Les deux notions semblent être au même niveau, mais depuis la présentation de l'alternative, la déesse commence à fournir des renseignements qui dévaluent, déjà *à priori*, les δοξαί. Elles ne sont pas convaincantes (car on ne peut pas avoir confiance [πίστις] en elles), tandis que le discours vrai sera celui de la persuasion (πειθώ, fr. 2.4).

Cependant, consciente peut être de l'étonnement qui produira chez son auditeur le besoin d'apprendre, *aussi*, les δοξαί, qui ne sont pas crédibles, la déesse ajoute la justification à la fin du fr. 1, dans une phrase introduite par le connecteur concessif ἔμπης, renforcé par ἀλλά: "Mais, cependant (ἀλλ' ἔμπης), tu dois apprendre aussi cela" (fr. 1.31a). La particule ἔμπης a une signification très précise: dans une phrase subordonnée, elle introduit la justification d'un point de la phase principale³¹. Au vers 31 du premier fragment, elle explique pourquoi *il faut* être au courant des δοξαί: parce que, si la vérité n'existait pas, elles s'éparpilleraient toujours partout: "*Mais, cependant*, tu dois apprendre aussi comment aurait été nécessaire (χρῆν, imparfait *irrealis*) que les ressemblances (τὰ δοκοῦντα) existent authentiquement (δοκίμως), en embrassant tout incessamment" (fr. 1.31b-32 DK). Τὰ δοκοῦντα n'introduit pas un troisième sujet à apprendre³²; le participe δοκοῦντα est synonyme de δοξαί. La phrase (fr. 1.31 DK) complète et justifie l'affirmation précédente (fr. 1.30 DK), et il aurait été déplacé de la part de Parménide de changer le sujet d'une phrase à l'autre. Aussi bien δοκοῦντα comme δοξαί appartiennent à la famille de mots de δοκέω, dont la signification habituelle est "il me semble" (δοκεῖ μοι...), "il me paraît".

³⁰ Voir N.L. Cordero (2021, *passim*).

³¹ Voir M. Biraud (2007, *passim*). Au Livre II de *Illiade* Ulysse envisage le retrait des Achéens, mais ajoute que "cependant (ἔμπης) il serait honteux de rentrer à la maison les mains vides" (297).

³² Cf., *contre*, le remarquable travail de S. Mouraviev (2018, 61-86).

Mais il est probable que malgré l'avertissement de la déesse sur le caractère non-vrai des opinions (Parménide aurait pu dire "faux", mais le mot ψευδές est absent des citations récupérées du *Poème*), comme le jeune homme est, évidemment, un "mortel", il aurait pu se laisser traîner, comme tous les hommes, par la force de l'habitude (voir l'expression ἔθος πολύπειρον, fr. 7.3 DK) et préférer les opinions à la recherche de la vérité. C'est pour éviter cette tentation que la déesse expose avec précision le défaut principal des opinions, l'union simultanée de notions opposées, et ne cache pas ses intentions: "Je t'exprime tout cet arrangement semblable [au vrai] afin d'empêcher³³ que n'importe quel point de vue humain (γνώμη³⁴) puisse l'emporter [sur toi]" (fr. 8. 60 DK).

Or, quel est cet arrangement trompeur que la déesse expose afin de pouvoir le reconnaître et ainsi pouvoir l'éviter? Nous avons dit qu'il est contenu dans une croyance tellement répandue dans son temps et dans la région, que Parménide n'a pas besoin de citer des noms propres. Le lecteur/auditeur le sait déjà. Les fabricants des δόξαι, en effet sont appelés d'une manière générale soit "les hommes" (ἄνθρωποι, fr. 19.3 DK), soit "les mortels" (βροτοί, fr. 1.30 DK, fr. 6.4 DK, fr. 8.39 DK, fr. 8.51 DK, fr. 8.61 DK), et, comme une sorte d'introduction au caractère trompeur et négatif des opinions, la déesse, avant de les exposer (elle le fera à partir du vers 51 du fr. 8 DK), décrit (au fr. 6 DK et 7 DK) l'état pitoyable des auteurs des δόξαι: "ils ne savent rien; ils sont bicéphales, et, à l'intérieur de leur poitrine l'incapacité guide l'intellect errant; ils sont entraînés aveugles et sourds, étonnés, sans faculté de jugement" (fr. 6.4-7 DK). Par conséquent, au fr. 7 DK, la déesse ordonne à son auditeur de s'écarter du chemin emprunté par ces gens: "que l'habitude invétérée ne t'oblige pas, le long de ce chemin à utiliser l'oeil qui ne voit pas, l'ouïe qui ne renvoie qu'un écho³⁵, et la langue" (fr. 7.3-5 DK). Ces gens ne peuvent produire rien de valable.

Or, pour comprendre quel est le défaut principal des δόξαι que Parménide expose, handicap que le jeune homme doit apprendre afin de les éviter, une question préalable s'impose: quelles sont, *pour Parménide*, les δόξαι qu'il critique. La question semble superflue, mais il faut la poser car 99% des travaux consacrés à l'Éléate ne font pas la distinction qui s'impose entre *les δόξαι*

³³ Selon Proclus, Euclide avait écrit un traité, appelé Ψευδάρια, dans lequel il présentait des faux théorèmes afin que les étudiants puissent les reconnaître. Parménide en a fait autant.

³⁴ Quand la déesse décrit les δόξαι elle dit qu'elles sont des γνώμας ὀνομάζειν, "des points de vue pour nommer" (fr. 8.53 DK)

³⁵ Au fr. 6 DK les "mortels" avaient été traités directement d'aveugles et sourds.

selon Parménide, qui existent, et les δόξαι de Parménide, qui n'existent pas. La première question se trouve dans les citations récupérées elles-mêmes: selon Parménide, les δόξαι sont toujours attribuées aux autres ("mortels", hommes); la deuxième question se trouve exclusivement chez les doxographes, à partir déjà d'Aristote (Platon ne dit pas un mot sur la question, car il n'est pas un fabricant de δόξαι).

En réalité, la plupart des chercheurs admettent que l'interprétation aristotélicienne de Parménide est conditionnée par les préjugés à partir desquels Aristote envisage l'étude des Présocratiques, mais ils n'arrivent pas au but de leurs critiques. Or, dans un passage très commenté de la *Métaphysique*, Aristote (qui avait fait de Parménide un moniste quand il s'occupait de l'έόν κατά τόν λόγον), affirme qu'il était aussi un φυσικός, car, "Parménide, obligé de suivre les phénomènes (ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις), et, tout en ayant affirmé que, selon le λόγος, [l'être] est un, même si, selon la sensation, il est multiple, supposa deux causes et deux ἀρχαί, le chaud et le froid, c'est-à-dire, le feu et la terre; il rangea l'un, le chaud, comme être, et l'autre comme non-être" (986b31)³⁶. Aristote ne cite pas littéralement un passage du *Poème* pour justifier son affirmation, mais son commentaire est une allusion plus qu'évidente aux deux contraires qui, comme nous le verrons, sont le fondement des δόξαι des mortels que Parménide critique: la lumière du feu et l'obscurité de la nuit.

Aristote attribue à tort cette théorie à Parménide lui-même... et la boule de neige se met à rouler. Elle sera héritée d'abord par Théophraste et par la suite elle envahira les commentaires de tous les doxographes, jusqu'à Simplicius, comme si le commentaire d'Aristote concernait les δόξαι de Parménide, c'est-à-dire, l'explication du "monde sensible" moyennant la présentation d' "éléments" (comme les autres Présocratiques) par Parménide. Un exemple clair et distinct de cette position se trouve chez Simplicius: lorsqu'il cite le texte authentique de Parménide où celui-ci dit qu'il va exposer les δόξαι βροτείους, Simplicius ajoute que "c'est lui-même (αὐτός) qui, en tant que principes (ἀρχάς³⁷) des choses engendrées, à la manière d'éléments (στοιχειώδεις), place la première opposition, à laquelle il appelle lumière et obscurité, ou feu et terre, ou dense et rare, ou même et autre" (*Phys.* 30.14 sq.).

Une fois rejetée la possibilité de parler des δόξαι de Parménide, car elles n'existent pas, il faut répondre à la deuxième question: que sont les δόξαι,

³⁶ Ce passage avait déjà étonné W.D.Ross (1924, I, 134). C'est une exception...

³⁷ Simplicius reprend ce mot d'Aristote (voir *supra*, citation de la *Métaphysique*)

pour Parménide? Nous savons déjà qu'elles son l'oeuvre de mortels "qui ne savent rien" (fr. 6.4 DK), qu'elles ne sont pas crédibles (f. 1.30 DK), et que, malgré cela, elles doivent fait partie de l'apprentissage de futur philosophe, qui doit les apprendre pour les éviter (fr. 8.61 DK). Quand la déesse annonce qu'elle va exposer les δόξαι, elle ajoute que le fera moyennant "une trompeuse (ἀπατηλόν) série de mots" (fr. 8.51 DK). Toutes ces précisions confirment le caractère négatif des δόξαι, tel que la déesse va les présenter, en tant qu'explication valable de la réalité de τὰ ὄντα. Nous avons dit "tel que la déesse va les présenter", parce que ce que déesse dira n'est valable que pour ces δόξαι, qui, comme nous l'avons déjà dit, étaient très probablement soutenues par une école, une sorte de Pythagorisme éléatique³⁸, représenté (pourquoi pas?) par Aminias, le premier "maître" de Parménide. C'est la précision des détails fournis par la déesse (beaucoup plus explicites que les indéterminées "semblances" [δοκέοντα] critiqués en général par Héraclite, ou l' "opinion" [δόκος] mentionnée par Xénophane) qui nous a suggéré cette hypothèse.

Le description détaillé des δόξαι des mortels, tel que nous la trouvons chez Parménide lui-même, et non chez les doxographes, se développe (1) du vers 53 au vers 59 du fr. 8 DK, et elle semble continuer (2) par la présentation d'exemples concrets dans le fr. 9 DK, et, enfin, (3) dans le fr. 12 DK. A ces trois endroits on peut ajouter (4) les vers 38 à 41 du fr. 8 DK, où la déesse fait allusion à l'activité des "mortels", même si le mot δόξα y est absent. (5) Le fr. 19 DK, enfin, tire un bilan de l'état "actuel" des choses tel que l'on déduit de la δόξα. Vouloir trouver dans d'autres citations littérales du *Poème* des références ou allusions à ce que *Parménide lui-même* appelle "δόξα" relève de la philosophie-fiction³⁹. Regardons ces cinq passages.

(1) Après avoir décrit les σήματα de l'έόν, dont l'ensemble constituent le chemin convaincant (il est un πειθοῦς κέλευθος, fr. 2.4 DK) qu'il faut suivre pour atteindre la vérité, la déesse dit: "Apprends [maintenant] les opinions des mortels, en écoutant la trompeuse série de mes paroles. Ils (!) ont établi deux points de vue (γνώμας) pour donner des noms aux formes, dont ils (!) n'ont pas fait une unité -en quoi ils (!) se sont trompés-; ils (!) ont jugé l'existence

³⁸ Le fait de caractériser comme "mortels" les créateurs de ces "opinions" était-il une manière de les distinguer de leur Maître, Pythagore, dont la ψυχή s'était réincarnée plusieurs fois (Voir Diogène Laërce, III.4)?

³⁹ En s'appuyant surtout sur Simplicius, qui, sans aucun doute, applique a Parménide des paramètres platoniciens (hérités peut-être de Plutarque, qui présente "una esplicita platonizzazione dell'Eleate", I. A. Licciardi [2016, 31]), G. G. Fülleborn avait réuni onze (!) citations doxiques (!) dans une partie de son livre de 1795 sous le titre Τὰ Πρὸς Δόξαν.

de deux aspects (δέμας) opposés et ont posé des preuves éloignées les unes des autres; d'une part, le feu éthéré de la flamme, doux et très léger, absolument le même que lui-même, mais pas le même que l'autre; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit, forme épaisse et lourde" (fr. 8.51-9 DK). (Évidemment, c'est nous qui avons ajouté les "!!!" pour souligner que les véritables auteurs de ces δόξαι sont les mortels).

(2) Voyons le fr. 9. Simplicius cite plusieurs fois le fr. 8, mais, dans l'une des citations, à la page 180 de son *Commentaire à la "Physique" d'Aristote*, son texte finit au vers 59 du fr. 8 DK, au mot "lourde" (ils manquent les vers 60 et 61). Et ensuite il ajoute la formule "καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν" (équivalente à "et juste après"), et cite le fr. 9, où l'on voit le "mode d'emploi" des notions opposées, énumérées dans le fr. 8.51-59 DK: "Mais comme tout a été nommé (ὀνόμασται) lumière et nuit, et selon leurs propres puissances (δυνάμεις) [on a nommé] telles choses ou telles autres, le tout est plein en même temps (ὁμοῦ) de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car en dehors d'elles il n'y a rien". La *tout* est, par conséquence, un ensemble de noms dérivés des puissances (c'est-à-dire, des possibilités) propres à la lumière et l'obscurité, et appliqués à toutes choses.

(3) Concernant le fr. 12, le texte revient aux deux notions, la lumière et l'obscurité, ce qui nous autorise à le mettre en rapport avec les δόξαι. On trouve ce fr. 12 DK après une autre citation de Simplicius du fr. 8, qui, cette fois-ci, arrive jusqu'au vers 61 (*Commentaire à la "Physique" d'Aristote*, p. 39). Simplicius écrit tout de suite, encore une fois: "Peu après (μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν)", et il continue: "il [Parménide] parle encore des deux éléments (στοιχείων) et il explique la cause productrice (τὸ ποιητικόν) de cette manière: 'Les anneaux (?) les plus étroits sont pleins de feu pur; ceux qui suivent, de nuit; mais entre eux s'échappe une portion de flamme. Au milieu d'eux (les anneaux?) se trouve la déesse qui gouverne tout' (fr. 12.1-3)". Et dans un passage précédent, à la page 31 de même ouvrage, Simplicius avait cité le même texte, mais de manière complète, en ajoutant les deux derniers vers et demi qui manquaient: "Elle [la déesse] commende complètement l'odieux enfantement et l'union, poussant la femelle à s'unir au mâle, et, à son tour, et inversement, le mâle à la femelle" (fr. 12.4-6a DK).

(4) Avant de définir les δόξαι aux vers 51-59, toujours au fr. 8 DK, la déesse avait fait, au vers 38-41, une allusion (encore une fois, critique) concernant l'activité des βροτοί, qui comme elle dira après, consiste à "placer des noms": "les mortels n'ont établi que des noms, persuadés qu'ils étaient

vrais: s'engendrer et mourir, être et non-être⁴⁰, changer de place et altérer la surface extérieure" (fr. 8.38-41 DK).

(5) Le fr. 19 DK, enfin, qui semble clore l'ensemble des vers consacrés à la δόξα, reprends la notion de "nomination", propre aux hommes: "Ainsi sont nées ces choses, selon la δόξα, et elles sont présentes maintenant. Et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif" (fr. 19 DK).

Nous venons de citer les vingt-quatre vers dans lesquels Parménide *lui-même* dit tout ce qu'il pense sur "les δόξαι des mortels", qu'il critique. Une lecture, même superficielle, de ces passages montre qu'il fait allusion à un point de vue très précis, dont les détails il expose. La méconnaissance de ce "détail" amène la plupart des chercheurs à élargir d'une manière démesurée le domaine des δόξαι pour y inclure *toute* théorie (véritable ou à rejeter) concernant le "monde sensible". Cette platonisation de Parménide est la forêt qui empêche de regarder de près l'arbre: la *seule* δόξα exposée et critiquée par Parménide, et qu'il décrit même dans les moindres détails dans le vingt-quatre vers mentionnés.

En réalité, la platonisation de Parménide (constaté par I. A. Licciardi chez Plutarque: voir Note 40) avait commencée déjà avec Aristote, qui avait attribué à l'Éléate lui-même une théorie sur τὰ φαινόμενα (voir *supra*, citation de la *Métaphysique*). Chaque fois que Simplicius cite les vers consacrés par Parménide à la δόξα, il utilise l'expression platonicienne τὸ δοξαστόν (par exemple, *In Phys.* 39.10, 146.27, etc.), équivalent à τὰ αἰσθητά. Or, la dichotomie αἰσθητά/νοητά est introuvable chez Parménide, qui est non seulement antérieur à Platon, mais aussi à la Sophistique, à 'intérieur de laquelle la dichotomie est née pour nier l'existence réelle de tout ce qui ne dépendait pas de la sensation⁴¹ (Nous reviendrons sur ce sujet).

C'est précisément l'assimilation (certes, anachronique), des δόξαι (avec la signification d' "apparences") à τὰ φαινόμενα qui invita à placer dans une prétendue section "τὰ πρὸς δόξαν" du *Poème*⁴² des citations concernant des entités appelées plus tard "sensibles", comme la Lune, le soleil, la voie lactée, les membres humains, les sexes, etc., et qui n'ont rien à voir avec ce que

⁴⁰ Il est surprenant que dans la plupart des travaux consacrés à Parménide ce couple n'ait pas reçu l'importance qu'il mérité. Coordonner "être" et son contraire, "ne pas être", c'est le noyau du défaut des δόξαι !

⁴¹ La véritable apologie de la sensation que Platon fait exprimer à Protagoras en est la preuve (voir *Prot.* 151e).

⁴² Voir G. G. Fülleborn (1795, 80 et sq.).

Parménide avait appelé “δόξα”. Il suffit de remarquer que le fr. 10 DK, placé arbitrairement dans cette “section” par G.G. Fülleborn, contient un appel de la déesse à “connaître la φύσις de tous les signes qui sont dans le ciel”, et, pour un Présocratique, la φύσις n’est pas une “apparence”, c’est l’être.

Essayons maintenant d’exposer, à partir des cinq textes énumérés ci-dessus, quelle était la véritable signification du contenu de la δόξα, pour Parménide. Nous avons déjà dit que le rapport de la déesse (qui ne prétend pas revendiquer son *copyright*, car les “opinions” appartiennent toujours aux “autres”), est très précis et détaillé. Dans quatre des cinq passages (fr. 8.38 DK, fr. 8.53 DK, fr. 9.1 DK et fr. 19.3 DK) la notion de δόξα est en rapport avec la “nomination”. Ceci nous ramène au point central de l’erreur d’Aristote, qui veut placer Parménide, en ce qui concerne “le sensible”, au même niveau de ses prédécesseurs: faire de l’Éléate un chercheurs “des premières causes et des premiers principes”. Les δόξαι critiquées par Parménide *ne sont pas des ἀρχαί* proposés par des mortels. La notion d’ἀρχή est absente de Parménide, aussi bien quand il expose sa propre philosophie que lorsqu’il critique la philosophie des autres.

Les mortels ne savent rien parce qu’au lieu de chercher à découvrir ce qui fait qu’une chose soit un “étant”, ils se limitent à les décrire en posant un “nom” sur chaque chose. Ils pensent que cela suffit pour “connaître” les choses⁴³. La formule ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς du fr. 9.2 DK, appliquée à toutes choses, suppose sans aucun doute une allusion au verbe ὀνόμασται du vers précédent. En grec, pour affirmer que les choses “ont” un nom on utilise la formule “les choses portent sur elles (ἐπί) un nom”, comme une étiquette. Le processus de nomination est le suivant: quelqu’un “nomme” (c’est-à-dire, place un nom X) sur (ἐπί) une chose⁴⁴. Selon L. Woodbury, “l’expression ὀνομάζειν ἐπὶ τίνι (placer un nom sur quelque chose) est utilisée pour exprimer un rapport entre les noms et la réalité”⁴⁵.

Mais, chez les mortels, ce rapport n’est pas arbitraire: ils conçoivent que dans chaque chose il y a la puissance, le pouvoir, ou la possibilité (traductions possibles du mot δύναμις) d’être expliquée par la présence de la lumière et l’obscurité, et des synonymes. Comme toute explication possible des choses s’appuie sur la cohabitation de la lumière et de l’obscurité, pour

⁴³ Quand Antisthène propose d’assimiler le λόγος (avec la signification de description) de chaque chose à son ὄνομα, s’était-il inspiré des mortels de Parménide? L’hypothèse n’est pas à rejeter...

⁴⁴ Voir A. P. D. Mourelatos (208, 184).

⁴⁵ L. Woodbury (1958, 149).

les mortels, "tout a été nommé (ὀνόμασται) lumière et nuit" (fr. 9.1 DK), et "en dehors d'elles, il n'y a rien" (*loc. cit.*). Mais, attention, cela ne veut pas dire que tout est *composé* de lumière et obscurité, comme si celles-ci étaient des ἀρχαί. On n'a pas le droit d'appliquer aux mortels de Parménide ce qui semble caractériser les philosophes antérieurs: la recherche des στοιχεῖα de la φύσις. Comme les δόξαι exposées par Parménide ne sont pas des "apparences" (ergo, αἰσθητά), mais des "opinions", elles restent -s'il nous est permis d'utiliser une terminologie anachronique- dans le domaine de la gnoséologie, non de l'ontologie. Elles sont une manière de "décrire" la réalité moyennant des noms "distinctifs" (ἐπίσημον, fr. 19.3 DK).

Nous avons vu que les deux points de vue (γνώμας, fr. 8.53 DK) proposés par les mortels pour nommer les formes étaient des opposés (nous reviendrons sur cette question). Fidèles à ce principe, il semblerait qu'ils envisageaient la réalité comme si elle n'était composée que par des noms appliqués à des notions contraires, noms qu'ils croyaient (πεποιθότες) être vrais. C'est le cas des exemples proposés par la déesse, même avant la caractérisation formelle des δόξαι, qui commence au fr. 8.51 DK: "s'engendrer et mourir, être et non-être, changer de place et altérer la surface extérieure"⁴⁶ (fr. 8.38-41 DK).

Or, le moment est venu de nous demander pourquoi les mortels ont envisagé (et, par la suite, nommée) la réalité selon deux notions (il ne s'agit pas de "principes", nous l'avons déjà dit) contraires et, précisément, la lumière et l'obscurité (et des synonymes)? Nous rentrons dans une zone de turbulences, car plusieurs hypothèses sont envisageables. Il s'agit peut-être de suivre "l'habitude invétérée"? On ne sait rien sur Thalès, mais chez Anaximandre les γόνιμα qui sortaient de τό ἄπειρον étaient ceux des opposés (Ps.Plutarque, *Strom.* 2), et, apparemment, Anaximène expliquait la réalité par deux processus opposés qui subirait l'air: la raréfaction et la condensation (Plutarque, *De prim. frig.* 7.947 F). Alcmeon aussi (dont la chronologie n'est pas très précise; Diels-Kranz le placent avant Parménide) avait soutenu

⁴⁶ Le dernier couple, dont l'analyse a été pratiquement ignorée dans tous les travaux consacrés à Parménide, est vraiment énigmatique. Le καί ("et") de deux couples précédents unit des contraires, mais pourquoi "changer de place" serait le contraire de "altérer la surface extérieure"? On pourrait imaginer cette hypothèse: il y a deux manières opposées de changer, soit en se déplaçant, soit en s'altérant sur place, et ces deux manières sont réunies par les mortels, comme dans les exemples précédents. Mais ce n'est qu'une hypothèse. En tout état de cause, le caractère insolite de ce couple confirmerait que la critique de Parménide s'adresse à une théorie connue par ses concitoyens.

l'équilibre entre des "puissances" opposées (Aetius, 5.XXX.1), et Xénophane avait écrit que l'origine de tout sont la terre et l'eau (fr. 29 DK).

Selon le schéma devenu orthodoxe depuis Aristote, ces notions (γόνιμα, eau, air, terre) sont à la fois des éléments et des "causes" premières du réel. Tout est différent dans le cas des δόξαι critiquées par Parménide, dont la tâche est de "nommer" les choses et de trouver chez elles des puissances (δυνάμεις) dérivées de la lumière et de l'obscurité. Mais...pourquoi la lumière et l'obscurité? Notre hypothèse, seulement probable (elle n'est pas une "thèse") est la suivante. Le but des mortels n'était pas celui de proposer deux "principes", n'importe lesquels, mais surtout soutenir que la *réalité est composé par des contraires qui cohabitent au même moment*. Et, à la recherche des contraires les plus évidents, ceux qui personne ne peut ignorer, *les mortels ont trouvé le jour et la nuit*, qui s'imposent à notre expérience quotidienne. Or, étant donné leur caractère universel et nécessaire (jour et nuit cohabitent partout et toujours⁴⁷), ils doivent nécessairement se trouver partout dans l'univers (sans être, pour autant, des principes ou des causes de quoi que ce soit), soit à l'état pur (comme les anneaux [?] de feu et de nuit du fr. 12 DK), soit comme puissances propres aux choses nommées en leur fonction. On pourrait imaginer, par exemple, que dans le couple "s'engendrer et mourir" la puissance du feu est présente dans l'engendrement et celle de la nuit dans la mort, ou, dans d'autres termes, qu'il y a de la lumière et de la nuit dans les mots "s'engendrer et mourir".

Nous avons dit *supra* que, au moins dans le cas des exemples de "noms" placés par les mortels mentionnés par la déesse, il s'agissait de couples de contraires. La phrase "tout est nommé lumière et nuit" du fr. 9.1 DK semble suggérer que, *dans tous les cas*, les choses sont envisagés comme nommées et même constitués (et non pas produites) par la lumière et la nuit, car, mis à par elles, "il n'y a rien" (fr. 9.4 DK). Nous arrivons enfin au défaut central qui condamne les δόξαι des mortels, qui est l'opposé de la thèse soutenue par Parménide: *l'union simultanée des notions contraires*, voire opposées. Les paroles (qui ne sont pas un λόγος, à la différence du πιστὸν λόγον sur la vérité dont l'exposé finit au vers 50 du fr. 8 DK) trompeuses des mortels s'appuient sur la *conjonction*, et le fondement de la philosophie de Parménide est la *disjonction*.

On peut imaginer que Parménide aurait été moins sévère avec les mortels s'ils avaient réuni dans une unité la lumière et la nuit (la déesse le dit au vers

⁴⁷ Simultanément, quand il fait jour dans une région du monde il fait nuit dans une autre.

8.54 DK: "dont ils n'ont pas fait une unité, en quoi ils se sont trompés"), ou, comme dira Platon dans le *Sophiste* 243d), s'ils avaient remarqué que si deux opposés tels que le mouvement et le repos existent, c'est parce qu'ils "participent" d'un "tiers", l'être, qui fait qu'ils soient. Ou ils auraient pu soutenir, comme Héraclite (peut-être en même temps que Parménide) que, finalement, "tout est un, et un est tout" (Héraclite fr. 50 DK).

Il faut remarquer qu'en réalité, chez les δόξαι, il est souligné avec plus de force le caractère opposé des notions choisies, que les notions elles mêmes. La preuve: elles peuvent être remplacées par des synonymes, qui doivent, cependant, respecter l'opposition: chaud et froid, feu et terre, et surtout être et non être (cf. *supra*, citation de la *Métaphysique*), qui sera, à notre avis, le couple qui va condamner les δόξαι comme une véritable impasse. La déesse souligne avec force que, à propos des "aspects" (δέμας) choisis, les mortels ont posé des σήματα (!) éloignés les uns des autres (fr. 8.56 DK): le feu doux de la flamme et, d'autre part, "ce qui est en soi son contraire (ἐκεῖνο κατ' αὐτ' ἄναντία), la sombre nuit" (fr. 8.58 DK). Déjà la conjonction καί du fr. 9.1 DK ("tout a été nommé lumière *et* nuit") laisse entendre qu'il y a une cohabitation de contraires, tout en restant contraires, et ceci est confirmé par le mot ὁμοῦ, "simultanément" en 9.3 DK.

On pourrait soutenir, comme possibilité, que la déesse du fr. 12.3 DK (qui n'est pas le porte-parole de Parménide) qui "gouverne tout" (πάντα κυβερνᾷ) (fr. 12.3 DK) s'occupe aussi de réunir les contraires, comme elle le fait avec le mâle et la femelle. Si les mortels sont décrits comme δίκρανοι (fr. 6.5 DK) c'est très probablement parce que leur incapacité de juger (ils son une ἄκριτα φύλα, fr. 6.7 DK) les oblige à faire une unité avec les deux notions opposées. Il faut éviter que jeune s'achemine le long de cette route (= méthode) erronée, comme dit la déesse vers la fin du fr. 8 DK ("Je t'exprime tout cet arrangement semblable afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse l'emporter [sur toi]", fr. 8.60-1 DK).

C'est vrai que Parménide s'occupe en détail des δόξαι dans les vingt-quatre vers que nous avons analysé ci-dessus, mais nous croyons que la critique va au-delà, car, en réalité, les mortels sont un exemple de ceux qui suivent la voie erronée condamné déjà au fr. 2.5 DK et ensuite au fr. 6.3-8 DK, et, enfin, au fr. 7.2 DK, où le mot δόξα n'est pas présent. En effet, soutenir, de chaque notion, qu'elle est "absolument la même qu'elle-même (ἐωυτῆ πάντοσε τωῦτόν) mais pas la même que l'autre (τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν)" (fr. 8.57-8 DK), c'est souligner l'existence réelle, à la fois, de chaque notion *et* de son contraire, ce qui reprend l'un des couples de mots mentionnés comme exemple par

la déesse au fr. 8.40 DK, “être *et* ne pas être” (εἶναι τε καὶ οὐχί). Comme les mortels croient (πεποιοθότες) qu’ils sont vrais (ἀληθῆ) (fr. 8.39 DK), ils admettent l’existence aussi bien de ce qui est comme de ce qui n’est pas, qui avait été réfuté au fr. 2.5 DK et 7.1 DK: “Cela ne sera jamais imposé: qu’il y ait des choses qui ne soient pas (εἶναι μὴ εἶντα)”.

Le lien entre cette conception erronée de la réalité et les opinions a été saisi et exposé très subtilement par Sextus Empiricus. En effet, après avoir cité les premiers trente vers du fr. 1 DK, il supprime les vers 1.31-2 DK (qui seront heureusement conservés par Simplicius, *De Cael.* 557-8), et, tout de suite après la phrase du fr.1.30 DK qui fait allusion aux “opinions des mortels, d’où toute vraie conviction est absente”, il copie *le vers 2 du fr. 7 DK*: “Éloigne ta pensée de ce chemin de recherche” (*Adv. Math.* VII.111). Or, il est évident que le chemin qu’il faut éviter est celui des opinions, selon ce montage de Sextus. Dans la version de Simplicius, qui copie la totalité de l’ensemble 1.28b-32, la remarque sera adressée aux partisans de l’existence de ce qui n’est pas, formulée au *premier vers du fr. 7 DK* (“Cela ne sera jamais imposé: qu’il y ait des choses qui ne soient pas”). Autrement dit: c’est le chemin de l’opinion qui soutient qu’il y a des choses qui n’existent pas...

Or, affirmer à la fois l’existence de ce qui est *et* de ce qui n’est pas (ce qui font les mortels) signifie qu’ils conçoivent (venόμισται) qu’ “exister et ne pas être sont la même chose et non la même chose (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν καὶ ταὐτόν)” (fr. 6.8-9 DK), car, selon cette formule, ils attribuent l’existence à ce qui n’existe pas et affirment qui n’existe pas ce qui existe. Gorgias semble faire allusion à cette position quand il écrit: “Si le non-être existe, il existera et, en même temps, il n’existera pas. En effet, si nous pensons qu’il n’existe pas, il n’existe pas, mais comme il *est* ce qui n’existe pas, il existera” (fr. 3 § 67 DK).

Or, le mélange d’être et de non-être exposé aux vers 8 et 9 du fr. 6 DK devient explicite quand la déesse décrit les deux notions proposées par les mortels comme point de vue pour nommer les choses, car si l’une est “totalement “ (πάντοσε) la même qu’elle-même, et -nous supposons- l’autre aussi, dans cet univers dichotomique la lumière serait la non-nuit et la nuit la non-lumière⁴⁸, ce qui justifierait le remarque d’Aristote selon laquelle le chaud ou le feu correspond à l’être et le froid ou la terre au non-être⁴⁹ (*Mét.* 986b31).

⁴⁸ Platon n’a pas encore écrit le *Sophiste*, et la négation suppose ici contrariété, non altérité.

⁴⁹ L’équivalence des notions mentionnées au fr. 8, “lumière et obscurité”, et “terre (ou froid) et feu (ou chaud)”, que l’on trouve après dans tous les doxographes, apparaît pour la première

Nous avons une tendance (qui est peut-être un préjugé) à nous méfier des interprétations aristotéliennes de ses prédécesseurs, mais il faut avouer que faire un lien entre le couple "être et ne pas être" (qui se trouve réellement au vers 8.40 DK) et les deux notions opposés énumérées à partir du fr. 8.51, est une véritable trouvaille. Le lien entre la confusion des mortels décrite au vers 6.8-9 et celle qui consiste à proposer comme explication de "tout" la cohabitation simultanée de deux notions opposées est maintenant confirmé.

Quelle solution propose Parménide pour réfuter et discréditer la *conjonction* de notions opposées? Il propose le contraire: une philosophie de la *disjonction*. Au schéma "A et non-A", propre aux mortels, la déesse oppose tout au long du *Poème* un schéma "A ou non-A". C'est vrai qu'au début de son cours de philosophie, méthodologiquement, elle propose au futur philosophe d'être au courant *et* du cœur de la vérité *et* des opinions des mortels, mais dans la suite du *Poème* elle demande au jeune homme de *choisir* l'une des deux possibilités, et après un long chemin, au début du fr. 8 DK, elle dira: "il reste un seul récit comme chemin" (fr. 8.1 DK). L'autre possibilité a été abandonnée comme "impensable et innommable (car il n'est pas le vrai chemin)" (fr. 8.17 DK). Ce chemin abandonné est celui des δόξαι.

Mais...pourquoi ce chemin est impensable et innommable? Parménide l'avait déjà dit au fr. 2.7-9 DK (Or, dans la version originale du *Poème*, ce texte aurait du se trouver nécessairement avant les fr. 6, 7 et 8 DK, comme nous l'avons dit *supra*): "car tu ne connaîtras pas ce qui n'est pas (τό γε μή ἔόν) [...] et tu ne le mentionneras non plus" (fr. 2.7-9 DK). Cet argument préparait déjà le terrain pour convaincre le futur philosophe que ce que les mortels considéraient comme δόξαι (à savoir, la cohabitation simultanée de deux notions contraires, soit en elles-mêmes, soit comme "nominatrices"), ne pouvait pas exister, car *les contraires s'annulent mutuellement, si chacun est "absolument le même que lui-même"* (fr. 8.57 DK). Et comme le fr. 9.3 DK affirme que "en dehors d'elles il n'y a rien", une fois détruites les deux forces opposées, il ne reste...rien.

