



HYPNOS 54

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFÍA GRECO-ROMANA





HYPNOS 54

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. 54, 1º SEM., 2025, p. 1-180

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: vaso de cerâmica da Antiguidade grega

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

CDD 938.005



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

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

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

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

Indexação:



ELSEVIER
Scopus



THOMSON REUTERS
WEB OF SCIENCE



THE *Philosopher's* INDEX



Catálogo:



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 ethicity 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.

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.

- *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 – PRIVACY STATEMENT

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

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

ARTICLES, EXCHANGE AND DONATIONS

Direção para envio de livros e revistas:

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

ARTIGOS (ARTICLES)

Derecho natural sin ley natural: Tomás de Aquino y algunas diferencias importantes con Aristóteles Natural Right without Natural Law: Thomas Aquinas and some important differences with Aristotle <i>Jorge Martínez Barrera</i>	1
“No tener perro” (Ar., <i>Rh.</i> II 1401a18–19) “Not to have a dog” (Ar., <i>Rh.</i> II 1401a18–19) <i>David Lévy Stone</i>	15
Análisis de dos vías de escape a la crítica aristotélica de las Formas platónicas Analysis of Two Escape Routes from Aristotle’s Critique of Platonic Forms <i>Jesus Alfonso Peña</i>	31
El concepto del tiempo en la épica histórica de Claudiano The concept of time in Claudian’s historical epic <i>Marina Salvador Gimeno</i>	58
Aspectos dramáticos do <i>Lísis</i> : o cenário e as relações entre suas personagens Dramatic aspects of <i>Lysis</i> : the setting and the relationships between its characters <i>Gabriel Bellema Balog, Bruno Loureiro Conte</i>	88
Geração Espontânea em Aristóteles sob uma análise de Processos Naturais Necessários Spontaneous Generation in Aristotle under an analysis of Necessary Natural Processes <i>Rodrigo Romão de Carvalho</i>	108
<i>Tithenai ta phainomena</i> em Aristóteles: origem e significado <i>Tithenai ta phainomena</i> according to Aristóteles: origin and meaning <i>Cleiton Rodrigues Imamura</i>	131
O parricídio intemporal de Zeus: um exemplo de violência familiar na mitologia grega? The timeless parricide of Zeus: an example of familial violence in Greek mythology? <i>Joana Pinto Salvador Costa</i>	166

DERECHO NATURAL SIN LEY NATURAL: TOMÁS DE AQUINO Y ALGUNAS DIFERENCIAS IMPORTANTES CON ARISTÓTELES

NATURAL RIGHT WITHOUT NATURAL LAW: THOMAS AQUINAS AND SOME IMPORTANT DIFFERENCES WITH ARISTOTLE

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

Resumen: La idea de derecho natural tiene una antigua tradición que llega incluso hasta Aristóteles con su concepto de “lo justo por naturaleza”. Tomás de Aquino recoge esa idea y la enriquece con el aporte de los estoicos y, naturalmente, del cristianismo. Un papel central en esta noción de “lo justo por naturaleza” es, obviamente, la concepción de la naturaleza, que presenta muchas semejanzas en los dos pensadores. Hay sin embargo una diferencia importante y es la que permite hacer de la naturaleza aristotélica el referente último de “lo justo por naturaleza”. Para Tomás de Aquino en cambio, la naturaleza es un instrumento en las manos de Dios, con lo cual deja de ser el referente último de todo lo “natural”, incluido el derecho o lo justo. La noción de lo justo requiere de un criterio según el cual decimos que una cosa es justa, y a ese criterio Tomás de Aquino lo llama “ley”. En las cosas justas por naturaleza, esa ley es la razón de Dios, creadora de la naturaleza. Para Aristóteles en cambio, al tratarse de un dios que no es creador ni gobernador voluntario del mundo, la naturaleza no puede ser efecto de un acto creador, y por lo tanto se convierte en el referente último de legitimación de lo justo por naturaleza.

Palabras clave: Aristóteles; Tomás de Aquino; derecho; ley; naturaleza.

Abstract: The idea of natural right has an ancient tradition that goes back to Aristotle with his concept of “what is right by nature”. Thomas Aquinas picks up this idea and enriches it with the contribution of the Stoics and, naturally, of Christianity. A central role in this notion of “what is right by nature” is, obviously, the conception of nature, which has many similarities in the two thinkers. There is, however, an important difference, and it is the one that allows us to make Aristotelian nature the ultimate referent of “what is right by nature”. For Thomas Aquinas, on the other hand, nature is an instrument in the hands of God, and thus ceases to be the ultimate referent of all that is “natural”, including right. The notion of what is right requires a criterion according to which we say that a thing is just or right, and Thomas Aquinas calls this criterion “law”. In things that are

* Pesquisador na Universidade Gabriela Mistral, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0001-6137-6237>. E-mail: jorge.martinezbarrera6@gmail.com.

right by nature, that law is the reason of God, creator of nature. For Aristotle, on the other hand, since God is neither creator nor voluntary governor of the world, nature cannot be the effect of a creative act, and therefore becomes the ultimate referent for the legitimization of what is right by nature.

Keywords: Aristotle; Thomas Aquinas; right; law; nature.

INTRODUCCIÓN: LA NATURALEZA COMO EXPRESIÓN E INSTRUMENTO DE LA RAZÓN DIVINA. SANTO TOMÁS Y EL COMENTARIO A LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

Quienes están familiarizados con los escritos de Santo Tomás de Aquino, encuentran como lo más normal del mundo que el tratamiento del derecho natural, o “lo justo por naturaleza”, tiene que estar necesariamente precedido por la identificación de un criterio conforme al cual una cosa es justa. Ese criterio Tomás de Aquino lo atribuye a la razón, que, en este caso de la definición de lo justo, es una regla y medida. Esto explica entonces la sensatez metodológica de referirse primero al tratamiento de ese criterio, y después al de los mismos actos justos, que lo son, precisamente por adecuarse a la regla y medida. Y esa regla y medida es la “ley”. La muy conocida definición de la ley de Santo Tomás muestra un delicado equilibrio entre el componente racional y el coactivo: “la ley es como una regla y medida de los actos, según la cual alguien es inducido a obrar, o a abstenerse de obrar. ‘Ley’ viene de ‘ligar’, porque obliga a obrar” (ST, Ia-IIae, q. 90, art. 1c.). Pasemos por alto la etimología de “ley” propuesta por Santo Tomás, bastante dudosa, por cierto.

De todos modos, y como asunto algo marginal para este tema que nos ocupa ahora, no quisiera dejar de señalar este armonioso conjunto que sugiere nada menos que el sustento real de una obligación es su racionalidad. Este equilibrio, se pierde en autores como Marsilio de Padua o Maquiavelo, por ejemplo, para quienes el elemento principal de la ley es su carácter coactivo.¹ Así entonces, puesto que lo justo es llamado tal por su acuerdo con una regla y medida de la razón, este mismo esquema es aplicable a lo justo por naturaleza y a la ley natural.

¹ Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis MARTÍNEZ GÓMEZ. Madrid: Editorial Tecnos, 1989, Lib. 1, cap. X, parág. 4. Niccolò Machiavelli. *Il príncipe*. Edizione del cinquecentennale con traduzione a fronte in italiano moderno di Carmine DONZELLI. Introduzione e commento di Gabriele PEDULLÀ. Roma: Donzelli editore: 2013, cap. 12.

Señalo aquí un asunto importante: para Tomás de Aquino, la noción de “naturaleza” en la definición de lo justo natural no posee, digamos, “autonomía conceptual”, sino que está subordinada a la “naturaleza” de Dios. La “naturaleza”, curiosamente, no es la instancia última de legitimación de lo “justo por naturaleza”, según Tomás de Aquino, sino la razón divina. Para convencernos de esto, deberíamos revisar la misma noción de “naturaleza” empleada por el Aquinate. Un texto notable en este sentido lo tenemos en su *Comentario a la Física* de Aristóteles, precisamente en el corazón de la definición aristotélica de la naturaleza. Allí, el Aquinate dice que si examinamos la definición aristotélica, “es evidente que la naturaleza no es otra cosa que la razón de cierto arte divino, interior a las cosas, por el cual ellas se mueven hacia un fin determinado”.²

Francamente, no se ve por qué sería “evidente” que de la definición aristotélica haya que concluir en eso de “arte divino”, pero ya estamos habituados al tratamiento un tanto elástico con que a veces el Aquinate aborda los textos del Estagirita.³

Quisiera enfatizar esta diferencia con Aristóteles en la concepción de la naturaleza: para Tomás de Aquino la naturaleza no posee la autonomía conceptual que sí tiene en los textos aristotélicos. Así pues, para Tomás de Aquino, lo que es justo por naturaleza, lo es, en última instancia, porque se ajusta o adecua a la razón divina, creadora de la naturaleza y a la cual utiliza de manera instrumental. En cuanto a lo que el mismo Tomás de Aquino entiende por “naturaleza”, ciertamente no es éste el lugar para ocuparnos del concepto que, en términos absolutos, parece ser el más empleado a todo lo largo del *corpus thomisticum* después del de Dios, tal como lo muestran los análisis estilométricos: ¡más de 35.000 veces!⁴ Con

² *In Physic.*, Lib. 2, lectio 14, n.8: “Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum.” Todas las referencias a Tomás de Aquino son tomadas de www.corpusthomisticum.org.

³ Uno de los ejemplos más notables de este uso flexible de Aristóteles lo vemos en su insistencia en defender la inmortalidad del alma humana a partir de los textos aristotélicos, los cuales, en rigor, no autorizan semejante posición. BOERI es muy claro en que no es posible afirmar la inmortalidad del alma a partir del *De anima* de Aristóteles. Aristóteles. *Acerca del alma. De anima*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo BOERI. Buenos Aires: Colihue, 2010. Nota 125.

⁴ Ver: R. BAGNULO. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*. Milano : Giuffrè. 1983, p. 78. El *Index Thomisticum* registra para el solo término “natura” 10.230 casos en 5.763 lugares (no se incluye el uso declinado del término). Para el caso de “Deus”, el mismo Index nos da 21.126 casos en 10.182 lugares. www.corpusthomisticum.org.

todo, es posible señalar que las diferencias entre el concepto tomasiano de “naturaleza” y el aristotélico, podrían parecer menores. Y en parte lo son si pensamos en que aparentemente no hay ninguna “corrección” por parte de Santo Tomás hacia Aristóteles, si es que no consideramos a sus agregados como correcciones. Incluso, el Aquinate suscribe la opinión aristotélica acerca de lo ridículo que resultaría pensarla como una especie de “fuerza” o como un “motor” intrínseco de una substancia, que la haría obrar.⁵ Son ridículos, afirma el Aquinate, quienes pretenden “corregir” la definición de Aristóteles, por lo cual pareciera que el mismo Tomás de Aquino no considera que su intromisión en el texto implique una corrección. “Un pequeño agregado”, diría tal vez Tomás de Aquino. Y nosotros diríamos que de pequeño tiene poco. Además, hay otro añadido por parte del Aquinate, aparentemente menor, pero que marca toda la diferencia respecto del Estagirita cuando acopla el concepto de “naturaleza” al de “esse”. En este punto ya estamos bastante lejos de Aristóteles, como cuando se permite inferir que la naturaleza es la razón de cierto “arte divino”.⁶

NATURALEZA, DIOS Y EL ENTE:

MÁS DIFERENCIAS ENTRE TOMÁS DE AQUINO Y ARISTÓTELES

También en el *Prólogo* del *Comentario a la Política* de Aristóteles vemos otra intromisión magistral, pero de la que ciertamente sería muy dudoso inferir una aprobación de Aristóteles. Se trata de la interpretación de una afirmación aristotélica también presente en la *Física* (194a 21-23 y 199a 15-16): “el arte imita a la naturaleza”. Esto sucede, afirma Tomás de Aquino, porque, así como se relacionan entre sí los principios de dos series causales, en este caso las operaciones de la naturaleza y las del arte, también se relacionan entre sí las operaciones y los efectos. Y así, “si el maestro de algún arte hiciera alguna obra de arte, el discípulo que aprendiera el arte de él, deberá considerar la obra del maestro para obrar a su semejanza. Por eso, el intelecto humano, cuya luz inteligible se deriva del

⁵ *In II Phys.*, Lect. I, n.5: “Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi.”

⁶ Me he ocupado del concepto de “naturaleza” en Tomás de Aquino, sus referencias al “esse” y a Aristóteles en: Jorge MARTÍNEZ BARRERA. El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política: una herencia aristotélica. *Scripta Mediaevalia*, Vol. 15, N.1, 2022, 139-168. <https://doi.org/10.48162/rev.35.013>

intelecto divino, debe ser formado por la observación de las obras de la naturaleza, para obrar de manera similar”⁷. ¿No es por lo menos llamativo que una vez más, dentro de un texto aristotélico, el Aquinate insista en introducir cuerpos extraños, como por ejemplo eso de que la luz del intelecto humano es derivada del intelecto divino? ¿Dónde afirma Aristóteles que el intelecto humano es una derivación del divino?

La naturaleza es, sí, un principio radical de la operación para la cosa en la cual reside *per se*, pero no es principio inmediato porque el ente presenta, además de su composición hilemórfica, una composición de *esse*. Justamente, en esto consiste el enriquecimiento que la metafísica del Aquinate aporta a la de Aristóteles; en efecto, el “acto de ser” es realmente distinto de la esencia y es quien otorga en definitiva el dinamismo a la naturaleza, al poner al ente en la existencia. El ente de la metafísica tomista presenta así una doble composición: la de “materia-forma”, pero esta composición es, a su vez, como potencia respecto del “acto de ser”, aun cuando resulte vehiculado por la forma.⁸ Un acto puro es aquel donde no hay diferencia entre *quod quid est* y *quo est*, es decir, entre su esencia y su ser (o existir).⁹

Es decir, no es posible, para Santo Tomás, desvincular al ente natural de Dios, si vamos a decirlo de manera un tanto apresurada. No es que no sea posible hacer esto en sede aristotélica, pero ya es suficientemente conocido el modo como Aristóteles relaciona a Dios con el mundo. Se trata aquí de una relación en la cual está excluida una perspectiva de Dios como creador, gobernador voluntario y sobre todo, como un Ser puro que además ama al mundo que Él ha creado y gobierna voluntariamente. Y por otra parte, este acto creatural proveniente de un Dios que es Amor, no puede darse sin una real participación de lo creado en la naturaleza divina. El Primer Motor inmóvil no es ciertamente el Dios de Abraham y

⁷ Tomás de Aquino – Pedro de Alvernia. *Comentario a la Política de Aristóteles. Prólogo*. Navarra: EUNSA, 2001. Traducción de Ana MALLEA. Prólogo y notas de Ana MALLEA y Celina LÉRTORA.

⁸ *Sum. Theol.* I, q. 50, a.3 ad 3um: “...(in rebus materialibus) invenitur duplex compositio. Prima quidem forma et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum... nam quod est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est... Unde solus Deus est actus purus.”

⁹ *Sum. Theol.* I, q. 54, a.2c.: “Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.”

de Jacob, y hasta donde sabemos, no parece que Aristóteles lo haga objeto de oraciones. Vemos una cantidad de conceptos difícilmente amigables con la Filosofía Primera aristotélica. Desde la altura de las nociones de *esse*, creación, providencia, participación y amor, la caracterización de la naturaleza como principio intrínseco del obrar de un ente aparece casi como accidental. Lo esencial son esas cinco nociones antes mencionadas.¹⁰

Y en el caso de la “naturaleza” humana, el amor divino se concreta en la participación de la creatura racional en la mente de Dios. Por eso, desde una perspectiva antropológica, lo natural es eminentemente lo racional e intelectual¹¹, cosa con la cual Aristóteles estaría de acuerdo, qué duda cabe, pero hablamos de una racionalidad e intelectualidad que hallarán su plenitud después de la resurrección. Y en ella, el cuerpo está involucrado, cosa que Aristóteles probablemente calificaría de ridícula.

LA LEGITIMACIÓN ÚLTIMA DE LAS COSAS JUSTAS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO Y SEGÚN ARISTÓTELES

Como quiera que sea, el binomio ley natural – justo natural, magistralmente abordado por Tomás de Aquino, es el resultado de una larga tradición de raíces estoicas, pero en la cual también, como el mismo Aquinate reconoce, Cicerón es un autor fundamental. No se puede negar que la ley natural, medida de lo justo por naturaleza, es esencialmente una participación del intelecto divino en nuestro propio intelecto. El inventario de los pasajes donde el Aquinate ratifica esta doctrina es bastante copioso y conocido para reproducirlo aquí. Vaya sólo un ejemplo, tomado de la *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a.2, c.: “Es evidente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional”.¹²

¹⁰ Hay un muy buen artículo de Santiago ARGÜELLO sobre este asunto: “Tomás de Aquino, Aristóteles y la creación. Un enfoque desde la metafísica modal”, en Cuadernos del Sur – Filosofía 41 <2012>, 46-70.

¹¹ *Sum. Theol.* I-II q.31, a.7c.: “*Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur.*” No se podría insistir demasiado en la importancia del *alio modo*. La dignidad de la dimensión corporal en el hombre deriva de la dignidad del principio del que es instrumento. Dicho de otra forma, la esplendor del alma refluye en el cuerpo otorgándole una jerarquía excepcional en la escala biológica. Ver: Bernardo C. BAZÁN. “La corporalité selon saint Thomas”, Rev. Phil. Louv.. Tome 81, n. 51 <1983>, 369-409.

¹² Algunos pasajes de Tomás de Aquino en donde se ratifica esta proximidad inseparable entre ley y razón:

Y la ley eterna, de la cual la ley natural es una expresión, es la razón misma de Dios, que no sólo crea, sino que además gobierna el universo entero.¹³

A estas alturas ya comenzamos a vislumbrar por qué, para Aristóteles, lo que es “justo por naturaleza”, o si se prefiere, el derecho natural (*physei dikaion*), necesita enfatizar en un concepto de “naturaleza” donde ella aparece como la instancia, diríamos, absoluta de sustentación, es decir, sin referencia al carácter cuasi instrumental en las manos de Dios que tiene para Santo Tomás. Para Aristóteles en cambio, lo justo natural, aquello que es la última fundamentación de lo justo, no podría ser expresión de una “ley natural” porque esto remitiría a una idea de Dios como gobernador

De decem praeceptis, pr. [...]:“ (...) Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. [...]”

Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 co. [...]:“Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.”

Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 co. [...]:“Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.”

Summa Theologiae I-II, q. 91 a. 2 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est.”

Summa Theologiae I-II, q. 96 a. 2 ad 3. “Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis, lex autem humana deficit a lege aeterna.”

Summa Theologiae I-II, q. 97 a. 1 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae, ut supra dictum est, et ideo immobilis perseverat.”

Summa Theologiae I-II, q. 97 a. 3 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset.”

Summa Theologiae IIa-IIae q. 57, a. 1 ad 2: “Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquis ratio iuris.”

¹³ S. Tb., Ia-IIae, q.91, a.1 c.: “Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la Razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley.”

“voluntario” del universo.¹⁴ Si bien es cierto que la “naturaleza” del dios aristotélico es mental, ese dios no es creador (en el sentido bíblico), ni providente ni amoroso, y por lo tanto no hay una participación directa y voluntaria de su Ser en la naturaleza humana ni en ninguna parte del universo.

En suma, para Aristóteles, el hecho de decir que hay cosas justas por naturaleza, equivale a afirmar que su justicia no depende de la voluntad humana. Pero esto no significa una alusión al intelecto y a la voluntad divinos.

BREVE DIGRESIÓN SOBRE EL DERECHO NATURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS

Que el lector me permita ahora una digresión. Vemos que a veces hay una equiparación entre “derecho natural” y “derechos humanos”. John Finnis es uno de los autores que más ha insistido en esto en su célebre libro *Natural Law and Natural Rights*:

“Almost everything in this book is about human rights ('human rights' being a contemporary idiom for 'natural rights': I use the terms synonymously) ¹⁵. Las voces respecto de esto no son unánimes. Tal vez uno de los más destacados críticos de la noción de “derechos humanos” es Michel Villey, quien les atribuye un carácter ideológico. Por cierto, no sucede lo mismo con la noción de “ley natural”. Que yo sepa no hay una ideología de la ley natural, pero veamos el testimonio de Villey:

Lamentablemente, hemos llegado a este punto: todos (sindicatos, mujeres, discapacitados) se han acostumbrado a calcular sus “derechos” basados en la sola consideración narcisista de ellos mismos y de ellos solos. Por esta vía y deducidos del sujeto “Hombre”, sin considerar la naturaleza política y social de los hombres, nacieron los derechos del Hombre, infinitos: “felicidad”, “salud”, derecho de poseer algo totalmente para su solo provecho, libertades perfectas. ¡He aquí bien retratado el punto de vista del sujeto! Pero son sólo falsas promesas, insostenibles, irreales, ideológicas.¹⁶

¹⁴ Me he estado refiriendo al carácter (no) voluntario del gobierno divino del universo porque es posible que para Aristóteles, a pesar de todo, haya cierto modo de gobierno involuntario de Dios, al menos desde una óptica finalística.

¹⁵ John FINNIS. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1986, VIII.1, p. 198. Hay traducción al español de Cristóbal ORREGO: *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot. 2000 (Estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press).

¹⁶ Michel VILLEY. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983, p. 97 (mi traducción).

En todo caso, hallamos en Aristóteles la afirmación de que los “derechos humanos” son “no naturales”. En *EN* 1135a 4, Aristóteles se refiere a unos “*anthrōpina dikaia*”, (literalmente, “derechos humanos”) a los que califica precisamente como “no naturales” (*tà mē physiká*: 1134a 3).¹⁷ Por eso juzgo que la pretensión de apoyar los derechos humanos en la filosofía jurídica de Aristóteles constituye un grave anacronismo.

LO JUSTO POR NATURALEZA, LO JUSTO POLÍTICO Y EL FUEGO DE PERSIA SEGÚN ARISTÓTELES. SOBRE LA MUTABILIDAD DEL DERECHO NATURAL

Pero volvamos a nuestro asunto. Para Aristóteles parece haber una cierta subordinación de lo justo por naturaleza a lo justo político: “Lo justo político es, por una parte, natural (*physikón*), y por otra convencional¹⁸ (*nomikón*)” (1134b 18-19).

Este texto sugiere que Aristóteles subordina lo justo por convención y lo justo por naturaleza a lo justo político. Lo preocupante de esto es que lo justo político tiene una nada desdeñable base contractual. Sin embargo, los términos del contrato en el que piensa el Estagirita no son comparables a los del modelo sofístico, como es evidente en un célebre pasaje de la *Política*.¹⁹ Sugeriría más bien que Aristóteles piensa en la superioridad del derecho natural sobre lo justo político. El derecho natural es el “primer derecho”: *dikaion prōton* (*EN*, 1136b 34), si lo comparamos con lo justo por convención, del cual difiere.²⁰ Si esta superioridad del derecho natural sobre el derecho o lo justo político no fuera firmemente defendida por

¹⁷ Sigo en esto a Pierre DESTRIÉE. “Aristote et la question du droit naturel”. *Phronesis* XLV, Vol. 3 <2000> 220-239.

¹⁸ Prefiero “convencional” y no “legal”, como aparece en algunas traducciones, ya que en el texto griego leemos “*nomikón*” (son las disposiciones convencionales de la índole de los decretos, por ejemplo) y no “*nomimón*” (vinculado etimológicamente con *nómos*, ley).

¹⁹ *Política*, 1280b 5-12: “En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagaran acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza (...) y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos (sigo la traducción de Julián MARÍAS y María ARAUJO).”

²⁰ Ver también, precisamente en *Refutaciones Sofísticas*, que el derecho natural es el derecho en términos absolutos (180b 34), y en *Retórica* (1368b 7) vemos que lo justo por naturaleza es la ley universal no escrita (*koinòs ágraphos*). Y quien haya escrito el aristotélico tratado llamado *Magna Moral*, escribe que el derecho natural es mejor que el derecho según la convención (1195a 6), y que lo también es el derecho verdadero (1196b 2: *tò tē aletheía*).

Aristóteles, no estaría diciendo algo muy diferente a lo que decían los sofistas. En realidad, lo justo político es el ámbito en donde el derecho natural alcanza su verdadera dimensión. El problema que Aristóteles quiere abordar es más bien el de la mutabilidad del derecho o lo justo natural, un problema que no se plantea en aquellas cosas cuya justicia depende de una convención, pues todas ellas son variables. Como quiera que sea, me parece que tienen razón los comentaristas franceses contemporáneos de la *EN*, Gauthier-Jolif cuando afirman que:

La tesis de los sofistas es verdadera en cuanto afirma que las reglas que determinan lo justo y lo injusto son cambiantes; pero es falsa en cuanto concluye que todas estas reglas son puramente convencionales y no pueden fundarse en la naturaleza: lo que es cambiante no necesariamente es arbitrario (mi traducción).²¹

Yo no sé por qué, pero en nuestro siglo XXI los tomistas tenemos cierto reflejo de considerar todo lo que tenga aspecto contractual como una especie de pecado político mortal, como si todo contrato fuera necesariamente opuesto a la ley natural. Pero tal vez no estemos tan equivocados después de la barbarie de los totalitarismos, la cual nos ha creado probablemente un exceso de anticuerpos respecto de lo convencional.

Lo justo por convención entonces no necesariamente es arbitrario, y lo justo por naturaleza no necesariamente es inmutable, según el Estagirita. En una misma maniobra argumentativa Aristóteles denuncia la falsificación sofística de los conceptos de “naturaleza” y de “convención”, y no acepta que se trate de conceptos antitéticos, ya que tanto el derecho natural y el que llamaríamos “positivo”, pueden ser variables: “ambas <cosas justas, las convencionales y las que lo son por naturaleza> son igualmente mutables” (*ámpho kinetà*) (*EN* 1134b 32).²² En esto último también parece estar

²¹ R. A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris : Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970, Vol II, p. 394 (Comentario al pasaje de 1134b 27).

²² El texto capital de la *EN* para el asunto que nos ocupa es el de 1134b 18 ss: “Lo justo político puede ser natural o convencional. Es natural lo que tiene en todas partes la misma fuerza, más allá de que lo parezca o no, y es convencional aquello que en un principio da lo mismo que sea de una u otra manera, pero que una vez establecido, ya no da lo mismo. (...) Algunos creen que toda justicia política es de esta índole, porque lo que es por naturaleza es inmutable (*akineton*) y tiene en todas partes la misma fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia, mientras que lo considerado justo varía. Esto no es cierto, aunque lo es en un sentido (...). Para nosotros, aun cuando hay cosas justas por naturaleza, ellas también están sometidas al cambio (*kinetôn méntoi pân*)”.

de acuerdo Tomás de Aquino, como vemos en algunos pasajes que han puesto de cabeza a más de un tomista, pues la ley natural admite cierto grado de mutabilidad.²³ Sorprende también la agudeza del Aquinate y su robusto sentido común -este último a tono probablemente con su propia corpulencia- al hacerse cargo de la tergiversación sofística del concepto de naturaleza como algo inmutable (la falacia del fuego que arde igual en Grecia como en Persia). Vemos por ejemplo que en *ST*, IIa-IIae, q. 57, a. 2, Tomás recoge esa opinión discutida por Aristóteles:

(...) lo que es natural es inmutable e idéntico para todos. Mas en las cosas humanas no se halla nada semejante, porque todas las reglas del derecho humano fallan en ciertos casos y no tienen fuerza en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

A lo cual responde que lo natural es inmutable, pero sólo en el ente cuya naturaleza es inmutable, cosa que no se da en el hombre, cuya naturaleza es mutable. Ésa es la razón, prosigue el Aquinate en su réplica, por la cual lo que es natural en el hombre a veces puede fallar. Es el muy conocido ejemplo de la restitución de un arma a alguno que se volvió loco.²⁴ Todo lo que es justo por naturaleza, dado que tratamos con una naturaleza cambiante, admite criterios de justicia que también serán, dentro de ciertos límites, cambiantes. Es un asunto de prudencia y sentido común, muy alejado del extremo adonde querían colocar los sofistas la discusión para poder justificar su inconsistente relativismo, ya denunciado por Aristóteles.

²³ Por ejemplo, en *ST*, Ia-IIae, q. 94, a.5, c. Ver: F. CARPINTERO BENÍTEZ. "Sobre la ley natural en Tomás de Aquino". *Dikaion*. Vol. 22, n. 2 <2013>, 205-246.

²⁴ *S. Th.* IIa-IIae, q. 57, a. 2, ad 1: "A la primera hay que decir: Que lo que es natural al ser que tiene naturaleza inmutable es necesario que sea tal siempre y en todas partes. Mas la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante; y, por consiguiente, si la naturaleza humana fuera siempre recta, ésta debería siempre observarse. Pero, debido a que la voluntad del hombre se pervierte a veces, hay algunos casos en los que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que un hombre con voluntad perversa no lo utilice mal; como, por ejemplo, si un loco o un enemigo de la ciudad exige las armas depositadas."

CONCLUSIÓN: DERECHO NATURAL Y NATURALEZA DIVINA O LA IMPOSIBILIDAD DE UNA LEY NATURAL PARA ARISTÓTELES

Es importante destacar ahora que para Aristóteles, a diferencia de Tomás de Aquino, sería muy difícil acoplar los conceptos de lo justo por naturaleza con alguna referencia a la naturaleza divina. De hecho, en *Ética a Nicómaco*, hay una explícita alusión a esto. Todo lo que tenga que ver con la justicia, puesto que pertenece al ámbito de la acción, es indigno de unas entidades, a saber, las divinas, cuya actividad es solamente la contemplación. Leemos en *EN* 1178b 7 ss:

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses son supremamente bienaventurados (*makaríous*) y felices (*eudaímonas*). ¿Qué acciones habrá que atribuirles? ¿Actos de justicia acaso? ¿No parecería ridículo ver a los dioses hacer contratos, restituir depósitos, y hacer todas las demás cosas de este género?