Nous avons dit que très probablement les mortels ont choisit le couple lumière/nuit parce qu'il s'agit des opposés les plus évidents. À ce couple, Parménide oppose quelque chose de préalable, et même de plus évident: s'il y a de la lumière, et si elle existe en même temps que la nuit, c'est parce

fois chez Plutarque, qui au lieu de "lumière" parle de τὸ λαμπρόν et pour faire allusion à la "nuit" parle de "σκοτεινόν", et il reprend ce couple tout de suite par "terre et feu" (*Adv. Colot.* 13 p. 1114 B).

qu'il y de l'être, qui fait que le couple soit. Platon reprendra cette idée dans le *Sophiste* à propos du repos et du mouvement, comme nous l'avons déjà vu. Le futur philosophe ne doit pas tomber la tentation d'accepter comme quelque chose qui va de soi ce que les choses "semblent" être. Il doit écouter cette véritable ordre que lui adresse la déesse: "Être est possible et le néant n'existe pas (ἐστι γὰρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ ἔστιν). J'ordonne de proclamer cela" (fr. 6.1b-2a DK). C'est la formule présentée déjà au fr. 2 en tant que chemin persuasif (πειθοῦς ἐστι κέλευθος, fr. 2.4 DK): "[On] est, et ne pas être n'est pas possible (ἔστιν τε καὶ οὐκ ἐστι μὴ εἶναι)" (fr. 2.3 DK). Nous avons ajouté comme sujet l'impersonnel "on" parce que la formule a une valeur universelle: elle est valable pour πάντα τὰ ὄντα. Quand nous admettons que ceci ou cela est un εὖν c'est parce qu'il "est", parce qu'il "possède" de l'εἶναι. En réalité, le véritable "sujet" de l'ἔστιν du fr. 2.3a DK est "εἶναι": il suffit de supprimer les deux négations du fr. 2.5b pour le trouver: "[οὐκ] ἐστι [μὴ] εἶναι". La formule "ἔστι εἶναι" sera reprise littéralement au fr. 6.1b DK: ἐστι γὰρ εἶναι.

Les σήματα de l'εὖν que la déesse développe dans un récit démonstratif et raisonné (donc, dans un véritable πιστόν λόγον, fr. 8.50 DK) montrent que celui-ci est universel et nécessaire ("La puissante nécessité [ἀνάγκη] le maintient dans les chaînes du limite", fr. 8.30 DK); donc, il ne peut pas cohabiter avec son contraire, comme c'est le cas des notions "nominatrices" des δόξαι. Dans plusieurs passages le *Poème* la déesse présente des disjonctions dont l'élément positif doit être retenu par le futur philosophe, qui doit "juger avec le raisonnement (λόγος⁵⁰)" (fr. 7.5 DK). Nous avons déjà donné quelques exemples. Au fragment 2 la déesse annonce quels sont, *a priori*, les deux chemins qui s'offrent au futur philosophe pour acheminer sa pensée, et, après les avoir présentés, elle supprime le deuxième, qui n'est qu'une impasse, car il est "totalement vide de connaissances (παναπευθέα)" (fr. 2.6 DK), et au fr. 8 DK elle confirme ce rejet: un chemin est retenu comme authentique (ἐτήτυμον) et l'autre, qui n'est pas un vrai chemin (οὐ γὰρ ἀληθής ἐστιν ὁδός), "a été abandonné comme impensable et innommable" (fr. 8.17-8 DK).

Cette décision avait été précédée du choix (κρίσις, fr. 8.15 DK) préalable entre "[on] est, *ou* [on] n'est pas (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)" (fr. 8.16 DK), qui exprime la disjonction principale du *Poème*, qui avait été annoncée déjà au fr. 8.11 DK: "[il faut] qu'il [*sc.*, εὖν] existe totalement, *ou* qu'il n'existe pas (ἢ πάμπαν

⁵⁰ Le mot "λόγος" chez Parménide signifie soit "propos" (fr. 1.15 DK) soit, comme ici, "raisonnement" (voir aussi fr. 8.50 DK). La signification de "Raison" est tardive. Voir N. L. Cordero (2017, 47).

πελέναι ἢ οὐχί)". La disjonction parménidienne est opposée à la conjonction exprimée par les δόξαι: les mortels croient qu' "être *et* ne pas être" (εἶναι τε καὶ οὐχί, fr. 8.40 DK) sont des noms vrais. Mais, en réalité, pour les mortels que Parménide critique, ces noms dérivent des puissances du feu et de la nuit car, en dehors d'elles, il n'y a rien (fr. 9.4 DK). La procédure mise en place par les mortels n'est pas évidente, mais les σήματα conférés à la lumière et à la nuit déjà vers la fin du fr.8 DK peut nous aider à résoudre l'énigme. La lumière (qui est ici représentée par la flamme du feu) est douce et légère. La nuit, à l'opposé, est sombre, épaisse et lourde.

Ces σήματα confirment ce que nous avons dit *supra*: ce qui intéresse les mortels sont surtout les oppositions, et le paradigme le plus rapproché de nous, mortels, est l'opposition lumière/nuit. S'il en est ainsi, on peut dire que chaque chose est nommée en fonction de la puissance qu'elle possède, et qui est prédominante, et qui doit être proche soit de la lumière soit de la nuit. Mais cette puissance (fr. 9.1 DK *dixit*) doit cohabiter *en même temps* (ὁμοῦ) avec son opposé (opposé qui est présent d'une manière presque imperceptible, nous supposons). Cependant, même si ce schéma pourrait être en général valable, il ne peut pas s'appliquer au couple "principal", "être et ne pas être", car si l'être cohabite avec le non-être, il n'existe pas. Pour résoudre cette aporie Platon a dû écrire le *Sophiste* et créer de toutes pièces un non-être relatif, valable seulement dans le discours. Chez lui, l'opposition deviendra altérité.

Qu'est-ce que Parménide propose, de son côté, comme justification de l'existence de τὰ ὄντα? Les étroites limites de ce travail nous empêchent de nous occuper, en détail, de la philosophie de Parménide. Comme un abrégé de notre interprétation on pourrait dire -ironiquement, cela va de soi- que Parménide conseille au futur philosophe de lire une grammaire de la langue grecque. Il verra alors que l'expression habituelle pour se référer aux "choses", en général⁵¹, est τὰ ὄντα (cette expression se trouvait déjà chez une citation littérale d'Anaximandre, τοῖς οὐσί). Or, τὰ ὄντα (nous dit la grammaire) est le participe présent, au pluriel (neutre) du verbe εἶναι, et sa signification est "les choses qui sont", les "étants". Mais les *parti-cipes* sont des "parties" ou des manifestations de l'infinitif, sans lequel ils n'existeraient pas. Cela veut dire que *s'il n'y a pas d'εἶναι, il n'y a pas d'ὄντα*. C'est la thèse de Parménide.

Les opinions, aussi bien celles qu'il critique comme les opinions en général, sont des point de vue sur une réalité qui existe déjà et qu'elles prétendent

⁵¹ Pour des cas particuliers il y a, comme on le sait, les mots χρήματα ou πράγματα.

expliquer. La recherche de Parménide se place dans une étape “antérieure”, aussi bien dans le temps que méthodologiquement: si l’ensemble de réalités qu’il faut expliquer sont, *d’abord*, des ὄντα, il faut expliquer préalablement qu’est-ce que τὸ ὄν (chez lui, ἑόν), c’est-à-dire, pourquoi il existe. Parménide le dit dans quelques mots au début du fr. 6 DK: “Il est nécessaire de dire et de penser que ἑὸν ἔμμεναι, *parce qu’il est être*; μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν” (fr. 6.1-2a DK). Et son discours convaincant (πιστόν) expose les caractères *du fait d’être* (car “être” est un verbe, qui signifie action ou état), représenté “maintenant” (fr. 8.5 DK) par “ce qui est”, ou, plus exactement, par “ce qui est en train d’être”, [τὸ] ἑόν.

La dichotomie “sensible/intelligible” appliquée à Parménide depuis Aristote (qui est un auteur post-sophistique) n’ a pas de sens dans l’univers parménidien (car elle est née au sein de la sophistique). L’ἔιναι n’est pas un Être caché derrière les phénomènes; il est une sorte de puissance active concrétisée dans πάντα τὰ ὄντα. Il n’y a pas des ὄντα sans εἶναι, mais il n’y a pas non plus εἶναι sans ὄντα, “car tu ne pourras pas obliger τὸ ἑόν à ne pas se tenir à τοῦ ἑόντος” (fr. 4.2 DK): “ce qui est touche à ce qui est (ἑόν γὰρ ἑόντι πελάζει)” (fr. 8. 25 DK).

Cela ne veut pas dire que tout “soit”. Le rapport entre ce qui est et la pensée, exprimé dans le fr. 3 DK (voεῖν et εἶναι sont τὸ αὐτό) fixe les limites de l’existence réelle de quelque chose, en dehors de la dichotomie sensible/intelligible. Existe réellement (et mérite, donc, d’être appelé ἑόν) tout ce qui pensable et, par la suite, exprimable dans un discours. C’est le cas, par exemple, l’origine de la φύσις de tout ce qui est dans le ciel, dont la recherche est proclamé par le fr. 10 DK. Or, rien n’empêche qu’il y ait une physique” parménidienne (voir par exemple les fr. 11 DK, 14 DK, 15 DK, etc.), mais en fonction de sa propre philosophie, sans aucun rapport les δόξαι qu’il critique. Dans cette recherche, le νόος fait présent ce qui est absent (voir le fr. 4 DK), car ces événements passés deviennent des contenus de pensée, des ὄντα. En revanche, on ne peut pas penser un carré circulaire...ni une cohabitation simultanée, au même endroit et au même moment, de la lumière et de l’obscurité.

Après avoir assimilé le πιστόν λόγον exposé par la déesse, le futur philosophe sera capable de s’accrocher au mat de son vaisseau, comme Ulysse, et de ne pas écouter les propos séduisants mais trompeurs des δόξαι qui veulent l’ensorceler.

[Recebido em julho/2024; Aceito em julho/2024

- ALLEN, R.E. *Plato's Parmenides*. Oxford : Blackwell, 1983.
- BIRAUD, M. Les usages du connecteur concessif ἔμπεδος dans l'*Odyssee*. *Gaia*, 11, 2007, p. 53-82.
- BURNET, J. *Early Greek Philosoph.* 3e éd. Londres: Meridian Books, 1930.
- CORDERO, N. L. *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega*. El origen y las transfiguraciones de la noción de 'lógos'. Buenos Aires: Colihue, 2017.
- CORDERO, N. L. *Heráclito: uno es todo, todo es uno*. Buenos Aires: Colihue, 2018.
- CORDERO, N. L. Les 'opinions des mortels' de Parménide et un éventuel Pythagorisme éléatique. *Archai*, 31, 2021, p. 1-23.
- FÜLLEBORN, G. G. *Fragmente des Parmenides*. Züllichau: Friedrich Frommann, 1795.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge: University Press, 1962.
- KAHN, Ch. H. *Anaximander and the Origins of greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- LAKS, A.; MOST, G. W. *Les débuts de la philosophie*. Des premiers penseurs grecs à Socrate. Paris: Fayard, 2016.
- LICCIARDI, I. A. *Pamenide tradito, nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia, 2016.
- MOSCARELLI, E. *Ecateo di Mileto*. Testimonianze e frammenti. Naples: La Città del Sole, 1999.
- MOURAVIEV, S. "Héraclite", in: GOULET, R. (éd.) *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: CNRS Éditions, 2000.
- MOURAVIEV, S. *Ersatz de vérité et de réalité? ou Comment Parménide (B1, 28-32) a sauvé les apparences (avec la collaboration épistolaire de Scott Austin †2014)*". In: PULPITO, M.; SPANGENBERG, P. (éd.) *Ὁδοὶ νοῆσαι. Ways to Think. Essays in honour of Néstor-Luis Cordero*. Bologne: Diogene, 2018.
- MOURELATOS, A. P. D. *The Route of Parmenides*. 2e éd. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2008.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1916.
- ROSS, W. D. *Aristotle, Metaphysics*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- TRÉDÉ, M. Le 'je' de l'historien dans l'historiographie grecque antique. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 18, 2007, p. 341-348.
- VERNANT, J. P. Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre, in: *Mythe et pensée chez les Grecs I*. Paris: F. Maspéro, 1971.

LÓGOS EN LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO DE ÉFESO

LOGOS IN THE PHILOSOPHY OF HERACLITUS OF EPHESUS

SEBASTIÁN AGUILERA*

Resumen: Este artículo intenta analizar el significado de la idea de *lógos* en el pensamiento de Heráclito de Éfeso. Se analiza primero el campo semántico del concepto en el griego del siglo V y VI a. C., para luego presentar de manera sintética algunas interpretaciones del *lógos* heraclíteo entre los estudiosos contemporáneos. Finalmente intentamos una lectura del *lógos* de Heráclito en sentido amplio como elemento articulador inmanente de su filosofía, con un conjunto de características, apuntando a una posible interpretación que podríamos denominar “sistemática” de este concepto.

Palabras clave: Heráclito; *lógos*; sistema filosófico.

Abstract: This article seeks to analyze the meaning of the idea of *logos* in the thought of Heraclitus of Ephesus. It first examines the semantic field of the concept in the Greek language of the 5th and 6th centuries BC, and then briefly presents some contemporary scholarly interpretations of Heraclitus' *logos*. Finally, we attempt to offer a broad interpretation of Heraclitus's *logos* as an immanent unifying element of his philosophy, with a set of characteristics pointing toward a possible interpretation that could be termed a “systematic” approach to this concept.

Keywords: Heraclitus; *logos*; Philosophical system.

1. CUESTIONES PREVIAS

Estudiaremos un concepto clave en el pensamiento del efesio¹, el *lógos*, por lo que trataremos de mostrar los sentidos y las implicancias más importantes del mismo. De entrada diremos que no traducimos la palabra *λόγος*,

* Profesor en la Universidad Andrés Bello (UNAB), Valparaíso, Chile. <https://orcid.org/0000-0001-6355-3137>. E-mail: sebastian.aguilera.q@gmail.com

¹ Sin embargo, hay quienes no consideran el *lógos* como un elemento importante dentro del pensamiento heraclíteo. Ver, por ejemplo: Barnes (1979) y Conche (1986). Barnes (1979, p. 59) es rotundo: “*Most scholars have found in ‘logos’ a technical term, and they have striven to discover a metaphysical sense for it. These strivings are vain: a logos or ‘account’ is what a man legei or says. We may suppose that our fragment was preceded, in antique fashion, by a title-sentence of the form: ‘Heraclitus of Ephesus says (legei) thus: ...’. The noun logos picks up, in an ordinary and metaphysically unexciting way, the verb legei; it is wasted labour to seek Heraclitus’ secret in the sens of logos.*”

sino que la utilizamos en su transliteración latina. Esto, ciertamente, obedece ya a una interpretación y que no podemos desatender al momento de hablar del *lógos*, aun no habiendo llegado a plantearla en todos sus ribetes todavía. Es cierto que *lógos* es un término de una rica polisemia en griego antiguo, polisemia que no tienen completamente sus respectivas traducciones al español (ni a cualquier otro idioma moderno), y es esa la principal razón para optar, metodológicamente, por sólo transliterar el término: la intención fundamental es dejar (siendo injustos con el lector profano en la materia) que en el vocablo griego resuene aquella profusa semántica, puesto que en ella se encuentra una de las claves interpretativas del texto: sin esa variedad, sostenemos, no puede comprenderse el *lógos* de Heráclito.

Es cierto también que no hacemos lo mismo con θεός, πῦρ, ἁρμονίη, πόλεμος, δίκη, ἔρις, entre otros conceptos importantes en el pensamiento de Heráclito, pero es simplemente porque, aunque con ellos nos veamos obligados también a precisar muchas cosas, de estos conceptos hay un mayor consenso –dentro de lo que cabe– sobre su significado en el pensamiento del Efesio. Otros términos los hemos dejado también sin traducir, como φύσις, por cuanto guarda relación con un sentido que hoy no expresa completamente la palabra “naturaleza”, ni siquiera –aunque sí más cercana– la palabra “esencia”. El hecho de aceptar que no traduzcamos λόγος, implica un trabajo complejo sobre las traducciones de la palabra. Es éste el punto de inicio de este trabajo. Antes de adentrarnos en el λόγος de Heráclito, debemos atender en cierto grado el sentido de λόγος fuera del pensamiento del oscuro, contextualmente, y en segundo lugar, señalar algunos intentos notables de traducción, para, finalmente, acercarnos al *lógos* heraclíteo y sus múltiples complejidades e implicancias.

Si hubiese una buena cantidad de tratados sobre el λόγος de Heráclito en la Antigüedad, este trabajo estaría de más, y Heráclito sería, quizá, ya cosa del pasado, pero dado que evidentemente no es así y no contamos sino con los restos fragmentarios de su libro, y encima con los problemas textuales a los que ya se ha hecho referencia, no podemos, histórica y filológicamente, siquiera pensar en tocar aquella Verdad sobre este asunto. Pero, filosóficamente, el modo de acercamiento y los posibles resultados cambian radicalmente. Sigue siendo hoy materia prima fecundísima el texto de Heráclito, justamente porque, filosóficamente, dice mucho más de lo que aparenta, antes y ahora.

Hay que decir, además, que no pretendemos exhaustividad en el primer acercamiento a la noción de *lógos* en Heráclito, aquella que redunde en los

sentidos usuales de su época y en los atrevimientos interpretativos y de traducción del término, dado que este tema ya ha sido tratado por la mayoría de estudiosos, tanto de los editores como de los comentaristas¹.

2. EL *LÓGOS* ANTIGUO

Es conocida la revisión de los significados de la palabra *lógos* que efectúa W. K. C. Guthrie en el primer volumen de su *Historia de la filosofía griega*², del año 1962, donde propone mostrar un “breve bosquejo de las formas en que la palabra solía usarse alrededor de la época de Heráclito”, esto es, en el siglo V y antes. El autor analiza once usos dentro de los cuales se admiten variaciones semánticas relativamente significativas, como por ejemplo, el uso número dos, que presenta el *lógos* en sentido de “mención”, del cual se derivaría el significado tanto de “fama”, “reputación”, “valoración”³, como de “preocupación”, “cuidado”⁴. Resumamos estos 11 usos:

- 1) Todo lo que se dice (de palabra o por escrito). Una historia, fábula o narración, fuera ficticia o verdadera. Una exposición de algo, explicación de situación, noticias, novedades, discurso, conversación en general, rumor, información, mención, consideración, valía. Meras palabras, una orden, una sección de obra escrita, con sentido financiero, p. e., en Heródoto, 3.142, 5: “Tu rendirás *lógos* de los fondos que han pasado por tus manos”.
- 2) Sobre la idea de mención, los sentidos de: valoración, estima, reputación, fama, pensamiento, preocupación.

¹ Mondolfo (2007, pp. 155 y ss.) enumera algunos trabajos a la fecha (1961), dedicados al tema del *lógos* en general en la cultura griega (p. 11) y los dedicados al tema específico del *lógos* heraclítico (p. 27). Lo que ya es insuficiente si pensamos que el texto de Mondolfo es de 1966, previo a la aparición del *Heraclitus* de Marcovich, en 1967 y los muchísimos trabajos posteriores, desde Bollack y Wissman (1972) a Fronterotta (2013), o el trabajo de Hülsz (2021), sin nombrar los artículos en revistas especializadas que son muchísimos más.

² Guthrie (1984, pp. 396-400). Antes, Minar (1939) había hecho algo similar para interpretar el *lógos* de Heráclito, agrupando los sentidos de la palabra en 10 grupos de significados.

³ Con referencia a Pi, I, V, 13 (εὐανθεῖ σὺν ὄλβῳ εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσλὸν ἀκούη) y 26 (καὶ γὰρ ἡρώων ἀγαθοὶ πολεμιστὰὶ λόγον ἐκέρδαναν), P., VIII, 38 (αὐξων δὲ πάτρων Μειδυλιδᾶν λόγον φέρεις), S., OC, 1163, (OI: Ποῖόν τιν’; οὐ γὰρ ἦδ’ ἔδρα σμικροῦ λόγου), Hdt., 1.120, 5 (ὁ δὲ πάντα ὅσα περὶ οἱ ἀληθεῖ λόγῳ βασιλέες ἐτελέωσε ποιήσας), 4.138, 1, (ἦσαν δὲ οὗτοι οἱ διαφέροντές τε τὴν ψήφον καὶ ἔοντες λόγου πρὸς βασιλέος).

⁴ Con referencia a A., Pr., 231 (βροτῶν δὲ τῶν τλαιπῶρων λόγον οὐκ ἔσχεν οὐδέν [sc. Ζεύς]), Pi., O., VIII, 4, (εἰ τιν’ ἔχει λόγον ἀνθρώπων περὶ μαιόμενων μεγάλαν ἀρετὰν θυμῷ λαβεῖν), Hdt., 1.117, 1 (Ἀστυάγης δὲ τοῦ μὲν βουκόλου τὴν ἀληθεῖν ἐκφάναντος λόγον ἦδη καὶ ἐλάσσω ἐποίεετο).

- 3) La noción de consideración se entiende como un reflexionar consigo mismo, reflexionar detenidamente.
- 4) Causa, razón, argumento, ser discutible o razonable.
- 5) En contraste con el sentido de mera palabra, existe el sentido del *lógos* real o verdadero, o en el verdadero sentido.
- 6) Medida, plenitud o medida, número.
- 7) Correspondencia, relación, proporción.
- 8) Principio general o norma (siglo IV, Aristóteles, *lógos* correcto). Sentencia.
- 9) La facultad de la razón, relacionada con 3 y 4, habitual en el siglo IV, donde el hombre se distinguió, conceptualmente, por poseer *lógos*.
- 10) Definición o fórmula que expresa la esencia natural de todas las cosas. Habitual en Aristóteles.
- 11) Otros sentidos en los que *lógos* no puede traducirse literalmente, como en Heródoto, 1.141, 4: “los restantes jonios decidieron por *lógos* unánime enviar...” (se mostraron de acuerdo en enviar?); 3.119, 1: “Darío temió que los Seis hubieran actuado de común *lógos* (en connivencia o conspiración)”; 8.68: “los que se dice que están en el *lógos* de los aliados” (quienes son llamados sus aliados); “Los que son reyes en el verdadero *lógos*” (quienes son verdaderamente reyes).

Queda clara la complejidad del término y obliga a estudiar también los sentidos específicos en Heráclito, pues más allá de los usos en la época del filósofo, él mismo utiliza el término en más de un sentido. Si recordamos la etimología de la palabra *lógos*, podemos constatar que su sentido original le viene dado por su raíz indoeuropea **leg-*, cuyo sentido es el de “recoger”, “juntar”, “congregar”. Hay que tener presente, evidentemente, que *lógos* es un derivado de λέγω, derivado, a su vez, de la mencionada raíz indoeuropea. Λέγω se usa desde Homero con el sentido de “reunirse”, por ejemplo, los Troyanos⁵, juntamente también, con el sentido de “decir”⁶, pero especialmente en este último sentido a partir de Hesíodo y en el dialecto ático. En Homero coexisten los significados de “yacer”, “tender”, “reunir”, “decir”, “contar”,

⁵ Hom., *Il.*, 2, 125: Τρῶας μὲν λέξασθαι ἐφέστιοι ὅσοι ἔασιν: “los troyanos nativos, cuantos son, se reunieran”, Trad. de Rubén Bonifaz Nuño (2005).

⁶ Cf. Beekes (2010, *s.v.* λέγω) (abreviamos DEG). Y también, Liddel, Scott y Jones (1996, *s.v.* λέγω (Abreviamos LSJ). Sin embargo, en *Iliada* se encuentra el sentido de “decir”, que según LSJ (p. 1034, *s.v.* λέγω, III) no se encuentran sino por primera vez en la *Teogonía* de Hesíodo, ver. *Il.*, 2, 222 y 13, 275 (donde se ve un curioso cambio de sentido entre el infinitivo indicativo λέγεσθαι, decir, y el optativo λεγοίμεθα con el sentido de “escoger”).

etcétera, lo que supondría, o al menos sugeriría, que estos mismos sentidos persistieron en la literatura griega posterior. Pero parece ser que el sentido de “reunir” o “recoger” ya iba en retroceso. En Hesíodo, el verbo que se utiliza para contar que las musas también saben “decir” muchas mentiras con apariencia de verdades⁷, es λέγω, también Esquilo, en varias de sus tragedias, utiliza el verbo en el sentido de “decir”, “hablar”, “contar”, “referirse a”⁸, etc. Píndaro también utiliza el verbo λέγω principalmente con el valor de “hablar”, “decir”, “proclamar”, “pasar revista”, pero en la *Pítica* VIII, 52, habla de “recoger” los huesos del hijo muerto (θανόντος ὁστέα λέξαις υιοῦ)⁹. Baquílides, por su parte, utiliza también el verbo en el sentido de “decir” o “contar”, “alabar” (εὖ λέγειν)¹⁰. Y también en Sófocles se utiliza mayoritariamente con un significado que tiene que ver más con el “hablar” que con otra cosa¹¹, lo que indica que, con probabilidad, después de Homero el sentido original de λέγω estaba casi en desuso¹². Es de suponer, por tanto, que, a menos que Heráclito haya sabido de ese sentido de “reunir”, habría utilizado λέγω del modo más usual también. Y efectivamente es así, como veremos enseguida. Incluso si revisamos algunos pasajes de Heródoto, vemos que la afirmación sigue sosteniéndose¹³, y que el verbo en cuestión, con toda probabilidad, ya no tenía en tiempos de Heráclito –o al menos no era del todo claro– el sentido que le venía de su raíz indoeuropea.

Ahora bien, si examinamos las ocurrencias de λόγος en la literatura griega anterior y contemporánea a Heráclito, vemos que la historia se repite. En Hesíodo, la única vez que aparece, en *Teogonía*, 890, tiene el sentido de “palabra”, del mismo modo ocurre en Homero (*Ilíada*, XV, 393) donde tiene el sentido de “verbo”, “palabra”, y (*Odisea*, I, 56) donde tiene el mismo

⁷ Hes., *Tb.*, 26: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

⁸ A., *Pr.*, 199, 262, 319, 442, 445, 609, 643, entre otros; A., 38, 97, 620, 634; *Supp.*, 112, 304, 500; *Tb.*, 261, 424, 451, 713.

⁹ Pi., *I.*, III, 12, V, 39; N., III, 52, VI, 58, VIII, 20; O., II, 28, VIII, 43, XIII, 12, 46, 102; P., II, 88, IV, 189, 53.

¹⁰ B., *Ditirambos*, XVIII, 18, 32, 47; *Epinicios*, III, 67, V, 57, 164.

¹¹ S. *Ai.*, 94, 104, 151, 152, 156, 270, 288, 295; *Ant.*, 93, 245, 269, 505, 507; *OT*, 39, 280, 282, 292, 616, 625, 1140; *OC*, 71, 74, 588, 594, 1289; *Pb.*, 55, 57, 64, 345, 1259, 1276 (con el sentido de “saber”).

¹² Incluso en los *b.Hom.* el verbo λέγω es utilizado principalmente en el sentido de “hablar”, “decir”, “contar”, etcétera. Ver *b.Bacc.*, 5; *b.Cer.*, 58 y el *b.Merc.*, 204. Cabe recordar que la fecha de composición de estos tres himnos oscila entre el VII y el VI a. C., sin muchas precisiones.

¹³ Por sólo citar algunos pasajes, ya que las ocurrencias de λέγω en Heródoto son copiosísimas: Hdt. 1.30, 1.47, 2.19 y 123, 3.18 y 23, 4.95 y 172, 5.23.

significado. En Esquilo tiene ya el valor de “noticia”, “orden o mandato”, “informe”, “mensaje”, “palabra”¹⁴. En Baquilides, en el *Ditirambo XV*, 44, con el significado de “llamada”, pero en el mismo poema, tres versos más adelante, significa “razón”. En Sófocles, los sentidos son variados, entre los cuales destacan “razonamiento”, “razón”, “palabra”, “narración”, “imprecación”, también “noticia”, “charla”, “leyenda” y “relato”¹⁵. Finalmente en Heródoto, voz autorizada para intentar un acercamiento al léxico jónico heraclíteo (Kahn, 1979, Huffman, 2009), usa *lóγος* con el valor de “hacer caso”, “tomar en cuenta”, “propuesta”, “medida”, “palabra”, “autorización”, “historia”, “narración”, “cuento”, “tema”¹⁶. Esto nos dice que tanto *λέγω* como *lóγος* debieron tener en tiempos de Heráclito, en apariencia, los sentidos usuales del término, que coinciden en gran medida con el examen de los 11 sentidos de *lóγος* de Guthrie. Ciertamente, no podemos dejar de pensar en Heidegger y en su análisis de estos términos en su obra, principalmente en la lección de 1944 sobre “Lógica o la doctrina de Heráclito del Lógos” (pp. 207-247), en su artículo “Lógos. Heráclito, fragmento 50” (1994) y en el capítulo 4 de *Introducción a la Metafísica* (2001), donde trae a colación, especialmente en el artículo sobre el *lógos* del fragmento B50 y en la *Introducción*, el significado etimológico del verbo *λέγω* y, por consiguiente, también de *lóγος*, entendiéndolo, de modo un tanto poético, finalmente como “la posada que recoge y liga”¹⁷. Sin embargo, y como es normalmente reconocido, Heidegger suscitó el debate en torno al tema del *lógos*, y las posibilidades o potencias filosóficas de su interpretación son muy significativas, además de tener en parte razón, aunque no concordemos totalmente con ella¹⁸.

¹⁴ A., *Pers.*, 246, 363, 738; A., 482, 1361.

¹⁵ S., *Tr.*, 63, 250, 263, 1046; *El.*, 388, 886, 891, 1292; *OT*, 517, 520, 526, 864; *OC*, 62, 569, 574.

¹⁶ Hdt., 1.8, 1.9, 1.33, 2.13, 5.92, 5.108, 6.13, 6.117, 7.51.

¹⁷ Un desarrollo que demuestra sólo la astucia intelectual, en el buen sentido, del filósofo alemán, ya que, por un lado, el sentido etimológico del verbo que usualmente traducimos por “decir”, poco tiene que ver ya en tiempos de Heráclito con un “reunir”, un “recoger”, etc., por lo que la transposición semántica efectuada por Heidegger, tendría poca validez cronológica, y además, en el análisis de los fragmentos donde ocurren estos términos, tampoco aporta datos sólidos para la interpretación que realiza, de modo que filológicamente, tampoco hay crédito en la interpretación heideggeriana.

¹⁸ Cf. el sucinto análisis del tema general “Heidegger y Heráclito” que hace Hülsz (2001 y 2009b).

A lo largo de la tradición interpretativa del libro de Heráclito, es fácil ver que no ha habido consenso sobre la interpretación –y por consiguiente, sobre la traducción– del *lóγος* heraclíteo. Ciertamente, la mayoría de los estudiosos acepta que hay al menos un sentido doble del término en el fragmento B1¹⁹, y así, bien podría entenderse como “las palabras de Heráclito mismo, su doctrina” o bien como “algo que está fuera, de naturaleza casi corpórea, según lo cual (*κατά*) todo acontece”. Conviene entonces revisar algunas posturas interpretativas y de traducción, sobre todo de *lóγος* en el fragmento B1, para acercarnos luego a las ocurrencias del término en los fragmentos mismos, a fin de ver el *lóγος* en los propios textos. No podemos abarcar exhaustivamente las diversas manifestaciones interpretativas del *lóγος* de Heráclito, por lo que sólo mostraremos las opiniones de los siguientes estudiosos: Werner Jaeger, Miroslav Marcovich, Jean Bollack y Giorgio Colli. La selección, sobra decirlo, es arbitraria, y sólo intenta ser ilustrativa de algunas de las diferentes posturas frente a un mismo tema. Ciertamente, hay muchísimo material para echar mano, pero no es posible abarcarlo acá.

Es interesante rescatar también acá la postura de Werner Jaeger, ya que de alguna manera inspira los análisis que llevamos a cabo en este trabajo. Primero, hay que notar, según Jaeger, que con Heráclito se está en el más alto desarrollo de la conciencia del yo, “se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad del pensamiento entre los jonios” pues, “no es posible una expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito” (1962, p.176). El *lóγος* de Heráclito, para el filólogo alemán, no apunta a lo conceptual, como apunta el pensamiento de Parménides, sino que apunta a la conjunción de “palabra y acción” (Jaeger, 1952, p. 115)²⁰, el *lóγος* ha de darnos una “nueva vida sapiente”, es decir, una vida en conformidad con el *lóγος*, ya que “sólo éste nos enseña a ‘actuar

¹⁹ Usaremos para la numeración la edición de H. Diels y W. Kranz (1974). Sin embargo, para el texto en griego usamos la de Marcovich (1967) y la traducción de los fragmentos que citemos es propia (Aguilera 2018). Cabe destacar, además, que el texto en griego tiene tres tipos de caracteres: a) en negritas, que muestran el texto que sería el más cercano al original, b) sin negritas con espaciado entre letras mayor, que sería un texto no original pero si cercano al original y c) un texto normal, sin negritas y sin espaciado, para el texto cuya autoría es la fuente doxográfica donde se encuentra el fragmento.

²⁰ Dice: “Se ha prestado demasiado poca atención al hecho de que mientras Parménides siempre emplea las palabras *νοεῖν* y *νόημα* cuando quiere designar la actividad filosófica del espíritu, Heráclito prefiere la palabra *φρονεῖν*, el término griego tradicional para ‘pensar justo’ o

despiertos”. Esto implica que no se trata sólo de un despertar abstracto, ni de una “vida sabia” en el sentido meramente intelectual al modo de una *vita contemplativa*, sino que se trata de un despertar con todos los componentes de la vida en todo su desenvolvimiento práctico, acompañada de una sabiduría total, *comprehensiva* del devenir del todo. Así, Jaeger logra decir que en la comunidad que queda establecida por el *lógos* “común” no hemos de representárnosla como “la simple expresión de la universalidad lógica”, puesto que la comunidad es el más alto bien que conoce la *pólis*, por lo que a la comunidad que Heráclito se refiere es a la “superación del arbitrio individual y oscilante”, en la expresión de la “ley cósmica”, la ley que gobierna el universo y lo social, “una idea típicamente griega” –dice Jaeger. Heráclito fundó, en palabras del estudioso: “el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres”. Sin embargo, creemos que Jaeger acerca peligrosamente este sentido del *lógos* al fuego, pues el fuego que impregna el cosmos en tanto que vida y pensamiento “vive y piensa” en el mismo *lógos*, entendido finalmente como “espíritu”, “órgano del sentido del cosmos”. Jaeger ve, como lo harán muchos comentaristas posteriores, en el *lógos* la ley divina misma, aquello de acuerdo con lo cual todo ocurre, pero no se trata de la revelación de una voluntad divina, como el mismo Jaeger lo advierte luego de afirmar que el efesio tiene un tono profético bastante definido, sino de “un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas” (Jaeger, 1952, p.115).