Lo justo o el derecho político para Aristóteles tiene a lo justo o al derecho natural como su instancia suprema de legitimación, pero ello no depende de una conexión con los dioses, a quienes este tipo de cosas no interesa, y por lo tanto no podrían ser fiadores de ninguna forma de derecho o cosas justas. Por eso creo que Tomás de Aquino entiende mal este texto de Aristóteles, cuya intención no va más allá de sustraer el análisis de lo justo por naturaleza de una perspectiva teológica, cosa que no tendría ningún sentido para él, puesto que el dios en el que está pensando, no es el de los judíos y cristianos, que es, esencialmente, un dios ético, para emplear una bella expresión de Paul Johnson. En su comentario a este pasaje de la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino atribuye esta movilidad de lo justo por naturaleza a nuestra propia naturaleza caída, asunto que cae completamente fuera de la órbita aristotélica.²⁵

²⁵ *Sent. Eth.*, Lib. 5, lectio 12, n. 11: «Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed aliquo modo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam, et sic etiam, licet omnia quae sunt apud nos iusta aliquantulum moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta.»

Digamos entonces, para terminar, que el horizonte hermenéutico prioritario (no exclusivo) del derecho natural es para Aristóteles la filosofía de las cosas humanas, como él llama a lo que nosotros llamamos “filosofía práctica”. Y dentro de este horizonte, podríamos pensar en una instancia última de legitimación de lo justo, que no es ciertamente el Primer Motor inmóvil, sino la naturaleza. Y hablar de una “ley natural” en Aristóteles implicaría atribuirle un carácter divino que, ciertamente, no posee. No al menos en el sentido en que un cristiano entendería lo divino. Para Tomás de Aquino, el horizonte hermenéutico del derecho natural es el del movimiento de la criatura racional hacia Dios, con lo cual se abre la posibilidad de una Teología Moral. Y esto para Aristóteles también sería ridículo.

Por todo lo anterior podemos entender que hablar de una ley natural en asuntos éticos, implica hablar de una razón divina en su carácter providente o gobernadora, amorosa y creadora, y el dios de Aristóteles no satisface ese requisito. Por eso, si bien hay cosas justas por naturaleza, ellas no se enraízan en último término en la naturaleza divina, que para Aristóteles se encuentra separada de las cosas sensibles y no las conoce, y por lo tanto no las ama ni las gobierna a sabiendas.²⁶

[Recebido em outubro/2024; Aceito em novembro/2024]

BIBLIOGRAFÍA

- ARGÜELLO, Santiago. Tomás de Aquino, Aristóteles y la creación. Un enfoque desde la metafísica modal”. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 41, 2012, p. 46-70.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma. De anima*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo BOERI. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios constitucionales: 1970.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

²⁶ *Met.* 1073a 3-5: “Así pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho”. Enrico Berti ha tratado de aproximar cuanto se puede la teología aristotélica con el Dios de la Biblia, pero admite que esta empresa encuentra escollos de difícil resolución. E. BERTI: “The Relationship between Science, Religion and Aristotelian Theology Today”, en *Science and the Future of Mankind. Science for Man and Man for Science. The Proceedings of the Preparatory Session 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session 10-13 November 2000*. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Ex Aedibus Academicis in Civitate Vaticana. 2001, pp. 228-234.

- ARISTÓTELES. *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián MaríaS y María Araujo. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1983.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 2022.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*, Vol. 1. *Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 1982.
- BAGNULO, Roberto. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*. Milano: Giuffrè. 1983.
- BERTI, Enrico: "The Relationship between Science, Religion and Aristotelian Theology Today", en *Science and the Future of Mankind. Science for Man and Man for Science. The Proceedings of the Preparatory Session 12-14 November 1999 and the Jubilee Plenary Session 10-13 November 2000*. Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia. Ex Aedibus Academicis in Civitate Vaticana, <2001>, 228-234.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco. Sobre la ley natural en Tomás de Aquino. *Díkaion*. Vol. 22, n. 2, 2013, p. 205-246.
- DESTREÉ, Pierre. "Aristote et la question du droit naturel". *Phronesis* XLV, Vol. 3 <2000>, 220-239.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1986. Hay traducción al español de Cristóbal Orrego: *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot. 2000 (Estudio preliminar y traducción a partir de la 6a edición de Oxford University Press).
- GAUTHIER, René A.; JOLIF, Jean. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris : Publications Universitaires – Béatrice- Nauwelaerts, 1970. Vol. II.
- MACHIAVELLI, Nicolò. *Il príncipe*. Edizione del cinquecentennale con traduzione a fronte in italiano moderno di Carmine Donzelli. Introduzione e commento di Gabriele Pedullà. Roma: Donzelli editore: 2013
- MARSILO DE PADUA. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.
- MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. El concepto tomista de naturaleza como propedéutica al estudio de la comunidad política: una herencia aristotélica. *Scripta Mediaevalia*, Vol. 15, N.1, 2022, p. 139-168. <https://doi.org/10.48162/rev.35.013>
- THOMAE DE AQUINO. *Opera Omnia*. Recognovit et instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- TOMÁS DE AQUINO; PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Prólogo y notas de Ana Mallea y Celina Lértora. Navarra: EUNSA, 2001.
- VILLEY, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. Paris: PUF, 1983.

“NO TENER PERRO” (AR., *Rh.* II 1401^a18–19) “NOT TO HAVE A DOG” (AR., *Rh.* II 1401^a18–19)

DAVID LÉVYSTONE*

Resumen: Entre los proverbios que Aristóteles utiliza como ejemplos en la *Retórica*, una fórmula ha dejado particularmente perplejos a los editores y comentaristas del texto: “es vergonzosísimo no tener perro”. Se han propuesto diferentes explicaciones del significado que podría tener este dicho común y, de ahí, del argumento de Aristóteles en este pasaje. Ninguna es completamente satisfactoria. Proponemos entender el significado de este dicho, a partir del uso popular del término κύων, “perro”, en la poesía erótica tardía y en la comedia clásica, que asocian al perro con el sexo masculino.

Palabras clave: Aristóteles; proverbios griegos; perro; homonimia.

Abstract: Among the proverbs that Aristotle uses as examples in the *Rhetoric*, one formula has perplexed editors and commentators of the text: “it is most shameful not to have a dog”. Different explanations have been proposed for the meaning of this common saying and, hence, of Aristotle’s argument in this passage. None of them is entirely satisfactory. I propose to understand the meaning of this proverb from the popular use of the term κύων, “dog”, in late erotic poetry and in classical comedy, which associate the dog with the masculine sexual organ.

Keywords: Aristotle; Greek proverbs; dog; homonymy.

—El perder el brazo no te ha ayudado a que te sientas mejor.
—¡Que se vaya mi brazo a la porra! Vaya una cosa. Hay cosas peores que perder un brazo. Se tienen dos brazos como se tienen otras dos cosas. Y el hombre que no tiene más que un brazo y una de esas cosas sigue siendo hombre. ¡Que se vaya a la porra! No quiero hablar de eso.
—Al cabo de un minuto añadió—: Todavía tengo las otras dos cosas.
Hemingway, *Tener y no tener*.

* Pesquisador na Universidade Panamericana, Mexico, DF. <https://orcid.org/0000-0003-0704-448X>. E-mail: dlevystone@up.edu.mx.

Algunos ejemplos de la *Retórica* de Aristóteles, quien utiliza lugares comunes, proverbios, citas de poetas o sofistas, a veces anónimos y sin contexto claro, son difíciles de comprender para el lector moderno. El entimema y la homonimia, discutidos en este libro, constituyen un lugar privilegiado para ilustrar las dificultades del historiador (de la filosofía), cuyo esfuerzo consiste precisamente en hacer resaltar evidencias olvidadas: la homonimia porque juega con significados, a menudo raros, de un mismo término; el entimema, porque este tipo de razonamiento se basa en premisas aceptadas tan evidentes que es innecesario mencionarlas. En otras palabras, el entimema, por su naturaleza misma, solo funciona en un contexto específico, en el cual explicitar sus premisas sería pura trivialidad; pero lo que era evidente (“qui va *sans dire*” en francés), hace más de dos mil años, se convierte, con los siglos, en un enigma insoluble.

Entre estos proverbios, una fórmula, que Aristóteles da como ejemplo cuando presenta casos de homonimia que se usa en entimemas aparentes (es decir, para resumir, un razonamiento no solo incompleto, sino también erróneo¹), ha dejado particularmente perplejos a los editores y comentaristas del texto (*Rh.* II 24, 1401a18–19)²:

o como cuando se dice que es vergonzosísimo no tener perro, para concluir que el perro es honorable;

ἢ ὅτι τὸ μηδένα εἶναι κύν' ἀτιμωτάτον ἐστίν, ὥστε τὸ κύνα δῆλον ὅτι τίμιον.
μηδένα] μηδ' ἓνα Susemihl : μηδὲ ἓνα Thurot || κύν'] A κύνα mss. Kassel || τὸ κύνα
δῆλον] τὸν κύν' ἄδηλον A : τὸν κύνα BCY : τὸ κύνα EQ : τὰ κοινὰ ΖΣ : το κοινὰ F

Esta dificultad³ se percibe tanto en las traducciones⁴ como en las variantes de los manuscritos. Lo único claro, dado el contexto, es que la palabra

¹ Sobre el entimema en general: Boyer 1995; sobre la realidad del entimema aristotélico (que tomo aquí en su sentido más vago y comúnmente aceptado, suficiente para entender el contexto de nuestro problema), ver el notable artículo de Burnyeat 1994.

² El texto y el aparato crítico son los de Dufour 1960, complementados por Kassel 1976 para F.

³ Grimaldi 1988, 340: “*In itself the statement is a puzzle*”; Cope 1877, pp. 305–306: “The meaning of this is obscure”; Reeve, 2018, pp. 307–8 n. 778: “*The precise meaning is unclear*”; Kennedy 2007, p. 185 n. 191: “*The metaphorical meaning of dog here is unclear*”; Barlett 2019, 145 n. 237: “*No commentator can shed much light on this enigmatic sentence*”; ya Vettori (Victorius) 1548, 291 (583): *obscurus autem locus admodum est*.

⁴ Roberts 1924: “*because there is much disgrace in there not being a dog about, there is honour in being a dog*”; Dufour 1960: “*ou parce que n'avoir pas de chien est le pire des désbonheurs, être un chien est évidemment un bonheur*”; Grimaldi 1988, 340: “*or to state that to be without a dog is the highest disgrace, and so it is clear that to be a dog [τὸ κύνα (εἶναι)] is something honorable*”;

κύων (κύν' y κύνα) debía tener un significado diferente en cada miembro de la oración para ser caso de homonimia. Esto sucede en los otros ejemplos: el ratón [*mus*] es un animal respetable porque los Misterios [*mus-terial*], que se derivan de él, son la celebración más venerable (1401a14–15); podemos alabar al perro si hablamos más bien del que está en el cielo [i. e. la constelación] (1401a15–16). En nuestro caso, la formulación en griego de la primera parte de la oración evoca claramente un proverbio o un dicho común. De cualquier manera, debe ser tal para constituir la premisa “bien conocida y generalmente aceptada” que necesita un entimema.

1. VARIAS INTERPRETACIONES

Se han propuesto diferentes explicaciones del argumento de Aristóteles:

1. La mayoría de los comentaristas siguen, con más o menos entusiasmo, la explicación ya ofrecida, con cautela, por Esteban de Bizancio para leer “perro” en relación con el cinismo. Sin embargo:
 - a. Esteban de Bizancio mismo parecía aplicarlo a la primera parte de la oración (es vergonzosísimo no ser un perro (cínico), para concluir que el perro (animal) es honorable)⁵;

Bernabé 1998: “o decir que, como no tener un perro es la mayor deshonra, es evidente que ser un perro es algo honroso”; Zanatta 2004, p. 304: “*perché il fatto che <qualcuno> non abbia nessun cane è manisimamente disonorevole, per cui l'<essere> cane è chiaro che è onorevole*”; Lawson-Tancred 2004: “*Or that to be nobody is to be a dog without honour, so that it is obvious that the dog is respected*” (sin explicación); Kennedy 2007: “*Or [if someone said that] because it is most dishonorable for there to be no “dog,” thus clearly the dog is honored*”; Chiron 2007: “*Si l'on dit que d'être sans chien est la pire des indignités, de sorte que, de tout évidence, c'est une dignité que d'être un chien*”; Cannavò 2014: “*perché il non esservi nessun cane è motivo di massimo disonore, di conseguenza è chiaro che essere un cane è onorevole*”; Reeve 2018: “*Or to say that to be without a dog is the greatest dishonor, so it is clear that the dog is estimable*”.

⁵ En Vogiatzi 2019, pp. 93–4 [citación ‘T.8’ de Esteban de Bizancio]: “*[Or to say that it is dishonourable for there not to be a dog]. This passage indicates either the inclination of the philosophers towards a cynical, rough character, preservative of the right doctrines, or the tendency of the animal to be affectionate. For κύων means to love and the dog loves the relatives, but barks at foreigner*”. La asociación del perro con la cualidad de afecto o juego es posterior a Aristóteles, probablemente en el período helenístico, ver *infra* III.

- b. Schrader⁶, Cope⁷ y después de ellos la mayoría de los editores y comentaristas⁸ lo aplican más bien a la segunda parte del argumento (es vergonzosísimo no tener perro-animal, para concluir que ser cínico es honorable).
2. Un escoliasta bizantino anónimo ofrece otra explicación, esta vez basada en una homofonía entre κοινὰ y κύνα⁹.
3. Zanatta (2004, p. 304 n. 197) intenta explicar la primera parte del argumento, el proverbio mismo, con Solón fr. 23 West¹⁰ donde parece que tener un perro fue un signo externo de riqueza.
4. La primera parte sería una referencia al juego de *poleis*, una especie de juego de ajedrez antiguo, donde una de las piezas principales se llamaba precisamente κύων¹¹.

La hipótesis (2) puede descartarse rápidamente: no sólo porque la homonimia aristotélica, estrictamente hablando¹², no debería incluir la homofonía, sino simplemente porque esta homofonía solo se puede

⁶ Schrader 1674, p. 467: "*Ne canem quidem in domo ali sordidum est. Ergo canem esse, honorificum est. Aequivocatio autem est in his conjunctis vocibus, canem esse, quod vel canem in domo esse, vel Cynicum esse significare potest. Cynici enim philosophi canes appellabantur, qui hac fallacia istud suum ornare poterant.*" Esta lectura/paráfrasis (*in domo*) se encuentra en la traducción de Hobbes (1856, p. 193): "it is a most disgraceful thing, that there should be not even a dog in the house; and therefore it is evident that a dog is honourable".

⁷ Cope 1877, p. 306 cita a Schrader (*supra* n. 6) y sintetiza, con cierta duda: "*The argument is, 'To have no dog at all is the highest disgrace' (would this be accepted as probable?); 'therefore to be a dog (in another sense, a Cynic) is plainly a mark of distinction.'*"

⁸ Chiron, 2007, n. 12: "*Le philosophe cynique (kunikos) revendiquait l'honneur d'être traité de chien (kuôn), inversant la valeur généralement insultante du qualificatif: le chien était pour eux résistant et vigilant*".