Miroslav Marcovich, al inicio de la primera parte de su *Heraclitus*, sobre la doctrina del Logos, escribe: “El *Logos* es una Verdad objetiva (ἔών) o Ley universal (γινόμενων πάντων κατ’ αὐτόν) operativa y aprehensible en el mundo de nuestra experiencia diaria. Es como un amigo íntimo de los hombres” (2001, p.1), con lo que describe claramente su concepción del *lógos* de Heráclito. Cabe preguntarse qué quiere decir con “verdad objetiva operativa y aprehensible” y con “amigo íntimo de los hombres”. En primer lugar, el *lógos* para Marcovich es objetivo, es decir, posee entidad. Esta entidad, para explicar el apelativo de “objetivo” que tiene el *lógos*, le viene dado por su carácter universal (ξυνός), que en el plano ontológico, según Marcovich, “es un substrato por debajo de la pluralidad sensorial de las cosas; es una unidad subyacente (fundamental) de este mundo así ordenado (*world-order*)” (2001, p.87), pero la universalidad del *lógos* no sólo toca el nivel ontológico, sino que

‘intuición justa’, con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre. La palabra es, pues, particularmente apropiada en conexión con el conocimiento moral y religioso” (p.115).

para Marcovich, se manifiesta además en el plano “lógico”, “gnoseológico” o “epistemológico” y “ético”. En el plano lógico el *lógos* es “universalmente válido, operante (*operating*) en todas las cosas”. En el plano epistemológico, “el reconocimiento del Logos es una condición necesaria para el correcto, el real conocimiento del mundo así ordenado (*world-order*)”. Y finalmente, en el plano ético, el *lógos* es “una regla para el comportamiento en la vida”, ciertamente, en la vida práctica, ya que “de la aprehensión del Logos universal depende la correcta y efectiva actividad de un ciudadano griego” (2001, p.1). Es ese el alcance de la objetividad de esta verdad que es el *Logos*. Marcovich, sin embargo, admite que es una interpretación, puesto que la definición de Logos “no se halla entre los fragmentos conservados” (1968, p.42). Por su parte, que el *lógos* sea algo así como “un amigo íntimo de los hombres” está dado, de un lado, por la sentencia del fragmento B1 que enuncia el ámbito de la experiencia del *lógos*, en el cual el hombre sigue siendo incapaz de comprenderlo, ya que no sabe oírlo, es decir, entenderlo, ni experimentarlo y, del otro lado, se hace plausible la interpretación de Marcovich, considerando el fragmento B72, que el estudioso traduce: “(los hombres) se desavienen con quien están en el más continuo trato”, y su explicación es como sigue:

La idea de la sentencia puede ser la misma que, por ejemplo, en Lisias, 14, 44 (τοῖς οικείοις διάφορος), retratando el paradójico comportamiento del hombre ante el Logos. Este último parece estar personificado aquí como un íntimo amigo de los hombres. Una personificación del Logos es también probable en fr. 50, y es posible en el fr. 123, así como en el 14 (2001, p.18).

De modo que el *lógos* para Marcovich es un principio fundante y fundamental, que opera en todas las cosas, pero que no es idéntico a ellas, ni tampoco idéntico a otros elementos fundamentales como es el caso del fuego, “la substancia fundamental de todas las cosas” (2001, p. 259), puesto que, si bien es “accesible al conocimiento humano, no se halla siempre sobre la superficie de las cosas, sino que ‘se oculta a sí mismo’ dentro de cada cosa particular (fr. 123, 54, 93)” (2001, p.30). Es interesante notar que Marcovich vierte la palabra griega *λόγος* en el fr. B1 como *Truth*, en el B2 lo deja como *Logos* y en B50 también lo deja como *Logos*.

Por otro lado, y muy distinto a lo propuesto por Marcovich, aunque también en disputa con la interpretación tradicional del *lógos* de Heráclito, Jean Bollack, en un texto del año 1997, retoma la discusión que ya iniciaba junto a Heinz Wismann en su *Héraclite ou la séparation*, más de veinte años antes y entiende el *lógos* como “discurso”, pero no se trata solamente de remarcar

la ambigüedad del término, como partíamos diciendo, en el sentido de que *lógos* significa el discurso mismo de Heráclito y a la vez su contenido, que en la mayoría de las interpretaciones modernas es pensado como una “ley” trascendente²¹, sino que Bollack enfatiza, en un nivel totalmente nuevo, que lo que quiere decir Heráclito en B1, especialmente con *lógos* y con el tema de la escucha, y que reaparece en B50. Apunta a la “estructura” del discurso, vale decir, no es discurso como un todo, como un libro, sino en su “intrínseca coherencia”, en sus relaciones conscientes: una suerte de “esquema” a partir del cual un fenómeno puede ser analizado²². En este sentido, *lógos* no tiene el carácter de una entidad trascendente, ni menos se podría identificar, ni siquiera acercarse al concepto de ley o razón, sino que más bien es un “proceder metodológico” para la comprensión de un fenómeno, el fenómeno de la totalidad, si se quiere. Sin embargo, Bollack y Wismann tradujeron *lógos* en B2 y B50 por “razón” (*raison*), y en B1 por “el discurso que es éste” (*discurs qui est celui-là*). Con todo, *lógos* es la alusión al lenguaje mismo y su estructura, que los hombres no suelen atender²³. Hay en el planteamiento de Bollack una cuestión interesante: el hecho de que el lenguaje configura la vida práctica, vale decir, el hecho de que el lenguaje configura todo el ser del hombre en la medida en que es sólo ahí, “en y con el lenguaje” mismo y su estructura, donde se manifiesta lo que podríamos denominar la verdad²⁴.

Respecto de Giorgio Colli, es interesante notar que el filósofo italiano traduce sistemáticamente *λόγος* por “expresión” (*espressione*). Esto debido a

²¹ Cf. Bollack (1999, p. 365): “Para la lengua, analizada en su estructura, no puede existir relación con un contenido. Es sin embargo lo que admiten los autores que, al optar por el sentido de ‘discurso’, lo hacen exterior al todo, para decir la verdad de ese todo exterior a la naturaleza de las cosas en una forma de trascendencia, la ley que gobierna esta naturaleza de las cosas o, en otros términos, ‘la unidad de los contrarios’ o ‘el todo-uno’”. Para Bollack, sin embargo, no hay doctrina de los contrarios.

²² Cf. Bollack (1999, p. 376).

²³ Cf. el comentario al fr. B1, 3.1, 3.2 y 3.3 en Bollack y Wismann (1972, pp. 62-63).

²⁴ Cf. Bollack (1999, p. 355): “Heráclito habla de una referencia que le proporciona la lengua; no se cansa de evocar las situaciones que muestran de qué manera las personas alrededor de él no se percatan del análisis y dejan de percibir la estructura de la lengua que emplean y que atraviesa sus comportamientos. Es algo muy sencillo, y que no deja de tener una importancia capital, lo de esta lucha sin duda bastante violenta, emprendida a favor de una reflexividad pura y que se niega a admitir, sin excepción, cualquier forma de fundamento previo exterior”. Más adelante (pp. 378-9) Bollack enfatiza que en esta referencia al lenguaje hay una clara tendencia a la reflexión, a una autorreflexión como elemento previo de toda afirmación, y que da el carácter paradójico de la comunicabilidad del *lógos*, “la contradicción es flagrante —escribe Bollack. Yo es el único que dice la verdad de todos” (p. 367).

su propuesta filosófica, esbozada en trabajos anteriores a la edición póstuma del volumen de *La sapienza greca* dedicado a Heráclito (2010), el tercer volumen de la colección (¡que pretendía abarcar once volúmenes!), especialmente en *La Naturaleza Ama Escondarse* y en *Filosofía de la Expresión*. Ya el solo título de esta última obra sugiere la importancia del concepto de *espressione* para Colli y, por tanto, para la relación de éste con el filósofo de Éfeso. No hay, para Colli, una escisión entre lo material y aquel principio puramente teórico que, a través de la tradición teofrastea (peripatética), está fuera del orden de cosas a la vista. Para Colli, “la multiplicidad tiene un valor real, no aparente” y queda claro en el método, que han enfatizado otros autores también, de exposición del *lógos* por parte de Heráclito mismo, y que queda determinado ya en el fragmento B1 por el verbo διηγεῖμαι y διαιρέω, que apuntan a diferenciar o desmenuzar el tema en cuestión, exponiendo sus partes según su *phýsis* propia –que para Colli debe traducirse por “naturaleza trascendente” (2009, pp. 183 y ss.)– y diciendo cómo es. Más precisamente, el estudioso italiano reconoce en la propuesta de Heráclito un “pluralismo”, en el sentido de reconocer con total propiedad la multiplicidad, que se da en una combinación de su naturaleza trascendente, su íntima constitución y su manifestación, ambos ámbitos comprendidos por Heráclito y mostrados claramente en los fragmentos, y que tiene que ver –la captación de lo que Colli llama la “esencia discreta” o bien la *phýsis*– con la capacidad cognoscitiva humana, ya que “la experiencia que conduce a estas esencias discretas, a través de la inmediatez sensible, como hemos dicho, se funda en la interioridad del sujeto cognoscente” (2009, p. 187). Por ello, Colli afirma que el efesio logra superar la dificultad planteada en el fr. B28 (en su traducción: “conoce las cosas aparentes, custodia, en verdad, aquel que es el más digno de fe”) donde se dice, en el fondo, que el que “aparentemente” es más confiable, custodia, protege, las apariencias o lo que es aparente. Ciertamente es una crítica. Y el problema radica en pensar como real lo meramente aparente, aquella “manifestación” de la que habla Colli, sin conjuntarla con la “naturaleza trascendente”, y es por esto último que Heráclito habría superado ese nivel especulativo, “al establecer una conexión entre lo múltiple, aun reconociéndolo como real” (2009, p. 194). Este proceso queda resuelto con el *lógos*, ya que actúa como elemento “reunidor” de la pluralidad que presenta en la manifestación las cosas como distintas y separadas, al hacer que pierdan su “inmutabilidad y autonomía”, convirtiéndolas precisamente en contrarias, y llevándolas al plano representativo, donde devienen en respectividad, vale decir, el *lógos* las convierte, en un nivel representativo, en relativas unas

respecto de otras²⁵. Existen, por lo tanto, dos niveles de presentación de los entes, en primer lugar, el de la manifestación de una individualidad, donde la cosa se presenta aislada, inconexa, y donde cada una de las cuales, en el sujeto cognoscente, o mejor dicho, en la multitud de sujetos cognoscentes, dejan una imagen, podríamos decir una imagen mental, pensando en el “concepto”, que es para Colli el universal. Este universal viene del objeto y se alberga en el alma del hombre y he ahí su “comunicabilidad”, que es, según el autor, un ensanchamiento –que probablemente, aunque no lo dice explícitamente, hace alusión al fragmento B115, sobre el *λόγος ἑαυτὸν αἰξῶν*– que se concretiza, en segundo lugar, en el nivel del “hablar juntos”, en la esfera de lo que el filósofo italiano llama las “expresiones segundas”, que es el ámbito propio del decir. “El *lógos* es comunicable –dice Colli– puesto que el punto de partida era común” (2004, pp. 33-62, 191-212), con lo que queda más claro que el *lógos* heraclíteo sea para Colli la “espressione”. Pero hay que prestar atención aquí, porque en esta acción comunicativa común, el decir, la palabra, el habla, hacen que este ensanchamiento del universal decaiga, ya que “los caracteres más fuertes del mundo como expresión van atenuándose, cuando se les injerta la expresión impropia de la palabra”²⁶. Pero es un tránsito necesario, que acontece por la propia naturaleza de las

²⁵ Cf. Colli (2009, pp. 198 y ss.). Por su parte, no ha de quedar la sensación de que el *lógos* llega para unificar la pluralidad de individualidades y plantearlas, representativamente, como contrarios, estableciendo una relación fija y cristalizada para dos o más elementos aislados, sino que se trata, más bien, de un proceso más complejo, ya que el *Pólemos*, como arguye Colli, “no tolera la unificación triunfante, dada su naturaleza impaciente y quieta”, sino que, en relación con el *lógos*, da movimiento al compuesto, y en ese “despliegue” de unión-desunión, de *lógos-pólemos*, esta “ley superior de representación, el *logos*, toma el aspecto de armonía”. Esto es, a fin de cuentas, lo que produce el “flujo admirable y reversible del devenir”.

²⁶ Cf. Colli (2004, p. 192). Ver además, las ideas de Colli sobre el surgimiento de la filosofía, que tienen mucho que ver con este planteamiento particular, Colli (2010). Es digno de citarse el planteamiento final de Colli en este texto: “Así nació la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. La extinguió la escritura, esencial para aquel nacimiento. Y la emocionalidad, dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibra en Platón, estaba destinada a agotarse en un breve período de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático (...) Hemos pretendido en sentido estricto ofrecer un cuadro del nacimiento de la filosofía. En el preciso momento en que nace la filosofía, nosotros la abandonamos aquí. Pero lo que nos interesaba sugerir es que lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición usa el nombre de «sabiduría» y del que sale ese vástago pronto atrofiado, es para nosotros, remotísimos descendientes –de acuerdo con una inversión paradójica de los tiempos– más vital que la propia filosofía” (p. 121).

cosas; ahí se dinamiza el proceso que va del objeto al sujeto (aunque a Colli no le parezcan los términos) y viceversa.

4. EL *LÓGOS* EN HERÁCLITO

Conviene ahora, luego de este preludio, investigar los fragmentos heraclíteos en busca del sentido del *lógos*. Han quedado ya sentadas algunas nociones preliminares, que ahora funcionarán como supuestos de nuestro pensamiento, a saber, 1) que no es raro encontrar en el *lógos* de Heráclito los usos comunes del término en el siglo VI-V a. C., 2) hay una polisemia del *lógos* en los fragmentos que es significativa, en la medida en que la interpretación es dependiente de esta polisemia, y 3) probablemente, en Heráclito se encuentre un uso distinto, técnico, quizás –como ha sido insinuado con anterioridad–, de la palabra *lógos*²⁷. Como puede apreciarse, estos “supuestos” tienen un sentido también hipotético, los utilizamos como guías, de por sí perfectibles, para el estudio del término en los fragmentos conservados. Hemos de enumerar los fragmentos, mostrarlos en su traducción y comentar los temas principales.

Los fragmentos en los que *lógos* aparece de manera explícita son los siguientes: B1, B2, B31b, B39, B45, B50, B87, B108 y B115. Veamos cada uno de ellos.

[B1] Estando este *lógos* presente, siempre los hombres hállanse incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como habiéndolo escuchado por primera vez; pues existiendo todas las cosas según este *lógos*, se asemejan a faltos de experiencia [aun] experimentando palabras y obras tales, según el modo como yo las describo, distinguiendo, según la *phýsis* cada cosa, y diciendo cómo es; en efecto, a los demás hombres se les escapan cuantas cosas hacen estando despiertos, del mismo modo que dan al olvido cuanto hacen dormidos²⁸.

En B1 Heráclito utiliza dos veces el vocablo *lógos*. En primer lugar, lo usa para hacer referencia, probablemente, al fundamento de su discurso, a algo que está presente, que es real y efectivo, y que es “éste”, el que se señala

²⁷ Seguimos, en lo esencial, el minucioso y esclarecedor estudio de Rodríguez Adrados (1973).

²⁸ S.E., M., VII, 132: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος / αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι / καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον / γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε / ἀπειροῖσιν εἰκόσασιν πειρώμενοι / καὶ ἐπέων καὶ ἔργων / τοιοῦτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι / κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον / καὶ φράζων ὅκως ἔχει / τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους / λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν / ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

en el fragmento. Ciertamente es que podemos también entender esta primera ocurrencia de *lógos* como la alusión que el filósofo hace a su propio discurso, diciendo que “al respecto de este discurso siempre...”, lo cual es una opción razonable, y seguida por numerosos estudiosos, como hemos visto. La primera sentencia, que enuncia “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος”, la entendemos como una oración de genitivo absoluto²⁹, donde el participio de εἶναι tiene un sujeto propio, el *lógos*, y no, como Marcovich³⁰, que la entiende como un genitivo objetivo dependiente de ἀξύνετοι, por lo que traduce “de esta Verdad (Logos), por muy real que sea” (1968, p. 21), como queriendo decir, si alteramos un poco el orden de las dos primeras oraciones en el texto griego, y siguiendo la traducción del propio Marcovich: “siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres de esta Verdad (Logos), por muy real que sea”. El énfasis está en los hombres, como sujeto principal de ambas sentencias. Algo distinta es nuestra propuesta, ya que la oración de genitivo absoluto tiene un carácter relativamente independiente en el texto y sólo después la podemos poner en relación con lo que viene (...αἰεὶ ἀξύνετοι...), y enuncia, con el matiz que hemos interpretado en el texto, una cualidad principal del *lógos*, “su presencia, su estar ahí”, delante de los hombres, que le viene del sentido del demostrativo τοῦδε, el cual entendemos como “aquello que está presente o se ve”³¹, junto con el participio ἑών, estas dos palabras solas son las que dan al

²⁹ Sin embargo, García Calvo (2006, p. 34-35): “No hace falta que el comienzo se entienda como construcción de Genitivo absoluto (‘Siendo este *lógos* siempre...’), sino que el Genitivo depende en común de los verbos ‘oír’, para los que ese régimen es normal en griego”, aunque no de mayores explicaciones para lo innecesario que resulta entender en el inicio un Genitivo absoluto. Creemos, pese a todo, que entender la oración τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος como Genitivo absoluto viene a reforzar incluso la objetividad del *lógos* sobre el cual Heráclito está hablando, quizá, de manera intencionadamente ambigua, puesto que resalta su presencia/existencia. El genitivo absoluto admite traducciones dependientes (como lo entienden Marcovich, Kirk y García Calvo, por ejemplo) y absolutas, por lo que, no hay objeción de peso para no entender acá un genitivo absoluto, en la medida en que tampoco tenemos claro qué había antes de esta oración en el libro original, cf. Adrados (1992, pp. 168-169). Aunque no lo enuncia de manera explícita, sí queda abierta la posibilidad para entender el Genitivo absoluto en el trabajo de Adrados (1973), donde en el análisis de la distribución léxica de *lógos*, justamente, aparece la sentencia τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος como ejemplo de “λόγος como sujeto de ἐστὶ o en construcciones transformables” (p. 13), lo que equivaldría a decir, según Adrados: “ὁ λόγος ἐστὶν ὄδε” donde podemos entender el sentido del pronombre como lo hemos hecho. Cf. también Kirk (1962, pp. 34-35) y también con provecho Tarán (1986, pp. 4-9).

³⁰ Marcovich (2001, p. 9): “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος are, most probably, objective genitives depending on ἀξύνετοι (cf. *Iliad* I, 273; Eurip. Or. 1406): ‘Of this real (or true) Logos men always (continually) prove to be uncomprehending...’”.

³¹ LSJ, s. v. ὄδε. Diggle et al., (2021) s. v. ὄδε.

lógos la existencia efectiva en el propio discurso o en la doctrina del efesio, o fuera de él, y no es necesario juntar la expresión con el αἰεὶ para remarcar un carácter eterno (Fronterotta, 2013, p. 15) del *lógos*, a Heráclito le basta en este pasaje subrayar “la sola existencia” de aquello que los hombres no comprenden de buenas a primeras. Por su parte, de entre las muchas versiones interpretativas del pasaje, varios autores no han visto en el pronombre la indicación de la realidad del *lógos*³² y, entendiéndolo meramente en su sentido deíctico, dejan de lado el matiz que logra dar al texto, pasando de inmediato a tratar de resolver en la traducción la permanente disputa de si el “siempre” se aplica al *lógos* o a los hombres. Hay, ciertamente, quienes han reconocido, y plasmado en la traducción, el valor de τοῦδε, como el mismo Marcovich, Mondolfo, Bollack y Wismann, Colli, Fronterotta, entre otros, con sus diferencias en la interpretación, como cabe esperar.

Ahora bien, esta primera sentencia de B1, en la que se enuncia la existencia real y efectiva de *lógos*—sin decir siquiera aún algo más sobre el asunto—, puede presentar la doble lectura de *lógos* como el discurso mismo o bien como el tema propio de dicho discurso, y así, respecto del primer sentido, entenderse en coherencia con la tradición escritural de los siglos VI y V, en los que era costumbre que los escritos comenzaran con una autorreferencia a las propias palabras, al modo, por ejemplo, de Hecateo³³, Heródoto³⁴ o Demócrito³⁵, aquella de dar el nombre propio y mentar, de modo suscinto, el tema sobre el cual versará el discurso a pronunciar, o simplemente hacer una alusión al propio *lógos*³⁶. Respecto del segundo sentido, habría que leerlo en coherencia con la potencia filosófica de Heráclito, que lo hizo crear una

³² Conviene mostrar sólo algunas: Kirk (1962): “Of the Logos which is I describe it men always...”, Capizzi (1979): “*Sabbene questo testo esista sempre, ci sono persone che non ne capiscono nulla né prima di averlo ascoltato...*”, García Quintela (1992): “Pues este discurso que es eterno, no es accesible a la comprensión de los hombres...”, García Calvo (2006): “Esta Razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla...”, Mouraviev (2006): “*Ce logos-là bien qu’il soit là toujours obtus se font les hommes...*”, Kahn (1979): “*Although this account holds forever, men ever fail to comprehend...*”.

³³ Hecat., *Fr.* 1 Jacoby: “Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὃδε μυθεῖται: τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι: οἱ γὰρ Ἑλλήων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν” [Así Hecateo de Mileto cuenta: registro estas cosas al modo como me parece que son verdaderas; pues entre los griegos hay muchos discursos, y son, como se me muestran, ridículos (trad. Propia)].

³⁴ Hdt., 1, *proemio*: “Ésta es la exposición (ἀπόδειξις) del resultado de las investigaciones del Heródoto de Halicarnaso...” (trad. de Carlos Schrader).

³⁵ ὄ8 B 7 DK: “Este discurso (οὗτος ὁ λόγος) muestra que en verdad nada sabemos acerca de ninguna cosa...”

³⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 101 y ss.).

nueva conceptualización, dotar de un cierto tecnicismo el término *lógos* que no tenía aún en su época ni entre sus contemporáneos³⁷. Si el *lógos* fuera el discurso propio de Heráclito, en tanto que producción literaria, y si lo traducimos en esta línea, quedaría algo como “siendo este discurso real” o “estando este discurso presente”, lo cual a simple vista, e imaginando un posible público destinatario de la lectura que el propio Heráclito haría de su libro, resulta carente de sentido, puesto que es un hecho de perogrullo que el discurso es real y efectivo. En esta línea, habría que suponer, quizás, para intentar traducir *lógos* por discurso, que el “siempre” va junto con *lógos*, y terminaríamos diciendo: “siendo este discurso eterno”, que tiene más sentido que la alternativa disociada del “siempre”, siempre suponiendo que deba traducirse por “discurso”. Esto, sin embargo, implicaría que este “discurso eterno” no podría ser exclusivo de Heráclito, con lo que tendríamos que considerar que no es el mero “discurso” suyo al que, paradójicamente, está haciendo referencia con *lógos*. En efecto, intentaremos mostrar que el *lógos* no se trata del solo discurso de Heráclito, sino que de su contenido principal. Es posible, por el estilo particular de Heráclito, que la anfibología del término sea un proceso consciente y que, justamente, el filósofo haya querido causar una problematización del asunto en la mente de su oyente o lector. No podemos desechar esa posibilidad, y al menos en este momento, *lógos* ha de significar para nosotros, siguiendo en lo sustancial a Enrique Hülsz:

[...] no sólo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real (2011, p. 107)³⁸.

³⁷ Bernabé (2013, p. 62): “En el griego de la época de Heráclito, *logos* era una palabra común del griego que tenía que ver, en primer término, con la expresión lingüística, ya que significaba algo que se dice, ‘palabra’, entendida como un mensaje lingüístico. Pero no solo eso. Era también un término que designaba la ‘cuenta’ o la ‘proporción’, en una situación parecida a la del español *contar*, que expresa la operación del cómputo y también el relato. De tan modestos orígenes, Heráclito convierte esta palabra en un principio filosófico. Para denotar su nueva situación, su nuevo significado, no recurre a definiciones, pero sí a una serie de procedimientos lingüísticos (sobre todo, una sabia elección de contextos) que valen como cualquier definición”.

³⁸ O, en palabras de Adrados (1973, p. 18): El *lóγος* no es sólo la doctrina de la unidad de todas las cosas, sino también esa misma unión entre ellas”.

No podemos hacernos cargo de todo lo dicho en la cita por ahora, pero quede expresado que en lo sustancial, y como ha podido apreciarse hasta ahora en lo que toca al análisis de la primera sentencia de B1, el *lógos* se acerca mucho a lo que Hülsz llama “estructura y forma de la existencia”, sin dejar de lado, evidentemente, la significación paralela de “el propio discurso de Heráclito”.

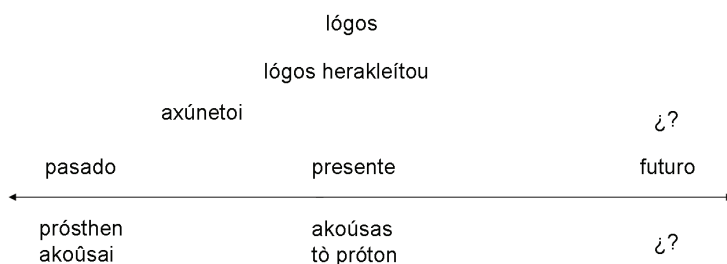
Ahora bien, si pensamos en la oración siguiente (*αιει ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*), vemos que, siguiendo el texto de Marcovich, el *αιει* iría del lado de los seres humanos, son ellos los que “siempre” no alcanzan a comprender el *lógos* que está ahí presente (o nunca), ni antes ni después de haberlo escuchado³⁹. Creemos, con Kirk, Marcovich, Mondolfo, Colli, Hülsz⁴⁰, que el *αιει* ha de interpretarse aplicado a los *ἀζύνετοι ἄνθρωποι*, pero no en sentido estricto, radical o lógico, sino, matizadamente como “continuamente”, “sin cesar”, “repetidamente”, “habitualmente”, que son también sentidos del adverbio en cuestión. Cierto es que *αιει* aparece nuevamente en B30 y que ahí sí podríamos decir que significa “siempre” de manera irrestricta, pero cierto es también que en B30 se refiere al cosmos y en B1 a los hombres. Creemos que con el sentido de “habitualmente”, o bien “la mayoría de las veces”, queda resuelto el problema y

³⁹ La idea de la escucha, en todo caso, puede servir de fundamento para la lectura de *lógos* como discurso, puesto que es algo a lo que los hombres pueden prestar atención, y que, en un primer acercamiento, nos induce a pensar que el *lógos* es el discurso audible del propio Heráclito, si embargo, la sola idea de que los hombres podrían haber entendido el *lógos* antes de escucharlo es que ha de haber existido desde antes y, por lo tanto, no se trataría del sólo discurso de Heráclito, pues sería absurdo criticar la ininteligencia del *lógos* antes de haberlo presentado para su comprensión. Como bien ha notado Kahn (1979, p. 98): “Thus the *logos* here (sc. B1) cannot be just ‘what Heraclitus says’, not merely the words he utters or even the meaning of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The *logos* can be his ‘meaning’ only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not the intensional structure of his *thought* about the world). Only such an objective structure can be ‘forever’, available for comprehension before any words are uttered. Which is not to say that we can translate *logos* by ‘structure’ or ‘the objective content of my discourse’. The tension between word and content is essential here, for without it we do not have the instructive paradox of men who are expected to understand a *logos* they have not heard”. Cf., también Verdenius (1947, p. 276).

⁴⁰ El estudioso mexicano mantiene una postura crítica y cautelosa sobre el asunto, que consideramos razonable y prudente, aunque no la compartimos totalmente: “Subrayemos el hecho de que las dos posibilidades de construcción del *αιει* siguen abiertas, y que esta apertura puede ser precisamente el efecto deseado”, (2011, p. 105). Cf. Kahn (1979, pp. 96 y ss.).

Heráclito está haciendo una alusión crítica al modo de enfrentarse al *lógos* de la mayoría de los hombres o de los hombres en general.

Esta parte del fragmento es ya una crítica al obrar humano general, al modo de actuar de la mayoría, que será explícitamente nombrada hacia el final del fragmento. El hecho de que los hombres no comprendan el *lógos* ni escuchándolo ni habiéndolo escuchado, es decir, ni en el momento mismo en el que Heráclito lo expone ni antes, muestra una sucesión temporal, que podemos esquematizar de la manera siguiente:



Las incógnitas en el esquema son provisorias, pues quedarán esclarecidas más adelante. El pasaje afirma que los hombres en el momento primero en donde comienzan a saber de este *lógos* no lo comprenden, pero tampoco lo han hecho siquiera antes de escucharlo por vez primera, sino que siempre se les ha ocultado, hasta ahora. Desde el momento presente en que el hombre se pone en conocimiento del *lógos*, mediante lo que Heráclito dice, en la situación que imaginamos, queda abierta la posibilidad de cambiar el estado de ἀζύνετος, es decir, dejar de ser “incomprensor” del *lógos*⁴¹. Ciertamente, la transformación ha de reportar numerosas dificultades, pues no es cosa que ocurre de manera automática. Ésta es la situación en la que se encuentra el ser humano para Heráclito y todo el fragmento B1 no es más que una constatación de esta misma situación, que se especificará aun más en los pasajes que siguen en el fragmento.

La sentencia siguiente viene a afirmar la idea de que el *lógos* está ahí antes de que Heráclito lo explique: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, literalmente, y en esto podríamos decir que hay un amplio consenso: “viniendo a ser todas las cosas según este *lógos*”. Esto significa, no que el *lógos* es un

⁴¹ Cf., Tarán (1986, p. 8).

principio agente, creador⁴², sino que, de alguna manera, el *lógos* “regula”, “gobierna” o “estructura” todas las cosas para que sean como son. Esto es otra constatación de hecho que Heráclito hace, y viene a reforzar la afirmación primera que, casualmente, tiene más o menos la misma estructura (genitivo absoluto), y es que el *lógos* está ahí, presente ante nosotros, lo que, de alguna manera hace que el *lógos* sea “común”, como veremos en el fragmento B2.

Sobre esta constatación, Heráclito, análogamente a como lo muestra en las primeras dos oraciones de B1, contrapone a la situación universal que enuncia que todo acontece según el *lógos* la situación particular de los hombres. Si en el inicio del fragmento el filósofo dijo “el *lógos* está presente” y “los hombres no lo comprenden”, ahora dice: “todo acontece según el *lógos*” y “los hombres viven como inexpertos en ese terreno” (ἀπείροισιν εὐόικασι πειρώμενοι). Este paso del fragmento significa que los hombres, teniendo en frente al *lógos*, parece como si nunca hubiesen tenido experiencia con él, pero: ¿qué puede significar tal experiencia? Heráclito habla ahora del “método” que él mismo utiliza para exponer el *lógos*, y que nos muestra un camino para que surja la comprensión de éste entre los hombres. Este método queda expresado en la siguiente oración: καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. Los hombres se asemejan a inexpertos en lo que tiene que ver con palabras y actos, pero estas palabras y actos son los que Heráclito mismo relata (διήγησις). Ahora bien, hay aquí presente una paradoja más, que se concreta al ver, en el esquema anterior, al *lógos* como el elemento que se encuentra por sobre todo lo demás, pero con la intención no de mostrar un *lógos* “superior”, sino con la idea de evidenciar su presencia en todo, como en un conjunto; y en el nivel inmediatamente inferior, el *lógos* de Heráclito, sobre el cual realiza la tarea de “distinguir el *lógos* según la *phýsis* cada cosa, diciendo cómo es” (διηγείσθαι τὸν λόγον κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει). La paradoja indica que el *lógos* es el mismo en ambos niveles del esquema, pero en el segundo nivel es concretamente el “*lógos* filtrado” por Heráclito, es decir, es el *lógos* que los hombres, en su gran mayoría, no entienden, pero que Heráclito –y tal vez unos pocos más– sí lo hacen. Esto es interesante, puesto que más arriba hemos aclarado la analogía presente en la primera mitad del fragmento:

⁴² Adrados (1973, p. 15): “Vemos también que no es un sujeto agente, que en ningún modo es causa de esa evolución o esa acción ni deviene él mismo, sino que es pura permanencia”.

lógos	ánthropoi
lógos toúde eóntos	axúnetoi
pánta gínetai katà tòn lógon	ápeiroi

Esta analogía se completa con el esquema anterior, puesto que el “lógos de Heráclito” no es otra cosa que la comprensión que ha hecho “un” hombre del *lógos* que está presente ante *todos*, lo que arroja también un poco de claridad sobre las incógnitas sobre el futuro en el primer esquema presentado, ya que no hay motivos para pensar que ningún otro hombre pueda también llegar al conocimiento y comprensión del *lógos*⁴³. Lo que haría falta en tal caso es saber el cómo, y Heráclito mismo lo explicita: se trata de una exposición (διήγησις), una narración de obras y palabras (ἔργα καὶ ἔπη) distinguiéndolas (διαίρω) según la naturaleza (φύσις) de cada cosa y dando a conocer (φράζω) cómo son. Este método lo podemos considerar, con toda propiedad, como un “método filosófico”.

El resto del fragmento enuncia: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὁκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. El τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους hace referencia a “los demás”, a aquellos que probablemente no están presentes a la escucha del fragmento o no tienen ante sus ojos el texto, por lo que podríamos suponer que si los que están ahí presentes escuchando a Heráclito no comprenden el *lógos*, ni lo habían comprendido antes: ¿qué queda para los que ni siquiera están ahí escuchando, sin siquiera la posibilidad de entender algo? Éstos, que son, en el fondo, una generalización de los hombres todos, incluidos aquellos que sí podrían estar presentes como público ante un discurso heraclíteo, no son siquiera capaces de recordar lo que hacen despiertos y olvidan lo que hacen dormidos, es decir, viven en un estado de sopor absoluto, un estado de inconsciencia pura.

Cierto es que el sentido de otro fragmento, el B34, es subsidiario de este paso de B1, dicho fragmento enuncia: “Los que habiendo oído son incapaces de comprender se asemejan a sordos; el dicho da testimonio de ellos: estando presentes, están ausentes”⁴⁴.

⁴³ Cf. Tarán (1986, p. 8).

⁴⁴ Clem. Al., *Strom.*, V, 115, 3: ἀξύνετοι ἀκούσαντες / κωφοῖσιν εἰκάσι / φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ / παρεόντας ἀπεῖναι.

En él se habla nuevamente del oír que no comprende, de los incomprensos que oyen, o que los que oyen son, aun oyendo, incapaces de comprender, los ἀξύνετοι ἀκούσαντες –el mismo juego entre escuchar (ἀκούω) y no comprender (ἀξυνεσία). Testimonio es, el fragmento B34, de una posible enseñanza oral de Heráclito para con otros. Remarca el fragmento, además, la situación genérica del hombre, que es presentada en las últimas líneas de B1: παρεόντας ἀπειῖναι⁴⁵.

Entonces, el *lógos* de B1 es algo –aun impreciso– que está presente ante nosotros en cada momento de nuestras vidas, puesto que trasciende el nivel del solo lenguaje, de la enunciación de un “discurso” de las características que tiene el heraclíteo. Es, por tanto, algo que está presente –no digamos todavía que “existe”– desde antes, mucho antes –aunque aún no podemos hacer precisiones cronológicas– de su manifestación por boca de Heráclito, ya que los hombres no lo comprenden ni teniendo experiencia con él (dada su presencia) antes de escuchar cómo es por boca del filósofo, ni después de que Heráclito los instruyera en un asunto tal. Es el *lógos*, además, dado lo anterior, algo que puede explicarse, puesto que se presenta como cercano, por lo que si se pone la suficiente atención, se puede comprender. Todo sucede, todo es en “conformidad” con el *lógos*, todo sucede “de acuerdo a él” –el *cómo* queda aun ignoto–, pero los hombres insisten en no prestarle atención.

Ahora bien, la idea de que todo acontece según el *lógos*, sugiere que se trataría, por tanto, de algo que toca en algún sentido a todas las cosas, y que por lo tanto, se trataría de aquello que tiene de “común” todo⁴⁶. Esto queda expresado con mayor claridad en el siguiente fragmento donde el *lógos* aparece, B2: “Es preciso seguir lo que es común. Pero siendo el *lógos* [lo] común, la mayoría vive como teniendo un pensamiento propio”⁴⁷.

Si comenzamos por el final del fragmento, podemos caer en la cuenta de que aquello que los hombres sienten como propio, personal o particular de

⁴⁵ Es interesante notar que Marcovich (2001, p. 12) y Kahn (1979, pp. 101-102), ubican el fragmento B34 en su edición como el número 2, después, justamente, de B1 (DK). Marcovich lo relaciona directamente con él en su traducción castellana, y anota: “Los que no han comprendido [esta Verdad] aun después de haberla oído a sordos semejan...”, mientras que en su traducción inglesa anota: “People who remain uncomprehending (even) when they have heard [sc. the teaching of the Logos] are like the deaf...”. (El destacado es nuestro). Cf. también Fronterotta (2013, p. 21, n. 6).

⁴⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 121 y ss.).

⁴⁷ S.E., *M.*, VII, 133: διὸ δεῖ ἐπεθεσθαι τῷ <ξυνῶι, / τουτέστι τῷ> κοινῶι (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός) / τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ / ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

cada uno, representa, nuevamente, el fundamento para la crítica de Heráclito al hacer de los más. Si en B1 veíamos que la crítica se generalizaba hacia el final del fragmento en que los hombres en verdad no tenían consciencia alguna sobre su propia vida, ya que ni saben lo que hacen despiertos ni entienden lo que hacen dormidos (sus sueños⁴⁸), ahora en B2 Heráclito nos entrega una caracterización más de este *modus vivendi*, esto es, los seres humanos sin consciencia de lo que hacen suelen vivir como en una suerte de mundo propio, particular, suyo. Esta situación se opone a la naturaleza del *lógos*, puesto que su “esencia”, si se permite la expresión, dista de ser calificada con el adjetivo ἴδιος, pues es todo lo contrario. Es, como expresa B2, común, ζυῖός. Pero hay aquí algo que resulta bastante interesante, y es el hecho de que Heráclito haya dicho –y no hay razón para dudar– que “es necesario “seguir” lo que es común”, donde “seguir” traduce el verbo ἔπομαι, cuyo sentido hay que entenderlo como vacilante –por ahora– entre el simple “seguir”, “acompañar” y el “obedecer”, “someterse”. Aquello a lo que hay que seguir es el *lógos*. La gran mayoría de los editores ha ubicado el B2 inmediatamente después de B114, entendiendo que aquello con lo que hay (χρή) que fortalecerse (ισχυρίζεσθαι) es lo que es ζυῖός πάντων, vale decir, el *lógos* expresado en B2. El *lógos*, por tanto, en B2, significa lo mismo que en B1, aquello que pertenece a todos, pues todo sucede en conformidad con él. Preferimos pensar el sentido del *lógos* de modo bien general, como abarcando la totalidad completa de los seres, y no sólo el ámbito humano⁴⁹, puesto que si bien es cierto, pensamos que una de las preocupaciones principales de Heráclito es de corte antropológico, no podemos desentendernos de su física o de su ontología⁵⁰. El saber o doctrina del *lógos* es mucho más que sólo un saber antropológico que habla y critica la situación del hombre respecto de este mismo *lógos* y prescribe una forma de vida⁵¹.

⁴⁸ Ver Tarán (1986, pp. 13 y ss.). Sus observaciones son importantes, y su conclusión muy esclarecedora. No se trata, como es la opinión común, de que el hombre “olvide” sus sueños, al igual como se le escapa lo que hace despierto, sino que, del mismo modo como no comprende el *lógos* estando despierto, no comprenden, dormidos, lo que hacen en sus sueños, lo que implica, para Leonardo Tarán que: “the waking life of the ignorant majority has a dreamlike quality” (p. 15), y no solamente que despiertos no comprenden sus sueños ni el *lógos*.

⁴⁹ Contra Eggers Lan (1987, pp. 9-18). Su conclusión es la siguiente: “De este modo, concluimos, Heráclito ha sido básicamente –y al menos en su teoría del *Logos*– un pensador moral y antropológico, no el físico que nos pintara Aristóteles”.

⁵⁰ Hemos argumentado en otro lugar (Aguilera, 2019 y 2023) que en Heráclito pueden encontrarse elementos de una física o una cosmología.

⁵¹ Cf. Aguilera (2018, pp. 62-104).

Veamos ahora el fragmento B50, que viene a completar, en cierto sentido, el cuadro que hemos interpretado del *lógos* heraclíteo a partir de B1 y B2, con alusiones a B34 y B114, el famoso fragmento dice: “No a mí, sino habiendo escuchado al *lógos* es sabio estar de acuerdo en que uno es todo”⁵².

Los intérpretes ven en este fragmento la clara escisión entre el sujeto que habla y aquello de lo que se habla, y plantea un problema muy serio a los que creen que el *lógos* heraclíteo es su discurso solamente, puesto que es Heráclito mismo quien dice que el *lógos* no es él mismo, y que, además, hay que escuchar al *lógos* antes que a él, para poder decir algo que en el fragmento se califica de sabio (σοφόν). Marcovich comenta: “de la oposición contenida en la frase οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου se torna claro que Logos tiene una existencia “objetiva”, que no depende de Heráclito mismo” (2001, p. 113)⁵³, y matiza más adelante, “claro que esta oposición entre *yo* y *Logos* no es absoluta: la enseñanza de Heráclito está también basada en el Logos” (p. 114)⁵⁴.

⁵² Hippol., *Haer.*, IX, 9, 1: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας / ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Es interesante ver que hay editores, especialmente (Bollack-Wissman, Colli, García Calvo y Mouraviev) que prefieren mantener al final del fragmento, en vez de εἶναι, que es la corrección de Miller y que tiene el consenso general, la lección εἰδέναι, del *Codex Parisinus*, el manuscrito único de la *Refutación* de Hipólito de Roma. Con lo que el fragmento quedaría, en la traducción de Mouraviev, como sigue: “*Quant aux écouteurs non du mien, mais du logos, qu'ils reconnaissent: sapience est savoir toutes choses une*”. Para García Calvo, quien mantiene el texto tal cual del códice, el fragmento queda: δίκαιον, οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι, y traduce: “Justo es, no a mí, sino al acuerdo prestando oído, que estén concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas. <o bien> inteligente es saber que todas las cosas una. <o menos probablemente> inteligente es que una sola cosa las sepa todas. <o todavía> inteligente es que todos y cada uno sepan una sola cosa”. Ciertamente, el autor manifiesta su inseguridad en el entendimiento del fragmento (García Calvo, 2006, p. 119), pero sí afirma que aceptar las correcciones (*λόγου* de Bernays, por *δόγματος* en el cod., y *εἶναι* de Miller, por *εἰδέναι* en el cod.), no es justificable según una “buena filología” y dice: “De lo que sí estoy en cambio bastante cierto es de que la versión de las ediciones habituales es errónea, no sólo por la falta de respeto al texto transmitido, sino además por la sintaxis nada heraclíteica (...)”. Ver también la justificación del texto de Mouraviev (2006, pp. 60-62), además de los propios testimonios en (2000, pp. 526 y ss., T664, 33-37). Nosotros, en razón de la simpleza, y porque no representa una alteración relevante en nuestra interpretación, respetamos el consenso de la mayoría y seguimos el texto de Marcovich, aun cuando el problema persiste y no está zanjado filológicamente. Hay que agregar, finalmente, que el mismo Marcovich (1986) es el autor de la edición canónica de la *Refutatio* de Hipólito.

⁵³ “*From the opposition contained in the phrase οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου it becomes clear that Logos has an objective existence, not depending on Heraclitus himself*” (Trad. Propia).

⁵⁴ “Of course, this opposition between *I* and *Logos* is not absolute: Heraclitus’ teaching is also based on Logos.” (Trad. Propia)

En concreto, lo que Heráclito afirma es que no hay que escuchar (ἀκούειν) su voz, las palabras que él dice, su “discurso”, sino que hay que escuchar al *lógos*⁵⁵, un escuchar que puede relacionarse con el ἐπεσθαι de B2 y que podría tener el sentido de “obedecer”⁵⁶. Esta escucha implica comprensión, es más, el mismo verbo ἀκούω tiene dentro de su campo semántico un sentido tal, y no nos es ajeno, puesto que nosotros también usamos expresiones que tienen que ver con la audición para mentar la comprensión, el “hacer caso” da testimonio de ello, o el “entró por una oreja y salió por la otra”, “hacer oídos sordos”, donde el mismo fragmento B34, aporta luces en este sentido: los que han oído sin comprender son como sordos (ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι)⁵⁷. Este escuchar tiene el sentido de “prestar atención, atender”, poner esfuerzo en “comprender”, y se relaciona evidentemente con la crítica al hombre común, a los más, que no comprenden (B1) y que creen tener un pensamiento válido propio (B2); pero acá se dice una cosa más, a saber, que escuchando al *lógos* uno ha de asentir, estar de acuerdo con, homologar el pensamiento, *un decir lo mismo* que el *lógos*, y que en ese acto de ὁμολογεῖν uno ve la sabiduría, ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστιν: es sabio estar de acuerdo en, decir lo mismo que el *lógos*. Lo más importante del fragmento está en su parte final, ya que nos indica una nota más sobre lo que el *lógos* significa, a saber, que aquello que es sabio asentir, habiendo prestado atención al *lógos*, es que “todo es uno” o “todas las cosas son una sola”. Para Kirk (seguido por Marcovich) la importancia del B50 radica en que Heráclito fue el primer pensador en definir explícitamente una conexión entre la aparente pluralidad del mundo fenoménico y una unidad fundamental⁵⁸. Sin embargo, es problemática la tesis que afirma ἕν πάντα εἶναι, puesto que el fragmento no deja claro en qué sentido debemos entender esto que ha de ser el contenido del *lógos*, y por tanto, lo que sería el contenido de la propia enseñanza de Heráclito. Lo cierto es que, a los significados ya planteados del *lógos* heraclíteo ha de sumársele éste: que el *lógos* es, en el fondo, “la unidad de todas las cosas”.

⁵⁵ Cf. Hülsz (2011, pp. 111 y ss.).

⁵⁶ Cf. *LSJ*, s. v. ἀκούω, esp. II. Y *DGE* (on line), s. v. ἀκούω, esp. II.1, con cita expresa de B50 heraclíteo.

⁵⁷ Incluso el B19 podría ayudarnos a comprender esto: “Los que no saben oír (ἀκοῦσαι) ni hablar (sc. los incrédulos)”.

⁵⁸ Kirk (1962, p. 70). Cf. también Fronterotta (2013, p. 26), quien sigue también la apreciación de Kirk: “Si tratta in ogni caso della più antica attestazione di una dottrina che riduce la totalità delle cose che si manifestano nell’esperienza ordinaria a un’unità espressa in termini razionali e universali (...)”.

Ahora bien, hay un fragmento más que puede aportar luces a nuestra interpretación del *lógos*, y éste es el B108: “De cuantos escuché sus discursos (λόγοι), ninguno alcanza esto, de modo que conozca que lo sabio se distingue de todo”⁵⁹, que no anexamos de modo directo con el conjunto B1, B2, B50, simplemente porque en él, *lógos* no tiene el mismo valor que en los tres antedichos, sino que podría estar mejor ubicado junto con B39 y B87 que veremos enseguida, pues el contexto permite traducir *lógos* por “discurso”. La razón que hace que B108 sirva para clarificar el sentido de *lógos* que hemos intentado establecer es que Heráclito está haciendo alusión al contenido de los *lógoi* que ha escuchado (el mismo que ha de tener su propio discurso), esto es, conocer (γινώσκειν)⁶⁰ que “lo sabio se distingue de todo lo demás” (σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον), esto significa que la sabiduría, lo sabio –aún sin especificación alguna– es algo distinto que todo lo demás⁶¹. Podemos decir, por lo pronto, que con B108, el contenido del *lógos* de Heráclito es distinto de todo. Sin embargo, ya hemos visto que el contenido del *lógos*, a partir de B50, es la fórmula “todo es uno”, aquella fórmula que es “sabio”

⁵⁹ Stob., III, 1, 174: ὁκόσων λόγους ἤκουσα / οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὅστε γινώσκειν / ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Gramaticalmente, este fragmento puede ser leído en otro sentido, a saber, si interpretamos el σοφόν y el πάντων como masculinos en vez de neutros, con lo que σοφόν significaría “sabio”, pero dicho de un hombre, y πάντων tomaría el sentido “de todos” o, con un sentido partitivo, “de entre todos”, referido también a seres humanos. Esto obligaría a interpretar el κεχωρισμένον no en sentido espacial, como algo “separado” de otra cosa, sino que habría que leerlo como un “distinto”, “diferente” (cf. *LSJ*, s. v., χωρίζω, II), con lo que el fragmento quedaría así: “De cuantos escuché sus discursos, ninguno alcanza esto, de modo que conozca que el sabio se distingue/es diferente de entre todos (los demás hombres)”. Esta lectura, si bien es posible, y coincidiría de un lado con la imagen del filósofo “solitario” atribuida a Heráclito por la tradición, hay que admitirla sólo si la entendemos en el sentido siguiente: el sabio es distinto o se distingue de la mayoría, porque tiene una comprensión especial del mundo, lo cual lo aleja o “separa” de la mayoría, pero no espacial ni físicamente, como si fuera ahora un eremita, sino que se establece una distinción de grado, es decir, el *sabio* es el *despierto*, cuyo mundo es común en virtud de la comprensión del *lógos*. Sin embargo, creemos más probable, por el sentido que hemos dado en la interpretación, mantener el σοφόν como neutro. Aunque hay que admitir la ambigüedad del σοφόν en el pensamiento de Heráclito, que se ve claramente en su uso, por ejemplo, en B50, donde lo que es “sabio” es algo que puede predicarse del hombre en la medida en que “esté de acuerdo con el *lógos*”, y en B32, donde σοφόν parece aplicarse a una entidad o fuerza divina.

⁶⁰ El verbo γινώσκειν conforma el dominio de la sabiduría en la filosofía de Heráclito: son los sabios los que conocen, cf. Rodríguez Adrados (1973, p. 20).

⁶¹ Preferimos tomar el πάντων del fragmento como neutro plural y referido, por tanto, a la totalidad de las cosas. Lo que mantiene la ambigüedad del fragmento en sus lecturas posibles. Cf. Marcovich (2001, p. 441), que considera que χωρίζεσθαι “seems to mean here ‘to be different from’”. Marcovich, además, piensa que σοφόν es “dios” o el “absoluto”.

reconocer, por lo que podríamos decir que esta fórmula es “lo sabio”⁶², es decir, la sabiduría que Heráclito está pensando con la noción de *lógos*⁶³, por lo que podríamos decir que es el *lógos* aquello que es distinto de todos, entendiendo el *lógos* ya no en el sentido de “discurso”, sino como “contenido” del mismo.

Tenemos también dos fragmentos en los que *lógos* es utilizado en un sentido peculiar, referido esta vez no a la totalidad de las cosas ni a aquello que hace que sean éstas como son, sino que el *lógos* en este par de fragmentos se aplica a ψυχή, se trata de B45 y B115:

[B45] Caminando por todos los caminos, los límites del alma no descubrirías: así, tiene un profundo *lógos*⁶⁴.

[B115] Es propio del alma un *lógos* que se agranda a sí mismo⁶⁵.

Son, ciertamente, de difícil interpretación. Hay tres puntos interesantes en B45 que son dignos de tratar, a saber, a) la naturaleza de ψυχή, b) cuáles son los caminos (ὁδοί) y los límites (πείρατα) del alma, y c) la cuestión del βαθὺς λόγος que ella posee. Centremonos en el punto c), que es donde aparece el *lógos*. Es interesante notar que aquí Heráclito atribuye al alma un *lógos* profundo. Enrique Hülsz ve en el βαθὺς λόγος una relación entre la facultad cognoscitiva del alma y el *lógos* de todo lo real, pero atribuye este *lógos* profundo a aquella que es la más sabia y mejor (B118), y ve en este *lógos* del alma el mismo *lógos* que rige todo el universo⁶⁶.

Gábor Betegh, por su parte, considera que el sentido del βαθὺς λόγος es el de “profundidad de pensamiento”⁶⁷, que implica, más que el “alma cósmica” un alma individual o, en último término, humana. Pero este “*lógos* profundo” puede entenderse (dada la ambigüedad que hay en el verbo ἔχει que puede estar haciendo referencia no al “alma” que “tiene” un *lógos* profundo, sino al “caminante”, al “viajero”) en el sentido siguiente: “El alma de nuestro viajero puede tener un *lógos* profundo, porque él tiene una

⁶² Marcovich (2001, p. 442) considera que “lo sabio” (σοφόν) significa el ser, el dios de B32 que no quiere y quiere ser nombrado “Zeus”.

⁶³ García Calvo (2006, p. 123) ha visto también la relación entre el τὸ σοφόν y el λόγος: “ya hemos visto cómo *sophōn* ‘verdaderamente astuto’, ‘inteligente’ funciona como un apodo de razón misma”, “razón” que es la traducción de García Calvo de *lógos*.

⁶⁴ D. L., IX, 7: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἐξεύροιο, / πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· / οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

⁶⁵ Stob., III, 1, 180a: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξων.

⁶⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 135 y ss.).

⁶⁷ Cf., Betegh (2009, p. 410): “A *logos* is a report that a rational being offers other rational beings to learn from. This feature on *logos* is further emphasized in B45 by the adjective ‘deep’”.

experiencia comprensiva del mundo, incluyendo tanto al alma cósmica como a su *lógos*⁶⁸, esto, teniendo en cuenta –y he aquí lo más interesante de su argumento– que “el *lógos* de cada persona no podría ser diferente del *lógos* cósmico, y el *lógos* de su alma no podría ser distinto del *lógos* del alma cósmica”⁶⁹.

Concordamos con la visión de Hülsz y Betegh en que los límites del alma son la profundidad de su esencia o de su razonamiento, cuya comprensión depende de las capacidades del que busca, o del viajero o caminante, pero no concordamos en que el βαθὺς λόγος sea la alusión exclusiva a las almas humanas cabales, que ya han comprendido en profundidad el sentido del mundo, principalmente porque si pensamos que el *lógos* está presente en todo, y todo ocurre de acuerdo al *lógos*, podemos sostener, de manera plausible, que también ha de formar parte de nuestra naturaleza íntima como seres humanos, por lo que nuestra alma, nuestro principio de vida, “comparte” el *lógos* con el mundo externo, de ahí que el βαθὺς λόγος no se relacione exclusivamente sólo con el alma sabia, sino con “todas” las alma humanas.

El B115 también relaciona el *lógos* con el alma, y de una manera no menos enigmática, pues dice que es propio del alma un *lógos* que se acrecienta a sí mismo, que se hace crecer a sí mismo. Marcovich considera este fragmento no original de Heráclito, porque i) Estobeo atribuye la cita a Sócrates (lo que no impidió a Diels incluirlo en su edición de los fragmentos), ii) por la semejanza que tiene el pasaje con algunos textos de Aristóteles, Plotino, Plutarco, Aecio y Macrobio, donde al parecer está presente, en estas fuentes tardías, la idea de un “número (ἀριθμός) que se mueve a sí mismo” y iii) porque el concepto de medida (*measure*) parece implicar algo constante en la física heraclítica, por lo que una “medida que se aumenta a sí misma” no es probable en Heráclito⁷⁰. Hülsz intenta refutar cada una de estas razones de Marcovich de manera razonable, pero el problema de la autenticidad persiste para el autor mejicano⁷¹. Pero más allá de esto, lo que dice el fragmento, si

⁶⁸ Betegh (2009, p. 411): “*The soul of our traveller can have such a deep logos, because he has a comprehensive experience of the world, including also the cosmic soul and the logos of it*” (Trad. Propia).

⁶⁹ Betegh (2009, p. 412): “*The logos of such a person will not be so different from the cosmic logos, and the logos of his soul will not be so different from the logos of the cosmic soul*” (Trad. Propia).

⁷⁰ Cf. Marcovich (2001, p. 569).

⁷¹ Hay que considerar, sin embargo, que Serge Mouraviev lo considera al menos reproducción literal de las palabras de Heráclito, basándose en un fragmento de Epicarmo que menciona un

creemos en Estobeo, apoya el sentido del *lógos* profundo de B45, puesto que indica que el *lógos* del alma se acrecienta a sí mismo, es decir, aumenta en algún sentido, lo que conllevaría a ensanchar sus propios límites y hacer la búsqueda de los mismos más difícil. Podría el *lógos* acá, en B115, querer decir que, en la medida en que el alma tiene un *lógos* “profundo” (B45), si damos con él, es decir, si logramos captarlo intelectivamente, y pensamos en *lógos* en tanto que racionalidad humana, ese mismo *lógos* capta su verdadera naturaleza, deja de ser un *lógos* entre los demás *lógoi*, y es consciente de la unidad a la que pertenece, es decir, ve ensanchados sus propios horizontes o límites. De aquí que *lógos* en estos dos fragmentos ha de ser visto de modo ambivalente: primero, como el intento racional por alcanzar un conocimiento, es decir, el *lógos* entre la constelación de *lógoi* de B108, *lógos* como discurso y razón particular, y segundo, como el *lógos* de B1, B2 y B50, es decir, como aquello que es el contenido de la doctrina de Heráclito, con especial énfasis en su comunidad-unidad, puesto que en la medida en que la razón individual se investiga a sí misma (B101) puede acceder al *λόγος* *ξυνός*, infinitamente más amplio que el pensar aislado. “Cuando Heráclito declara haberse indagado a sí mismo, queda implicado que lo que encuentra en su interior es el mismo *lógos* que rige todo el universo” (Hülsz, 2011, p. 137).

Tenemos, pues, otra caracterización del *lógos*: es profundo en el sentido de que es abarcador de toda la realidad, puesto que implica unidad y comunidad. La ambigüedad del término persiste siempre, como hemos observado.

En B31b se ve con claridad otro sentido de *lógos*, y es el de “proporción”, y que no necesita de mayor explicación, pues hay consenso entre los estudiosos y las asociaciones que se hacen en el fragmento obligan a traducir con el sentido de “medida” o “proporción”, que “confiere regularidad al proceso cíclico de ‘giros’ o ‘transformaciones’ del fuego” (HÜLSZ, 2011, p. 126): “<La tierra> se disuelve a mar, y toma su medida con la misma proporción (*λόγον*) <con> que existía antes de llegar a ser tierra”⁷².

Finalmente, quedan los fragmentos: B39, B87 y B108:

[B39] En Priene nació Bías, el hijo de Teutámeo, cuyo discurso (*λόγος*) es mayor que los demás⁷³.

αὐξόμενος λόγος, ver Mouraviev (1999, p. 2, T2). Se trataría de un texto presente en un escolio anónimo al *Teeteto* de Platón.

⁷² Clem. Al., *Strom.*, V, 104, 3: b) <γῆ> θάλασσα διαχέεται, / καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον / ὁκοῖος πρόσθεν ἢν γενέσθαι γῆ.

⁷³ D. L., I, 88: ἐν Πιρήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, / οὗ πλέον λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

[B87] El hombre estúpido suele asustarse después de cualquier discurso (λόγος)⁷⁴.

[B108] De cuantos escuché sus discursos (λόγοι), ninguno alcanza esto, de modo que conozca que lo sabio se distingue de todo⁷⁵.

Es fácil ver aquí el *lógos* entendido como discurso y la difícil probabilidad de que quiera significar otra cosa. En B39, según Marcovich, parece que *lógos* “está lejos de cualquier implicación filosófica”. Se acerca, como el mismo autor admite, más a los fragmentos de corte ético o político, y así es entendido por García Quintela, que intenta una lectura política de los fragmentos de Heráclito. El autor español comenta: “la expresión de B39 coincide en aceptar la superior capacidad oratoria de Bías. Su *lógos*, o propuesta, se opone a la pluralidad de los discursos” (1992, p. 86), donde entiende *lógos* en el fragmento como una propuesta política –del mismo modo como entiende el *lógos* heraclíteo en general– y puede ser certero el razonamiento, pero cabe también la lectura de *lógos* como “renombre” o “valía”, lo cual modifica el sentido de la sentencia, pero no agrega nada más a su interpretación, y el comentario de Marcovich sigue siendo válido. Pero hay otros autores, como Kahn⁷⁶, Conche⁷⁷ y García Calvo⁷⁸, que ven en el *lógos* de B39 una alusión ambigua e intencionada de Heráclito al *lógos* universal u objetivo de B1. Lo cierto es que, sea cual sea la verdad sobre el asunto, lo único claro acá, es que Bías es estimado por Heráclito⁷⁹.

⁷⁴ Plu., *Aud.*, 40f-41a: βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

⁷⁵ Stob., III, 1, 174: ὀκόσοον λόγους ἤκουσα / οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὄστε γινώσκειν / ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

⁷⁶ Kahn (1979, pp. 176 y ss.): “Here again there must be a play on logos. The surface meaning is ‘esteem’ or ‘renown’. But Heraclitus seems to have shown his own esteem for Bias by quoting his famous logos or saying (B104): the fame of the sage is inseparable from that of his ‘word’. It is possible that here, as in LXI [B97], we are expected to recall the deeper sense of logos as well”.

⁷⁷ Conche (1986, p. 262): “le logos, dans ce fragment-ci [B87], est la parole raisonnable, qui, du reste, quelle qu’elle soit, se fonde, consciemment ou non (on peut songer au discours de Bias, B39), dans le logos primordial”.

⁷⁸ García Calvo (2006, pp. 274-275): “Pero me atrevo a pensar que, dado el modo en que razón a lo largo del libro usa su propio nombre, la ambigüedad es intencionada, y por debajo del entendimiento más trivial de *lógos* como ‘fama’ y del Genitivo de la persona como Objetivo, se desea que se oiga también *lógos* como ‘razón’ (con un Genitivo de persona que no sabe entonces si entenderse como Objetivo o como Subjetivo)”.

⁷⁹ Fronterotta (2013, p. 178) lo entiende como un “esempio di πολυμαθία positiva (...) l’unico caso certo di apprezzamento, da parte di Eraclito, di un suo contemporaneo o predecessore”. El autor italiano no ve razón para ver en el *lógos* de Bías una alusión al *lógos* heraclíteo de B1. Ver también Aguilera (2017, pp. 18-19).

B87 indica que los hombres se quedan pasmados ante cualquier cosa que se diga, suponemos, con García Calvo, que se diga con algo de lógica o sentido. *Lógos* acá tiene, pues, el mismo sentido que en B39: discurso, aunque no con la doble lectura “discurso” y “estima”, sino sólo discurso, “nueva enseñanza” como quiere Marcovich⁸⁰, e implica, probablemente, una negativa del ser humano a aceptar una enseñanza cualquiera, pensando que siempre está en lo cierto su propio punto de vista (B2) y reaccionando negativamente ante lo nuevo, cual perro (B97), la interpretación de García Calvo sintetiza lo dicho:

Tal es el que (sc. βλάξ ἄνθρωπος), a cada razón (que oye), delante o con motivo de cada razón, queda pasmado (o receloso), como si en la vaguedad o confusión lógica de su propia estructura hubiera algo que le hiciera temer la acción de cualquier razonamiento, que, al revelar la imprecisión lógica en que su ser se funda y se defiende, pondría en peligro la integridad de su persona; ya que ella consiste en la creencia firme de que aquella indefinición y volubilidad suya, dañada como está de íntima contradicción, es sin embargo su definición y su ser personal entre los seres (1984, p. 71).

En fin, B108, ya no visto como apoyo para comprender el *lógos* de B1, B2 y B50, expresa la pluralidad de los λόγοι, que son, en último término, las opiniones de los hombres, sus discursos, sus formas de ver el mundo. Podemos suponer que los ‘discursos’ oídos por Heráclito podrían haber sido aquellos pronunciados por los personajes que son blanco de la crítica heraclíteica respecto del conocimiento profundo de las cosas, como son Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes, Pitágoras y Hecateo, sus λόγοι no alcanzan a reconocer la verdad fundamental del universo, que la sabiduría se distingue de todas las cosas (Aguilera, 2016 y 2017).

5. CONCLUSIONES

Recapitulando, el *lógos* de Heráclito, según sus usos en los fragmentos en donde ocurre, tiene algunas características esenciales, a saber: *a*) está presente ante los hombres, *b*) es algo que puede oírse (prestar atención), *c*) existe antes de que Heráclito lo explique, *d*) todo ocurre según él, por lo que es

⁸⁰ Marcovich (2001, p. 561): “*The saying is pointless if taken literally: even a stupid man or a fool is not likely to get shocked at every word he hears. That is why I would suppose that πᾶς λόγος implies here ‘every new teaching (doctrine or message)’ (...). Thus the saying might reflect the reaction of the public to some radical teaching of Heraclitus*”.

como una suerte de criterio rector del devenir de lo real, *e*) es el contenido del discurso de Heráclito, que es, en el fondo, cualitativamente mayor o más amplio que el propio Heráclito en tanto que individuo, *f*) es connatural al alma y a las cosas, de ahí su “incommensurabilidad” o su “profundidad”, y *g*) hay que diferenciar entre el *lógos* como contenido del discurso y el discurso mismo, pues parece que el *lógos* como contenido consiste en una cosa bien clara: todo es uno, mientras que el *lógos* como discurso existe entre una pluralidad de otros *lógoi* que no pasan de ser sólo un semejante de la *ἰδίη φρόνησις* de B2, el “lugar seguro” donde el hombre asienta y enraíza su vida.

Cierto es que lo que hasta ahora se ha dicho puede considerarse como preliminar, pues hay que poner todavía el *lógos* en conexión con otros elementos de la filosofía de Heráclito y explicitar ciertos aspectos que, metodológicamente, no convenía tratar sino después del análisis realizado de los sentidos posibles de *lógos* en los fragmentos en los que explícitamente aparece, a modo de conformar un marco donde poder anclar una reflexión que nos pueda llevar a responder una intuición respecto del pensamiento de Heráclito de Éfeso, a saber, la que apunta a plantear la sistematicidad de su pensamiento. El análisis realizado en este trabajo del término *lógos* aporta a ese cometido futuro.

[Recebido em janeiro/2024; Aceito em maio/2024]

REFERENCIAS

- AGUILERA, S. Teología, física y lógica en la filosofía de Heráclito de Éfeso, en: *Historias del Orbis Terrarum*, vol. 30, pp. 8-43, 2023.
- AGUILERA, S. El problema cosmológico en Heráclito de Éfeso, en: *Byzantion Nea Hellas*, n. 38, pp. 13-34, 2019.
- AGUILERA, S. Heráclito de Éfeso en el horizonte de la tradición filosófica e historiográfica antigua: revisión de los fragmentos B40, B129 y B81, en: *Historias del Orbis Terrarum*, num 18, pp. 1-27, 2017.
- AGUILERA, S. Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B 42, B 40 y B 57, en: *Cuadernos de Historia Cultural*, vol 5, pp. 9-27, 2016.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek* (EDG), The Netherlands: Brill, 2010.
- BERNABÉ, A. *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Campillo Nevado: Evohé, 2013.
- BETEGH, G. “The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation”, en: HÜLSZ, E. (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, México D. F.: UNAM, pp-391-414, 2009.
- BOLLACK, J. *La Grecia de nadie. Las palabras dentro del mito*, México D. F.: Siglo XXI, 1999.

- BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- CAPIZZI, A. *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Roma: Dell' Ateneo, 1979.
- COLLI, G. *La sabiduría griega, vol. III: Heráclito*, Madrid: Trotta, 2010.
- COLLI, G. *Filosofía de la expresión*, Madrid: Siruela, 2004².
- COLLI, G. *La naturaleza ama esconderse*, México D. F.: Sexto Piso, 2009.
- COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*, Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- CONCHE, M., *Héraclite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Berlin: Weidmann, 1974.
- DIGGLE et al. *The Cambridge Greek Lexicon* (2 vols.) Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- EGGERS LAN, C. La teoría heraclítica del Logos, en: *Nova Tellus*, 5, pp. 9-18, 1987.
- FRONTEROTTA, F. *Eraclito. Frammenti, testo greco a fronte*, Milano: Bur, 2013.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega, t. I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Trad. Alberto Medina, Madrid: Gredos, 1984.
- GARCÍA CALVO, A. *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los resto del libro de Heraclito* (sic), Madrid: Lucina, 2006³.
- GARCÍA QUINTELA, M. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid: Taurus, 1992.
- HEIDEGGER, M. Logos. Heráclito, fragmento 50, en: HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*, Trad. de Carlos Másmela, El Hilo de Ariadna: Buenos Aires, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- HERÁCLITO. *Discurso acerca del todo*. Trad. Sebastián Aguilera, Santiago: Editorial Nadar, 2018.
- HIPPOLYTUS. *Refutatio omnium haeresium*, Ed. Marcovich, M., Berlin: De Gruyter, 1986.
- HOMERO. *Iliada*, Trad. de Rubén Bonifaz Nuño, México D. F.: UNAM, 2005.
- HÜLSZ, E. *De Heráclito: Discurso acerca de la naturaleza*, México D. F.: UNAM, 2021.
- HÜLSZ, E. *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México D. F.: UNAM, 2011.
- HÜLSZ, E. Heidegger y Heráclito, en: GUERRA, R., Y YÁÑEZ, A., (coords.), *Martín Heidegger. Caminos*, México D. F.: UNAM, pp. 129-134, 2009.
- HÜLSZ, E. Heráclito en Heidegger, en: GONZÁLEZ, Juliana, (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*, México D. F.: UNAM, pp. 107-123, 2001.
- HUFFMAN, C. "La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129", en: HÜLSZ, E., (ed.) *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, UNAM: México D. F., pp. 193-223, 2009.
- KAHN, Ch. *The art and thought of Heraclitus*, London: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Great Britain: Cambridge University Press, 1962².
- KIRK, G. S., RAVEN, SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*, (2º ed.), Madrid: Gredos, 1987.
- LIDDEL, H., SCOTT, R., y JONES, H. *A Greek-English Lexicon* (LSJ), Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2001².
- MARCOVICH, M. *Heráclito. Texto griego y versión castellana*, Mérida: Universidad de Venezuela, 1968.

- MINAR, E., The Logos of Heraclitus, en: *Classical Philology*, University of Chicago Press, vol. 34, n° 4, pp. 323-341, 1939.
- MONDOLFO, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, (13° ed.), México D. F.: S. XXI, 2007.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires: Losada, 1952³.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea. Traditio. La tradition antique et médiévale*. II.A.1: *D'Épicharme à Pbilon d'Alexandrie*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1999.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea*. II.A.2: *De Sénèque à Diogène Laërce*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2000.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea*. III.3.B/i. *Les fragments du livre d'Héraclite. B. Les textes pertinents/ i. Textes, traductions, apparats I-III*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2006.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frnakfurt am Main: Vottorio Klostermann, 1985⁴.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico, en: *Emerita*, vol. 41, pp. 1-43, 1973.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*, Madrid: Gredos: 1992.
- TARÁN, L. The First Fragment of Heraclitus, en: *Illinois Classical Studies*, 11, pp. 1-15, 1986.
- VERDENIUS, W. J. Notes on the Presocratics, en: *Mnemosyne*, 13 (4), pp. 271-289, 1947.

¿HAY ALGÚN TIPO DE PARTICIPACIÓN REAL EN ARISTÓTELES? DOBLE RACIONALIDAD EN LAS POTENCIAS DEL ALMA EN *Et. Nic. A 13*

IS THERE ANY KIND OF REAL PARTICIPATION IN ARISTOTLE?
DOUBLE RATIONALITY IN THE SOUL'S POTENCIES IN *Nic. Et. A 13*

GONZALO LETELIER WIDOW*
THOMAS REGO**

Resumen: Luego de relevar el rechazo aristotélico de la participación platónica del mundo de las Ideas y un uso de la noción de participación de carácter lógico y otro de carácter metafísico, este estudio se focaliza en *Ética a Nicómaco A 13*, que nos presenta un tipo de participación distinto de los relevados previamente, caracterizado por un uso explícito e insistente del vocabulario de la participación con un sentido preciso y constante. Se trata de una participación real, en cuanto las potencias apetitivas del alma participan de una perfección propia de la racionalidad, en virtud de la cual pueden configurarse a una ordenación superior, con una autonomía superior a la del cuerpo respecto del alma, y en diversos grados.