⁹ Vogiatzi 2019, p. 94 [citación T.9 del anónimo]: "*Or that if it is dishonorable not to have anything in common, namely if there is no communion to someone, it is evident that the common, namely to laugh together with others, is noble; for it is beast-like not to be able to laugh together with others*".

¹⁰ =Pl., *Lysis* 212d-e: ὁλβιος, ὃ παῖδες τε φίλοι καὶ μόνυχες ἵπποι | καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός; "Próspero es el que tiene hijos queridos, caballos de pezuñas firmes, perros de caza y un huésped extranjero"; Zanatta 2004, n. 197: "Solone fr. 23 West, ove si afferma che il possedere cani rientra tra i tratti distintivi dell'umo aristocratico".

¹¹ Reeve 2018, pp. 307-308 n. 778, sin referencia; pero ver Cratinus fr. 56 Kock=61 K-A.; Pollux 9.98-99 (cf. 7.206) y Suetonius, *Lud.* I 16 & I 23 Taillardat (1967, p. 66-67); sobre el juego en sí (y la pieza en cuestión): *infra*, n. 15.

¹² *Cat.* 1a1-6.

escuchar en la pronunciación tardía, bizantina, del griego, no en la del siglo IV a. C.¹³.

La hipótesis (1) es perfectamente posible – Aristóteles se refiere a Diógenes (¿o Antístenes?) simplemente como ὁ Κῶν en *Rh.* 1411a24 – y ciertamente da cuenta de la homonimia (perro-animal/perro-cínico), pero sin explicar la premisa “probable y aceptada” del entimema: (1a) no puede ser presumiblemente, fuera de ciertos círculos filosóficos, un dicho común; (1b) queda sin explicación: ¿qué significa “no tener perro (animal) es lo más deshonesto”?

Las otras dos lecturas (3) y (4) más bien tratan de entender el dicho mismo. (3) explica bien el proverbio, pero no la homonimia (va a ser el mismo κῶν-animal en ambas partes de la oración); sería entonces necesario combinar con la interpretación (1.b) para tener un argumento completo: tendríamos el animal en el antecedente y el filósofo en el consecuente. (4), al contrario, permite comprender la pieza de *poleis* en la primera parte de la oración y el perro-animal en su segundo miembro.

Al eliminar (2), que descansa en una homofonía imposible en la época de Aristóteles, y al combinar (3) y (1b), tenemos entonces los siguientes posibles argumentos:

- I. “No tener perro (animal) es vergonzoso” (porque el perro es signo de riqueza), por lo que “ser un perro (cínico) es noble”.
- II. “No tener un perro (pieza de juego) es una vergüenza” (porque es perder el juego / ser mal jugador), por lo que “ser un perro (animal probablemente, porque de lo contrario no tendríamos el significado primario de κῶν) es noble”.

Ahora, (I) se basa en un solo texto y, en general, el hecho de ‘tener un perro’ no está asociado específicamente con la riqueza, y mucho menos el perro en sí. También es extraño asociar la falta de opulencia inmediatamente con “la cosa más vergonzosa”. Se podría, a pesar de todo, defender con otro texto – tardío – de Eliano (6.10), que afirma que una persona tan pobre que no puede pagarse un esclavo, siempre puede usar, en lugar de él, un perro (“para el pobre, es suficiente tener un perro como esclavo”) y concluir, a partir de lo que probablemente era solo una broma de Eliano,

¹³ En este caso, es de hecho una comprensión de la homonimia que incluye la homofonía y no (sólo) una mala transmisión de los manuscritos (la descripción de Grimaldi [1988, p. 340], “*Anonymus reads κοινὰ for κῶνα and is not helpful*”, es ambigua). Ver la explicación de Vogiatzi (2019, pp. 94–95) sobre la evolución de la pronunciación del griego que explica esta homofonía entre κοινὰ y κῶνα.

que entonces el hecho de ni siquiera poder comprar un perro, sería en la antigüedad una señal de pobreza extrema (Franco 2014, p. 73 y n. 82).¹⁴ A pesar del hecho de que hay una brecha de 600 años entre Eliano y Aristóteles – y que la difusión del perro, ya sea de caza o como mascota, es mayor en el Imperio Romano que en la Grecia clásica, con las consecuencias sobre su valor comercial – quedan dos problemas: (a) esta lectura sobreinterpreta el texto de Eliano – para quien solo se trata de mostrar la gran inteligencia de ciertos animales (incluso capaces de sustituirse a los esclavos); (b) esto, en el contexto del entimema de Aristóteles, solo podría ser una broma interna a la escuela cínica.

(II) es difícil confirmar porque se sabe poco sobre este juego que a Platón le gusta mencionar en sus diálogos y ni siquiera es seguro, dependiendo del juego que sea, que “no tener perro” sea necesariamente desfavorable para el jugador¹⁵; queda de toda manera el problema de este superlativo “vergonzosísimo” (ἀτιμωτάτων) que no tiene mucho sentido si se habla de un ‘simple’ juego.

No se trata de negar por completo o refutar estas interpretaciones, sino proponer otra lectura que parece más convincente.

2. PORQUE NO TENER PERRO ES VERGONZOSÍSIMO?

Una última posibilidad se encuentra únicamente, sin explicación, en la nota de la traducción francesa de Ruelle de 1883 (278, n. 1): “ser eunuco”¹⁶. Sin duda debe estar pensando (no hay referencia) en el “τὸ μὴδὲν εἶναι”

¹⁴ Nótese que en este caso se invierte la lectura de Zanata, quien vio en la posesión del perro un signo aristocrático de extrema riqueza (2004, n.197: “tratti distintivi dell’uomo aristocratico”). Aquí es la ausencia de un perro lo que sería (sería, porque no es explícitamente lo que dice Eliano) un signo de extrema pobreza (ver también Teócrito 21, 5). Por lo tanto, es difícil, como lo hace Franco (2014, p. 73), yuxtaponer simplemente los dos argumentos que son casi contradictorios en sus premisas. Téngase también en cuenta que la imagen utilizada por el propio Aristóteles es diferente: ὁ γὰρ βοῦς ἀντ’ οἰκέτου τοῖς πένησιν ἐστίν, “porque el buey sirve en lugar de siervo para los pobres” (Ar., Pol. I 1252b13).

¹⁵ Ver Nelson 2020, Kidd 2017a, 2107b y Taillardat 1967, pp. 153–155. Sin entrar en la explicación del juego/de los juegos, es claro que κύων, en un contexto ‘lúdico’, puede tener al menos dos significados, relativos a dos juegos diferentes: puede designar (1) una jugada desafortunada en el juego de huesecillos (2) el peón en el juego de polis (ver Taillardat 1967, p. 156, y *supra* n. 11 para otras referencias).

¹⁶ La traducción de Ruelle es la siguiente: “de ce que l’on dit qu’il est honteux de ne pas avoir de chien*, conclure que le chien est honorable”.

que se lee acerca de los eunucos en Heródoto VIII 106.3, texto que se da también en referencia en el Bailly como en el LSJ (*s.v.* μηδεῖς). Pero Heródoto no menciona al perro: ὅτι με ἄντ' ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι – propiamente “tener (o ser) nada”.

Por lo tanto, es necesario comprobar si κύων puede designar las partes de las que carecen los eunucos. Ahora bien, esta significación es muy clara en varios textos eróticos tardíos (Marcus Argentarius, *Epigr.* 16 = *Anth. Gr.* V 105; Menophila es una prostituta famosa):

Ἄλλος ὁ Μηνοφίλας λέγεται παρὰ μαχλάσι κόσμος

ἄλλος, ἐπεὶ πάσης γεύεται ἀκρασίης,

ἀλλ' ἴτε Χαλδαῖοι, κείνης πέλας. ἧ γὰρ ὁ ταύτης

οὐρανός ἐντός ἔχει καὶ κύνα καὶ διδύμους.

La boca de Menophila, se dice, es un segundo cielo,

un segundo, pues proba todas las orgías,

Venid, pues, Caldeos, su paladar es la casa

Del Perro y de los Géminis.

El léxico de Hesiquio (Hsch. K.4763, *s.v.* κύων) lo confirma directamente, sin metáfora astronómica: Κύων – δηλοῖ δὲ καὶ τὸ ἀνδρεῖον μόριον y se lee también en otros poetas o gramáticos.¹⁷ El término incluso ha dado lugar a varios juegos de palabras: Suetonio menciona el uso en la comedia del término κύνεια (no atestiguado por otros textos), derivado de κύων, sobre las mujeres que “tiran” (ἐρύω) o “atan” (εἴρω) demasiado al “perro”¹⁸.

Finalmente, como complemento a las fuentes textuales, las representaciones iconográficas de Roma y Pompeya ofrecen evidencia visual explícita de la asociación entre el perro y el sexo masculino (Figura 1)¹⁹. De hecho, la relación también se puede leer en la poesía latina²⁰.

¹⁷ Por ejemplo, Estratón de Sardes, *Epigram.* 67 = *Anth. Grec* XII 225 (=principios del siglo III): οὐδέποτε ἥελιου φάος ὄρθριον ἀντέλλοντος μίσησθαι ταύρῳ χρηὴ φλογόνετα κύνα, μὴ ποτε καρπολόχου Δημήτερος ὕγρανθείσης, βρέξης τὴν λασίνην Ἑρακλέους ἄλοχον. Ver también *Anth. Gr.* V 242, 8.

¹⁸ Suetonio II, 51 Taillardat (= Eustacio, *ad Od.* II 148, 18–19 Stallbaum): Ὡς δὲ κύων καὶ τῇ κωμῳδίᾳ ἐνέτεξε σκῶμμα γυναικεῖον τὴν εἰρημένην κύνειραν, ἥγουν τὴν τὸν κύνα εἰρούσαν, ὅπερ ἐστὶν ἐφελκομένην, παλαιὰ χρήσις δηλοῖ; ver el comentario de Taillardat 1967, 126.

¹⁹ Pompei, RP, Inv. no. 27853, see Grant 1975, 143; Famin 1836, p. 25, pl. xxii.

²⁰ Ver Hooper 1985, pp. 173–175



Queda por ver si esto ya era así en, o antes de, la época de Aristóteles. La comedia, como era de esperar, confirma el significado sexual del término. Se lee en los fragmentos del *Faón* de Platón (fr. 174, v.16 Kock [CAF I, p. 648–649] = Ath. *Deip.* 10.441e: πύργης τετάρτης κονί τε καὶ κυνηγέταιν [i. e. falo y testículos]), así que en Aristófanes (*Lys.* 158), quien distorsiona una expresión de Ferécates (fr. 179 Kock [CAF I, p. 199]): κύνα δέρειν δεδαρμένην. Para este último, la expresión “despellejar a una perra despellejada” probablemente significaba “tomarse molestias innecesarias” (por lo tanto, similar a la expresión “*flogging a dead horse*” en inglés) o “hacer de nuevo lo que ya se ha hecho”, como lo demuestra, por un lado, las *Proverbia Coisliniana* 296 (Gaisford 1836, p. 146 : ἐπὶ τῶν μάτην πονούντων ἢ τῶν προπεπονθότων τί) y, por otro, el segundo significado que le da la *Suda* (s.v. Κύνα δέρειν δεδαρμένην, K.2691 Adler: εἴρηται δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλο πασχόντων αὐθις ἐφ’ οἷς πεπόνθασιν ἢ παροιμία)²¹. Pero en *Lisístrata*, donde se trata de lo que harán las mujeres durante su huelga sexual, la expresión obviamente

²¹ Ver también Suda E.384: Ἐκδεδαρμένον δέρεις: ἐπὶ τῶν μάτην πονούντων. Sin embargo, tenga en cuenta que Willems (1904, 18–19) ya vi este significado obsceno en Ferécates.

adquiere un significado sexual (de nuevo, *Suda* K.2691: σχῆμα δέ ἐστὶν ἀκόλαστον εἰς τὸ αἰδοῖον) y δέρειν (frotar a, quitar la piel) se usa en un sentido obsceno (ver Taillardat 1965, §103 p. 73). La expresión es entonces equivalente a δέφεσθαι, *masturbari* (cf. *Eq.* 29, *Pax* 290 y ver Coulon & Van Daele 1963, p. 126 n. 4). Desde allí, el “perro” puede entenderse primero como referido al sexo femenino²². No obstante, la imagen canina debe quizás relacionarse con algo más preciso, en relación nuevamente con el sexo masculino (Taillardat 1965, §90 p. 71, Henderson 2000, n. 19). En efecto, κύων δεδαρμένη probablemente señala aquí el ὄλισβος hecho de cuero (cf. *Lys.* 110: σκυτίνη ἐπικουρία) como se explica en el escolio en *Lys.* 158 (Dübner 1877, 250): ἐξέσται ὀλίβοις χρήσασθαι, καὶ ἀποδέρειν τὰ ἀποδεδαρμένα σκύτη²³. El significado sexual, en contexto, y el efecto cómico que Aristófanes desea provocar, obviamente solo puede funcionar si estas últimas explicaciones son superfluas y si la audiencia ya conoce, de manera obvia, los múltiples significados de κύων. Otros pasajes no son tan explícitos, pero la imagen es posiblemente muy común, como en *Eq.* 416 donde se encuentra lo que es probablemente un juego de palabras, pues μαχεῖ σὺ κυνοκεφάλῳ en un tetrámetro yámbico debe leerse -φάλλῳ para el metro.²⁴

El dicho citado por Aristóteles cobra entonces perfecto sentido, y se entiende por qué “no tener perro” puede ser lo “más vergonzosísimo”, en una sociedad fuertemente marcada por valores de virilidad²⁵ – ser eunuco es, como escribe Heródoto, no solo haber sufrido una gran desgracia (8.105.2: ἐδυστύχε), sino no ser realmente un hombre, i. e. no ser nada (8.106.3: με ἄντ’ ἀνδρὸς ἐποίησας τὸ μηδὲν εἶναι)²⁶.

²² Como lo hicieron Willems (1904, 18–19), Van Daele (1963) y Henderson (1991 [1975], pp. 133 y 222): “*dog, usually indicating the pballus, could also stand for cunt* (Eust. 1821.53)”, antes de cambiar de opinión en su ulterior edición del texto (2000, n. 19). Ver también Hopfner 1938, p. 160.

²³ En este caso, el femenino en Aristófanes se explica por el hecho de que es una cita textual de la expresión de Ferécates (Taillardat 1965, §90, p. 71).

²⁴ *Eq.* 415–416: ἀπομαγδαλιάς ὅσπερ κύων; ὃ παμπόνηρε πῶς οὖν | κυνὸς βορὰν σιτούμενος μαχεῖ σὺ κυνοκεφάλῳ, ver Lilja 1976, pp. 71–72 et Lamberterie 1994, p. 22 con otras ambigüedades, en particular respecto de los estilos de vida cínicos.

²⁵ Sobre los eunucos en general en la Antigüedad: Guyot 1980; más especialmente en el período clásico y la asociación con el mundo persa: Lenfant 2014.

²⁶ Hay otra posibilidad que no puede ser totalmente excluida, aunque parece, por el estado de las fuentes, indemostrable. Técnicamente hablando, en vocabulario médico, *kuōn* puede aplicarse solo al prepucio (Skoda 1988, p. 165, ya Hopfner 1938, p. 21). En este caso, el proverbio podría aludir a la práctica de la circuncisión que los griegos conocían (al menos desde Heródoto 2.104 quien la atribuye a los egipcios, fenicios y sirios de Palestina – no está

3. PERRO Y PERRA

Ciertamente, la imagen del perro en el mundo antiguo está asociada a toda una variedad de cualidades y defectos. Aparece como instrumento de guardia y seguridad (Cerberos), defensor del hogar o de la ganadería, herramienta de cacería indispensable (los perros lacónicos, ver Jenofonte), incluso aliado poderoso en la guerra (se temen a los mastines de las legiones romanas). También se asocia con la magia y la religión: los perros sanadores en el santuario de Asclepio²⁷ son famosos, y el uso de órganos de perros en magia y medicina antigua – debido a las supuestas propiedades de este animal – es común²⁸. Desde Homero, el perro se asocia primero a la obediencia en general, con su fidelidad extraordinaria (Argos), pero también manifiesta la posibilidad del salvajismo: perro carroñero que devora cadáveres humanos después de las batallas, perro ‘rabioso’ (con *λυσσᾶν*, bien atestiguado al hablar del perro en Aristófanes o Aristóteles), u obviamente con su ‘primo’, el lobo. Existe una inmensa variedad de usos y consideraciones del perro – en la cultura griega en general como en grupos más delimitados (como en la filosofía cínica)²⁹.

Sin embargo, se debe constatar que, en los textos, pero sobre todo en la iconografía, el perro aparece principalmente como uno de los elementos del universo masculino ideal (en relación con los temas de la cacería y la guerra en época arcaica, con el mundo del deporte entre los siglos V d. C. a III de nuestra era). Se asocia gradualmente con el sexo femenino a través de sus otras características, apacible y dócil: esto es particularmente claro en el perro-mascota (con sus cualidades: afecto-cariño, intimidad emocional, juego ... etc.) que casi exclusivamente en las estelas de tumbas

claro quién, pero no deberían ser los filisteos) y la generalmente desaprobaban (aún más los romanos). Sin embargo, los argumentos en contra de esa posibilidad son: Aristóteles habla poco de la circuncisión, aunque la conozca; Teofrasto es, al contrario de muchos textos tardíos, favorable a los judíos; los textos realmente violentos o críticos (y contra los judíos esta vez explícitamente) son tardíos: helenísticos y sobre todo romanos (Reinach 1895 y Stern 1976). En cualquier caso, permanece ligado a la noción de virilidad – cierto número de textos (tardíos, especialmente las sátiras romanas contra los judíos, ver por ejemplo Reinach 1895, pp. 264–265) identifican, en un espíritu de provocación polémica, eunuco y circunciso.

²⁷ Gourevitch 1968.

²⁸ Sobre las figuras mitológicas y la magia, véase especialmente: Petrilli 2009 y 2014.

²⁹ En general: Lilja 1976, Mainoldi 1984, Luce 2008, Franco 2014.

de mujeres (y, a veces, de niños)³⁰. Menos conocidos y representados que los perros de guerra y de cacería muy grandes, algunos tipos de perros pequeños (probablemente de tipo maltés) parecen haberse extendido bastante temprano en el mundo griego.

Esta división sexual de la asociación de imágenes de perros se aplica en un aspecto muy particular, casi menor en comparación con los demás, pero significativo: imágenes sexuales asociadas con el perro. El sentido, que sospechamos en el proverbio citado por Aristóteles, es solo en parte sorprendente: el perro siempre ha sido asociado con impudencia o desvergüenza y la especie canina es considerada el símbolo de una sexualidad desregulada.

Desde un punto de vista científico o biológico, la energía sexual de los perros es notada por Demócrito (68A151 DK = 27D179 LM). Incluso si para Aristóteles es ante todo la yegua la que más representa a la mujer desvergonzada³¹, el vocabulario mismo del Estagirita para señalar a los animales en celo implica la misma concepción³².

Incluso antes de estas descripciones ‘neutras’, que quieren ser ‘objetivas’ o ‘científicas’, tenemos un uso metafórico en el lenguaje común que resulta de la misma observación. Ahora, el lado femenino es muy fácil de percibir: ‘perra’ es un insulto ya en Homero, y tiene la mayor parte del tiempo un significado sexual, como hoy en español, francés, o inglés. La distinción queda oscurecida por las traducciones habituales: ciertamente, κύων es una palabra que tiene la misma forma a lo femenino como a lo masculino (a la excepción, por supuesto, del artículo – que no es siempre presente), pero es simplemente por pudor inapropiada que los traductores prefieren a veces traducir ‘perro’ que ‘perra’, ‘dog’ que ‘bitch’, pues existe precisamente el mismo matiz en griego.³³

³⁰ Ver Lilja 1976, Mainoldi 1984 y Luce 2008, particularmente pp. 275–276 con múltiples referencias. Para representaciones de perros en general en estelas funerarias: Ridgway 1971; Schneider 2000; Balandat 2023.

³¹ Por ejemplo, HA VI 18.572a10–13: ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν βλασφημίαν τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐπιφέρουσιν ἀπὸ μόνοντων ζῴων τούτων τὴν ἐπὶ τῶν ἀκολάστων περὶ τὸ ἀφροδισιάζεσθαι. Cf. Eliano IV 11.

³² HA VI 18.572b25–6: σκυῶν; ver también VI 20.574a30–31, pero sobre todo 574b1–2, más interesante, con la variante κυῶν de ciertos manuscritos para significar “estar en celo”, variante que la mayoría de los editores rechaza, probablemente erróneamente, y que se entiende perfectamente; ver Lamberterie 1994, esp. pp. 17–18 que surge “courir après le chien” ou “faire la chienne” como dos posibles traducciones.

³³ Este tipo de traducción se puede leer incluso cuando el artículo está presente y no deja dudas, por ejemplo ‘perros’ para αἱ κύνες en la traducción de Gredos (Ruiz García 1988) del

Desde Homero, la perra es la imagen por excelencia de la esposa infiel y de la mujer lasciva³⁴ y es un insulto recurrente³⁵. Más tarde, Jenofonte de Éfeso es todavía más explícito (III 12, 13):

γυναῖκα ὀφθῆναι μιανάν, ἀκουσθῆναι πολὺ χεῖρω, ἅπανσαν ἀκρασίαν ὑπερβεβλημένην,
Κυνὸ τὸ ὄνομα.

Entre los autores cómicos y los poetas, no hay duda de que la perra, y no la yegua como en Aristóteles³⁶, es la imagen por excelencia de la mujer desvergonzada (Lilja 1976, ch. 4 pp. 69–90). En Aristófanes particularmente, no es azar que Κύννα sea un nombre recurrente para una prostituta (*Eq.* 765, V. 1032, *Pax* 755; cf. Hsch. K.4590 s.v. Κύννα· ὄνομα πόρνης).

Incluso lo leemos en Teofrasto – cuyo *Caracteres* pueden revelar, más que otras fuentes, rasgos y expresiones comunes de sus contemporáneos – en un párrafo largo de insulto a las mujeres del ‘maldiciente’ (XXVIII 3):

Αὗται αἱ γυναῖκες ἐκ τῆς ὁδοῦ τοὺς παριόντας συναρπάζουσι, καὶ Οἰκία τις αὐτὴ
τὰ σκέληρκυῖα· οὐ γὰρ οἶον λῆρός ἐστι, τὸ λεγόμενον, ἀλλ’ ὥσπερ αἱ κύνες ἐνταῖς
ὁδοῖς συνέχονται, καὶ Τὸ ὅλον ἀνδrolάβοι τινές, καὶ Αὐταὶ τὴν θύραν τὴν αὐλειον
ὑπακούουσι.

Podríamos multiplicar los ejemplos – esto ha sido bien estudiado. Lo que nos interesa aquí es destacar, en oposición, el valor que posiblemente lleva el término aplicado al varón. Si bien puede designar el descaro o la impudencia (la falta de respeto) en general³⁷, no parece tener, cuando peyorativo, una connotación sexual – de la misma manera que, en la mayoría de nuestras lenguas latinas contemporáneas³⁸. Mas notable: en griego, lo

texto de Teofrasto citado a continuación. En general, sobre la distribución del uso femenino/masculino del término: Franco 2014, p.142 sqq.

³⁴ Ver particularmente Faust 1969 et 1970 (esp. pp. 24–27 sobre el término como insulto y metáfora); Lilja 1976, p. 22 sqq.; Mainoldi 1984, p. 184 sqq.; *Lfgre* s.v. κύων (=Snell 1991, c. 1599–1602). Sobre el uso de la palabra en Hesíodo, ver Vernant (2007, pp. 759–760), en particular sobre el *kuneos noos* de Pandora, “lubricité autant que voracité” (p. 760).

³⁵ Helena sobre ella misma (sobre esta especificidad de Helena, ver principalmente Blondell 2010; cf. Franco 2014, 103–105 y, con otra perspectiva, Graver 1995): *Il.* VI 344; VI 356; III 180; *Od.* IV 145–146. Hefesto a su esposa Afrodita (*Od.* VIII 318–320). La sombra de Agamenón sobre Clitemnestra (*Od.* XI 424–430); Penelope a Melanto (*Od.* XIX 91–92).

³⁶ *Supra* n. 31.

³⁷ Ver, por ejemplo, Larran 2011.

³⁸ El insulto parece similar en cuanto a la mitad femenina (perra, *chienne*, *bitch*); el masculino, hasta donde yo sé, no tiene valor positivo: “*chien*” también puede ser insulto en francés,

masculino parece adquirir un valor paralelo, que, aunque perteneciente al registro coloquial – incluso vulgar – de la lengua, no tiene necesariamente un aspecto despectivo, peyorativo o insultante. Al contrario, el término parece tomar un valor positivo en la expresión común citada por Aristóteles: “tener perro”, no como en francés “avoir du chien” – que es también bastante positivo, pero parece tener otro origen y significación – sino tener una energía sexual y, literalmente, tener las partes específicamente masculinas.

Que la energía sexual parezca positiva cuando se trata del hombre y negativa cuando se trata de la mujer es un fenómeno bastante común, en varias culturas. Tenemos aquí un ejemplo bastante sencillo que, además, está en parte extendido en nuestras lenguas modernas.

* * *

La diferencia en el uso de metáfora canina en relación con el sexo se puede dar por segura. Volviendo al punto de partida del estudio – el sentido del dicho citado por Aristóteles – esta interpretación, si da más sentido al carácter común de la expresión y al superlativo “vergonzosísimo”, plantea inmediatamente una cuestión: que Aristóteles apele a la cultura popular y a proverbios no sorprende – lo hace en toda su obra –, pero se puede preguntar si es propio de Aristóteles usar un registro de lenguaje que es, por decir lo menos, coloquial. Esto no sería de extrañar en los diálogos de Platón, pero el Estagirita – en sus tratados – parece ser de una seria austeridad. En realidad, hay otros ejemplos de registro coloquial en Aristóteles y el caso probablemente no sea único. Destrée (2023, 29–30), en un artículo reciente, señala un chiste bastante vulgar, basado en un juego de palabras, en *Rhet.* III 1412a33–b1 que se refiere a una prostituta tracia. De manera general, la *uponoiá*, “insinuación”, significado sobreentendido, que Aristóteles alaba en la Comedia Media al contrastarla con la vulgaridad directa de la Comedia Antigua (*EN* IV 1128a22–24), se basa precisamente en este fenómeno de sustitución de una palabra por otra, que se encuentra en la metáfora y permite designar la cosa, incluso vergonzosa, sin decirla. Este caso de homonimia, en la *Retórica*, no se desviaría entonces de la regla del humor aristotélico, sin caer en la *aischrologia* que condena en varias ocasiones (*EN* IV 1128a22–24, *Pol.* VII 1336b4, *Rhet.* II 1405b6–21).

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

pero sin ningún carácter sexual, así como “perro” en español; el inglés “dog” me parece más ambiguo (con un posible significado sexual).

BIBLIOGRAFÍA

- BALANDAT, L. Ein Neuzugang zur Gruppe der Herr-und-Hund-Stelen und die alte Frage nach attischen Vorbildern. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 138, 2023, pp. 53-85.
- BARLETT, R. C. *Aristotle's Art of Rhetoric*. Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- BERNABÉ, A. *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- BLONDELL, R. "'Bitch That I Am': Self-Blame and Self-Assertion in the *Iliad*", *Transactions of the American Philological Association* 140/1, 2010, pp. 1-32.
- BOYER, A. "Cela va sans dire. Éloge de l'enthymème", *Hermès* 15, 1995, pp. 73-90.
- BURNYEAT, M. F. "Enthymeme: Aristotle on Logic of Persuasion", en Furley, D. J. y A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric, Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 3-55.
- CANNAVÒ, F. *Aristotele, Retorica*. Milano: Bompiani, 2014.
- CHIRON, P. *Aristote. Rhétorique*. Paris: GF Flammarion, 2007.
- COPE, E. M. *The Rhetoric of Aristotle, with a commentary*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1877.
- COULON, V. et H. Van Daele. *Aristophane, Comédies III (Les Oiseaux – Lysistrata)*. Paris: Les Belles Lettres, 1963 [1928].
- DESTRÉE, P. "Aristote et la théorie de l'humour", *Methodos* 23, 2023, en línea: <https://doi.org/10.4000/methodos.10489>.
- DÜBNER, F. *Scholia Graeca in Aristophanem*. Paris: Didot, 1877.
- DUFOUR, M. *Aristote Rhétorique*. Tome deux. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- FAMIN, S. M. C. *Musée royal de Naples peintures, bronzes et statues érotiques du cabinet secret*. Paris: A. Ledoux. 1836.
- FAUST M. Metaphorische Schimpfwörter. *Indogermanische Forschungen* 74, 1969, pp. 54-125.
- FAUST, M. Die künstlerische Verwendung von κύων 'Hund' in den homerischen Epen. *Glotta* 48/1-2, 1970, pp. 8-31.
- FRANCO, C. *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece*. Tr. M. Fox. Oakland: University of California Press, 2014.
- GAISFORD, T. (1836) *Paroemiographi graeci quorum pars nunc primum ex codicibus manuscriptis vulgatur*, Oxonii: e Typographeo academico, 1836.
- GOUREVITCH, D. Le chien de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires. *Mélanges de l'école française de Rome* 80, 1968, pp. 247-281.
- GRANT, M. *Eros in Pompeii: The Erotic Art Collection of the Museum of Naples*. Londres: Octopus Books, 1975.
- GRAVER, M. Dog-Helen and Homeric Insult. *Classical Antiquity* 14, 1995, pp. 41-61.
- GRIMALDI, W. M. A. *Aristotle, Rhetoric II*. A commentary. New York: Fordham University Press, 1988.
- GUYOT, P. *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
- HENDERSON, J. *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 1991 [1975].
- HENDERSON, J. *Aristophanes, Birds; Lysistrata; Women at the Thesmophoria*. Cambridge (Mass.): Harvard University press, 2000.
- HOBBES, Th. *Aristotle's Treatise on Rhetoric*, Londres: Henry G. Bohn, 1856.