Palabras clave: potencias apetitivas; participación; racionalidad; Aristóteles.

Abstract: After highlighting Aristotle's rejection of Platonic participation in the world of Ideas and distinguishing between a logical and a metaphysical use of the notion of participation, this study focuses on *Nicomachean Ethics A 13*, which presents a different kind of participation different from those previously identified, characterized by an explicit and insistent use of the vocabulary of participation, with a precise and consistent meaning. It refers to a real participation, in which the appetitive powers of the soul partake in a perfection proper to rationality, by virtue of which they can be configured to a higher order, with greater autonomy than that of the body in relation to the soul, and in varying degrees.

Keywords: appetitive potencies; participation; rationality; Aristotle.

* Investigador na Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-1625-2216>. E-mail: gletelier@uft.cl.

** Investigador na Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0003-2271-4568>. E-mail: trego@uft.cl.

Al profundizar en el conocimiento de la obra de Aristóteles, es siempre fecundo el ejercicio de preguntarse en qué medida se aleja de su maestro y en qué punto conserva algunos de sus principios, estructuras e intuiciones. En este trabajo, aplicaremos esta metodología a la noción, típicamente platónica, de participación. Asumiremos como punto de partida el rechazo aristotélico a la teoría platónica de las Ideas y al modo de la participación que la estructura, y nos preguntaremos si aún quedan resquicios de alguna forma de participación en la filosofía del Estagirita. A partir del trabajo de otros estudiosos, relevaremos cuatro usos principales de la participación –o de nociones asimilables a ella– en Aristóteles, y nos detendremos sobre uno de ellos para argumentar que corresponde a una participación real.

En primer lugar, reconoceremos con Bonitz un uso de carácter lógico de la noción de participación en los *Tópicos*. A continuación, nos referiremos a un uso de carácter metafísico, por el que algunas sustancias hilemórficas participan de algún modo de la divinidad. Esto se puede advertir en dos instancias de la obra aristotélica. La primera instancia –segundo uso de la participación que revisaremos–, es reconocida en algunos estudios sobre la recepción aristotélica de Tomás de Aquino, en los que se propone que la noción de vida se daría de forma participada en los diversos seres vivos. De este modo, autores como Diamond y Crowell proponen que, en Aristóteles, el primer analogado de la noción de vida es Dios, cuyo vivir es conocer, según la famosa formulación de la *Metafísica*: Dios es “conocimiento de conocimiento”¹ y la no tan célebre de que su ‘vida es acto de la inteligencia’². La segunda instancia en la que se puede advertir una participación real es en la comparación entre el conocimiento humano y el divino –tercer uso que revisaremos–. En efecto, mostraremos cómo la escala de conocimientos propuesta por Aristóteles en el comienzo de la *Metafísica* supone una forma plena del conocimiento, la ciencia divina que se da en su cima, a la cual todas las otras formas se acercan progresivamente, en una estructura que puede presumirse vinculada con una forma de participación, según el uso que el mismo Aristóteles hace del término. Por último, en cuarto lugar,

¹ αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (Arist. *Metaphys.* Λ 9: 1074b33-35). Las traducciones de los textos son nuestras.

² καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φασὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός (Arist. *Metaphys.* Λ 7: 1072b26-30).

siguiendo a Jaeger y Fabro, identificaremos un ámbito relativo a ciertos textos de filosofía práctica, en el que se presenta abundantemente un vocabulario vinculado con la participación.

Tras este breve relevamiento, nos centraremos en uno de estos, correspondiente a *Ética a Nicómaco A 13*, en que Aristóteles, luego de haber presentado la felicidad como fin último de la vida humana y haber presentado la virtud como aquello en lo que se realiza³, introduce algunas distinciones de carácter antropológico para explicar la división entre virtudes intelectuales y morales, reconociendo en el alma humana una “parte” (μόριον) o dimensión racional y otra irracional. En este contexto, encontramos a Aristóteles utilizando sin complejos los verbos platónicos del ámbito semántico relativo a la ‘participación’ real para explicar la relación entre la parte racional y la irracional del alma. En este capítulo de la *Ética*, que podríamos considerar un “pequeño *De anima*”, aparece una nueva forma de participación, distinta de las previamente relevadas, fundada en la intrínseca aptitud o disposición de los apetitos para conformarse a la regla de la razón. Para describir este uso, no suficientemente estudiado hasta ahora, traduciremos los pasajes principales, presentaremos la etimología de los términos seleccionados, de modo de resaltar las características de esta relación de participación, y ofreceremos, finalmente, una interpretación de esta forma de participación.

¿LA PARTICIPACIÓN ES NADA? CUATRO FORMAS DE PARTICIPACIÓN

Todo aquel que se haya aproximado a la obra de Aristóteles conoce su rechazo de la doctrina platónica de la participación de las Ideas. Como testimonio, bastan las críticas del primer libro de su *Metafísica* en sus capítulos 6 y 9⁴, cuya categórica conclusión es que “el participar es nada”⁵. ¿Significa esto que Aristóteles rechaza la noción de participación de un modo absoluto?

³ La felicidad es un acto del alma configurado conforme a la virtud. Cfr. Arist. *Ethic. Nicom. A 13*: 1102a5-6.

⁴ Cfr. Jaeger (1923, 175-181), Geiger (1953, 9-10), Fabro (1963, 57), Steel (2012, 169); Frede 2012, 289; Crubellier 2012, 300, Hankey (2018, 194). Al presentar la crítica a la teoría de las Ideas de *Met. A*, Jaeger (1923, 179-181) considera que el uso tácito del “nosotros” constituye un signo de la redacción temprana de este pasaje, puesto que mostraría a un Aristóteles considerándose todavía parte de la comunidad intelectual de la Academia platónica. Seidl (2010, 239-240), empero, considera que el motivo de la primera persona del plural no es un sentido de pertenencia a la Academia platónica, sino la conciencia de que su teoría, junto con la de Platón, representan una oposición al materialismo precedente, al sostener ambos la existencia de las esencias, ya sean separadas o integradas en las cosas.

⁵ Cfr. Arist. *Metaphys. A 9*: 992a28-29.

(i) Participación lógica y rechazo de la participación platónica

Si consultamos el léxico aristotélico de Bonitz, advertimos que el término ‘participar’ (μετέχειν) es recurrente en la obra del filósofo griego. Además de los usos del lenguaje ordinario, Bonitz distingue dos formas de “participar” en el vocabulario aristotélico. En primer lugar, se presenta la participación a nivel lógico, como aquella según la cual la definición de una cosa incluye como parte la definición de otra superior en el orden lógico: “La definición de participar es asumir el concepto de lo participado”⁶.

En este sentido, se dice que las especies participan del género, porque las determinaciones presentes en el género son propias también de las especies allí contenidas, pero no puede decirse lo mismo al revés⁷. Según Striker, una lectura que integre *Categorías* y *Tópicos* podría incluso reconocer un origen platónico de este tipo de participación, que la haría asimilable al modo en que, en *Categorías* 3, Aristóteles habla de la predicación, modo según el cual una especie universal se dice de un sujeto⁸. Este modo de participación, según Striker, se distinguiría de aquel otro, por el que un atributo se predica de un sujeto (Striker, 2011, 106).

Sin embargo, cuando se trata de la comunidad que se da entre las cosas materiales y las Ideas platónicas, Bonitz nos envía a un pasaje de *Ética eudemia*, donde Aristóteles, preguntándose por la existencia del Bien en sí platónico (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), considera que la negación de la existencia de las Ideas hace imposible el concepto de participación, porque si no existe aquello de lo que se participa, tampoco existen siquiera los que participarían de ello: “Si se destruye lo que se participa, se destruyen también las cosas que participan de la Idea, las cuales se dice que participan de ella [...]”⁹.

⁶ ὅρος δὲ τοῦ μετέχειν τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον (Arist. *Top.* IV 1: 121a11-12). Bonitz, p. 462b36-38, s. v. μετέχειν.

⁷ Cfr. *ibid.*, 10-14.

⁸ Ὅταν ἕτερον καθ’ ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ’ ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καί κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῷον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἀνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον (Arist. *Categ.* 3: 1b10-15).

⁹ ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκεῖνης [...] (Arist. *Ethic. Eud.* A 8: 1217b11-13). Cfr. Bonitz, p. 462b42-47. La consulta al léxico de Höffe nos ofrece el mismo resultado: confirma este rechazo a la participación platónica y señala que sí hay un uso positivo del término ‘participación’ en el contexto dialéctico de los *Tópicos*. Cfr. Höffe, s.v. *methexis* / *Theilbabe*, pp. 354-355.

En este pasaje, Aristóteles remite a otras obras propias donde se ocupa de la existencia de las Ideas. En *Metaf.* A 9, por ejemplo, encontramos la conocida crítica a la teoría de la participación de las Ideas, en la que afirma, entre otros argumentos, que las substancias no pueden proceder de las Ideas de ninguno de los modos usualmente presentados¹⁰, por lo que: “El decir que ellas [las Ideas] son paradigmas y que todas las otras cosas participan de ellas es decir palabras vacías y metáforas poéticas”¹¹.

Philippe (1949, 256-258) considera que el principal problema de Aristóteles con la teoría de la participación no es que las Ideas no existan, sino que la causalidad, sobre todo la formal y la eficiente, no puede reducirse a la participación platónica, de modo que la participación no puede ser la gran explicación científica que había pensado Platón. Como afirma Graham (1990, 273), la teoría de las Ideas entraña una serie de aporías para Aristóteles: remiten a otro mundo hipotético, son incognoscibles, son causalmente ineficaces y las relaciones fundamentales del sistema en que se insertan son presentadas a través de metáforas. No es de extrañar, por lo tanto, que Aristóteles termine afirmando que ‘el participar es nada’¹².

En este punto, entonces, que constituye el marco general del pensamiento aristotélico sobre la participación, pues corresponde a los lugares en que la tematiza de modo directo, nos encontramos con un categórico rechazo de la participación en términos de causalidad metafísica y con la aceptación de su uso en el terreno lógico, en el contexto de la relación entre los sujetos y los universales.

(ii) Grados de vida y participación de la vida divina

De modo bastante más marginal, es posible encontrar una segunda apertura a la participación metafísica en Aristóteles presentada por una serie de estudios sobre la recepción tomista de Aristóteles que intentan mostrar que la filosofía aristotélica ofrecería espacios para una lectura metafísica, y no solo lógica, de la participación.

Hankey (2018, 187) muestra que Tomás de Aquino utiliza la participación para explicar que el intelecto humano puede ser también divino, a partir de

¹⁰ [...] ἀλλὰ μὴν οὐδ’ ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τὰλλα κατ’ οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι [...] (Arist. *Metaphys.* A 9: 991a19-20).

¹¹ τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς (Arist. *Metaphys.* A 9: 991a20-22).

¹² τὸ γὰρ μετέχειν, ὅσπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθέν ἐστιν (Arist. *Metaphys.* A 9: 992a28-29).

ciertos pasajes de *Ética a Nicómaco* X, *Metafísica* I y XII y *Acerca del alma* III. Crowell (2019), por su parte, propone que según Aristóteles hay una forma de participación por la que el alma humana participa de un analogado principal de la vida, que es el intelecto, el cual se identifica con Dios mismo, en cuanto que Dios es ‘intelección de intelección’. Aristóteles estaría utilizando aquí una predicación de homonimia fundada en el modo en que muchas cosas se relacionan con una principal: una homonimia $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, esto es, en relación con una única cosa, que sería una forma de participación. Si seguimos más de cerca su presentación, advertimos que Crowell atribuye a Aristóteles una unidad de participación entre todas las sustancias y Dios (2019, 152). Para mostrar esto, afirma en primer lugar, siguiendo a Diamond (2015)¹³, que las distintas especies de alma gozan de una homonimia fundada en una predicación $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ cuyo centro es la actividad intelectual que se encuentra en los hombres (2019, 156). Luego, junto con Shields y Diamond, da un paso más: este sentido primario de ‘vida’ se vincularía, a su vez, con uno aún más central, que es la actividad cognoscitiva divina, la cual es Dios mismo.

(iii) Conocimiento y participación de la ciencia divina

Asimismo, y paradójicamente, el mismo libro primero de la *Metafísica* en que había rechazado la participación platónica parece abrir la posibilidad a cierto tipo de participación real. En efecto, en sus dos primeros capítulos, Aristóteles utiliza el término “participar” ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$), no ya en el terreno de la lógica y la predicación, sino en el del conocimiento, cuando presenta de forma graduada las formas del conocer, desde el modo de conocimiento animal más básico, pasando por las distintas perfecciones cognoscitivas humanas, hasta llegar a la sublimidad del conocimiento divino¹⁴. Allí nos dice que hay algunos animales que participan poco ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\nu$) de la experiencia, al carecer de oído, lo que les impide el aprendizaje: “Por tanto, hay otros que

¹³ “My argument in this book is that Aristotle’s analysis of these types of soul and their characteristic living activities is quietly theological throughout. That is, rather than simply being a series of unconnected activities or distinct kinds of soul, the ascending scale of kinds of soul actually constitute degrees of realization of what it means to be alive, and so each is only properly understood when seen in the light of the most completely realized living activity. This complete life is the Aristotelian God” (Diamond, 2015, p. x).

¹⁴ Cfr. Arist. *Metaphys.* A 1-2: 980a21 - 983a11.

viven con las imaginaciones y los recuerdos, pero que participan poco de la experiencia¹⁵.

Esta aparición hace legítima la pregunta de si el rechazo de la participación en ámbito metafísico no es absoluto, sino limitado a la participación de las Ideas. En tal caso, a pesar del explícito rechazo de la participación de las Ideas, habría lugar en Aristóteles para otros tipos de participación, puesto que ya contaríamos, al menos, con un esquema de participación de perfecciones cognoscitivas en *Metafísica A*, como propuso Fabro¹⁶.

Los dos tipos de participación metafísica referidos podrían ser considerados una aplicación de la doctrina de la participación de *Metafísica α*, de cuya autenticidad no nos ocuparemos aquí¹⁷, según la cual en todo ámbito de cosas donde haya un más y un menos –como el conocimiento en este caso– hay un máximo que es causa de esa perfección en los restantes¹⁸. Aplicando el principio a *Metafísica A*, el máximo sería la ciencia divina, tal como existe en la inteligencia divina, mientras los más y los menos serían los distintos actos de las potencias cognoscitivas animales, humanas y divina. En la participación de las formas de vida, por su parte, los más y los menos estarían representados por la vida de los vegetales, animales y humanos, mientras que el máxima sería la vida divina.

Si alguno considerara que este principio es demasiado platónico para ser auténticamente aristotélico, debe tenerse en cuenta que no es ajeno a la doctrina de Aristóteles el sostener que todas las cosas buscan acercarse a la realidad divina en la medida de sus posibilidades naturales. Esto queda bien expresado cuando en *Acerca del alma*, al ocuparse de la potencia nutritiva y, por tanto, de la generación de los vivientes, Aristóteles afirma que, a través de prolongación de la propia vida en la vida de la prole, los vivientes participan de lo divino y lo eterno tanto cuanto pueden, dados los límites de su naturaleza:

¹⁵ τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν (Arist. *Metaphys.* A 1: 25).

¹⁶ Este esquema de la participación de los animales en la razón también es reconocido por Fabro (73, n. 1), el cual nos envía al lugar paralelo en *Anal. Post.* B 18: 99b34 – 100b5.

¹⁷ Jaeger (1912, 114-118) presenta los argumentos de Bonitz contra la autenticidad de este texto y considera, empero, que podría pertenecer a una conferencia sobre filosofía de la naturaleza, quizás anotado por un alumno, por lo que no debería estar incluido en la *Metafísica*. También Berti se manifiesta a favor de su autenticidad (2008, 30).

¹⁸ Cfr. Aristot. *Metaphys.* α 1: 993b23-31.

[...] es de las más naturales de las obras, para los vivientes, [...] el producir a otro semejante a él mismo, un animal, a otro animal, una planta, a otra planta, para que de lo eterno y divino participen cuanto pueden (μετέχωσιν ἢ δύνανται): todos, pues, desean esto, y a causa de esto hacen cuanto hacen según la naturaleza [...] puesto que es imposible participar (κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ) de lo eterno y lo divino en la continuidad –dado que no es posible que ninguno de los corruptibles perdure él mismo según el número– en cuanto cada uno puede participar, en esa misma medida participa (ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη), algunos más, otros menos, y perdura, no el mismo sino algo semejante, no el mismo según el número, sino según la especie¹⁹.

No dejemos de señalar que al hablar de participación aquí Aristóteles hace uso de los términos típicamente platónicos: μετέχειν y κοινωνεῖν.

(iv) Potencias del alma y participación de la racionalidad

Una cuarta apertura a otro tipo de participación metafísica aristotélica nos la ofrece Fabro, al llamarnos la atención sobre algunos pasajes de las dos *Éticas*, en los que Aristóteles parece especialmente receptivo a temáticas platónicas²⁰: primero, en un texto de *Ética Eudemia* B 1, que Jaeger (1923, 260) vincula con *Protréptico* 41,20 en este sentido; y luego, en *Ética a Nicómaco* A 13.

El texto del *Protréptico* dice: “Una parte del alma es la razón, la que según la naturaleza manda y juzga en relación con nosotros, otra parte la que obedece y es mandada por naturaleza”²¹. El de *Ética eudemia*, por su parte, afirma: “Asúmense dos partes del alma que participan de la razón, pero no participan de la razón de la misma manera, sino que para una se da

¹⁹ [...] φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν [...] ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτη, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἶδει δ' ἕν. [...] (Aristóteles, *De anima* B 4: 415a25-b7).

²⁰ “Il principio dionisiano sulla ‘continuità metafisica’ degli esseri, con cui terminava il testo, si trovava ‘in actu exercito’ in una teoria dell’Aristotele platonizante intorno ai gradi degli esseri conoscitivi ed alla subordinazione nell’uomo delle facoltà irrazionali appetitive alle razionali e conoscitive [...]” (Fabro, 1963, 73). Cfr., *ibid.*, n. 1.

²¹ τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν, τὸ δ' ἔπειτα τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι (Aristóteles, tal como aparece en Jámblico, *Protréptico*, ed. Pistelli, p. 41, l. 20).

naturalmente en el ordenar, y en la otra en el obedecer y escuchar”²². En estos pasajes de ascendencia platónica²³, en que Aristóteles propone una división del alma en dos partes que poseen o participan de la razón, una mandando y otra obedeciendo²⁴, encontramos un uso consistente del verbo “μετέχειν”.

Se advierte, empero, una diferencia importante con *Ética a Nicómaco A 13*. En efecto, según *Ética eudemia B 1* habría dos partes del alma, participantes ambas de la razón: una que manda y otra que obedece. La dificultad que se presenta es que la parte del alma que manda parece no identificarse con la razón, sino solamente participar de ella. ¿Cómo explicar este problema? ¿Quizás considerando con Jaeger que la *Ética Eudemia* se trata de una primera versión de la ética aristotélica, que en la *Ética a Nicómaco* encontraría una versión más acabada? En ese caso, la *Ética a Nicómaco*, enmendando a la *Eudemia*, estaría reconociendo que la referencia anterior a las partes del alma sería un error. Otra alternativa sería pensar que la parte racional del alma no fuese el analogado principal de la razón, sino que este sería una inteligencia superior, como podría ser tal vez la divina. En este caso, la *Ética Eudemia* no estaría equivocada, sino que se trataría de un cambio de enfoque al redactar de nuevo esta parte en *Ética a Nicómaco*, precisando un poco las cosas. Independientemente de la respuesta definitiva a esta disparidad entre ambas éticas, podemos constatar que hay una forma de participación de la razón en las potencias del alma humana, que Aristóteles necesita para presentar a continuación la doctrina de las virtudes, presente en sus éticas. Esta cuarta vía es la que exploraremos en la siguiente sección, concentrándonos en el texto de *Ética a Nicómaco A 13* y en su uso del vocabulario de la participación.

LA PARTICIPACIÓN EN *ÉTICA A NICÓMACO A 13*

(i) Los pasajes sobre la participación de la racionalidad

Una vez admitido, primero, que el rechazo de la participación en Aristóteles no es absoluto, sino que admite una participación a nivel lógico, y, segundo, que también puede haber participación en un sentido metafísico,

²² ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφο, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι (Arist. *Et. Eud.* B 1: 1219b28-31).

²³ Si bien las partes que distingue Platón son distintas (cfr. *Fedro* 246a-254e, *República* 436a-441c), es suya la estructura fundamental que identifica una parte racional llamada a gobernar sobre las partes irracionales, que le obedecen más o menos espontáneamente.

²⁴ Cfr. Fabro, 1963, p. 73, n. 1.

como muestran los trabajos de recepción aristotélica en Tomás de Aquino sobre la vida divina entendida fundamentalmente como conocimiento y el análisis gradual del conocimiento en *Metaf.* A, se vuelve más natural la aparición de los términos relativos a la participación en la discusión sobre los apetitos sensibles y la racionalidad en el alma humana, introducidos en el cierre del libro primero de *Ética a Nicómaco*. En efecto, aquí nos encontramos con diversas formas de los verbos ‘μετέχω’ y ‘κοινωνέω’, que significan ‘tomar parte’, ‘compartir’, y adquieren en estos casos el valor técnico de ‘participar’. Presentamos a continuación los textos de *Ética a Nicómaco* A 13, separando las oraciones para facilitar el análisis.

T1:

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου.

Parece que hay cierta otra naturaleza irracional del alma, que, sin embargo, “participa” de algún modo de la razón (1102^b13-14).

T2:

ἴσως δ’ οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον

Igualmente, no menos debe considerarse que en el alma hay algo fuera de la razón, que se opone a esta y la resiste (1102^b23-25).

T3:

λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἶπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς—ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

Es manifiesto que esto participa de la razón, como hemos dicho: obedece a la razón, en verdad, el del continente –incluso probablemente es más inclinado a oír el del templado y valiente: en todo, pues, concuerda con la razón– (1102^b25-28).

T4:

φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις.

Es manifiesto, por tanto, que lo irracional es doble. Por un lado, en efecto, lo vegetativo de ningún modo ‘comunica’ con la razón y, por otro, lo desiderativo y en general apetitivo participa de cierto modo, en cuanto que es dócil a ella y obediente: de este modo es que decimos “tener en cuenta” al padre y a los amigos, y no como es propio de las matemáticas. El que lo irracional de algún modo es persuadido por la razón, lo revela la amonestación, y toda censura y el implorar (1102^b28 – 1103^a1).

T5:

εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

Pero si es necesario decir que esto también tiene razón, doble será también lo que tiene razón, por un lado, lo que la posee principalmente y en él mismo, y, por otro lado, lo que la posee como algo listo a escuchar al padre (1103^a1-3).

(ii) La participación de la racionalidad en las potencias sensitivas

El capítulo final del primer libro de la *Ética a Nicómaco* sirve de nexo con los libros siguientes, en los que se ocupará de las clases de virtudes. En efecto, luego de determinar que la felicidad es actividad del alma según la virtud perfecta²⁵, es necesario distinguir cuáles son las especies de la virtud. Y la primera división es la que corresponde a la de las virtudes éticas y las dianoéticas²⁶. Es con la necesidad de presentar tal división que Aristóteles desarrolla una pequeña antropología filosófica o tratado sobre el alma, para justificar tal división de las virtudes. En concreto, afirmará que el alma humana presenta dos ámbitos fundamentales, uno irracional y otro racional. Las virtudes dianoéticas o intelectuales, claramente, radicarán en la parte racional. Pero la pregunta respecto de la sede de las virtudes éticas obliga a Aristóteles a proponer que una de estas partes se duplica (o la parte irracional o la parte racional del alma es doble) y a recurrir a la noción platónica de participación real para explicar su relación.

Es en este contexto que nos encontramos con el T1: allí se nos habla de una cierta fuerza o poder (τις φύσις²⁷) del alma, distinta de la razón, que justamente es irracional (ἄλογος). Sin embargo, con el participio presente del verbo “participar” (μετέχουσα) predica de esta fuerza la participación en la razón. El modo en que se da esta participación no está determinado, sino

²⁵ Ἐπει δ' ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν [...] (Arist. *Ethic. Nicom.* A 13: 1102^a5-6).

²⁶ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς [...] (Arist. *Ethic. Nicom.* A 13: 1103^a4-5).

²⁷ El término ‘φύσις’ admite este sentido de ‘fuerza productiva, generadora’. Cfr. *LSJ*, s.v. ‘φύσις’ IV.1, p. 1965a. De hecho, Aspasio en su comentario a la *Ética* no escribe ‘φύσις’ sino ‘δύναμις’, que significa ‘potencia, poder, fuerza’: ἔστι δὲ τις ἄλλη δύναμις τῆς ψυχῆς ἄλογος καλουμένη (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,14-15). Burnet considera que, en pasajes con una influencia más platónica, Aristóteles usa la expresión φύσις τῆς ψυχῆς en un sentido más bien vago, quizás meramente perifrástico. Aquí significaría ‘μόριον’ o ‘δύναμις’, esto es, ‘parte’ o ‘potencia’. Cfr. Burnet (1900, 60).

que es “de algún modo” (πιη). No obstante, podemos descartar que sea la participación lógica, por la que se recibe el mismo concepto de lo que participa, esto es, de la razón, puesto que no se trata de conceptos de la mente sino de potencias reales²⁸.

El texto T2 nos pone ante una dificultad: la distancia entre esta fuerza irracional y la parte racional del alma se exalta, ya que se trata de algo que está fuera²⁹ de la razón (παρὰ τὸν λόγον) y que es contrario (ἐναντιούμενον) a ella y lo enfrenta (ἀντιβαῖνον)³⁰. ¿Cómo puede haber participación en esta relación de fuerte oposición? Una relativización de esta oposición tan fuerte podría realizarse considerando otras acepciones del término que inicialmente hemos traducido por ‘fuera de’ (παρά). En efecto, la preposición παρά seguida de acusativo admite también la traducción de ‘junto a’³¹, por lo que podría considerarse que, a pesar de posibles oposiciones entre esta fuerza y la razón, estas no necesariamente se encuentren absolutamente separadas, sino que podría ser una fuerza que surja junto a la razón. Mantenemos, empero, la traducción de ‘fuera de’ para no ignorar el fuerte carácter de oposición que en Aristóteles suele tener la construcción de “παρά + acusativo” (como en παρὰ φύσιν o en παρὰ νόμον), y para mostrar la diferencia que hay entre la razón y las potencias apetitivas; no llevamos esta oposición al extremo, por otro lado, como podría resultar de haber traducido por en contra de³². El traducir παρά por ‘fuera de’ nos coloca en un punto intermedio, que marca una separación, pero no descarta una posible interacción positiva.

²⁸ Aspasio realiza aquí una distinción entre dos partes irracionales del alma: la nutritiva (τῆ θρεπτικῆ δυνάμει) y la pasional (παθητικῆ δυνάμει τῆς ψυχῆς), de las cuales la primera de ningún modo participa de la razón, mientras que la segunda lo hace cuando le obedece: ὅταν αὐτῷ [τῷ λογικῷ μορίῳ] πείθεται (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,19). Luego, Aspasio plantea la posibilidad de que la parte pasional irracional de los animales y de los hombres sea distinta, justamente porque una puede participar de la racionalidad y la otra no. Cfr. *ibid.*, p. 35,16-19.

²⁹ El término παρά con acusativo puede implicar una distancia, un estar más allá de algo, incluso en oposición con ese algo. Cfr. *LSJ*, s.v. παρά C.III.4, p. 1303b.

³⁰ Unas líneas arriba se repite la idea (1102^a16-18), donde se habla directamente de lucha (μάχεται) entre esta parte y la razón. Y aparece el término πεφυκός, que indica que esta parte del alma surge naturalmente junto a la razón. El hecho de que sea natural y no una anomalía puede fortalecer la tesis de que, a pesar de que circunstancialmente se opone a la razón, pueda conformarse al orden de la razón, por integrar la misma naturaleza humana, como ocurrirá con los virtuosos, como veremos más adelante.

³¹ Cfr. *LSJ*, s.v. παρά C.I, p. 1302b-1303b.

³² Julio Pallí Bonet (2000, p. 158), en cambio, elige llevar la oposición al máximo al traducir este pasaje: ‘[...] mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste’.

Justamente el texto T3 da cuenta de la posibilidad contraria, por la que esta fuerza, brotada ‘junto a’ (*παρά*³³) la razón en el alma humana, participa (*μετέχειν*) de la razón. Esto se da en el caso de los continentes (*ἔγκρατοῦς*), quienes mantienen a raya a sus pasiones, los cuales, como muestra la etimología del término, poseen poder (*κράτος*) en ellos (*ἐν*), teniendo dominio sobre ellos mismos³⁴. Esta cierta naturaleza (*τις φύσις*) o potencia que se da junto a la razón puede participar de ella. Y el grado de participación parece ser mayor en la actividad vital y en el alma de los que poseen la virtud de la templanza (*σώφρονος*) y la virtud de la valentía (*ἀνδρείου*), que en los continentes, porque en aquellos las potencias sensitivas están más inclinadas a escuchar y obedecer a la razón que en los continentes, quienes no poseen estas virtudes, pero logran imponer el orden de la razón en sus acciones, a pesar de la resistencia de sus pasiones.

Este fragmento es importante porque nos introduce en el modo en que esta participación se realiza: obedeciendo. Son dos los términos relativos a la obediencia que Aristóteles utiliza aquí: el verbo *πειθαρχεῖ* (obedecer) y el adjetivo en grado comparativo *εὐηκοώτερόν* (“más dispuesto a escuchar, obediente”). La elección de este verbo ‘πειθαρχέω’³⁵, en cuya raíz encontramos los términos *πείθω* (dejarse persuadir) y *ἀρχή*, con el sentido de ‘autoridad’³⁶, nos da una pista acerca del modo en que se da esta obediencia: es el modo en el que se acepta una ordenación que proviene de un superior, ya sea al obedecer a un magistrado, o a las leyes³⁷. Por tanto, la forma de participación de estas potencias irracionales en la razón será a través del obedecer una cierta ordenación, proveniente de una potencia superior³⁸. El adjetivo *εὐήκοος*, a su vez, significa ‘dócil, bien dispuesto a la escucha, obediente’, y está construido a partir del sustantivo *ἄκοή*, que significa “sonido”, “oído”,

³³ En el segundo sentido señalado.

³⁴ De acuerdo a la etimología, el ‘ἔγκρατῆς’ es dueño de sí mismo. Cfr. Chantraine, s.v. ‘κράτος’, p. 556a.

³⁵ El análisis etimológico del término nos revela que cuando *-αρχος* se encuentra al final de un término compuesto, su sentido es el de “ser jefe, ordenar”, no tanto el de “ser primero”. Y en el caso particular de *πειθαρχία* y los términos afines, como los que encontramos en estos textos, el valor de la primera parte (*πείθ-*) es verbal. Cfr. Chantraine, s.v. *ἄρχω*, p. 115b.

³⁶ Cfr. *DGE*, s.v. C.1.

³⁷ Cfr. Bailly, s.v. *πειθαρχέω*, p. 1503; Chantraine, s.v. *πείθομαι*, p. 837b.

³⁸ Aspasio establecía que el modo en el que se da la participación de la razón en la parte irracional era a través del estar constituido naturalmente para obedecer a la razón: *διὰ τὸ πεφυκέναι πείθεσθαι τῷ λόγῳ* (Aspasio, *In I Ethic. Nicom.*, p. 35,15).

“acción de escuchar”, de donde puede derivar en “atención” y “obediencia”³⁹; y del adverbio εὖ que significa “bien, buenamente”, y que, en composición con otros términos, puede añadir el valor de “facilidad”⁴⁰. De este modo, estas potencias irracionales en el templado y en el valiente tienen la cualidad de tener una mayor facilidad para la atención, para la escucha a la razón, que la que encontramos en los que meramente son continentes.

El ‘obedecer’ de los virtuosos es descrito a través de otro verbo, el ὁμοφωνεῖ, que está construido por el adjetivo ὁμός, “semejante” y φωνέω, “sonar”: esta potencia que obedece lo hace sonando al unísono con la razón⁴¹; el orden de la razón resuena en la actividad de estas potencias. Este “estar de acuerdo” –que es otro de los sentidos del verbo ὁμοφωνέω– no es parcial, sino que se da en todas las cosas (πάντα). La parte irracional del alma puede “consonar” en todo con la razón: este es su modo de participar de la razón, sin ser racional⁴². Dicho según otro de los sentidos del verbo ὁμοφωνεῖ, ambas partes del alma “hablan el mismo idioma”⁴³, esto es, el de la racionalidad.

El texto T4 da cuenta, empero, de que esta consonancia con la razón no se presenta en la totalidad de la dimensión irracional del alma, por lo que se hace posible considerar una división de esta parte: doble será lo irracional (τὸ ἄλογον διττόν). Por un lado, la parte vegetativa de la dimensión irracional del alma no participa de ninguna manera, no tiene nada en común con la razón (οὐδαμῶς κοινωνεῖ). Por otro lado, en cambio, la parte desiderativa, concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν) o apetitiva (ὄρεκτικόν),⁴⁴ es la parte irracional que de algún modo (πῶς) participa (μετέχει) de la racionalidad. ¿De cuál modo?

³⁹ Cfr. *LSJ*, s.v. ἀκοή, p. 51b.

⁴⁰ Cfr. *LSJ*, s.v. εὖ, VI., p. 704b.

⁴¹ Cfr. *LSJ*, s.v. ὁμοφωνέω, II, p. 1228b.

⁴² Tomás de Aquino considera que este “omnia” (πάντα) se refiere a que en el virtuoso la ordenación del apetito sensitivo a la razón no se limita a los actos exteriores, como en el continente, sino que se extiende también a los actos interiores: “Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae” (Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 239, p. 65). Burnet señala que el hecho de que no sólo obedezca, sino que está en completa armonía con la razón, muestra que participa de ella (1900, 61).

⁴³ Cfr. *LSJ*, s.v. ὁμοφωνέω, I, p. 1228b.

⁴⁴ Como comenta Tomás de Aquino, τὸ ἐπιθυμητικόν se refiere a la potencia sensitiva desiderativa, esto es, a la potencia concupiscible, mientras que el término ὄρεκτικόν, que es toda dimensión apetitiva del alma, incluye también a la potencia irascible y a la voluntad, las que participan de la razón a la manera de quien la oye y la obedece, pero no en cuanto que puedan contemplar la verdad, lo cual es propio de la razón en sí misma. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 240, p. 65. En la misma línea, Burnet considera que para el lector del *De anima*, el término ὄλος incluye no sólo a la ἐπιθυμία, sino también al θυμός y a la βούλησις (1960, 61).

La obediencia, nuevamente, es la manera. Lo expresa Aristóteles en T4 con dos adjetivos: uno *πειθαρχικόν* que significa ‘bien dispuesto a la obediencia’, vinculado directamente con el verbo *πειθαρχέω*, que habíamos encontrado en T3; y el otro *κατήκοον*, que hemos traducido por “ser dócil”, cercano también a *εὐήκοος* de T3, que en sus componentes cambia el adverbio *εὖ* por el adverbio *κατά*, y que puede significar “en acuerdo con”, agregando a la escucha de *ἀκοή* el valor de estar acuerdo con la acción o bien el de una mayor intensidad en la escucha, esto es, una mayor docilidad al mandato de la razón.