- HOOPER, R. W. In Defence of Catullus' Dirty Sparrow, *Greece & Rome* 32/2, 1985, pp. 162–178.
- HOPFNER, Th. *Das Sexualleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jahrhundert nach Christus*. Praha: J. G. Calve, 1938.
- KENNEDY, G. A. *Aristotle. On rhetoric: a theory of civic discourse*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KASSEL, R. *Aristotelis Ars rhetorica*. Berlín: De Gruyter, 1976.
- KIDD, S. How to Gamble in Greek: The Meaning of *Kubeia*, *JHS* 137, 2017a, pp. 119–134.
- KIDD, S. Pente Grammai and the 'Holy Line'. *Board Game Studies Journal* 11, 2017b) (1), pp. 83–99.
- LAMBERTERIE, C. Grec σκυζᾶν, σκυζεσθαι et les grognements d'Héra. *REG* 107, 1994, pp. 15–46.
- LARRAN, F. Sac à vin, œil de chien, cœur de cerf (Hom. *Il.* I 225), *Incidenza dell'antico* 9, 2011, pp. 123–141.
- LAWSON-Tancred, H. C. *Aristotle. The Art of Rhetoric*. Londres: Penguin, 2004 [1991].
- LENFANT, D. “Le mépris des eunuques dans la Grèce classique : orientalisme ou anachronisme ?”, in A. Queyrel Bottineau (éd.), *La représentation négative de l'autre dans l'Antiquité. Hostilité, réprobation, dépréciation*. Dijon: Editions universitaires de Dijon, 2014, pp. 423–442.
- LILJA, S. *Dogs in Ancient Greek Poetry*. Helsinki: Societas scientiarum fennica, 1976.
- LUCE, J.-M. Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique. *Pallas Revue d'études antiques* 76, 2008, pp. 261–293.
- MAINOLDI, C. (1984) *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris: Ophrys.
- NELSON, M. Battling on Boards: The Ancient Greek War Games of Ship-Battle (*Naumachia*) and City-State (*Polis*). *Museion* 17 (1), 2020, pp. 3–42.
- PETRILLI, A. La figure du chien, de la mythologie à la magie antique. *Ephesia Grammata* 3, 2009, pp. 1–30.
- PETRILLI, A. “Le chien dans la magie antique”, en Beck, C. y F. Guizard (eds.), *Une Bête parmi les hommes : le chien. De la domestication à l'anthropomorphisme*. Amiens: Encre Édition, 2014, pp. 153–169.
- REEVE, C.D.C. *Aristotle Rhetoric*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2018.
- REINACH, Th. *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Paris: Leroux, 1895.
- RIDGWAY, B. S. The Man-and-Dog Stelai. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 86, 1971, pp. 60–79.
- ROBERTS, W. R. *Aristotle Rhetoric*, en Garver, E. (ed.) *Poetics and Rhetoric, Aristotle*. New York: Barnes & Noble, 2005 [1924].
- RUELLE, Ch.-E. *Aristote. Poétique et Rhétorique*. Paris: Garnier, 1883.
- RUIZ GARCÍA, E. *Teofrasto & Alcifrón. Caracteres – Cartas*. Madrid: Gredos, 1988.
- SCHNEIDER, C. Herr und Hund auf archaischen Grabstelen. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 115, 2000, pp. 1–36.
- SCHRADER, C. *De Rhetoricorum Aristotelis Sententia Et Vsv Commentarius*. Helmstedt: Müller, 1674.
- SKODA F. *Médecine ancienne et métaphore : Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien*. Paris: Peeters-Selaf, 1988.
- SNELL, B. *Lexikon des frühgriechischen Epos. Band 2 B–L* (= Lieferung 10–14). Göttinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

- STERN, M. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I: From Herodotus to Plutarch*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.
- TAILLARDAT J. *Les images d'Aristophane*. París: Les Belles Lettres, 1965 [1962].
- TAILLARDAT, J. *Suétone, Περὶ βλασφημιῶν, Περὶ παιδιῶν*. París: Les Belles Lettres, 1967.
- VERNANT J.-P. “Le mythe prométhéen chez Hésiode”, in *Id. Œuvres*, vol. I. París: Seuil, 2007, pp. 751–764 [1974: *Mythe et société en Grèce ancienne*, París: Maspero].
- VETTORI, P. *Victorii Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi, positis ante singulas declarationes Graecis verbis auctoris*. Firenze, 1548.
- VOGIATZI, M. *Byzantine Commentaries on Aristotle's “Rhetoric”: Anonymous and Stephanus “In Artem Rhetoricam Commentaria”*. Berlín: de Gruyter, 2019.
- WILLEMS, A. *Notes sur la Lysistrata d'Aristophane*. Bruselas: Hayez, 1904.
- ZANATTA, M. *Aritotele Retorica e Poetica*. Turín: Unione Tipografico, 2004.

ANÁLISIS DE DOS VÍAS DE ESCAPE A LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA DE LAS FORMAS PLATÓNICAS

ANALYSIS OF TWO ESCAPE ROUTES FROM ARISTOTLE'S CRITIQUE OF PLATONIC FORMS

JESUS ALFONSO PEÑA*

Resumen: Este trabajo explora dos vías de escape a la crítica que Aristóteles hace a las Formas platónicas, específicamente a la separación. La separación de las Formas o Ideas es una de las características más problemáticas, si no es que la más, para aceptar la viabilidad de la Teoría de las Formas. Las dos posibles respuestas, a partir de interpretaciones recientes a esta crítica, parecen prometedoras, sin embargo, hay objeciones fuertes que hacen difícil creer que son determinantes.

Palabras clave: separación; formas; metafísica; realismo.

Abstract: This work explores two escape routes from the criticism that Aristotle makes of the Platonic Forms, specifically of separation. The separation of Forms or Ideas is one of the most problematic characteristics, if not the most, to accept the viability of the Theory of Forms. The two possible responses, based on recent interpretations of this criticism, seem promising, however, there are strong objections that make it difficult to believe that they are decisive.

Keywords: separation; forms, metaphysics; realism.

INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es revisar dos posibles vías de escape a la hasta ahora casi incuestionable crítica de Aristóteles a la separación de las Ideas o Formas platónicas; una crítica a dichas opciones; y una exposición de la relevancia de esta discusión. La crítica a la separación es una de las objeciones más importantes a las Formas. Pienso que es relevante esclarecer en qué consiste la crítica a la separación en Aristóteles, en tanto es un problema vigente y por lo tanto es válida la intención de entender mejor la teoría platónica a través de los ojos del estagirita. Intentaré mostrar al menos dos cosas: 1) La crítica más importante no es a la sustancialidad de

* Pesquisador na Universidade Juárez del Estado de Durango, México. <https://orcid.org/0000-0003-1888-9883>. Email: praigoz@hotmail.com.

las Formas sino a la separación; Aristóteles cree que los platónicos deben aceptar que las Formas son sustancias, pero argumenta que esto es sumamente problemático, sin embargo hay interpretaciones recientes que creen que se puede defender que las Formas tienen una sustancialidad distinta a la que Aristóteles les atribuye y que proponen que si esto fuera así, la teoría podría esquivar las objeciones a la separación. 2) Aristóteles sostiene una segunda objeción, relativa a la causalidad de las Formas, según la cual estas no pueden ser causas de las cosas sensibles, como pretende Platón. Con respecto a esta, sostengo que un platonista también podría encontrar una vía de escape. No obstante, hay algunas dificultades que ambas vías podrían generar. Haré un análisis de las críticas a la sustancialidad y a la imposibilidad de causalidad y finalmente expongo las posibles vías de escape a esas objeciones y las dificultades que aún pueden presentarse.

IMPORTANCIA DE LA DISCUSIÓN

La vigencia de la discusión de la teoría platónica de las Ideas o Formas separadas radica en la injerencia que aún tiene en distintas ramas de la filosofía y la ciencia. Eso implica reconocer las dificultades o inconsistencias al interior de esta, lo cual significa repensar muchas de nuestras asunciones filosóficas, científicas y éticas. Si el principal problema (o uno de los más importantes), para aceptar el realismo metafísico que proviene de la teoría de las ideas es la separación de las mismas, la discusión de esta parece de vital importancia en tanto que se sigue discutiendo el fundamento de la pretensión universal del conocimiento o los principios éticos. Aunque el realismo extremo ha sido históricamente aceptado en gran medida, es necesario fundamentar una teoría metafísica que implica aceptar premisas menos económicas por las cuales es necesario creer en objetos abstractos. Aceptar la teoría platónica sobre universales es naturalmente más difícil de aceptar que de desechar. El motivo en todo caso es que aceptar la existencia de dichos objetos implica solo una necesidad racional de creer en ellos¹. El problema de los universales es vigente en tanto que ha producido una “profunda perplejidad” al menos en los filósofos sobre cómo una misma propiedad pertenece a cosas diferentes, pues “las cosas son una al mismo tiempo de ser muchas” (Armstrong, 1988, p. 39). De esta manera, aceptar o rechazar el realismo platónico depende de superar o no las objeciones

¹ Así opina, p. ej., Peter van Inwagen (2004, p.17).

a este y justificar aceptar una teoría que es más o menos económica ontológica e ideológicamente². Una de las objeciones más importantes (si no es que la más), es la de la separación.

QUÉ ACEPTA ARISTÓTELES DE LAS FORMAS PLATÓNICAS

En *Met.* A6 Aristóteles dice de Platón que estaba familiarizado con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas; y que aceptó de Sócrates (quien buscaba lo universal en temas éticos solamente y no naturales) la necesidad de las definiciones, aunque supuso que no se dan en el ámbito de las cosas sensibles (por el flujo), sino en el de otro tipo de realidades y así postula las Ideas (987a29-b8.) En M4 (1078b12-32) dice que existen ese tipo de entidades y menciona que según los platónicos “no hay ciencia de las cosas que fluyen”, por lo que tendrá que haber otras naturalezas permanentes, aparte, de las sensibles. En estos dos pasajes Aristóteles parece estar en desacuerdo con el uso del argumento del flujo de Heráclito y con postular universales.

Según Gail Fine, (1993, p. 25) en el *Peri Ideon*³ los argumentos de Platón para postular Ideas son epistemológicos o metafísicos o ambos, pues la necesidad de conocimiento lleva a postular universales. Los universales de Aristóteles tienen algunas características ontológicas similares a las de las Ideas. En los diálogos socráticos continuamente se hace la pregunta “¿qué es F?”: “¿qué es la piedad?” en el *Eutifrón*; “¿qué es el coraje?” en el *Laques*; “¿qué es la templanza?” en el *Cármides*; y así sucesivamente. La piedad y cosas similares, referentes a las respuestas correctas de “¿qué es F?”, son Formas, opina Fine (pp. 44-45). Al hacer la pregunta “¿qué es F?”, Sócrates pregunta por la definición de F. La pregunta de Sócrates no es solamente lingüística, sino que tiene una intención ontológica. Sócrates cree que la

² Parece, como señala Alex Oliver (1996, p. 2-5), que para preferir una teoría metafísica sobre otra es necesario considerar el grado de economía ideológica y ontológica que implica, según el número de entidades que postula o predicados primitivos e indefinidos. Es preferible una teoría menos “inflada” por la facilidad de comprensión y estética de la misma.

³ El *Peri Ideon* (Περί Ιδεών) es una obra perdida de Aristóteles que solo sobrevive en el comentario de Alejandro de Afrodisia al margen de A9 y cuyo contenido es atribuido a Aristóteles. Amplía los argumentos en contra de las Ideas enlistados en A9. Es considerado de vital importancia en el entendimiento de la teoría platónica. Sobre el *Peri ideon*, además de Fine (1993), véase: Di Camillo, S. G. (2012); Frank, D. H., (1984); González Varela, J. E. (2010); Owen, G. E. L., (1957); Santa Cruz, M. I., M. I. Crespo y S. Di Camillo, (2000).

respuesta correcta a “¿qué es F?” es siempre la forma; las formas son los objetos de la definición, donde la definición es una definición real. Los correlatos ontológicos de las definiciones reales son las esencias reales que explican por qué las cosas son lo que son, y no universales lingüísticos.

Aristóteles pensaba que las razones epistemológicas que encuentra Platón, siguiendo a Sócrates, para postular universales, son válidas. Según A6 y M9, Aristóteles parece decir que Platón postuló entidades no sensibles distintas a los particulares, pero los pasajes no muestran que Aristóteles esté en desacuerdo con la existencia de entidades de este tipo. Tanto Platón como Aristóteles son realistas respecto a los universales. Además, los universales aristotélicos son, al igual que las Formas platónicas, objetos básicos del conocimiento, según revela el *Peri Ideon*. Aristóteles nos ofrece en *Sobre la Interpretación* 7, una definición de lo universal:

Puesto que, de las cosas, unas son universales y otras singulares llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no, v.g.: hombre es de las (cosas) universales y Calias de las singulares (17a 38-b1)⁴

Aristóteles dice que los universales a diferencia de los particulares, pueden estar en más de un lugar al mismo tiempo, “lo que es uno no puede estar en varios sitios a la vez, pero lo que es común sí” (*Met.* 1040b25-6). Uno de los principales rasgos de los universales platónicos que Aristóteles rechaza, y de los que, por ende, carecen sus propios universales, es la separación. Esta a su vez, será causa de que no sea posible la relación de causalidad entre Formas y particulares, que se supone son causados por ellas.

LA CRÍTICA A LA SEPARACIÓN Y UNA VÍA DE ESCAPE

La crítica

Una de las objeciones de Aristóteles a la separación de las Ideas es que, si estas son separadas, como dicen los platonistas, tienen que ser universales y particulares a la vez (M9 1086 a31- b11), lo que resulta absurdo. Aristóteles afirma que hay una distinción entre las cosas particulares que no persisten porque están en movimiento perpetuo, y lo universal que es

⁴ Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Gredos.

distinto de lo particular; que sin lo universal no es posible llegar a la ciencia, pero que la separación de lo universal es la causa de las dificultades de la Teoría de las Ideas. Luego señala que los platonistas, creyendo que hay otras sustancias además de las sustancias sensibles, y que era necesario que estuviesen separadas, admitieron esas sustancias universales por lo que no hay casi ninguna diferencia de naturaleza entre las esencias universales y las sustancias particulares, siendo esta una de las dificultades de la doctrina de las ideas. Es decir, que las Formas son universales y particulares a la vez, lo que es imposible.

El texto dice:

En efecto, toma las Ideas como universales, y a la vez, como separadas e individuales. Ya anteriormente quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa. El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. Otros, por su parte, consideraron que, si tiene que haber ciertas entidades a parte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron estas, las que se predicaban universalmente. Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas. Ciertamente, ésta sería, por sí misma, una de las dificultades de la doctrina expuesta. (M9 1086 a31- b11)⁵

La crítica de Aristóteles dice que, si los universales están separados, las naturalezas universales y las particulares son las mismas. El argumento tiene estas premisas:

- (1) Las entidades sensibles fluyen y no permanecen.
- (2) El conocimiento de las cosas requiere de definiciones.
- (3) Las definiciones requieren de universales que se puedan aplicar a todas las cosas similares.

⁵ Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos.

- (4) Los universales no fluyen, permanecen.
- (5) Los universales son distintos a las entidades sensibles.
- (6) Si tiene que haber ciertas entidades, aparte de las sensibles, necesariamente han de existir separadas, según los platonistas.
- (7) Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas.

Podemos identificar en el texto algunas inferencias básicas: la del conocimiento, la imposibilidad de que haya conocimiento de las cosas sensibles sometidas a flujo; la inferencia de que además existen los universales; el argumento infiere luego que los universales están separados. Luego, si los universales están separados entonces se da (7).

Parece claro que en este argumento faltan premisas importantes que son supuestas por Aristóteles: (6) no dice por qué el universal debe existir separado y (7) no explica por qué universales y particulares son lo mismo. Por ello creo que el argumento debe suplementarse con premisas que expliquen (6) y (7). Explicar estas dos premisas es mucho más complejo de lo que parece. Distintas interpretaciones pueden tener consecuencias muy importantes para el entendimiento de los problemas de las Formas. Intentando aclarar lo que Aristóteles parece aceptar para su propia teoría y lo que encuentra criticable de la de Platón según hemos visto, el argumento podría ser algo así:

- (1) Las entidades sensibles fluyen y no permanecen.
- (2) El conocimiento de las cosas requiere de definiciones.
- (3) Las definiciones requieren de universales que se puedan aplicar a todas las cosas similares.
- (4) Los universales no fluyen, permanecen.
- (5) Por lo tanto, los universales son distintos a las entidades sensibles.
- (6) Si tiene que haber ciertas entidades aparte de las sensibles sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, según los platonistas.
- (6)' Las entidades básicas para el conocimiento, exentas al flujo, son sustancias.
- (6)'' Toda sustancia está separada .
- (7) Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas.
- (7)' Todo lo que es separado es un particular.

De esta manera, (6)', (6)" y (7)' explican (6) y (7) respectivamente. (6) presupone según las premisas secundarias, que la separación es categórica e incompatible con la inmanencia, porque el cambio es entendido como flujo y la inmanencia de las Formas no es compatible con su inmutabilidad, pues se volverían destructibles. Pero hay más candidatos a ocupar el lugar de estas premisas secundarias.

González-Varela (2020) señala que hay dos maneras de interpretar la crítica que Aristóteles hace en este argumento. Que normalmente se cree que es una crítica "externa", que implica solamente sobreponer un sistema metafísico sobre otro, lo que la hace inapropiada e improcedente. Pero él cree que es posible defender que esta es una crítica "interna", desde los presupuestos propios de los platonistas. Señala que en *Metafísica* M.9 (1086a29-35), Aristóteles podría estar haciendo una crítica interna, contrario a lo que tradicionalmente se cree. Revisaré sus argumentos un poco más adelante, pero si tenemos que elegir una interpretación sobre otra, tendríamos que preferir una crítica interna sobre una externa por caridad interpretativa. Enseguida expongo algunas interpretaciones para (6)' y (6)" que se han propuesto, y posteriormente revisaré si pueden entenderse como críticas internas o externas según la propuesta de González-Varela y si en cualquier caso pueden o no funcionar para lograr una vía de escape.

Una vía de escape problemática

El libro I de la *Metafísica* (991b9-17) nos dice que uno de los dos argumentos válidos para sostener la existencia de las Formas es un argumento de Uno Sobre los Muchos (USM), aquel que lleva al problema del Tercer Hombre, y que es importante aquí porque su consecuencia es la separación de las Formas. Es probable que según el argumento de USM, la necesidad de separación se siga del paradigmatismo que propone Platón y la relación entre la Forma y las instancias particulares sensibles⁶. Gail Fine propone en su análisis del *Peri Ideon*⁷ (1993), que la crítica a la separación está ligada al tipo de paradigmatismo que tienen las Formas. Dice que las objeciones

⁶ Si Platón llega a la separación por la vía del paradigmatismo, como sugiere el USM, será porque para el universal, ser paradigma implica que exista independientemente de la instancia, que sea separado por tener una diferencia ontológica importante.

⁷ En *Met.* A9 990b9-17= M4, 1079a4-13, Aristóteles menciona cinco argumentos para la existencia de las Formas, los cuales son explicados a detalle en el *Peri Ideon* o *Sobre las Ideas*. Él dice que el argumento de USM (o argumento que conduce al Tercer Hombre), es un argumento lógicamente válido, el problema es que no es sólido.

de Platón y de Aristóteles a las Formas como paradigmas se corresponden y podrían agruparse como objeciones de Tercer Hombre (TH). Asume que dichas objeciones pueden evitarse desde lo que ella llama el Argumento de la Imperfección. Según este, las Formas son perfectas a diferencia de las instancias, y el tipo de perfección y paradigmatismo que Platón creía que tenían las Formas, hace posible que se evite el regreso de TH. Cree que este regreso se presenta porque erróneamente atribuimos la misma calidad ontológica a Formas e instancias particulares, pero que, si el de Platón es un paradigmatismo perfecto (p.52), se puede evitar atribuirles los mismos atributos a las Formas y a las instancias, es por ello que se puede evitar que se requiera postular un Tercer Hombre para explicar las cualidades específicas de ambas entidades y así no es necesario aceptar una auto-predicación problemática para las Formas. Por lo tanto, no tendríamos que aceptar que la Forma de lo largo es la cosa más larga que pueda haber, o que la Forma de perro puede mover la cola porque “es” un perro⁸. Pero si aceptamos la interpretación de Fine de paradigma, como señala González Varela (2013), tenemos un problema: ya no hay distinción entre Ideas y universales aristotélicos, estos dos terminan pareciéndose demasiado. Y eso es poco probable, debido a las objeciones de Aristóteles, pues volvería irrelevante su crítica a Platón.

Sharma (2005) propone una lectura no convencional del argumento del Tercer Hombre. En esta, el error no parece estar en que las Formas sean sustancias, sino en confundir cualidades con sustancias y sustancias con atributos. De manera que no pueden separarse y son la misma cosa. Así es que el hombre es una sustancia, pero no los atributos. Cuando decimos que ser “justo” no tiene que ver con un atributo sino con una entidad parecida al ser “hombre”, se presentan problemas como el del Tercer Hombre, pues entonces tenemos una dualidad que debe ser explicada por una entidad que las explique a ambas. La cualidad o atributo podría requerir de un universal para ser definido, pero el hombre se explica por sí solo al ser sustancia. Cree que es importante para Aristóteles señalar que Platón confunde los términos particulares y universales. Que es necesario hacer una distinción de tipos. Un ejemplo que resalta Sharma es el que aparece

⁸ Fine (*Ibid.*, pp. 44-68) opina que el *Peri Ideon* muestra que la auto-predicación es algo así: tanto la Forma de F como los particulares F, efectivamente son F de manera importante, pero en algún sentido distintas. Unas no son sensibles y otras sí. Porque las primeras son F al estilo de las propiedades de las cosas, solo que en sentido explicativo.

en *Refutaciones Sofísticas* y que está engarzado con el argumento de Tercer Hombre en el que pregunta: “¿Es Corisco educado el mismo hombre que Corisco?” (p. 143). Él no cree que la separación sea lo que motive la aparición del Tercer Hombre (p.147), sino que más bien Aristóteles critica a Platón que confunda las sustancias con los atributos mediante la predicación. Es decir, que no se puede decir que un atributo es de la misma manera que una sustancia. El primero no tiene independencia para existir, debe existir ligado a una sustancia, mientras que esta sí puede existir por sí misma, independientemente de los atributos (pp.149-151). Cree que una expresión singular se da solo como sujeto y que una expresión general podría ocurrir, aunque no necesariamente, como predicado. Las sustancias no se predicán de nada más, mientras que los atributos sí.

Un argumento de *Metafísica* VII (Z) llama la atención porque ahí las Ideas son consideradas sustancias en el mismo sentido que las particulares sensibles y eso parece ser la causa de que las Ideas resulten ser particulares y universales a la vez. En *Met.* Z1 Aristóteles dice que solamente la sustancia es separada (*choriston*). Es decir, que Aristóteles cree que la sustancialidad implica separación y que cualquier cosa que sea separada es un particular. Asimismo, en Z16 1040b27-9 dice:

Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman (que) las Formas (existen de este modo), en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son sustancias, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan “Forma” a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales sustancias incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues estas las conocemos), Hombre en sí y Caballo en sí, limitándose a añadir a las sensibles la expresión “en sí”. Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso dejarían de ser sustancias eternas aparte de las que habríamos visto, conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son (las sustancias eternas), sin embargo es muy probable que las haya necesariamente. Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es sustancia, y que ninguna sustancia se compone de sustancias.

Aristóteles menciona que quienes proponen que las Formas son separadas tienen razón, en separarlas si es que son “sustancias”. Pero el problema es que las identifican con “lo uno que abarca una multiplicidad” y solo les agregan el adjetivo “en sí”, y las hacen “idénticas” a las corruptibles.

Aristóteles acepta la existencia de entidades eternas, pero parece decir que aunque hay este tipo de entidades como los astros, no son “uno sobre muchos”. Estos pueden ser particulares, pero no universales a la vez: “es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es sustancia”.

Met. Z 16 1040b 5- 25, dice que las partes de los animales no son sustancia sino potencias porque ninguna existe separadamente, sólo son sustancia cuando forman una unidad, (el brazo sólo es sustancia cuando está en el hombre), y la sustancia de lo que es uno es una, y los seres cuya sustancia es numéricamente una son numéricamente uno, y además, que “nada que sea común es una substancia” porque la sustancia se atribuye exclusivamente a sí misma y al sujeto al que pertenece.

Emily Katz (2017) advierte que Aristóteles, en numerosas ocasiones, muestra la importancia de la separación en relación con la sustancia. Que solamente la sustancia es separada ontológicamente. Una definición de sustancia comúnmente usada es la que encontramos en *Met. V* (D) 11 donde dice que algunas cosas son prioritarias “según la naturaleza y la entidad [sustancia]”⁹; así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón” (1019a2-4). Katz (pp. 27-29) opina que la separación a la que se refiere Aristóteles es una separación asimétrica, que es una relación de dependencia ontológica de entidades menos sustanciales respecto de entidades prioritarias u ontológicamente independientes. La prioridad de la sustancia la relacionan con la idea de prioridad natural. Esta interpretación, también usada por otros como Gail Fine, pero tendrá algunas dificultades, como veremos. Fine (1993), p. ej., piensa que, según Aristóteles, Platón no concluye erróneamente que, si las Formas son diferentes a los particulares, son separadas de estos, sino que pasa de la afirmación de que son objetos básicos para el conocimiento y la definición, a la conclusión de que son sustancias. Es decir, que para Platón son sustancias. Así, cree ella, puede ser que Platón simplemente tiene una concepción distinta de sustancia respecto a Aristóteles. El problema de la separación de las Ideas es derivado de dos premisas entonces: que las Formas son sustancias y que la sustancia es separada. Es difícil hablar de invalidez del argumento, dice Fine, sino que más bien ambos sostienen diferentes criterios de qué debe ocupar el lugar de la sustancia. Luego, la Forma es distinta de los particulares sensibles en que es de naturaleza no-sensible. Esto, hemos visto en el argumento de lo Uno Sobre Muchos,

⁹ Utilizo más bien la traducción de sustancia en lugar de “entidad” para fines prácticos.

es insuficiente para pasar a la conclusión de que es separada¹⁰. Según esta postura, parece que Aristóteles piensa que, si afirmamos que es separada en sentido categórico, solamente lo podría hacer válidamente si es una sustancia en el mismo sentido que un particular y por eso no puede estar “en” él. Esto es congruente con la objeción de Aristóteles. Sin embargo, como ha señalado González-Varela, esta sería una crítica “externa” y dogmática¹¹. Y por caridad interpretativa deberíamos aceptar más bien una crítica interna, la cual, según argumenta González-Varela es más congruente.

Donald Morrison (1985, p. 138-9) advierte, por el contrario, que la separación de las Formas, es para Aristóteles, la que las sustancias particulares mantienen entre sí, y que las sustancias son separadas porque son numéricamente distintas. La distinción numérica explica por qué una sustancia particular es separada. Dos cosas son numéricamente una sólo en caso de que tengan el mismo substrato básico.

Para Morrison, los universales aristotélicos no son uno en el sentido en que una substancia particular es numéricamente uno (p. 139). Esto no impide que sean uno en otro sentido, p. ej., en sentido explicativo. En *An. Po.* 100a 6-8 Aristóteles describe al universal como “lo uno, aparte, de los muchos, que es uno y el mismo en todas las cosas”. Y en *Física* 185a25-31, Aristóteles dice que hay distintos tipos de unidad, pues el ser se dice en muchos sentidos según se hable de cantidades, sustancias o cualidades:

Todas estas alternativas son muy diferentes y no es posible afirmarlas a la vez. Porque si el Todo fuese un todo de sustancia y también de cantidad y de cualidad, estén o no separadas entre sí, habría muchos entes. Y si todas las cosas fuesen cualidades o cantidades, haya sustancia o no la haya, entonces sería absurdo, si hay que llamar absurdo a lo imposible. Porque ninguna de éstas puede existir separadamente, excepto la sustancia, ya que todas ellas se dicen de la sustancia como su sujeto¹².

Por eso no es contradictorio para el universal, que “lo que es uno no puede estar en varios sitios a la vez, pero lo que es común sí” (*Met.* 1040b25-6), si el universal es uno en un sentido determinado, pero es

¹⁰ El argumento de lo uno sobre muchos lo formula Platón en *República* X 596a, y que sobre él pueden revisarse las interpretaciones de: Smith (1917), Sedley (2013) y González-Varela (2020).

¹¹ En el sentido de que Aristóteles solamente extrapolaría equivocadamente su propia teoría a la de Platón.

¹² Utilizo la traducción de Guillermo R. de Echandía, Gredos.

común a muchas cosas. Parece que la crítica de Aristóteles está relacionada con su idea de sustancia. Creo, que es seguro, decir al menos que Aristóteles cree que una sustancia es algo que tiene independencia en un sentido importante para existir, respecto a otras cosas existentes (independientemente de si son o no sensibles), y que dicha independencia implica un tipo de separación que no sea categórica respecto de aquellas otras cosas que sí dependen de ella (como sus atributos)¹³. Pero no es claro cuál es el movimiento que, según él, hace Platón para que las Ideas resulten ser universales y particulares a la vez. La separación problemática puede ser inferida de que las Formas son sustancias, porque las sustancias (según la teoría del estagirita) necesariamente son separadas de otras sustancias, como p. ej., el caso de los particulares sensibles. O, por el contrario: si Platón dice que son separadas, pero no cree que sean sustancias, al ser separadas deben ser sustancias, y en esto precisamente consiste ser particular.