De este modo, *κατήκοος* significa la cualidad de “prestar oídos, escuchar, obedecer o estar sujeto algo”. Por tanto, la participación en la razón de la parte desiderativa de la dimensión irracional del alma se da en cuanto ella tiene la facilidad de prestar oídos a la razón y estar bien dispuesta a obedecer su ordenación. ¿Cómo se dan este prestar oídos y esta docilidad? Al modo de quien ‘tiene en cuenta’ la *οἰκονομία* y “hace caso” (*ἔχειν λόγον*) a los padres o a los amigos. El que escucha el consejo, dice el texto griego traducido palabra por palabra, tiene *λόγος*, esto es, “tiene una razón” o “un sentido”, que no proviene de él, sino de otro, pero que incorpora en él mismo. Por ello puede hacer caso, porque de alguna manera, esa racionalidad ofrecida ingresa en él, configurando su actuar.

Por ello, encontramos en T4 la referencia a diversos modos de reconvencción, amonestación, reprensión y ruego: son ejemplos de que, a través de la palabra y la razón (considerando ambos sentidos de *λόγος*), se puede corregir una conducta. Estos fenómenos de la vida social manifiestan que es posible que alguien que carece de razones para pensar o actuar de una determinada manera (es decir, aquel que, en este sentido, carece de racionalidad), de algún modo (*πῶς*) puede ser convencido (*πειθεταιί*) por la razón de otro⁴⁵. El verbo aquí elegido por Aristóteles, “persuadir” (*πειθεταιί*), tiene una directa vinculación con el “decir”, esto es, con el *λέγειν*, de común origen etimológico con el *λόγος*⁴⁶. Es un indicio de que el modo en que la parte irracional del alma, en su dimensión apetitiva, participa de la razón es ‘dejándose persuadir’ de actuar de cierta manera por medio del decir del *λόγος*, palabra que transmite orden y convence. Hay que tener en cuenta que el dejarse persuadir

⁴⁵ Tomás de Aquino considera que lo que aquí se pone de manifiesto, a través de la referencia a los ruegos y reprehensiones, es que el modo en que la parte irracional participa de la razón es a través de los actos exteriores: “Ostendit quod irrationale participat rationem per ea quae exterius aguntur” (Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 241, p. 65).

⁴⁶ Cfr. Chantraine, s.v. *λέγω*, p. 601a.

no indica mera receptividad o pasividad, sino que, al dejarse persuadir por la razón, esta parte del alma configura su actuar al modo propuesto por la razón. Es actividad apetitiva participadamente racional, posibilitada por su dejarse configurar según el orden de la razón. Es una acción propia de la potencia apetitiva, a pesar de la comunicación con la razón.

El texto T5, finalmente, nos coloca en otro escenario: si este poseer de algún modo razón no pudiese ser predicado de algo irracional, y debiésemos, por tanto, considerar que la parte desiderativa del alma integrase la parte racional, nos veríamos de todos modos obligados a repetir la misma operación de división. Como antes se había considerado que doble era la parte irracional, ahora doble ($\delta\iota\tau\tau\acute{o}\nu$) sería la parte racional. Una sería racional por sí misma ($\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$), por derecho propio, plenamente⁴⁷, y además, en relación con la otra parte racional, lo sería principalmente, como lo expresa el adverbio $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$, que proviene del adjetivo $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma$, que implica el “tener autoridad”, “ser principal”. La parte desiderativa tendría $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en un sentido secundario⁴⁸, semejante ($\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$ ⁴⁹) al modo en que es racional quien tiene la capacidad de escuchar ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) las razones de un padre.

(iii) El modo de la participación en *Ética a Nicómaco* A 13

El uso del vocabulario de la participación en *Ética a Nicómaco* A 13 no puede ser reducido a mero tratamiento coloquial de los términos, sino que está expresando una verdadera participación de las potencias apetitivas (apetito concupiscible y apetito irascible, e incluso la voluntad, si seguimos a Burnet⁵⁰), en la perfección propia de la potencia racional del alma humana. No se trata de la participación de las Ideas al estilo platónico. Tampoco se trataría del modo de participación por el que, ahora sí, advertimos un ascenso en los actos cognoscitivos que realizan los animales, los seres humanos y Dios, según el cual unos son más perfectos y descubren más de la inteligibilidad de lo real que los otros, y cuyo referente último es el conocimiento que la divinidad posee de sí misma, al cual el resto de los actos cognoscitivos se

⁴⁷ Según el Aquinate este “in seipso” ($\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$) expresa que la razón y el intelecto son racionales por esencia (*essentialiter*). Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 242, p. 65).

⁴⁸ Tomás de Aquino comenta este texto diciendo que toda la dimensión apetitiva, incluyendo la voluntad, es irracional por sí misma, pero participativamente racional (“participative rationalis”). Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 242, p. 65).

⁴⁹ La conjunción $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho$ nos introducirá a una semejanza.

⁵⁰ Cfr. Burnet (1960, 61).

acercan en mayor o menor medida⁵¹. Tampoco se trata de algo semejante a una participación *πρὸς ἑν* en la noción de la vida divina, entendida también, no casualmente, como esta plenitud del acto de conocimiento divino que se conoce a él mismo.

La participación presentada en *Ética a Nicómaco A 13* tiene características propias. Parece presentarse como un participar en la vida de otro o del actuar de otro. En concreto, las potencias apetitivas son capaces de plasmar en sus actos una ordenación surgida de los actos de la potencia racional, ‘sonando al unísono’ con ella. La racionalidad, o el modo en que las potencias apetitivas inicialmente participan de la racionalidad, se encuentra en estas potencias como cierta cualidad que, presente en ellas, se comunica a sus actos, por la cual pueden admitir la regulación de la razón. Esa capacidad de escucha y obediencia no es otra cosa que la plasticidad que estas potencias poseen para adecuarse a las determinaciones propuestas por la razón. Se trata, es cierto, de una forma de racionalidad muy limitada, pero como dice Aristóteles, les permite a las potencias apetitivas ‘hablar el mismo idioma’ que la razón; no para contradecirla, sino para poder escucharla, y obedecerla.

Por estas razones, esta obediencia no debe confundirse con una obediencia ciega o con un mero ‘ser movido’ en el orden físico o eficiente. En efecto, hay en las potencias apetitivas una actividad propia que en algún grado es racional, que le permite distinguirse y elevarse por sobre el modo en que el cuerpo se relaciona con el alma, como Aristóteles observa en *Política A 5*. Allí, al asumir que en todo ser vivo hay un principio que manda y otro que obedece, describe con la mayor desproporción la relación entre el alma en su totalidad y el cuerpo: allí el alma manda despóticamente, como un amo a un siervo. En cambio, la diferencia de poder es menor en la relación entre la inteligencia y la potencia apetitiva: “[...] el alma manda al cuerpo con un poder despótico, y la inteligencia al deseo con un poder político o real”⁵². Hay en este paralelo que establece Aristóteles un reconocimiento a una cierta autonomía de las potencias apetitivas, puesto que el gobierno político no es servil, como el despótico, sino que ‘el gobierno

⁵¹ No hay que olvidar aquí el adagio recurrente en Aristóteles, reconocible en *De anima B 4*: 415a25-b7 ya citado *supra* 2.3, por el que afirma que todas las cosas se acercan a la causa primera en la medida de sus posibilidades, formulación que también supone una estructura metafísica de lo real atravesada por la participación en las perfecciones de aquel primer principio.

⁵² ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικῆν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν (Arist. *Politic.* A 5: 1254b4-6). Cfr. *ibid.*, 2-9.

político es de los que son libres e iguales⁵³ por naturaleza. Este paralelo con el súbdito o con el conciudadano es consistente con el obedecer descrito en *Ética a Nicómaco* A 13, el cual supone comprensión de la norma, persuasión del gobernado, para que este siga el mandato de la autoridad y actúe conforme con la norma.

Además, esta participación en la racionalidad, por la que las potencias apetitivas naturalmente pueden adecuar su actuación a la norma de la razón, se da en grados diversos en los seres humanos. Podríamos pensar en un estado meramente potencial de esta perfección, en un infante recién nacido cuya interacción con el mundo está guiada por sus apetitos concupiscible e irascible, con la razón todavía dando sus primeros pasos: una vida de placeres y llantos. En un nivel de participación mayor, podríamos pensar en un niño (o en un adulto desordenado) que ya escucha a la razón (propia o del padre o maestro) y ha comenzado a ajustar alguno de sus actos apetitivos a la norma de la razón⁵⁴. En un grado de participación aún mayor, podríamos pensar en alguien cuyas pasiones chocan con la ordenación de la propia razón, pero que ha decidido ajustar la totalidad de su vida a los dictámenes que su razón práctica le propone. Se trata de la persona continente, cuyas potencias apetitivas escuchan a la razón con atención, aunque manifiestan una incomodidad ante esa configuración del actuar propuesto por la razón, en la medida en que contradice a sus propios deseos; esta persona logra dominarlos y sus potencias terminan obedeciendo las ordenaciones de la razón, en un acto que no es placentero. Por último, en el grado de participación superior, nos encontramos con la persona madura, plena de virtudes, en la que las virtudes de la templanza y de la valentía configuran, determinan aquella plasticidad de las potencias apetitivas, de modo que no sólo la escucha y la obediencia a la razón sean más poderosas en ellas, sino que incluso los deseos propios de estas potencias estén ajustados a la ordenación de la razón⁵⁵, por lo que la actividad racional también será placentera. Este es el grado mayor de la participación de las potencias apetitivas en la racionalidad: la facilidad en la

⁵³ ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή (Arist. *Politic.* A 7: 1255b18-20).

⁵⁴ Como señala Rabinoff (2020, 127), el niño carece del uso de la razón en el sentido de que no formula razones propias para comportarse de determinada manera y en el sentido de que no comprende plenamente las razones del padre cuando le ordena algo.

⁵⁵ Comenta Tomás de Aquino que en esta persona sobria, templada, y también en la que posee fortaleza, la razón ha “domado” (*edomitum*) al apetito sensitivo, de modo que en él ya no hay deseos desordenados vehementes. Cfr. Tomás de Aquino, *In I Ethic. Nicom.*, lect. XX, n. 239, p. 65.

obediencia por la coincidencia de los deseos. Se trata de una racionalización de los deseos, en cuanto esta racionalización no consiste en una desnaturalización de los mismos, sino en un direccionamiento de los mismos hacia el bien racional en la medida en que pueda ser alcanzado sensiblemente.

Encontramos el modelo ejemplar de este último estado de perfección en el sabio, como por ejemplo Aristóteles lo presenta en *Ética a Nicómaco* Γ 12: “[...] como es necesario que el niño viva de acuerdo con la ordenación del maestro, así también lo apetitivo según la razón. Por ello es necesario que lo apetitivo del sabio sea conforme con la razón. El objetivo de ambos, en efecto, es lo bello: y apetece el sabio lo que debe, como debe y cuando debe, y así lo ordena también la razón”⁵⁶.

CONCLUSIONES

A través de un primer relevamiento del tópico de la participación en Aristóteles, hemos constatado que, a pesar del fuerte rechazo del mundo de las Ideas y, consecuentemente, de la participación de los cuerpos en las perfecciones de aquéllas, que lo llevan a decir que la participación es ‘nada’, Aristóteles utiliza la participación en otros ámbitos de la filosofía. Reconocemos, en primer lugar, un uso de carácter lógico, por el que se dice que un sujeto ‘participa de otro’, cuando la definición de este otro se predica de aquel sujeto, como recogía Bonitz en los *Tópicos* de Aristóteles.

En segundo lugar, la revisión de los estudios de recepción aristotélica en Tomás de Aquino de Hankey, Diamond y Crowell, nos permitió observar que hay una línea de interpretación tomista de la teoría del alma aristotélica, según la cual Aristóteles elaboraría la idea de que la vida vegetativa, sensitiva y humana participan de un modo cada vez más perfecto de una forma plena de la vida, que es el conocer, que en Dios encuentra su referencia última. A diferencia del uso de los *Tópicos*, encontraríamos aquí, en una consideración sobre la realidad, una estructura de participación en clave metafísica, no meramente lógica. Se trataría de una participación *πρὸς ἓν*, como dicen estos autores, es decir, la participación de una multiplicidad de realidades en una única forma de ser.

⁵⁶ ὡςπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἄμφοιν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος (Aristot. *Ethic. Nicom.* Γ 12: 1119b13-18).

Esta presentación estaría de acuerdo con la estructura que encontramos en *Metaphys.* A 1, en la que se afirma que en todo ámbito donde haya un más y un menos, es decir, diversos grados de perfección, como es el caso de los distintos vivientes, cuyas naturalezas los dotan de mayores o menores perfecciones, estos se dirigen a algo uno, que es el máximo en ese género.

En tercer lugar, una vez advertida la posibilidad de encontrar ‘participación’ en ámbito metafísico, constatamos que, en *Metafísica* A, las formas de conocimiento animal, humano y divino también manifiestan un esquema similar al de la noción de vida, lo cual no es de extrañar, ya que, si hay participación en la causa formal de los vivientes, es lógico que también la haya en las potencias que brotan de tales naturalezas. En el caso de *Metafísica* A, la forma plena por la que el resto participa es la ciencia divina, que Dios posee en sí mismo, al conocer su propio conocimiento. Lo que nos agrega este caso es que Aristóteles utiliza el término ‘participar’ (μετέχειν) para expresar la menor perfección de una forma de conocimiento en comparación con otra. Por lo tanto, las intuiciones de Hankey, Diamond y Crowell obtendrían una confirmación por el uso del vocabulario de la participación, en principio ausente en los textos de *Ética a Nicómaco* y *De anima* en los que ellos encuentran esta estructura de participación.

Por nuestra parte, también presentamos otro caso de participación metafísica en Aristóteles, en *De anima* B, cuando afirma que todas los vivientes buscan participar de lo eterno y divino, unos más y otros menos, tanto cuanto naturalmente puedan, el cual es una suerte de confirmación de los dos casos anteriores.

En cuarto lugar, este relevamiento, que revela que no sólo hay participación real en Aristóteles, sino también que ésta incluso se presenta en terreno metafísico, concluyó con la constatación de que, en algunos pasajes de la *Ética*, señalados por Jaeger y Fabro, Aristóteles recurre a la participación real para dar razón de la estructura de la virtud moral.

Nuestra traducción y análisis de los textos de *Ética a Nicómaco* A 13 nos permitió observar que los términos de la participación, presentes en este tratado ético, son utilizados en una digresión antropológica –un breve tratado *De anima*–, donde Aristóteles presenta las dimensiones racional e irracional del alma humana. A partir del presupuesto de que hay una parte del alma humana que no se identifica con la razón, pero que puede configurarse de acuerdo con su regulación (o bien combatirla), Aristóteles propone entender que lo irracional o lo racional en el hombre es doble. Así, son tres los ámbitos

del alma en función de la racionalidad: lo que no participa de ella, potencia nutritiva; lo que no es racional, pero participa de ella, potencias apetitivas; y lo propiamente racional.

La relación entre estas dos últimas partes es explícitamente descrita en términos como un caso de participación real, en que una parte es racional por sí misma y principalmente, y la otra “se hace racional” por participación. El modo de esta participación queda adecuadamente descrito atendiendo a los términos que utiliza Aristóteles, propios de una relación de escucha y obediencia. Ciertamente, este lenguaje adolece de un cierto antropomorfismo que nos traslada desde el interior del alma hacia la imagen de un padre hablando a su hijo o a la del gobierno político sobre hombres libres e iguales.

Según Aspasio, estas potencias están constituidas por naturaleza para obedecer a la razón; Tomás de Aquino, por su parte, señala que los actos exteriores de las potencias apetitivas se configuran conforme con el orden de la razón; ambos aspectos quedan integrados en nuestra interpretación. Esta participación, entendida como capacidad de escucha y obediencia, supone una disposición o adaptabilidad de las potencias apetitivas al orden de la razón, por la que son capaces de configurarse racionalmente hacia el bien sensible. En consecuencia, esta participación se da en distintos grados de perfección: mientras en el infante la adaptabilidad sería meramente potencial, en el niño estaría presente en aquellos actos exteriores en los que su razón escucha y obedece a sus padres y sus potencias apetitivas escuchan y obedecen a su razón). En el continente, esta participación se manifiesta en actos exteriores provenientes de unas potencias apetitivas que se ordenan de un modo forzado e imperfecto, como a regañadientes, a una razón que sigue soportando la oposición de esos mismos apetitos. Por último, en el virtuoso la participación se daría en un grado máximo, expresado por Aristóteles con los adjetivos en grado comparativo, al punto de que la oposición a la razón o no se da o, al menos, no es vehemente, como dice Tomás de Aquino. En este nivel superior, la participación de los apetitos en la razón alcanza una armonía superior, porque su acción ‘resuena al unísono’ con la razón.

En síntesis, *Ética a Nicómaco A 13* nos presenta un tipo de participación distinto de los relevados previamente, caracterizado por un uso explícito e insistente del vocabulario de la participación con un sentido preciso y constante. Se trata de una participación real, en cuanto las potencias apetitivas

del alma participan de una perfección propia de la racionalidad, en virtud de la cual pueden configurarse a una ordenación superior, con una autonomía superior a la del cuerpo respecto del alma, y en diversos grados.⁵⁷

[Recebido em maio/2024; Aceito em julho/2024]

BIBLIOGRAFÍA

- ADRADOS, F. R.; RODRÍGUEZ SOMOLINOS, J. *Diccionario Griego Español en línea*, <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%80%CF%81%CF%87%E1%BD%B5>, consultado 7 de julio 2023.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*, ex rec. I. Bekkeri, editio altera cura O. Gigon. Berolini: W. de Gruyter et socios, 1960.
- ARISTÓTELES. *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press: Oxford, 1958.
- ARISTÓTELES. *Ethica Eudemia*. ed. Walzer, R., and Mingay, J. Oxford-New York: Oxford University Press, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.
- ASPASIO. In *Ethica Nicomachea*, ed. G. Heylbut. En *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín: De Gruyter, 2020, vol. XIX.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Rédigé avec le concours de M. E. Egger à l'usage des élèves des lycées et des collèges. Paris: Hachette, 1903.
- BURNET, J. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΕΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. The Ethics of Aristotle*. Edition, introduction and notes. London: Methuen & Co., 1900.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 2009.
- CROWELL, D. Thomas Aquinas' Attribution of Participation to Aristotle. *Dionysius* 37, 2019, 134-163.
- CRUBELLIER, M. The Doctrine of Forms under Critique: Part II Metaphysics A 9, 991b9–993a10. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- DIAMOND, E.; RUSSON, J. *Mortal Imitations of Divine Life*. Chicago: Northwestern University Press, 2015.
- FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 3. ed. riv. Torino: Società Editrice Internazionale, 1963.

⁵⁷ Este trabajo fue realizado en una estancia de investigación en el *Nicola Center for Culture and Ethics*, de la Notre Dame University, sostenidos con una beca interna de estancias de investigación de la Universidad Finis Terrae. Aprovechamos para agradecer a estas instituciones, al Dr. J. García-Huidobro y el grupo de colegas que congrega por sus comentarios, que ayudaron en la redacción de este trabajo, y al Dr. Félix Lamas, por sugerirnos este tema de investigación.

- FREDE, D., The doctrine of Forms under critique: Part I *Metaphysics A 9*, 990a33–991b9. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- GEIGER, L. B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
- GRAHAM, D. W. *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1990. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780198243151.001.0001>.
- JAEGER, W. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmann, 1912.
- JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung Einer Geschichte Seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923.
- JÁMBLICO. *Protrepticus*, ed. H. Pistelli. Lipsiae: B. G. Teubner, 1888.
- PHILIPPE, M.-D. La participation dans la philosophie d'Aristote. *Revue Thomiste* 49, 1, 1949, 254-277.
- PLATÓN, *Opera Platonis*, ed. Burnet. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1946.
- RABINOFF, E. Aristotle on the Rationality of Virtue. En G. Kirk and J. Arel (eds.). *Aristotle on Human Nature: The Animal with Logos*. London: Bloomsbury Academic, 2023, 122–136.
- SEIDL, H. *Einführung in die antike Philosophie : Hauptprobleme und Lösungen*, dargelegt anhand der Quellentexte. Freiburg im Breisgau: Alber, 2010.
- STEEL, C. Plato as seen by Aristotle *Metaphysics A 6*. En C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/acprof:oso/9780199639984.003.0010>.
- STRIKER, G. *From Aristotle to Cicero*. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi-org.proxy.library.nd.edu/10.1093/oso/9780198868385.001.0001>.
- TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Ed. R. Spiazzi. Torino: Marietti Editori, 1964.

A RELAÇÃO ENTRE CORPO E ALMA NO ARGUMENTO DA ANAMNESE NO *FÉDON* THE RELATIONSHIP BETWEEN BODY AND SOUL IN THE RECOLLECTION ARGUMENT IN THE *PHAEDO*

VITOR DE SIMONI MILIONE*

Resumo: O objetivo principal deste artigo é analisar a relação entre corpo e alma a partir do argumento da *anamnese* (*Fédon* 72e-77d). A despeito das críticas severas dirigidas ao corpo (64e-69e), mostraremos que Sócrates está bem menos interessado em demonstrar a imortalidade da alma neste argumento do que em trazer nuances fundamentais a essa crítica, explicando a inextricável relação entre corpo e alma no processo de aquisição do conhecimento. Mostraremos que uma análise adequada deste argumento precisa ter em vista um duplo registro: a elaboração de um discurso epistemológico inalienável de uma concepção de alma enquanto princípio cognitivo.

Palavras-chave: *anamnese*; epistemologia; alma; corpo.

Abstract: The main goal of this article is to analyze the relationship between body and soul in the *anamnesis* argument (*Pbd.* 72e-77d). Despite the harsh criticisms addressed to the body (64e-69e), we will show that Socrates is far less interested in demonstrating the immortality of the soul in this argument, than in bringing fundamental nuances to this criticism by explaining the inextricable relationship between body and soul in the process of acquiring knowledge. We will show that an adequate analysis of this argument must take into account a dual perspective: the development of an epistemological discourse inseparable from a conception of the soul as a cognition principle.

Keywords: *anamnesis*; epistemology; soul; body.

O argumento da *anamnese* é o segundo de uma série de argumentos consagrados pela tradição exegética como provas da imortalidade da alma¹. Na realidade, Sócrates elabora esse argumento a pedido dos seus

* Pesquisador na Université de Montréal, Québec, Canadá. <https://orcid.org/0000-0003-3511-8087>. E-mail: vitormilione@gmail.com.

¹ Ver, por exemplo, Burger (1984), Dorter (1982), Gallop (1993), Dixsaut (1991), Vernant (1990), Robin (1949), Burnet (1925) e Archer-Hind (1894). Apesar desses intérpretes discordarem a respeito do número de argumentos e até mesmo se eles de fato figuram-se como provas cabais da imortalidade da alma, ambos seguem a nomenclatura tradicional, referindo-se aos argumentos como “provas da imortalidade da alma”.

interlocutores, Símiás e Cebes, que mostram-se temerosos com o destino da alma no *post mortem*. Cebes aponta (70b) que seria necessário muito poder de persuasão e bons argumentos para demonstrar que a alma, ao deixar o corpo, conserva sua faculdade (*dýnamis*)¹ e seu pensamento (*pbrónesis*)² ao invés de dissipar-se como um sopro (*pneûma*). E num contexto panorâmico do *Fédon*, Sócrates dá início à discussão sobre a alma em resposta ao espanto de Símiás e Cebes diante de seu desejo de morrer e de sua convicção de que – após a morte - ele juntar-se-ia a deuses sábios e a homens da melhor estirpe no que parece ser um local idílico destinado àqueles que foram bons (63b-63c)³. Os rapazes pedem que Sócrates fale mais sobre essa crença e que, por meio de sua defesa, ele possa convencê-los. Sendo assim, o que está em jogo neste ponto – e que poderia ser interpretado como o catalisador de toda a argumentação que se seguirá – é a necessidade de persuasão mediante a apologia de uma crença pessoal sobre a qual Sócrates admite não ser capaz de se manifestar com muita segurança (63c1). É em tal contexto retórico que Sócrates introduz o argumento da *anamnese*.

Olhando de modo mais detido para este argumento, percebemos que a necessidade da sua exposição surge, sobretudo, devido à insuficiência da defesa que Sócrates faz de sua crença pessoal (64a-69e); seus companheiros ainda não estavam persuadidos de que a alma viria a subsistir algures ao invés de simplesmente dispersar-se como um sopro assim que ela se separasse do corpo⁴. “[Cebes] Mas o fato é que se faz mister de não pequeno poder de persuasão e de muitos argumentos para demonstrar que a alma subsista depois da morte do homem e que conserva alguma atividade (*dýnamis*) e

¹ A *dýnamis* da alma nesta parte do *Fédon* diz respeito, como ficará mais claro adiante, à sua capacidade cognitiva e não, parece-nos, à sua potência vital, pois isso já foi demonstrado no argumento anterior, o da gênese dos contrários (69e-72e).

² O termo *pbrónesis* é de difícil tradução. Schiappa de Azevedo (1998, p. 61) traduz por “entendimento”, ao passo que Nunes (2011, p. 83) traduz por “pensamento”, ambas traduções razoáveis e corretas. Uma coisa é certa: não se trata aqui de “sabedoria prática”, pois a *pbrónesis* aparece no *Fédon* como uma atividade mental de raciocínio e aquisição de conhecimento que a alma exerce tanto encarnada, quanto, e esse é um dos pontos que Sócrates quer demonstrar no argumento da Anamnese, desencarnada. É pertinente notar a importante mudança operada por Platão, que situa a *pbrónesis* na alma e não no corpo, como é o caso em Homero (ver, sobre este ponto, Snell 1953).

³ Neste passo, a noção de morte subentendida é a separação entre corpo e alma; Sócrates esclarece essa noção em 64c4-7.

⁴ Homero, *Iliada*, XXIII, 100.

pensamento (*phrónesis*)”⁵. Burger (*op. cit.*, p. 51) aponta com acuidade que, conquanto Sócrates tenha sido muito persuasivo em sua defesa, ele nada mais fez do que pressupor a existência da alma após a morte. Com efeito, para que os interlocutores sejam persuadidos de que – uma vez liberados do consórcio com o corpo – é possível se relacionar com os deuses e os homens de virtude, é preciso que (1) a alma desencarnada vá para algum lugar e (2) que ela conserve suas capacidades e seu pensamento.

Parece-nos que a preocupação dos rapazes não é algo extraordinário, mas um desdobramento natural da expectativa que Sócrates criou com o seu desenho do *post mortem* que, aliás, vai de encontro à concepção homérica em que as almas figuram-se como *êidola*, simulacros fantasmagóricos, sombras intangíveis, meros duplos cuja única similitude com o corpo é a aparência⁶; *dýnamis* e *phrónesis* são, em Homero, intrínsecas ao corpo e não à alma, desaparecendo portanto completamente com a morte deste⁷.

O item (1) é contemplado por Sócrates com o argumento da gênese dos contrários (69e-72e), que antecede o argumento da *anamnese*. Utilizando como paradigmas grupos de opostos como o frio/quente e estar acordado/estar dormindo, Sócrates, mediante analogia, argumenta que os vivos provêm dos mortos e vice-versa; ademais, nesse intervalo, a alma dos homens encontra-se no Hades. Com efeito, o argumento envolve alguns problemas⁸; o mais imediato deles é a tentativa de aplicar o modelo do frio/quente (por exemplo, uma barra de metal que torna-se fria, depois quente, de novo fria,

⁵ *Fédon*, 70b1-4. Utilizamos no presente texto a tradução de Carlos Alberto Nunes (2011). É digno de nota que a necessidade de demonstrar a imortalidade da alma – mais precisamente, da alma individual – não aparece textualmente em nenhum momento no início do diálogo; contudo, é possível entender que ela está implícita e figura-se na mente dos interlocutores, já que em 73a1-3, ao introduzir o tema da Anamnese, Cebes afirma que por meio dela pode-se “provar que a alma é algo imortal [*ti athánaton*]”. Curiosamente, Sócrates utiliza esse termo referindo-se à alma somente em 105e ss (Cf. Burger, *op. cit.*, p.238, nota 1). Parece-nos, assim, que a preocupação inicial com a conservação das faculdades da alma (*dýnamis* e *phrónesis*) desdobra-se quase imperceptivelmente na preocupação com sua imortalidade individual.

⁶ Cf. Vernant, 2002, p.431.

⁷ Para uma análise basilar da concepção de alma em Homero, ver Snell, *op. cit.*, p. 1-23. O ponto que mais nos interessa é o fato de Platão inserir na alma atributos que em Homero são eminentemente fenômenos físicos que não se manifestam quando a alma está separada do corpo. A prova disso é o fato de que pouquíssimos indivíduos, por exemplo, heróis e adivinhos, conservam suas faculdades de fala e de pensamento no *post mortem*, como bem mostra o canto XI da *Odisséia*.

⁸ Para uma análise mais minuciosa tanto do argumento como de suas aporias, ver Burger, *op. cit.*, p.51ss. Ver também Robinson, 2010, p. 113ss.

etc.) ao caso do morrer/viver. Ora, se é possível afirmar que, no modelo, é sempre o mesmo “sujeito” que vai de um contrário a outro, “dizer que o mesmo sujeito está vivo, depois morto, depois vivo de novo parece constituir uma extrapolação descomunal do uso das palavras vivo e morto e, no caso presente, uma suposição do próprio ponto que precisa ser provado”⁹. Como se pode ver, já nessa parte do *Fédon*, a preocupação latente é que as almas individuais (de Sócrates, de Símiás, de Cebes, etc.) sobrevivam, isto é, que conservem a sua identidade no *post mortem*, carregando consigo todas as suas vivências, experiências e memórias. Mas como veremos mais adiante, nem o argumento da gênese dos contrários e nem o argumento da *anamnese* são capazes de demonstrar esse ponto específico.

Um problema similar aparece no segundo modelo de gênese dos contrários que Sócrates usa para fazer outra analogia. Ele sugere que assim como o “estar acordado” está para o “estar vivo”, também o “estar dormindo” está para o “estar morto”; Sócrates reforça sua argumentação dizendo que os processos de gênese envolvidos em ambos os casos são recíprocos. Para o dormindo/acordado tem-se respectivamente “dormir” e “acordar” e para o estar vivo/estar morto tem-se “morrer” e “reviver”. Robinson observa que o paralelismo desse último processo de gênese está longe de ser perfeito¹⁰; “acordar” envolve apenas uma via de mão dupla, ou seja, “estar dormindo” e “estar acordado”, ao passo que “reviver” envolve viver, morrer e voltar a viver (daí o emprego do verbo *anabióskesthai* em 72e13). Novamente, Sócrates pressupõe o ponto que ele deseja demonstrar. Nessa perspectiva, parece claro que circularidade e petição de princípio estão permeando todo o argumento. Sendo assim, mesmo se aceitarmos o raciocínio como um todo e nos determos sobre aquilo que o motiva, ou seja, a necessidade de convencer seus interlocutores de que a alma dos homens vai para outro lugar após a morte do corpo, conclui-se que, a respeito do item (1), Sócrates não cumpriu bem o seu objetivo, a saber, mostrar que as almas dos mortos encontram-se no Hades; não é por acaso que ele retoma esse tema em 81b-e e, de modo mais detalhado, no mito final (107c-115a).

Caberia agora demonstrar o ponto (2), ou seja, que as almas desencarnadas não perdem a *dýnamis* e a *phrónesis* que possuem em vida; somente então Sócrates seria bem sucedido em persuadir os rapazes acerca do seu destino auspicioso no *post mortem*; pois não basta mostrar que a alma,

⁹ Robinson, *op. cit.*, p.114.

¹⁰ *Ibid.* p.116-117.

enquanto princípio vital, sobrevive à morte do corpo; é necessário mostrar também que ela não é uma mera sombra do corpo, mas que ela possui faculdades mentais que são conservadas após a sua separação do corpo; não se trata, portanto, de mostrar simplesmente que a alma existe após a morte do corpo, mas, sobretudo, que tipo de existência ela leva. O argumento da *anamnese* (72e3-77a5) figura-se, nessa perspectiva, como uma segunda parte do argumento anterior¹¹. Vale ressaltar que é precisamente nessa passagem em que Platão expõe abertamente a teoria das Ideias e sua estreita relação com a alma e os entes sensíveis. Parece-nos, nessa medida, que a opção de discuti-la neste argumento não é gratuita; ao contrário, ela insere-se numa proposta epistemológica bem definida, na qual corpo e alma assumem papéis diferentes, porém complementares. Todavia, Platão ultrapassa os limites de uma simples concepção de teoria do conhecimento, porquanto a *anamnese*, como veremos, constitui-se igualmente como um argumento ético e ontológico.

Cebes introduz o argumento¹² (72e3-73c10) com uma explícita referência ao famoso passo do *Mênon* em que Sócrates faz uma demonstração de *anamnese* interrogando um jovem escravo. Em seguida, Sócrates lança as bases de sua análise estabelecendo quatro condições para que ocorra a reminiscência (73c1-74a8). De modo esquemático, podemos afirmar que se nos recordamos de x através de y ,

- (a) Precisamos ter conhecido x anteriormente¹³,
- (b) Precisamos não só reconhecer y , mas também pensar em x ¹⁴,
- (c) x deve ser objeto de um tipo de conhecimento diferente de y ¹⁵,

¹¹ Seguimos aqui a leitura de Archer-Hind e Robinson, *op. cit.* Os autores concluem que ambos os argumentos figuram-se como um único, baseando-se na recomendação do próprio Sócrates ao encerrar o debate sobre a Anamnese: “basta juntar o presente argumento ao que admitimos antes, de que tudo o que vive só nasce do que é morto” (77c7-8). Acrescenta-se a isso o fato de o argumento da Anamnese vir logo após o argumento anterior, não havendo uma pausa para objeções dos interlocutores; tais pausas ocorrem quando Sócrates termina de defender sua crença pessoal e também ao cabo da exposição dos demais argumentos a favor da imortalidade da alma.

¹² Emprestamos o esquema abaixo à excelente análise de Scott, 1999, p. 93-125.

¹³ 73c1-3. “Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso de ter tido antes o conhecimento dessa coisa”.

¹⁴ 73c6-8. “[...] quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa [...]”.

¹⁵ 73c8-9. “[...] como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro [...]”.

(d) quando x assemelha-se a y, é preciso considerar se y carece de algo em relação a x¹⁶.

Tendo estabelecido as condições gerais para a reminiscência, Sócrates fornece um exemplo (74a9-b3):

— Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual ao outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada parecido; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si [*autò tò íson*]. Diremos que existe ou que não existe?

— Existe, por Zeus, — exclamou Símiás; — à maravilha [*thaumastós ge*].

— E que também saberemos o que seja?

— Sem dúvida, respondeu.

Neste passo, Sócrates está chamando atenção para um ponto extremamente relevante: o foco de interesse não são entes ordinários, como gravetos ou pedras, que podemos eventualmente chamar de iguais (74b); ao contrário, o objeto de conhecimento ao qual Sócrates se refere é fonte de *thaúma*, é “sempre” igual, e está para além da experiência empírica comum: trata-se do igual em si mesmo ou, se quisermos, a Forma do igual¹⁷; “por conseguinte” conclui Sócrates, “não são a mesma coisa esses objetos iguais (*tà ísa*) e a igualdade em si (*kaì autò tò íson*)” (74c5-6).

No que concerne a importância dessa passagem, Scott enfatiza que, em se tratando do igual apreendido pela experiência sensível, a rememoração não vem à tona¹⁸; por outras palavras, quando dizemos “estes gravetos são iguais”, os conceitos que utilizamos são derivados exclusivamente da percepção e não da lembrança do igual em si mesmo; significa dizer que Platão não está expondo o argumento da *anamnese* para explicar o igual apreendido no cotidiano, ou quaisquer experiências empíricas, por meio dos órgãos sensíveis, mas sim, um “tipo” de igual que não se pode apreender diretamente nas *prágmata*, ainda que esteja de alguma forma relacionado com ela, como ficará claro ao longo do argumento. Não obstante, é a partir das coisas que ora mostram-se iguais, ora desiguais, que é possível lembrar, ou seja, recuperar o conhecimento daquela igualdade que nunca se mostra como desigualdade (74c6-8); sendo assim, pode-se dizer que uma das

¹⁶ 73a5-7. “E no caso de lembrar-se alguém de alguma coisa à vista de seu semelhante, não será forçoso perceber essa pessoa se a semelhança é perfeita ou se apresenta alguma falha?”.

¹⁷ Cf. Scott., *op. cit.*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, p.105. Cf. também Burger, *op. cit.* p.71.

relações mais imediatas entre objetos de ordem tão distinta é estabelecida pela rememoração¹⁹.

Em suma, deve-se ter em mente duas coisas: é possível recordar de x (o igual em si mesmo) através de y (coisas iguais), ainda que nem toda apreensão de y envolva necessariamente a recordação de x²⁰; além disso, Sócrates está buscando o acordo de seus interlocutores para seu postulado de que “nós sabemos o que o igual é”. A passagem que se segue acrescenta novos elementos importantes para a compreensão do processo de *anamnese*. Vejamos como ela se desenvolve:

— E então? — prosseguiu [Sócrates]: que se passa conosco, com relação aos pedaços de pau iguais e a tudo o mais a que nos referimos há pouco? Afiguram-se-nos iguais à igualdade em si, ou lhes falta alguma coisa para serem como a igualdade? Ou não falta nada? (*ἔἔνδεἔ ti ekeἔinou tἔi toioἔton eἔnai boἔon tἔ ison, ἔ oudἔn;*)

— Falta muito, respondeu [Símias].

— Estamos, por conseguinte, de acordo que quando alguém vê determinado objeto e declara: — O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real porém fica muito aquém dele (*all'ἔstin phaulἔteron*), sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior, — essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, necessariamente tinha o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior (*endeestἔros dἔ ἔkhein*).

— Forçosamente

— E então? Não se passará a mesma coisa conosco, em relação as coisas iguais e à igualdade em si mesma (*perí te tἔ isa kai autἔ tἔ ison*)?

— Sem dúvida nenhuma.

— É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo (*anankaἔion ἄra hemἔs proeidἔnai tἔ ison prἔ ekeἔnou toἔ kbrónou*) em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles esforçavam por alcançá-la (*bἔti orégetai mἔn pánta taἔta eἔnai boἔon tἔ ison*), porém lhe eram inferiores (*ἔkhei dἔ endeestἔros*). (74d4 – 75a4).

¹⁹ A distinção ontológica que começa a ser esboçada aqui será esmiuçada sobremaneira no argumento da Afinidade, 77d-84b.

²⁰ Seguindo a leitura de Scott, isso reforça o fato de que Platão está falando de uma espécie muito mais sutil de conhecimento que nem todos acessarão; possivelmente a maioria dos homens viverá sua vida e construirá seus axiomas baseando-se em em consensos e opiniões formadas a partir de apreensões sensíveis, jamais remetendo-as às Formas. Ademais, a passagem acima (74c4-8) parece satisfazer claramente as condições (b) e (c).

Nessa passagem, o que está em evidência é precisamente o juízo comparativo entre Forma e particulares. Dessa comparação, segue-se por concomitância que os particulares apreendidos pela sensação “carecem” de algo (cf. o verbo *endeî*, as duas ocorrências do adjetivo comparativo *endeestéros*, bem como o adjetivo comparativo *phaulóteron*), são de alguma forma inferiores em relação à Forma, satisfazendo portanto a condição (d) do processo de *anamnese* mencionado acima. Sendo assim, qualquer coisa apreendida pelos órgãos sensíveis servirá, a um tempo, como catalisador da reminiscência e como objeto de comparação cujos paradigmas são as Formas. Afirmando a inferioridade dos particulares em relação a elas, Sócrates reforça não só sua distinção ontológica, mas também a maneira de conhecê-las, ou seja, os particulares mediante a sensação e as Formas por meio da rememoração auxiliada pela sensação. Scott (*op. cit.*, p.107) chama nossa atenção para o fato de que essa passagem corrobora a ideia segundo a qual somente aqueles com pendor para a filosofia realizarão o processo da reminiscência ao passo que grande parte das pessoas permanecerá na ordem do sensível sem nunca remetê-lo ao paradigma inteligível. Nota-se, nesse sentido, que o argumento da *anamnese* tem ressonância numa passagem ulterior muito significativa, na qual se diz que a alma que conviveu exclusivamente na companhia do corpo passa a acreditar que somente o visível e o corpóreo são reais, passando, com isso, a odiar, temer e evitar (*miseîn te kai trémein kai feúgein*) tudo aquilo que é invisível, porém inteligível e apreensível pela filosofia (*noetòn dê kai philosophiai hairétôn* – 81b4-5) o que acarreta, como veremos mais adiante, consequências éticas de grande envergadura.

Na conclusão do passo, Sócrates diz que essa comparação só pode acontecer se tivermos conhecido a Forma de antemão (cf. a expressão *proeidénai tò íson prò ekeinou tou kbrónou*), satisfazendo, portanto, a primeira condição do processo de *anamnese* (a) e, paralelamente, as quatro condições que elencamos acima.

Porém, resta ainda uma pergunta: qual seria esse momento anterior ao qual Sócrates se refere? A pista localiza-se na passagem supracitada e aparece, na realidade, na condição de premissa: o conhecimento do igual em si mesmo deu-se antes que víssemos pela primeira vez objetos iguais (*tà ísa*) e afirmássemos que os últimos apresentam certas deficiências em comparação com o primeiro. Sendo assim, Sócrates está tentando mostrar não apenas que a alma já existe antes de encarnar no corpo – de modo que ela não é um mero efeito de processos biológicos, mas também que ela não é

um mero *eídolon* esvaziado de atividade e de pensamento, mas uma *psykhê* plenamente constituída, ou seja, que possui poderosas faculdades cognitivas.

No passo seguinte (74e9–75c6), Sócrates apresenta os desdobramentos dessa premissa, afirmando que não poderíamos ter comparado pela primeira vez objetos iguais com o igual em si mesmo sem o concurso dos sentidos (75a5-8); é por meio deles que se pode pensar que todas as coisas sensíveis que afirmamos serem iguais esforçam-se por “alcançar” (cf. o verbo *orégetai* em 75a2 *supra*) seu paradigma, jamais, porém, alcançando-o (75b1-2); vemos, ouvimos e usamos todos os nossos sentidos logo após o nosso nascimento (75b10-11). No entanto, foi estabelecido que a apreensão desse universal aconteceu antes de começarmos a usar nossos sentidos (75c1-2). Ora, a conclusão necessária desses desdobramentos é que nós adquirimos o conhecimento do igual em si mesmo, ou de quaisquer outras Formas, antes de nascermos.

Ao nosso ver, essa sequência de desdobramentos revela dois pontos cruciais para a questão epistemológica e, por conseguinte, para a relação entre corpo e alma desenvolvida no argumento da *anamnese*: Sócrates está afirmando, ainda que sob a égide de alguns pressupostos jamais discutidos, que é a mesma percepção que remete-nos simultaneamente ao universal, e incita-nos a compará-lo com o objeto percebido. Ademais, em consonância com o argumento da geração dos contrários (69e-72e), reafirma-se a preexistência da alma em relação ao seu nascimento junto a um corpo. Burger (*op. cit.*, p. 78) ressalta que nessa altura do argumento, Sócrates já poderia declarar que, concomitantemente à sua preexistência, a alma também é dotada de *dýnamis* e *phrónesis*; contudo, ele opta primeiro por analisar duas possibilidades e fazer com que Símiias escolha uma delas:

[Sócrates] Desse modo, como disse, uma de duas há de ser, por força: ou nascemos com esse conhecimento [das Formas] e o conservamos durante toda a vida (*epistámenoi ge autà gegónamen kai epistámetha dià bíou pántes*), ou, por último, as pessoas das quais dizemos que aprendem (*hoús pphamen mantbánein*), o que fazem é recordar (*anamimnéskontai*), e o aprendizado seria reminiscência (*kai he máthesis anámnesis an eíe*)²¹.

Em primeiro lugar, notamos aqui de modo bem condensado, a noção de aprendizado e de conhecimento presentes no *Fédon*: conhecer é reter o(s) objeto(s) inteligíveis de conhecimento, ao passo que aprender nada mais é do

²¹ Fédon, 76a4-7 (tradução C.A. Nunes ligeiramente modificada).

que rememorar algo que já se sabe. Além disso, há de se notar nesse passo algo que procuramos enfatizar ao longo do texto: o processo de *anamnese* diz respeito a uma espécie de conhecimento especial, extraordinário, fonte de *thaúma*, e que, por isso, não é alcançado por todos os indivíduos. No que concerne à natureza da reminiscência e àqueles que conseguem fazer uso dela, a passagem acima é importante: Sócrates faz um contraponto entre a primeira pessoa do plural (“nascemos com esse conhecimento e o conservamos...”) e o uso da sentença “as pessoas das quais dizemos que aprendem”.

Concordamos, neste ponto, com a leitura de Scott (*op. cit.*, p. 110-11), segundo a qual esse contraponto é deliberado: Símiás não deve escolher entre (1a) “todas as pessoas retêm seu conhecimento ao longo de suas encarnações” e (2a) “todas as pessoas o rememoram”, mas, em vez disso, entre (1b) “todas as pessoas retêm seu conhecimento ao longo das suas encarnações” e (2b) “algumas pessoas rememoram-no”. Com efeito, a articulação de (1b) e (2b) sugere que – conquanto poucos passarão pelo processo da *anamnese* – todos nascem com esse conhecimento, embora ele permaneça latente até que a percepção do igual em si mesmo, ou qualquer outra Forma, desencadeie o processo de reminiscência²².

A princípio, Símiás mostra-se confuso e não consegue escolher entre as duas opções apresentadas por Sócrates (76b1-2): ou bem nascemos com os nossos conhecimentos (*epistaménous hēmâs gegonénai*), ou então nos recordamos posteriormente do conhecimento que carregamos há tempos (*anamimnēskesthai hýsteron hōn próteron epistémēn eilephótes hēmen*). Sócrates auxilia o rapaz fornecendo uma nova premissa: quem conhece é capaz de proferir um *lógos*. O filósofo prossegue:

— E és de parecer que todo o mundo possa oferecer um discurso (*didónai lógon*) das questões que acabamos de tratar?

— Tomara que pudessem! Porém receio muito que amanhã a estas horas não haja aqui uma só pessoa em condições de fazê-lo.”

— Decerto Símiás [...], não és de opinião que todos os homens entendem dessas questões (*epístasthai...pántes autá*).

— De forma alguma.

— Nesse caso, recordam do que aprenderam antes (*anamimnēskontai ára há pote émathon*)?

— Necessariamente.”²³

²² Ver também Bostock, 1986, p.102.

²³ *Fédon*, 76b3-76c5 (tradução C.A. Nunes ligeiramente modificada). Segundo Liddell-Scott, o verbo *dídomi* (ou *dídonai*) pode ser traduzido precisamente por “dar”, “oferecer”, “providen-

Símias, finalmente, faz sua escolha: ninguém conserva em estado ativo, por assim dizer, o conhecimento adquirido antes do nascimento; ele deve, portanto, ser buscado por meio de todo o processo da *anamnese*. Além disso, nem todos serão capazes fazê-lo, porquanto a reminiscência envolve também a (rara) habilidade de compor argumentos, de fazer discursos, enfim, de oferecer um *lógos* daquilo que se conhece²⁴. Tendo conseguido o assentimento de Símias, Sócrates estabelece que as almas já existem antes de assumirem forma humana (*prîn eînai anthrópou eídei*), ou seja, separadas do corpo, e que elas possuem entendimento (*kaî pbrónesin eíkhon*), o que é exatamente o que ele queria mostrar desde o início do argumento. E no que concerne à *dýnamis* da alma? Agora está patente que essa *dýnamis* consiste precisamente na capacidade que a alma tem de conhecer as Formas, em particular antes de encarnar num corpo humano. Contudo, para que essa *dýnamis* se manifeste enquanto a alma está encarnada, ou seja, para conhecer as Formas através a mediação do corpo, é necessário que essa alma viva filosoficamente. Isso significa, como veremos mais a frente, que, do ponto de vista epistemológico, o indivíduo toma ciência de que o conhecimento não se reduz aos perceptos (83a-84b) e que, do ponto de vista ético, ele não se entrega à servidão oriunda da satisfação desenfreada dos desejos e prazeres corporais (64e-69e).

Por fim, Sócrates conclui o argumento da *anamnese*:

Nossa situação, Símias, não será a seguinte? Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo, o bem e todas as essências [*kalón té ti kaî agathón kaî pása hê toiaúte ousía*], e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos. Se não for como disse, terá sido inútil toda nossa argumentação. Porém, não será desse modo mesmo e não é de igual necessidade que essas coisas [*scil.* as Formas] existam e que nossas almas também existam antes de nascermos, e que, ao não se verificar uma, não se verifica a outra²⁵

ciar”, “conceder”. Assim, o termo *lógon* parece, nesse contexto, aceitar uma acepção ampla que abrange, p.ex., discurso racional, argumentação concatenada, asserção lógica, etc.

²⁴ Vale a pena notar os ecos dessa passagem com o *Mênon* (97d4-98a8) - no passo em que se diz que o conhecimento deve ser acompanhado de um “cálculo de causa” (*aitías logismôi*) - e com o livro VII da *República* que - dedicado à educação do filósofo - aponta para sua capacidade de - por meio da dialética - fornecer explicações acerca do mundo dos fatos e suas relações com as Formas eternas.

²⁵ *Fédon*, 76d6-76e7 (tradução Nunes ligeiramente modificada).

Temos nessa breve passagem um resumo do argumento: a latência do conhecimento das Formas na alma encarnada, a necessidade de sua preexistência – na medida em que a obtenção desse conhecimento se dá antes da encarnação -, o uso dos sentidos para a rememoração dos universais e sua comparação com os objetos sensíveis; mas mais do que isso, temos também a forte afirmação da enorme proximidade ou - como ficará ainda mais claro no argumento seguinte (77d-84d) – da afinidade entre a alma e as Formas²⁶. O argumento da *anamnese* é posto de tal maneira que a preexistência da alma e a existência das ideias ou bem sustentam-se ou bem caem juntas (76d7-e7)²⁷. Vê-se de maneira patente que o argumento da *anamnese* lida com um tema que é preciso reconhecer como um dos problemas fundamentais do *Fédon*, qual seja, a relação inextricável da alma com o corpo e com os objetos de conhecimento. Ademais, sobre a questão da “deficiência” das coisas sensíveis e sua relação com a epistemologia platônica, Hackforth (*op. cit.*, p. 74) afirma de maneira contundente:

It might seem that, in insisting that we come to know the Forms as the result of perceiving the failure of sensibles to be wholly what they purport to be, Plato is going back on what he has said earlier about the philosopher's utter detachment from the body and the world of sense experience [cf. 63e-69e]. I do not think this is really so. The ideal of detachment leaves room for necessary attention to the body, and in bidding us attach little or no value to what the senses tell us Plato does not bid us attempt the impossible task of eradicating our perceptions. Valueless though they may be in themselves, it does not follow that they may not have value in so far as they point beyond themselves; and that is all that the ἀνάμνησις doctrine claim for them.

Parece evidente – ao contrário do que se poderia crer a partir de uma interpretação superficial da visão de Platão acerca do mundo dos fenômenos – que um dos grandes trunfos do argumento da *anamnese* é justamente a tentativa de estabelecer uma conexão onto-epistemológica inextricável entre sensível e inteligível, e a alma preenchendo, por assim dizer, o papel de ponte entre ambos os domínios, e acarretando também os desdobramentos éticos dessa conexão. Sobre esse ponto, Iglésias²⁸, em seu excelente artigo,

²⁶ Analisamos detalhadamente o argumento da Afinidade numa futura publicação (2024).

²⁷ Cf. Hackforth, *op. cit.*, p.74. O autor lembra-nos que apesar de ambas as doutrinas estarem interligadas, a *Anamnese* não é exposta visando provar a existência das Ideias; Platão estaria sustentando apenas que a recusa da preexistência da alma implicaria a recusa das Ideias, doutrina da qual ele não pode abrir mão.

²⁸ Iglésias, 1998, p. 21-22. Cf. Archer-Hind, *op. cit.*, p. XXIII.

entende que a alma em Platão obedece indiretamente a uma economia de princípios que abarca as três esferas com as quais o ele se preocupou ao longo da sua carreira filosófica: a ética, a epistemologia e a ontologia. Sobre a correlação necessária entre sensível/inteligível e alma/Ideia, a autora diz que sem a primeira, “as Ideias, postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão da ligação entre Ideias e mundo fenomênico”. Ora, Sócrates enfatiza ao longo de todo argumento da *anamnese* precisamente essa ligação operada pela alma que, enquanto encarnada, é capaz de rememorar os universais inteligíveis e compará-los com os particulares sensíveis.

Todavia, como mencionamos acima, esse processo de *anamnese* exige, em paralelo, uma tarefa ética que consiste em “estar morto”, ou ainda, “morrer em vida”. Essa impactante metáfora indica que deve-se cuidar do corpo, na medida em que ele é um instrumento biológico e cognitivo fundamental para a aquisição do conhecimento mediante a reminiscência, mas sem se deixar levar pelos atrativos dos prazeres corporais e da vida material. Por outras palavras, não se trata, em absoluto, de desprezar o corpo, mas apenas controlar a violências dos desejos e das paixões e dedicar apenas o tempo necessário aos assuntos da vida material. Nesse sentido, é muito pertinente mencionar as metáforas políticas empregadas por Platão algumas páginas adiante para se referir à relação entre o corpo e a alma: na medida em que a alma se assemelha ao divino e o corpo ao mortal, ela é naturalmente feita para comandar (*árkhein*), ser mestra (*despózein*) e ser soberana (*hêgemoneúein*), ao passo que o corpo é naturalmente feito para ser governado (*árkbesthai*) e servir (*douleúein*)²⁹.

O perigo assinalado por Sócrates é, portanto, uma potencial inversão de papéis, ou seja, a alma ser governada e se tornar escrava do corpo, caso ela se habitue a satisfazer de modo desenfreado os prazeres corporais. A solução que ele apresenta é radical (82c): adotar o comportamento oposto ao dos amantes das riquezas (*philokhrématoí*), do poder (*philarkhoí*) e das honrarias (*philótimoí*), ou seja, abster-se o máximo possível de honras e cargos públicos e não ter medo da pobreza (*penía*) nem da ruína do próprio patrimônio (*oikophthoría*). Morrer em vida ou, por outras palavras, fazer um exercício de morte (*melétē thanátou* – 81a2) significa, portanto, recolher a alma em si mesma ainda em vida, abstendo-se o máximo possível dos assuntos relacionados à vida corporal e levando uma vida de frugalidade e moderação.

²⁹ Cf. *Fédon* 80a1-5.

É por isso, aliás, que Sócrates faz uma longa apologia da *sophrosýne* ainda na primeira parte do *Fédon* (68c-69d): trata-se da virtude que faz frente à desmedida dos prazeres (*hedonai*) e dos apetites corporais (*epithymíai*).

Nessa perspectiva, uma das lições fundamentais do *Fédon* é que o (re) conhecimento das Formas é o apanágio da alma do filósofo verdadeiro (*alethôs philosophou psykhe* – 83b6), ou seja, a alma daquele que durante toda a sua vida se esforçou para ter o mínimo de comércio possível com os assuntos do corpo (64e-69e; 84c-88b). Isso explica porque o argumento da *anamnese* está situado precisamente, quase como se fosse uma digressão, no meio da apologia de Sócrates da filosofia como exercício de morte, *melête thánatou* (63e-69e; 84c-88b), que significa, grosso modo, adotar um regime de vida em que, progressivamente, a alma do filósofo se desvincilha das perturbações e confusões oriundas das frequentes interações com o corpo. Seria, portanto, razoável afirmar que apenas o filósofo é capaz de passar pelo processo da *anamnese*, na medida em que ele sabe ou, melhor dizendo, descobre paulatinamente que a totalidade do real não se reduz aos fatos empíricos e que, ademais, o conhecimento possível ao ser humano não se reduz ao conhecimento dos perceptos. Mas para isso, insistamos nesse ponto, é preciso que, concomitantemente, ele se separe do corpo ainda em vida. Em contrapartida, se se vive mergulhado na vida material, a tendência é que se acredite apenas naquilo que se pode apreender com os sentidos corporais (84d-e).

Além desse modo de vida deveras ascético, que faz com que o indivíduo se recuse a aceitar como verdadeiro apenas aquilo que tem forma corpórea (*tô somatoeidés* – 81b5), o processo de *anamnese* também ajuda a impedir que se acredite que apenas as coisas sensíveis são reais; nesse sentido, ética e epistemologia andam de mãos dadas. Ora, não é por acaso se o argumento da *anamnese* aparece logo após a crítica severa ao corpo: ele nos permite ponderar e nuançar a relação entre corpo e alma e de constatar a sua utilidade do ponto de vista epistemológico. Mas a linha é, de fato, muito tênue entre ocupar-se adequada ou inadequadamente dos assuntos da vida corporal e material – ou seja, entre o necessário e o supérfluo em termos de cuidado com o corpo-, e é por isso que após o argumento da *anamnese* Sócrates retoma suas advertências acerca do perigo do comércio excessivo com o corpo (80e-84b).

Propomo-nos, neste artigo, a falar sobre o argumento da *anamnese* e a maneira como a relação entre alma e corpo é concebida nesta parte do *Fédon*. Com efeito, ao discorrer sobre a reminiscência, muitas coisas foram

ditas acerca do estatuto da alma visto que ambos os temas estão necessariamente imbricados. Retomando o início de nosso texto, lembremos que Sócrates – visando persuadir seus interlocutores acerca da sua crença pessoal num *post mortem* auspicioso – precisava dar conta de dois problemas: o primeiro dizia respeito à necessidade de a alma dirigir-se para outro local aquando da sua separação com o corpo; o segundo, saber se a alma conserva de fato sua *dýnamis* e sua *phrónesis*, o que foi levado a cabo precisamente pelo argumento da *anamnese*.

Sócrates mostra que a alma dos homens já existia antes de seu nascimento e que, nesse estado, ela possuía *dýnamis* e *phrónesis* porquanto ela não só tem a capacidade de conhecer os universais bem como tem a potência de conservar esse conhecimento na memória e levá-lo consigo para a Terra. Se se quer demonstrar que tudo isso ocorre também após a morte – como Símas e Cebes afirmam ser impreterível em 77b – basta que se junte a *anamnese* ao argumento do ciclo dos opostos (77c-d). Curiosamente, Sócrates não permite que seus interlocutores manifestem suas impressões acerca dessa composição de argumentos sugerida pelo por ele; mas ao dar imediatamente prosseguimento à discussão, Sócrates parece reconhecer implicitamente a sua insuficiência como argumento em prol da imortalidade da alma.

O que podemos, ainda à guisa de conclusão, depreender desta pequena parte do diálogo que aborda também o binômio conhecimento/alma? Em primeiro lugar, parece evidente que Platão quer demonstrar a possibilidade de um conhecimento real e efetivo ainda em vida (compreendida aqui como alma encarnada) e não somente após a morte, em (aparente) contraste com o que ele havia posto na boca de Sócrates na apologia de sua crença pessoal no início do diálogo³⁰. Ora, conhecer em vida requer necessariamente o consórcio com o corpo e os sentidos; vimos que somente através do seu intermédio a reminiscência torna-se possível; percebe-se, assim, a íntima relação entre corpo e alma que, nos planos ontológico e epistemológico, representa a íntima relação entre Formas e perceptos.

Ademais, o argumento da *anamnese* constitui-se sobre a tensão entre a necessidade do corpo e dos sentidos e o fato de estes serem potenciais fontes de prejuízo para a alma. Evidentemente, esse argumento ressalta uma

³⁰ Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento e nunca enquanto vivemos (66d7-66e4).

questão que perpassa todo o diálogo e é uma das razões pelas quais ele tornou-se tão célebre na tradição filosófica: o corpo e o sensível são fontes de perturbações, empecilhos e distrações para a alma que deseja obter conhecimento verdadeiro. Mas isso não significa dizer que as apreensões sensíveis são falsas ou inúteis; afinal, não obstante o plano sensível ser local de esquecimento na medida em que as almas quando encarnam esquecem tudo o que conheceram previamente, ele figura-se igualmente – na perspectiva da *anamnese* – como condição necessária para o conhecimento. Sendo assim, Platão parece somente apontar para o perigo de tomar os perceptos como as únicas coisas reais e verdadeiras. O que é fundamental para que qualquer investigação filosófica seja bem-sucedida é precisamente a urgência do afastamento de uma perspectiva unilateral fornecida pela sensação. Nesse sentido, poderíamos dizer que, no contexto do argumento da *anamnese*, a não-unilateralidade é fornecida pela comparação dos objetos sensíveis com as Formas.

Na perspectiva dessa tensão – que também poderia ser traduzida ontologicamente na tensão entre o fluxo incessante do devir e a imutabilidade e eternidade das Formas – revela-se a questão ética que está implícita no argumento: primeiro, o fato de que podemos derivar opiniões errôneas do sensível e com isso sermos “ludibriados”³¹; segundo, a *anamnese* impulsiona o indivíduo a revisar suas crenças anteriores e o sistema axiológico sobre o qual ele apoiou-se até então³².

O argumento da *anamnese* apresenta decerto algumas aporias. Por exemplo, há de se mencionar a dificuldade do argumento em demonstrar que a alma sobrevivente é uma alma individual cujas múltiplas encarnações são ligadas por um fio de memória “individual”, pois, afinal, o que se retém na memória não são eventos particulares de existências anteriores; o que

³¹ No *Fédon*, 83b-c vemos claramente a articulação entre epistemologia e comportamento ético: “[Sócrates] Convencida de que não deve opor-se a semelhante libertação, a alma do verdadeiro filósofo abstém-se dos prazeres, das paixões e dos temores, tanto quanto possível, certa de que sempre que alguém se alegra em extremo, ou teme, ou deseja, ou sofre, o mal daí resultante não é o que se poderia imaginar, como seria o caso, por exemplo, de adoecer ou vir a arruinar-se por causa das paixões: o maior e o pior dos males é o que não se deixa perceber. (...) É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se das coisas visíveis, não é isso mesmo?”

³² Cf. Scott, *op. cit.*, p.96.

a alma conserva é o conhecimento dos universais³³. Além disso, se por um lado o argumento é eficaz em demonstrar a preexistência da alma e a posse de *dýnamis* e de *pbrónesis* - de modo que a alma é concebida não apenas como princípio vital, mas também como princípio cognitivo -, por outro lado, ele depende do argumento precedente para que as mesmas condições sejam aplicadas após a morte. Por fim, se a *anamnese* constitui-se como prova da imortalidade da alma, mas nem todos são capazes de fazer uso dessa reminiscência, como afirmar que toda alma é imortal? Essas aporias nos fazem sustentar que Sócrates está bem menos interessado na imortalidade da alma – questão de ordem ontológica para a qual não é possível fazer demonstrações lógicas, daí a necessidade do mito final (107c-115a) - do que em perscrutar suas potências epistemológicas e éticas na companhia dos seus discípulos.

Seja como for, o argumento da *anamnese* advoga a relação inextricável entre corpo e alma e, paralelamente, a relação inseparável entre Formas inteligíveis e as coisas sensíveis; ele faz-nos vislumbrar que Platão recusa a cisão absoluta entre os dois planos.

A essa dupla cisão, aparentemente corresponderia uma cisão no interior do homem – corpo e alma –, que, pelo menos na questão do conhecimento, permaneceriam dissociados: a alma estando em contato apenas com o inteligível, sem aparentemente exercer um papel na percepção sensorial, e essa sendo produto do contato com o corpo, através das sensações, com o devir³⁴.

Parece claro que, para Platão, o conhecimento e a cognição são sempre fatos da alma; é a alma que deseja e busca o conhecimento, possuindo os meios para alcançá-lo; no intervalo das encarnações, estando em si mesma e consigo mesma, sua *dýnamis* e sua *pbrónesis* estão, em tese, sem entraves, e por isso ela apreende as Formas por ela mesma³⁵; inserida no mundo empírico

³³ Hackforth, *op. cit.*, p.76, afirma: “*This argument comes nearer than the previous one to being a proof of individual immortality; it is my soul which recollects what I knew before birth and body. Yet in default of recollection of personal experience it is difficult to see how there can be that consciousness of identity is preserved through a series of incarnations without which we cannot properly speak of individual immortality. As Cornford says, ‘The memory implied in the doctrine of Anamnesis is an impersonal memory; its contents are the same in all human beings’*”. Na mesma ordem de ideias. ver Robinson, *op. cit.*, p.119ss.

³⁴ Iglésias, *op. cit.*, p.38.

³⁵ Sócrates vislumbra a possibilidade de que almas que viveram uma vida totalmente desagrada levem consigo para o Hades as impurezas que acumularam em vida, sendo forçadas, pelo próprio peso da corporeidade que adquiriram (cf. a expressão *kai poiei somatoeidēi em 83d5*), a encarnar novamente (81a-84a). Ainda que Sócrates não seja explícito neste ponto, é

a alma rememora esse conhecimento com o auxílio do corpo, da apreensão do sensível e da composição de discursos, explicações, argumentos, enfim, de *lógoi*. “Em resumo, toda a cognição, mesmo a cognição do sensível, é feita pela alma, e é resultado de uma atividade da alma; no caso da cognição sensível, uma atividade de subsunção de perceptos a Ideias”³⁶. No caso da *anamnese*, essa subsunção é feita pelo movimento simultâneo de apreensão do objeto sensível, lembrança do universal e a comparação entre ambos.

Em suma, podemos constatar com extrema clareza a relevância do argumento da *anamnese* não só para o contexto do *Fédon*, mas também para a filosofia platônica. A despeito de suas aporias, o argumento é fonte para muitas reflexões, pois, como afirmamos alhures, ele condensa três pilares do pensamento filosófico: a ética, a ontologia e a epistemologia, pilares que Platão soube trabalhar com maestria na sua obra. O argumento da *anamnese* nos permite também reavaliar a visão que se atribui a Platão acerca da complexa e imbricada relação entre alma e corpo, pois, no *Fédon*, trata-se sobretudo de identificar e delimitar as funções e os atributos de cada um desses dois elementos que constituem a unidade irreduzível chamada ser humano (*ánthropos*).

[Recebido em janeiro /2024; Aceito em março/2024]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Fontes primárias

- ARCHER-HIND, R.D. *The Phaedo of Plato*. 2a ed. Inglaterra: MacMillan and CO, 1883.
 BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1986.
 BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.
 EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. *Plato. The Republic – Books I-V*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.
 EMLYN-JONES, C.; PREDDY, W. *Plato. Republic – Books VI-X*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2013.
 GALLOP, D. *Plato. Phaedo*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1993.
 IGLÉSIAS, M. *Platão. Mênon*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
 NUNES, C. A. *Platão. Fédon*. Belém: Ed.UFPA, 2011.
 NUNES, C. A. *Homero. Ilíada*, São Paulo: Editora Hedra, 2011.
 ROBIN, L. *Platon. Phédon*. 4ªEd. Paris : Les Belles Lettres, 1949.

legítimo supor que essas almas não conseguem, mesmo estando separadas do corpo, fazer bom uso das suas potências mentais para conhecer as Formas.

³⁶ Cf. Iglésias, *op. cit.*, p.44.

b) Fontes secundárias

- BURGER, R. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. Estados Unidos: Yale University Press, 1984.
- DIXSAUT, M. Platon. *Phédon*. Paris: GF Flammarion, 1991.
- DORTER, K. *Plato's Phaedo: an interpretation*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedo*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1955.
- IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA (Campinas)*, 5/6, 1998, p. 13-60.
- LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7ª ed. Inglaterra: Oxford University Press, 2010.
- ROBINSON, T.M. *As origens da alma: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução: A. Dullius *et.al*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCOTT, D. Platonic Recollection. In: FINE, G. (org.): *Plato I, Metaphysics and Epistemology*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.
- SNELL, B. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*. Tradução: T.G. Rosenmeyer. Nova Iorque: Dover Publications Inc, 1953.
- VERNANT, J.P. *Entre Mito e Política*. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os Gregos: Estudos de psicologia histórica*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

PLOTINO: A BUSCA PELO PRINCÍPIO PERDIDO

PLOTINUS: THE SEARCH FOR THE LOST PRINCIPLE

CLAUDIO R. O. CAVARGERE*

Resumo: A presente exposição tem como objetivo elucidar os procedimentos filosófico-epistêmicos mobilizados por Plotino em sua investigação acerca dos princípios primeiros. Para tal intento, e fazendo uso do debate contemporâneo acerca do tema, pretende-se mostrar que, apesar do diálogo e contraposição contínua com os autores da tradição filosófica, Plotino apenas o faz de forma metodológica, utilizando-se das fontes disponíveis com o objetivo preliminar de levar a cabo sua investigação: a busca pelo Uno.

Palavras-chave: Plotino; Uno; Princípio Primeiro.

Abstract: The purpose of this exposition is to elucidate the philosophical-epistemic procedures employed by Plotinus in his investigation of first principles. To achieve this goal, and making use of the contemporary debate on the topic, we intend to show that, despite the continuous dialogue and opposition with the authors of the philosophical tradition, Plotinus does so only methodologically using the available sources with the preliminary objective of carrying out his investigation: the search for the One.

Keywords: Plotinus; The One; First Principle.

1. DA MATÉRIA À FORMA

No conjunto de seus tratados, não são poucas as referências e alusões que Plotino faz ao corpo da teoria aristotélica. Porfírio é aquele quem nos primeiro abre o jogo: além de fazer uso extensivo dos textos estoicos e das doutrinas peripatéticas, não apenas a própria *Metafísica*, mas também boa parte de seus renomados comentadores são continuamente discutidos em sua escola (*Vida de Plotino*, 14.4-7; 14.10-14). A partir daí, uma exaustiva discussão, um pormenorizado trabalho filológico, uma busca insaciável pela minúcia das referências, do jogo de palavras, conceitos, remissões. Da fortuna crítica, passamos de um Plotino aristotélico a um excessivamente platônico, cioso de desmontar cada ponto de um incômodo rival. Mas, como nos elucida

* Pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-6539-5379>. E-mail: ccavarzere@gmail.com.

Sara Magrin, Plotino talvez estivesse preocupado com sua própria investigação, fazendo da literatura existente, e da doutrina aristotélica da ciência, um frutífero instrumento para elaborar seus próprios questionamentos, resolver ainda soltas aporias (Magrin, 2016, p. 258-277). Ali, algo como que se integra em uma não tão nova gnoseologia, uma não tão nova metafísica. Não nos enganemos: afinal, é do inteligível que se trata; e se vemos Plotino mobilizar um numeroso arsenal teórico, é para empreender uma ainda mais bem fundamentada distinção entre os seres transcendentais inteligíveis e suas imagens sensíveis.

Uma passagem de VI, 5 [23] se nos apresenta como fundamental nesse sentido. Aqui, são os *Analíticos Posteriores* que lhe servem de instrumento. Pois, se como afirma Aristóteles, deve-se argumentar a partir dos princípios apropriados aos objetos de cada ciência, numa investigação acerca dos inteligíveis, deve-se distinguir claramente os princípios apropriados aos primeiros, para evitar confundi-los com aqueles próprios às suas imagens do mundo sensível (*Anal.Post*, I 2, 71b 23; 72a 6). Como argumenta Plotino, jamais chegaríamos a compreender a totalidade e a unidade dos inteligíveis se continuássemos a concebê-los como corpos extensos, divisíveis e mutáveis. “A razão, que está por examinar aquilo que por nós foi exposto, não é algo unitário, mas sim divisivo, e remete, pela sua busca, à natureza corpórea, tomando desta seu princípio”. Assim, para investigarmos “o Ser e o Uno, devemos fazer uso de princípios apropriados [a esse objeto]. Não são eles outros que os princípios inteligíveis acerca dos inteligíveis” (VI 5, 2.5-22).

A atitude de Plotino em suas investigações, portanto, permanece a mesma: “sustentar a validade das ideias consiste em demonstrar que as aporias mais frequentemente levantadas contra a existência e a causalidade das formas se fundamentam em um mal-entendido”. Qual seja: que as formas se comportam como indivíduos sensíveis. “Pensa-se, por exemplo, que elas agem sobre outras coisas por contato, ou que elas podem ser localizadas em alguma parte, ou que participam da essência indicada por sua definição” (D’Antona Costa, 1992, p. 92). Assim sendo, segundo VI 5, é preciso distinguir dois tipos – ou níveis – de ser: um que padece de toda espécie de mudança, que se situa tanto aqui como acolá; outro que é Eterno, indiviso, sempre igual a si mesmo, que não nasce nem morre e permanece inteiramente em si. Tomando como ponto de partida que, para uma coisa “ser verdadeiramente”, ela precisa ter, em si, a causa de sua existência; que nela, a coisa [ela mesma] e sua razão de ser, o seu “que” e o seu “porquê”, coincidem; que, sendo sua própria causa e condição, ela permanece a mesma e inteiramente dentro de

si; e que seu inverso, ou seja, aquilo que tem fora de si sua causa, só pode dela ser derivada, uma vez que, sem fazer a ela referência, permanece incapaz de “ser inteiramente alguma coisa”, temos como conclusão que o ser mutável [sensível] só pode ter como seu princípio aquele imutável [inteligível].

É nesse sentido que, sem referência ao inteligível, nada pode ser realmente suscetível de conhecimento. Se o âmbito sensível, relegado à mais completa mutabilidade, sujeito ao devir, permaneceria incognoscível sem algo que lhe desse o mínimo de permanência, é porque sua razão de ser não pode ser encontrada em si mesma, e, portanto, qualquer investigação a partir de seus princípios apropriados requer, necessariamente, que se faça a passagem deste para aquilo que o determina – o inteligível. Se, para Plotino, seguindo Aristóteles, toda ciência implica a investigação das causas de seu objeto, jamais poderíamos ter uma verdadeira ciência do mundo físico enquanto tal, já que a simples indagação de suas causas leva àquilo que ele pressupõe e que o determina – suas formas imutáveis.

Entendemos agora por que é que um conhecimento que pudesse remontar dos efeitos às causas está, de antemão, imobilizado para Plotino, se tem como ponto de partida a apreensão do sensível. Enquanto agregado de qualidades e matérias, o mundo físico para Plotino não é passível de conhecimento verdadeiro, já que sem suas formas imutáveis seria de todo inconcebível - um mero agregado informe, um caminhar a esmo de olhos fechados. Como afirma Chiaradonna: “a apreensão do sensível enquanto tal nada pode dizer da *ousia* inteligível. A ação causal e formadora do inteligível permanece externa aos corpos enquanto tais” (Chiaradonna, 2006, p. 66). É, novamente, por uma espécie de equívoco, de princípios inapropriados, que admitimos uma tal relação; como se o inteligível estivesse presente, dividido, como se influísse fisicamente na matéria ou nela permanecesse. Como afirma Plotino, é por uma espécie de homonímia que acreditamos ver “algo”, “alguma coisa”, na matéria, como se ela, de fato, houvesse “substância”, “realidade”. É preciso deslocar o olhar, o polo investigativo; é preciso perscrutar aquilo que “é realmente” a partir de seus princípios adequados, pois só a partir do inteligível, aquilo que permanece, que tem em si mesmo sua causa, e que, por isso mesmo, pode ser causa formadora daquilo que não é, que podemos encontrar os fundamentos daquilo que existe – realmente.

Mas então é lícito perguntarmos: o mundo físico, portanto, não existe? Pois se é por uma espécie de equívoco, de maus princípios, de homonímia, que acreditamos ver nele uma espécie de realidade, de “coisa real”, não há de fato “algo” nele que vemos? E se assim o fazemos, que espécie de relação

é essa que se estabelece entre aquilo que “é verdadeiramente” e aquilo que só é por equívoco, a ponto de nos fazer recair em uma espécie de confusão, de investigação equivocada? Em suma: qual a relação entre as “formas imutáveis” e aquilo que incessantemente muda, mas que “parece” estar no lugar?

É inegável que Plotino faz contínuas referências a algo que poderíamos denominar de “forma na matéria”; que ele distingue claramente das Formas verdadeiras ou Ideias, mas que, contudo, nos permite pensar acerca de algo que permanece, ou melhor, que a primeira recebe em virtude de uma relação com as últimas (VI 5.6, 8; 11, 34-34). Em VI. 4-5 Plotino chega mesmo a dizer de “imagens das ideias” – *eidolas* – e “imitações” – *mimemata* – como aquilo que “aparece” no sensível; e em III 6 [26] especificamente sobre a incapacidade da matéria em possuir qualquer uma das propriedades que ela “aparenta” ter, e que as aparências das formas nela são “falsas aparências”. O problema, no entanto, permanece: qual é a relação “daquilo que é com sua imagem”, ou seja, das Formas com aquilo que a-parece na matéria?

Em VI 4,2 Plotino novamente separa “o Universo verdadeiro” da “imagem desse universo, isto é, a natureza deste mundo visível” e que dele depende. O Universo verdadeiro, inteligível, precisa ser suficiente em si mesmo – autossuficiente – e causa de sua própria existência: não pode ser, portanto, fora de si ou existir em outro que não si mesmo; de forma que tudo aquilo outro que existe, precisa, de alguma forma, “estar” contida nele como a um todo. Daqui, portanto, duas coisas: (I) aquilo que participa no inteligível precisa participar nele em sua inteireza, já que, do contrário, ele seria divisível e não permaneceria em si; e se assim o faz, não o faz em razão de sua [do inteligível] participação ou presença na matéria, o que incorreria que ele poderia ser fora de si, mas sim pelo fato de, inversamente, a matéria “estar presente” nele; (II) assim, se do inteligível é possível dizer que está em “tudo”, não o está de forma espacial – como que “em” cada coisa – mas, antes, como sendo aquilo que, estando inteiramente em si, tem tudo aquilo outro nele participando: tudo está nele presente e não o inverso¹. Como tudo aquilo que possui alguma propriedade não em razão de si, mas em virtude de uma relação com a um outro, é identificado como participando deste outro que lhe serve de causa, não tendo suas propriedades a partir de si mesmas mas das Formas, deduz-se que as causas do mundo sensível são essas mesmas Formas.

¹ Vemos aqui como Plotino tenta resolver o dilema apresentado à Sócrates em *Parmênides* 130e-131c.

Mas como poderia participar o mundo sensível do mundo inteligível, e isso em sua integralidade? Como poderia a matéria participar de uma forma? Pois se há identidade de forma entre as ideias e os seres que nela participam, é necessário que entre as Ideias e esses mesmos seres exista algo em comum - e, portanto, de mesma natureza. Inversamente, se esse algo não há, trata-se, como afirma Aristóteles, de mera homonímia- e, portanto, a relação causal entre ambas se torna impossível (*Metafísica*, I 9, 991a 2-8). Do fato de que Plotino denomina o âmbito sensível de “imagem” ou “aparência” do inteligível e, portanto, estabelece entre ambos algo como uma relação de “semelhança”, decorre-nos que algo da argumentação de Sócrates acerca da semelhança dos participantes em relação às suas ideias passa para a investigação plotiniana. Daqui, portanto, outra aporia: se a participação nas ideias consiste em ser a elas semelhante, compartilhando com elas essa propriedade, será sempre necessária uma outra Ideia para dar conta dessa semelhança entre uma Forma e sua imagem, um terceiro elemento que dê conta da conjunção – e assim infinitamente.

Ora, segundo Plotino, as aporias advêm de um entendimento equivocado do inteligível, e da transposição para sua investigação de termos e categorias utilizados para a análise do mundo sensível. O primeiro equívoco seria incompreender que a semelhança de uma imagem com aquilo que “é realmente” é uma semelhança não recíproca, o que decorre do mau entendimento do original pela transposição a este das categorias próprias à imagem (I 2.2,3-10). Um original não pode ser semelhante à sua imagem, sendo esta última que se assemelha a ele. Aquilo que é adquirido como propriedade pela imagem de uma Forma não pode ser propriedade da Forma mesma, uma vez que uma Forma não participa de si: ela “é”. Como afirma Plotino: “isso seria dizer que a eternidade é eterna; ora, aquilo que é eterno não é a eternidade, mas aquilo que dela participa” (III 7.2. 24-26). Ou ainda: “se uma coisa participa, é evidente que não participa dela mesma; não se participa de si mesmo, é-se si mesmo” (VI 4.13. 6-11). Uma Forma só é forma para aquilo que é formado: para si, ela tão somente é. É só assim que podemos compreender que “forma’ não é assim denominada senão quando ela se encontra em qualquer coisa outra, mas se ela é em si mesma, ela é ‘sem forma’. É aquilo que participa da beleza que é ‘formado’ [belo], não a beleza” (VI 7, 32.37-39).

Agora compreendemos a afirmação de Plotino de que o Inteligível, permanecendo inteiramente em si, idêntico a si mesmo, está, no entanto, em “tudo” – mas não “em” cada coisa. A Ideia é presente aos seus participantes, não presentes “neles”; da mesma forma que um original é presente para

uma imagem, não “na” imagem. Como dizia Plotino, ao invés da Forma se aproximar da matéria, é a matéria que se aproxima da Forma. São os participantes que se aproximam da Ideia para participar dela; eles é que estão presentes nela, e não o inverso (VI 4.3.18-21; VI.4.16.7-13; VI 5.3.13-14) Em outras palavras, é a imagem que como que se move em direção àquilo do qual é imagem. É capacidade da matéria, da imagem, é função de sua natureza, participar das Formas. Tudo se passa como se a matéria só pudesse ser determinada pelo seu contrário. Na ausência das Formas, se não fosse de sua natureza inclinar-se ou dispor-se a elas, nem mesmo ela, a matéria, poderia ser definida, já que restaria como um agregado indiscernível: o escuro na ausência da luz.

A incapacidade de passarmos do efeito às causas se dá, portanto, em razão de um equívoco inerente à própria matéria, e dos instrumentos orientados em direção a ela. Aquilo que vemos no mundo físico, de forma confusa e determinada, são as relações de participação, o movimento em direção àquilo do qual são imagens. Como indicações de participação, elas não podem “ser realmente”, já que suas propriedades são causadas por algo outro – a participação da matéria na forma. Para investigarmos seu princípio, precisamos deslocar o âmbito da investigação para aquilo que “realmente é”, e que tem em si sua própria causa. Ali nos encontramos com as Formas, com os apropriados inteligíveis acerca dos inteligíveis. Mas se dissemos no início que, por sua própria disposição, a razão não pode perscrutá-los, já que necessariamente divisa e, portanto, afim ao sensível do qual se ocupa, como atingi-los? E ainda: o que são os Inteligíveis, ou seja, as Formas?

2. DAS FORMAS AO INTELECTO

Dissemos que, por sua própria natureza, a matéria não pode senão dispor-se à uma forma; e que, caso não o fizesse, não seria oportuno nem mesmo caracterizá-la como algo – qual seja, matéria. Dissemos ainda que, incapaz de ser a si mesma sua causa, a matéria recebe suas propriedades de algo que lhe é externo, sendo, portanto, determinada por essa relação. O mau entendimento deste processo, nos levaria, segundo Plotino, a investigar suas qualidades “como se” fossem elas próprias à matéria, tomando como ponto de partida um conhecimento da matéria sobre a matéria – o que seria, de antemão, impossível. Como a matéria, aquilo que não “é realmente”, como que adquire sua definição por seu contrário, aquilo que “verdadeiramente é”, é só pelo conhecimento deste último que se pode “realmente” conhecer

“alguma coisa” – uma vez que a matéria é justamente aquilo que “algo” não pode ser. Se vemos “algo” na matéria, é porque aquilo que vemos é como um reflexo, uma imagem, uma indicação de que isso-indeterminado participa, se inclina para aquilo que a forma, ou seja, “algo realmente”, criando um lampejo que confundimos como algo determinado. Vimos ainda que o Inteligível, ou seja, a Forma, não participa ele mesmo de si, tão somente sendo, e que aquilo que ele forma adquire uma propriedade por nele participar, mas que ele mesmo, o Inteligível, dessa propriedade não padece, mas como que a oferece, dis-põe.

Ora, mas se é da matéria participar da Forma, de onde vem fato de que nos apercebamos dessa relação? De onde vem as relações de semelhança entre agregados sensíveis e Formas particulares? Segundo Plotino é o *logos*, parte “racional” da Alma, que combina, divide e compara as “impressões” recebidas do mundo dos sentidos com as Formas inteligíveis. Os Inteligíveis, para Plotino, não estão na Alma, mas o *logos* os adquire por meio do Intelecto. O *logos* “conserva tudo em si como se lhe tivesse sido escrito; e o que escreve é o Intelecto” (V.3.4.22). O fato de o *logos* ser receptivo tanto de “imagens” externas quanto de impressões advindas de algo acima e que o determina é, para Plotino, fundamental: isso implica que aquilo para o qual essa faculdade se dirige é algo que goza necessariamente de uma exterioridade, que está além dela – e que, portanto, ao se debruçar sobre esse algo, ela se divide. Daí a afirmação anterior de Plotino da incapacidade da razão de atingir os inteligíveis, estes sempre-em-si-mesmos, eternos, não possuindo outra existência que não aquela que é inteiramente em si. A relação do *logos* com seus “objetos” é necessariamente mediada pelas imagens recebidas destes mesmos objetos, pois não são eles outra coisa que isso: “imagens”. Se aquilo que se conhecesse “verdadeiramente” está sempre e inteiramente em si, sendo ele mesmo sua própria causa, o conhecimento do *logos* não pode ser ele verdadeiro, pois também ele não permanece inteiramente em si - estruturado que é para olhar sempre adiante, para além de si mesmo. “Este *logos* da Alma se redobra, permanece, inteiramente em si? Não. Ao invés, adquire aquilo que conhece das impressões que recebe de ambos os lados” (V.3.2. 23-26).

Bem, não só o que vemos na matéria não existe, pois trata-se apenas de imagens, de relações com aquilo do qual ela deve necessariamente receber suas causas e propriedades, como aquilo que nos faz apercebermo-nos dessas relações é também ele algo como um reflexo, tendo sua causa como exterior a si, recebendo aquilo que o define como tal de algo que não a si mesmo. Mas se aquilo que não apenas se conhece mas que é “verdadeiramente”

permanece inteiramente em si, e possui a capacidade de dobrar-se sobre si mesmo, não tendo de um outro aquilo como a sua causa, é inegável que mesmo do *logos* é preciso dizer que possui algo minimamente verdadeiro, ou que dele participa; afinal, também ele possui uma certa autocompreensão, podendo tomar a si mesmo como objeto, sabendo-se a si mesmo como *logos*, como canalizador de impressões externas. É dado, portanto, ao *logos* aquilo que é impossível para a matéria: dobrar-se sobre si, investigar e passar do efeito às suas causas, pois “assim como a palavra falada é uma imagem de algo na alma, assim a palavra na alma deve ser também imagem de algo outro [o Intelecto]” (VI 2.3.27-31).

Não nos apresseemos: Plotino não diz que podemos conhecer os Inteligíveis e o Intelecto, mas sim que, pelo grau de reflexividade inerente ao *logos*, podemos momentaneamente tomar ciência deles, uma vez que, redobrando-se sobre si, o *logos* vê como que uma “imagem” daquilo que o determina e que lhe serve de causa (V.1.3; VI 5.7.1-7). Nós nos tornamos conscientes dos inteligíveis apenas de forma indireta, vendo seus reflexos como que em um espelho interior – a razão tomando a si mesma como objeto. A impossibilidade do *logos* de dizer e pensar os Inteligíveis, só o fazendo de maneira discursiva e, portanto, como que por “imagens”, é uma ambiguidade que percorre todo o tratado plotiniano, e esperamos ansiosamente pela prova de sua resolução². Para aquilo que nos concerne, ou seja, uma investigação acerca dos princípios primeiros, o que nos interessa é o modo como Plotino concebe os Inteligíveis e o Intelecto, mesmo sabendo que o faz de maneira equívoca.

Se é redobrando-se sobre si que a razão pode vislumbrar o Intelecto como a um espelho, ele, o Intelecto, só pode ser algo permanentemente em si e que, por consequência, tem a si mesmo como seu objeto, não conhecendo nada que lhe seja exterior ou como que por imagem, sendo, por si mesmo e por sua própria atividade, a causa de sua existência, ou seja, aquilo que determina aquilo que é pelo que é. “Certamente os inteligíveis não são expressões, pois assim diriam algo sobre outras coisas que não eles mesmos e não poderiam ser coisas verdadeiras em si mesmas” (V.5.1.38-42). Da mesma forma, o Intelecto deve conhecer aquilo “é”, e “é verdadeiramente”, “pois a

² “Não poderíamos dizer que o Intelecto de fato entre no âmbito da Alma, mas, afirmando que o Intelecto é nosso, sustentemos que é diverso do pensamento discursivo e se localiza mais alto; e todavia é nosso, ainda que não o enumeremos entre as partes da Alma. O Intelecto é nosso e não é nosso, nós o usamos e não o usamos, enquanto o pensamento discursivo, este usamos sempre” (V.3.3.25-30).

verdade não pode ser a verdade de alguma coisa outra, mas aquilo que ela diz deve também ‘ser’” (V.3.5.25.). Assim, a atividade do Intelecto, aquilo que ele é, deve também ser *sobre* alguma coisa; e, esta coisa, deve, necessariamente, “ser”. Como resultado, aquilo sobre o qual o Intelecto entende não pode ser outra coisa senão a si mesmo, pois “sendo em si e com si, e com aquilo pelo qual é, Intelecto – pois um intelecto que não fosse intelecto não poderia ser – é necessário que lhe pertença o conhecimento de si enquanto tal”, ou seja, Intelecto (V.3.6.32-34).

Se o Intelecto pensasse sobre algo além de si, seria como o *logos* da alma e, portanto, conheceria apenas imagens, impressões, não o que é realmente. “A alma, de fato, pensa a si mesma enquanto participando à um outro; o Intelecto, ao invés, pensa a si mesmo enquanto aquilo que ele mesmo, Intelecto, é: dobra-se sobre si e permanece em sua própria natureza” (V.3.6.3-6). É preciso entender que, para Plotino, todo ato intelectual, seja ele do Intelecto ou da razão – noético ou dianoético, para bem dizer – efetua-se mediante um pensante que pensa acerca de algo. “É necessário compreender que todo pensamento vem de alguma coisa e é sobre alguma coisa” (VI.7.4.5.6). E, no entanto, é todo um problema que se abre: se o intelecto apreende a si mesmo, ele o faz como todo ou como parte? Pois se é como uma parte de si que apreende a si mesmo, como aquela parte que apreende discerne a si mesma como parte? Ao apreender uma outra parte que não a si, estaria ela dividida ou permaneceria ainda a mesma? Se o Intelecto apreende a si mesmo como um todo, sendo ele mesmo aquilo que apreende, como poderia existir algo para ser apreendido? E ainda: se todo ato intelectual exige aquilo que pensa e aquilo que é pensado, não recairíamos na mesma divisão constitutiva do *logos* da alma? Seria o Intelecto uno ou múltiplo?³

Pensar a si mesmo é a função do intelecto, ele é inteiramente dirigido para si e tem, portanto, a si mesmo como objeto do entender. Em outras palavras, o Intelecto não pode pensar outra coisa que não a si mesmo: o conteúdo do seu pensar é idêntico ao que ele é. Seu pensamento, de fato, “é uma visão que vê a si mesma vendo; duas coisas que são, na verdade, uma” (V.1.5.19-20). Como um “fogo em si mesmo”, “o ser do Intelecto é sua

³ Como afirmamos anteriormente, boa parte do pensamento de Plotino se locomove pela tentativa de resolução de aporias feitas previamente à denominada Teoria das Formas. No caso destas indagações, Plotino provavelmente se defronta com os problemas levantados por Sexto Empírico acerca do Intelecto que pensa a si mesmo, movimentado previamente por Aristóteles.

própria atividade, e não há nada para a qual essa atividade está direcionada; portanto, dirige-se para si mesma. Pensando a si mesmo, ele está, portanto, em si, e mantém sua atividade dirigida para si mesmo” (V.3.7.18-21). Mas se há mais de um Inteligível, e o Intelecto permanece um só: (I) ou bem os Inteligíveis são o Intelecto; ou (II) são parte dele, o que nos deixa ainda por compreender como o Intelecto pode ser uno e, ainda assim, múltiplo.

É precisamente em oposição àquilo que é tão somente uno, absolutamente uno, que Plotino situa o Intelecto, pois ele é o uno que é muitos, ou de muitas maneiras – *ἐν πολλά*. Para entendermos mais propriamente o que Plotino quer nos dizer com isso, precisamos compreender o que são os objetos do Intelecto, qual sua relação com eles, isto é, consigo mesmo. Ora, os objetos do Intelecto são as Formas ou Ideias: “se o pensamento é pensamento de algo, o pensamento do Intelecto são as Formas. E o que são as Formas? Intelecto e essência inteligível. Cada uma delas não é outra coisa senão Intelecto, e cada uma, Intelecto mesmo”. Assim, “o Intelecto é a totalidade das Formas” (V.9.8.1-4). Diferentemente do pensamento discursivo - o *logos* da alma – o Intelecto, pela própria atividade do pensar, estabelece a existência dos seus objetos (VI.7.2.25-27). Como consequência, seus objetos – as Formas – não podem gozar de uma existência que esteja fora do Intelecto enquanto tal. “O Intelecto as pensa, e quando as pensa, as põe, porque as pensa”. Nesse sentido, sua existência depende de serem pensadas enquanto tal: elas “existem porque são pensadas” (VI.2.8.4-5). Mas se o Intelecto não pensa senão a si mesmo, se ele é o que ele pensa, cada um dos objetos, ao serem pensados, conferem existência àquilo que os pensa. Assim, cada uma delas “é Intelecto e ser, e a totalidade do seu ser, Intelecto; o Intelecto fazendo subsistir o ser no pensamento por pensá-lo, e o Ser, enquanto pensado, conferindo existência ao Intelecto enquanto pensamento” (V.1.4.27-30).

Como não poderia deixar de ser, a relação do Intelecto com os Inteligíveis, isto é, consigo mesmo, não poderia ser a de um conjunto composto pelas suas partes. As Ideias não podem constituir-se como partes dentro do intelecto. “O Intelecto possui todas as coisas e é todas as coisas, permanecendo em si mesmo quando está com elas; e, portanto, possui tudo não possuindo, não sendo diverso daquilo que possui”. Nele, “nada é separado: ele não é uma coisa e elas outra, pois cada uma é o todo, e esse, inteiramente cada uma” (I.8.2.15-20). Para evitar que o Intelecto seja separado de si, para dar conta de sua condição de manter-se idêntico enquanto tal - mesmo que de muitas maneiras - Plotino não hesita em fazer uso dos cinco grandes gêneros

platônicos, tais como mobilizados no *Sofista*. São eles as atividades do intelecto; é por meio deles que o Intelecto é *ἐν πολλά*.

Seria impossível falar do Intelecto sem, contudo, falar de seu movimento – *kinesis* – uma vez que, se o Intelecto “fica parado, ele não pode pensar; e, sem pensar, não existiria” (VI.7.13.39-40). Mas se o Intelecto não fica parado, ele permanece em repouso, já que seu movimento não é um movimento para além de si mesmo e de sua natureza, mas um movimento de perfeição, em direção e por meio daquilo que se é (VI.2.7.26-28). O Intelecto é portando aquilo que “é” – “ser” – já que existe do mesmo modo e no mesmo estado (VI.2.7.30-31). Ele aparece enquanto “outro” caso assim se “tome distância e, indagando, se reflita; assim se o verá como ser, repouso e movimento, uma vez colocada em evidência sua alteridade recíproca”. Mas, “uma vez os tendo visto distintos, dentro de sua alteridade, como não reconduzi-los novamente à unidade, vendo-os todos como uno, e tudo como uma unidade” – quer dizer, como “mesmo” (VI.2.8.37-38)? O Intelecto “não se torna múltiplo, mas é já, desde sempre, aquilo que era, isto é, uno” (VI.2.15.14-15).

A intenção de Plotino é, portanto, clara: a mobilização dos cinco grandes gêneros permite a introdução de uma diferenciação interna ao Intelecto, necessária a todo ato intelectual, ao mesmo tempo que o unifica e o identifica com o próprio objeto de sua inteligência. Os cinco grandes gêneros são como estados, atividades do Intelecto que se nos aparecem-se alteras umas às outras, mas que, no entanto, são tão somente uma. “É, de fato, necessário que o Intelecto, se quer pensar, possua em si alteridade e identidade” (VI.7.39.4-7): “tão logo pensa, se torna múltiplo, inteligente e inteligível, em movimento e tudo o mais que pertence ao Intelecto enquanto tal” (VI.7.39.14-16). E ainda: “é necessário que seja uno e ainda um par; mas se é tão somente um e não dois, não tem nada sobre o que pensar, a ponto de não poder mais ser considerado pensante. É preciso, portanto, que seja simples e não-simples” (V.6.1.12-14). Tal é a essência do Intelecto - tão logo ele seja apenas “uma” substância: mas “em ato”. Aqui, “sua multiplicidade não seria como uma composição, mas resultado de seus atos” (V.3.6.6-8).

O Intelecto [*nous*] tendo os Inteligíveis [*onta*] como objeto de seu ser em ato [gnosis] permanece, deste modo, o mesmo: cada um sendo o mesmo como um todo. Como assevera Ian Crytal: “eles não são diferentes *qua* substância, mas como estados ativos, *energeiai*”. É dessa forma que poderia responder Plotino a Sexto Empírico: “o Intelecto enquanto todo age sobre si mesmo como um todo, sendo o mesmo todo *qua* substância, mas diferente *qua* estados” (Crystal, 1998, p. 281). Quando vê os inteligíveis, o Intelecto “vê a

si mesmo, e vendo, está em ato, sendo ele mesmo esse ato: pensamento e intelecto são uma única e mesma coisa: se pensa, pensa com o todo de si mesmo, e não com uma parte” (V.3.6.6-8). Todos juntos são um: Intelecto, Inteligível, ato de intelecção. Se a “intelecção do intelecto é o inteligível, e o inteligível só pode ser idêntico a si mesmo, ele, inteligível, só pensa sobre si, pois ele pensa com a intelecção, que é o mesmo que si, o inteligível, que é tão somente si mesmo”. De ambas as formas “ele pensa a si mesmo, pois ele é a intelecção que entende e o inteligível que é entendido na intelecção” (V.3.5.43-50).

Mas cabe-nos a pergunta: o Intelecto, o uno que é múltiplo, muitos, de várias formas, permanecendo, contudo, o mesmo, não opunha-se a um uno absoluto, tão somente um? Para ser uno, alguma coisa, não precisaria o Intelecto ter, em si mesmo, a unidade - unidade esta que, uma vez absoluta, o impossibilitaria de ser o que é, Intelecto, mas que, tão somente sendo, como que o permite ser aquilo que que é? Não haveria, ainda, um mais primordial princípio, esse sim, talvez, o princípio dos princípios – aquele que, não sendo todas as coisas, por esse fato mesmo as permite, então e todavia, ser?

3. DO UNO

Em uma busca pelo princípio primeiro, Plotino não poderia limitar-se ao nível do Intelecto, uma vez que este, ainda que idêntico a si mesmo, como que entretém uma relação com aquilo que é múltiplo. Como dissemos, a unidade do Intelecto é a unidade daquilo que é uno-múltiplo, uno enquanto múltiplo. Privado da multiplicidade de si mesmo, de seus atos, o Intelecto, vimos, seria inerte, incapaz de ação, de seu ser enquanto aquilo que entende. O Intelecto é uno verdadeiramente: ele é a unidade daquilo que é idêntico a si mesmo, daquilo que permanece em si em cada um de seus atos, e toda sua atividade de ser – o pensamento – se direciona pura e tão somente para aquilo que é – ou seja, a si. No entanto, seu fundamento ontológico não pode ser o fundamento último, absoluto, pois mesmo sendo aquilo “que é mais unitário dentre todas as coisas”, ele não é o uno absolutamente, o uno tão somente e enquanto tal (V.5.4.5-7). Segundo Plotino, para que exista algo como um uno-múltiplo, é preciso haver o uno ele mesmo, anterior a tudo aquilo que decorre ser “um”: “se existe qualquer coisa, deve existir o uno anterior àquilo que existe” (V.6.3.20-21). Mas aqui, este uno não pode ser o Intelecto, o Inteligível: ele deve ser Uno tão somente, tomado em si mesmo.

Para que as coisas sejam, para que uma coisa seja “uma” coisa, é preciso que haja o Uno tão somente – tal a passagem do uno-múltiplo ao Uno absoluto.

Mas como pode o Uno ser o princípio do que quer que seja? Afinal, esse princípio não pode fazer parte dos seres. Como afirma Plotino, se os seres são *eidos*, o Uno é *aneideon*: “ele não pode ser nem uma Forma, nem uma potência determinada, muito menos o conjunto das Formas ou das Potências que existem lá no Alto”, mas deve estar “acima ainda de todas as Potências e todas as Formas”. É, portanto, “o sem-forma que é o princípio, não o sem-forma enquanto aquilo que necessita da forma, mas o sem-forma de onde vem toda Forma” (VI.7.35.6-10). Ou ainda: “se se diz que a essência é a Forma, e Forma não de qualquer coisa, mas de tudo, é necessário, portanto, que o Uno seja sem forma”. Não sendo Forma, “não é tampouco essência, uma vez que essência deve ser alguma coisa” (V.5.6.5-10).

A capacidade de determinar as Formas não é feita a despeito de sua condição de *aneideon*, mas justamente em virtude dela. “É pelo fato de nada estar nele que tudo vem dele. Para que o ser seja, o Uno não pode ser ‘um’ ser, mas o gerador do ser” (V.2.1.5-7). O princípio “de onde vem ‘um’ ser não pode ser, ele mesmo, ‘um’ ser, mas diferente dele” (V.3.11.18). Aqui, Plotino evita o mesmo que havia evitado antes em relação às Formas: a auto predicação de um princípio. O “Uno” confere a unidade, mas não possui em si a unidade: ele é tão somente “uno”. O Uno, com efeito, é o princípio universal, e mesmo aquilo que não é “um” deve dele derivá-lo: “o não-um é conservado pelo Uno, e este é o que é graças a ele” (V.3.15.11-12). Enquanto *arché* primeira, ele deve estar na origem da multiplicidade; mas não pode possuir a multiplicidade enquanto tal, pois ele é o Uno que é Uno absolutamente.

A resolução das aporias na busca de um princípio primeiro levaram Plotino a desenvolver uma concepção complexa e, poderíamos dizer, um tanto original acerca do Intelecto e de suas Formas. Se no âmbito sensível sua concepção permanece fiel ao modelo platônico, naquilo que tange a constituição do Intelecto vemos algo como uma mobilização suplementar: na ordem dos seres verdadeiros – *onta* – o princípio mais universal é concebido como *aneideon*, amorfo, sem-forma em relação às suas determinações. Permanecendo tal somente Uno, aquilo que é um e simplesmente serve de causa para aquilo que é – alguma coisa. Da matéria ao Uno, o infatigável Plotino se coloca em busca do princípio perdido.

[Recebido em junho/2024; Aceito em agosto/2024]

- D'ANTONA COSTA, C. AMΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ: Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 10, n. 1, 1992, p. 92.
- CHIARADONNA, R. Connaissance des intelligibles et degrés de la substance - Plotin et Aristote. *Études Platoniciennes*, 2006, p. 57-85.
- CRYSTAL, I. Plotinus on the Structure of Self-Intellection. *Phronesis*, v. 43, n. 3, 1998, p. 264-286.
- EMILSSON, E. Plotinus on the Objects of Thought. *Archiv f. Gesch. D. Philosophie*, v. 77, 1995, p. 21-41.
- FIELDER, G. Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus. In: HARRIS, B. *The Significance of Neoplatonism*. International Society for Neoplatonic Studies, State of New York University Press, Albany, 1976.
- FIELDER, G. Plotinus' Copy Theory. *Apeiron*, v. 11, 1977, p. 1-11.
- FIELDER, G. Plotinus' Reply to the Argument of Parmenides 130a-131d. *Apeiron*, v. 12, 1978.
- FIELDER, G. Plotinus' Responses to Two Problems of Immateriality. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 52, 1978.
- FIELDER, G. A Plotinian View of Self Predication and the TMA. *The Modern Schoolman*, v. 57, 1980.
- LAVAUD, L. La diánoia médiatrice entre le sensible et l'intelligible. *Études platoniciennes*, v. 3, 2006, p. 29-55.
- LAVAUD, L. The Primary Substance in Plotinus' Metaphysics: A Little-Known Concept. *Phronesis*, v. 59, n. 4, 2017, p. 369-384.
- MAGRIN, S. Plotinus' Reception of Aristotle. *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Boston/Leiden, 2016, p. 258-277.
- PLOTIN. *Ennéades*: Tomes I, II, III. Traduction de M-N Bouillet. Paris: Académie de Paris, 1857.
- PLOTINO. *Enneadi*. Traduzione di Giuseppe Faggini. Milano: Bompiani, 2004.
- PLOTINUS. *Enneads*. Translated by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- STRANGE, S. Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5. *Journal of the History of Philosophy*, v. 30, n. 4, 1992, p. 479-496.
- VLAD, M. De l'Unité de l'Intellect à l'Un Absolu: Plotin critique d'Aristote. *Chôra*, v. 5, 2007, p. 121-139.

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

A revista também aceita as normas internacionais para citação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As palavras transliteradas devem ser escritas em itálico.

1. As equivalências no alfabeto

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

Observações:

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

–Nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafia um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *āngelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγχω → *ānkbō*.

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

2. A transliteração dos espíritos

O espírito brando não será levado em conta.

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

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [`], o acento agudo [^] e o circunflexo [^]¹ devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεύς → *basileús*; αἴρησις → *haiřesis*; μοῖρα → *moíra*.

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

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

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

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