Daniel Devereux (p.205 y ss.), tampoco cree posible que la separación de la sustancia sea, para Aristóteles, la prioridad natural que proponen Katz y Fine. Argumenta que no es correcto pensar que Aristóteles postuló sustancias que podrían existir sin cualidades, cantidades, relaciones, etc. Lo que se sugiere en los textos de *Met.* D11 y Z1 es que una sustancia particular como Sócrates puede existir independientemente de cualquier atributo no substancial dado. Pero eso no parece suficiente para justificar que las sustancias puedan existir sin no-sustancias, que tengan separación asimétrica, respecto de elementos no-sustanciales. ¿Cómo podría una sustancia existir sin cualidades o dimensiones cuantitativas, sin estar relacionada con nada?, se pregunta Devereux. Cree que Aristóteles liga la prioridad natural a Platón porque parece el tipo de prioridad de las Formas en relación con sus participantes; pero no parece que la que propone Fine como EI sea la relación entre sustancias y no-sustancias en Aristóteles.

¹³ Katz (p. 58) cree que hay evidencia textual suficiente para afirmar que la separación a la que se refiere Aristóteles cuando define una sustancia, es una separación ontológica fuerte (SOF), distinta a la separación ontológica que tradicionalmente se ha aceptado. Esta última implica una relación de dependencia asimétrica que tiene solo esta condición. La SOF implica que la separación ontológica solo se respecto de atributos no sustanciales. Aristóteles según Katz propone entonces dos tipos de separación ontológica, fuerte y débil. Sin embargo, Katz tendría que explicar entonces porqué Platón (y Aristóteles) no estaría pensando en esta distinción de separación para las Formas mismas.

Si nunca postuló esa prioridad natural como EI, difícilmente podría ser la separación de las Formas.

Por el contrario, Devereux cree que las sustancias Aristotélicas no deben ser separadas “de algo”, como dice Fine. Ninguna de ellas existe por sí misma. Aristóteles no dice que las sustancias podrían existir incluso si nada más existiera, sino que en contraste con los atributos que no son separados, ellas no dependen para su existencia de un sujeto. Así, la sustancia aristotélica es separada sin ser separada de algo, dice Devereux (p.207). En cambio, cuando habla de las Formas, Aristóteles sí cree que son separadas de algo como sus participantes. Por esto el término “separada” es confuso respecto de las Formas o las sustancias aristotélicas, reconoce Devereux. Pero se debe ver en contraste con la teoría de las Formas, y la manera en que Platón las concibe separadas de sus participantes. Y aunque son distintas las aplicaciones de “separación”, en ambos casos significa lo mismo: ser un sujeto por sí mismo, es decir, lo opuesto a estar “en” algo, a estar en un sujeto o estar en los participantes. En *Met.* M5 (1079 b15-17), Aristóteles dice que las Formas no contribuyen en nada a nuestro conocimiento de otras cosas porque no son la esencia de estas, pues si lo fueran deberían estar “en” ellas. Luego, que debería ser imposible que la esencia de una cosa fuera separada de esta, y por lo tanto parece imposible que las Formas sean las esencias de las cosas si son separadas de ellas (1079 b35-1080 a2). Aristóteles piensa que la separación de las Formas excluye su “ser en” sus participantes.

Parece, por lo tanto, que la separación de la que habla Aristóteles es de un tipo más fuerte que la que propone Fine, y que hace preferible la traducción de *chorís* como separado antes que como independiente o separable. Dicha interpretación de la separación parece incompatible con la inmanencia que propone Fine para las Formas. Además, creo que aún está abierta la posibilidad en los pasajes que Fine señala, de que *chorís* tenga un sentido de separación que incluya o implique separación espacial.

Sharma cree que hay bastante evidencia para aceptar que Aristóteles critica la teoría platónica porque los atributos no pueden existir separados de las sustancias (p.153). Eso es alejarse significativamente de decir que las sustancias son ontológicamente prioritarias (como creen, p. ej., Fine y Katz). La diferencia que esto implica, es que Aristóteles no dice que las Formas son las sustancias platónicas, sino que los atributos no pueden existir separados de las sustancias.

Por otra parte, si la separación proviniera del paradigmatismo, eso podría indicar que la calidad de paradigma de la Forma es lo que requiere su separación. Y si las características de la Forma le permiten ser universal y particular al mismo tiempo, se podría escapar de la crítica de Aristóteles. Esas características deberían estar definidas en su ser paradigma. Si es un paradigma separado categóricamente es un particular, pero no puede ser un universal, ¿cómo hace a las muchas cosas ser lo que son? Si se diera explicación suficiente a esta relación, de manera que no sea contradictorio el que la Forma sea universal y particular, se respondería la objeción. Por lo pronto, la objeción es eficaz.

CRÍTICA A LA CAUSALIDAD DE LAS IDEAS Y UNA VÍA DE ESCAPE

Aristóteles cree que las Formas no pueden ser la causa de que las cosas sensibles sean lo que son si están separadas, y tampoco pueden ser causa del conocimiento de estas. Aristóteles comienza su crítica a las Formas en *Metafísica* A.9 señalando que es inútil postularlas como causas, pues solo parecen duplicar la realidad¹⁴. Así lo dice en *Met.* A9 y casi igual aparece en M5 1079b 10-20.

Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto su substancia): si lo fueran, estarían “en” ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no están en las cosas que de ellas participan. Cabría pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable (*Met.* A9 991 a 10-20.)

En M5 (1079b35) Aristóteles dice que parece “imposible que la sustancia y aquello de lo que es sustancia existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son sustancias de las cosas? Y sin embargo, en el *Fedón* se habla de este modo, como que las Formas son causas del ser de la generación.” En *Met.* Z 8 (1033b27), afirma, además, que la causalidad de las Ideas “como realidades fuera de los individuos (...) no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y la sustancia. Y

¹⁴ Sobre este argumento véase González-Varela (2018), pp. 408-448.

por lo mismo tampoco serían sustancias por sí mismas”. Si aceptamos que “el ser por sí mismas” es la separación a la que se refiere Platón cuando habla de las Formas, lo que dice el texto es que las Formas no pueden ser sustancias separadas, si es que van a ser de alguna utilidad explicativa.

Según Aristóteles, los universales dependen de alguna manera de los particulares para poder ser (al contrario de la independencia de las Formas respecto a los individuos). En *Met.* B2 (995b 30- 996a) habla de la separación, como punto nodal de la aporía 4, cuando dice que ninguna de sus afirmaciones parece más absurda que ésta y no ayudan en nada a la ciencia, al conocimiento.

Hay por lo tanto dos problemas para las Formas separadas: 1) que no son causa de la sustancia, no son causas formales y, en consecuencia, no sirven para explicar el conocimiento; y 2) no son causa (*aitia*) de la generación ni del cambio en general. Es necesario pues, aclarar qué es causa, cómo la entiende Aristóteles, para entender las dos objeciones a la separación de las Formas, y el tipo de causalidad que podrían tener las Formas en los particulares sensibles.

Aristóteles dice que al preguntarnos “por qué” (*dia ti*) podemos responder de cuatro maneras según los cuatro tipos de causas: material (M), formal (F), eficiente (E) y final (T por teleológica), según *Física* 2.3. (194b 10-195a 5) Si las formas pudieran contribuir algo a los particulares sensibles deberían ser algún tipo de factor explicativo, dice Fine¹⁵. Pero ¿es posible que sean otro tipo de causas y que siendo diferentes a las aristotélicas también puedan responder las mismas preguntas?

La crítica física

Aristóteles no cree que las Ideas sean causas eficientes. Aristóteles dice p. ej., en el pasaje de A9 citado arriba, que las Formas no explican el “llegar a ser”, el movimiento ni el ser de los particulares sensibles porque no son causas, y no son causas porque no están *en* ellos. Por dos razones: no son inmanentes y no son su sustancia. La crítica de Aristóteles cae sobre todo en la presunta imposibilidad de las Formas para explicar el cambio. Las cuatro “causas” aristotélicas tienen como finalidad explicar de maneras distintas. Como Julia Annas (1982, p. 132) señala, hasta hace poco era usual entender *aitia* como una teoría de causación, pero resulta absurdo pensar así las distintas *aitiai*: que el bronce causa la estatua (causa material, M), la

¹⁵ Fine (1986b) prefiere usar el término *aitia* (causa) como “factor explicativo” (pp. 351-3)

relación 2:1 causa la octava (F), el que planea algo es causa respecto a lo hecho (E), el deseo de salud causa el caminar (T). Y ha sido una mejora considerable en el entendimiento de la *aitia* en Aristóteles interpretarla más bien como un “por qué”, una explicación, o incluso, como piensa Fine, un “factor explicativo”. Al decir que hay cuatro tipos de *aitiai*, Aristóteles dice que la pregunta de por qué algo es, puede ser formulada de cuatro maneras distintas, resultando cuatro tipos distintos de explicación. Pero reconocer que *aitiai* son explicaciones, no significa que Aristóteles no se interesa en la causalidad. Las causas F, M y T explican de manera “no causal”, y la eficiente (E) es la única que parece explicar causalmente como fuente del movimiento o cambio, como iniciadora del movimiento.

Aristóteles afirma que cuando queremos saber el “por qué” de la generación, la destrucción, el cambio y el movimiento debemos preguntarnos por una de esas cuatro causas. La causa eficiente es el principio de donde proviene el cambio o el reposo, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado (194b30). Aristóteles además señala en *Física* VII, 2, que es necesario que haya contacto entre lo que mueve y lo que es movido:

Todo lo que es desplazado, o se mueve por sí mismo o es movido por otro. En el caso de lo que se mueve por sí mismo es evidente que lo movido y lo moviente están juntos, pues lo que la mueve está en la cosa misma, de tal manera que no hay nada intermedio entre ambos (243a50-55).

Esta principalmente, es la causa de que las Formas no puedan ser causas eficientes respecto de lo sensible, por no estar “en” ello.

En M5 1079b35 (arriba) Aristóteles menciona que el pasaje del *Fedón* 95e-107b es sobre la causa eficiente, igual que en A9 991b3-9 (= M5, 1080a2-8) donde dice que según el *Fedón* las Formas son la causa del ser y la generación pero que aunque existan las Ideas, las cosas que de ellas participan no se generan a menos que haya un motor, además, que hay muchas cosas que se generan (como una casa o un anillo) de las que se dice que no hay Formas, por lo que es evidente que hay cosas que pueden ser y generarse sin estas. En *Acerca de la Generación y la Corrupción* (GyC) Aristóteles dice de las Formas, que en el *Fedón* aparecen como “una causa suficiente para explicar la generación”¹⁶ (335b10) y que en

¹⁶ Traducción de Ernesto La Croce, Ed. Gredos.

virtud de la participación se dice que cada cosa se genera, y en virtud de la pérdida de la Idea se dice que cada cosa se destruye, por lo que “las Ideas necesariamente deben considerarse causas de la generación y la corrupción” (335b 12-15). Y si son causas:

... ¿por qué ellas no generan siempre de modo continuo – y, en cambio, a veces lo hacen y a veces no, visto que las Ideas y las cosas que participan de ellas existen siempre? Por lo demás, en algunos casos observamos que la causa es otra; en efecto, el médico produce la salud y el científico la ciencia, aunque la salud en sí y la ciencia en sí existan y también las cosas que de ellas participan, ocurriendo lo mismo con las otras operaciones cumplidas en virtud de una cierta facultad. Si alguien dijera que la materia produce la generación mediante su movimiento, daría una explicación más adecuada con los hechos físicos que la de quienes sostienen las doctrinas recién mencionadas (335b18-25).

En ambos pasajes Aristóteles dice que en el *Fedón* las Formas son lo que él ha llamado causas eficientes. Pero hay un conflicto de estos textos con A6 988a9-10 donde Aristóteles dice que Platón consideraba solamente dos causas: la formal y la material, pues las Formas son la causa formal de todo lo demás: “Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas...)”.

Es más complejo si, como advierte Annas (p.312), vemos que hay varios candidatos a causas eficientes en Platón: el divino creador del *Timeo*, el alma que se mueve por sí misma (*Fedro* 245c-e y las *Leyes* 891e, 896b), y la mente cósmica como factor ordenador en el *Filebo* 23c-31b. Esta última con marcadas semejanzas con las causas aristotélicas. Si es así, ¿por qué Aristóteles dice que Platón no propuso causas eficientes?

En el pasaje señalado del *Fedón* (95e-107b), Sócrates se pregunta por la causa de la generación y el ser y cuenta cómo había buscado las causas de la generación y el ser. En su relato hay dos vías: la respuesta “segura” (100d 4-e3) y la respuesta “inteligente” (105b-c). Su búsqueda de las causas parte de la misma pregunta que Aristóteles hace: “¿por qué?” (*dia ti*) (96a8-10): “me parecería algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es”. Sócrates inicia su investigación desde las ciencias naturales que luego abandona por considerarlas inadecuadas. Algo no puede ser un factor explicativo si su opuesto

también puede ser factor en el mismo sentido¹⁷, así la causa del número dos no puede ser la suma, porque la división también lo sería (96e-97b7). Entonces le parece que las cosas bellas sólo son así porque participan de la belleza en sí (esta es la respuesta segura, 100c4-6). Es la intuición de que uno solamente puede explicar cómo es algo refiriéndose a su Forma o esencia. Pero esa explicación no es útil para la mayoría de las cosas de las que se busca una explicación. Y así da la respuesta “inteligente”:

Al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo, después de lo que hemos hablado ahora veo otra garantía de seguridad. Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más útil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntas qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino la fiebre (105b-c).

Platón, piensa Annas (pp.317-8) va de lo más sencillo a lo más complejo, y así cuando ofrece la respuesta “segura” no ofrece un análisis condicional de la causación, sino que impone restricciones intuitivas para un grupo de ejemplos. Cuando desarrolla su respuesta “inteligente” sigue el mismo patrón y lo que hace es extender la cobertura de casos. De esta manera, señala Annas, la Forma de lo frío explica todas las cosas que esencialmente son frías, como la nieve. La vida en el cuerpo (105d-e), llega mediante el alma que es un vehículo de la Forma, lleva la Forma de la Vida, y por ello el alma jamás admite lo contrario a lo que lleva, que es la muerte. Platón postula por lo tanto entidades intermedias entre las Formas y los particulares sensibles, que no aceptan co-presencia de opuestos (como el alma). Esto muestra dos cosas al menos: que Platón no creía que hubiera Formas para todas las cosas que podamos enunciar, y que las Formas que fundamentan el conocimiento de las cosas, deben ser “descubiertas”¹⁸.

¹⁷ “No solo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él... El cinco no aceptará la cualidad de lo par, ni su doble, el diez, de lo impar” (105a.)

¹⁸ Sedley, D. (1998), dice que el papel que las causas solo se dan entre cosas similares respecto de los efectos. Y que los opuestos no pueden causar sus opuestos. Cree que las Formas pueden ser causas formales y finales (porque apuntan siempre al Bien). Piensa que las Formas no son solo causas, sino que tienen un rol multifacético. Por ello, la causalidad eficiente no

Annas cree que las relaciones básicas y verdaderas, aquellas que son relaciones explicativas reales, deben ser descubiertas empíricamente mediante investigación, pero no son una relación causal ni son causas. La explicación “causal” que ha señalado Platón no es tal e incluso, dice ella, Platón cambia el tema pues luego de estar hablando de casos de generación y destrucción de las cosas, pasa a hablar de cómo las cosas poseen o no ciertas cualidades. Platón por lo tanto, según Annas, no ofrece una explicación causal ni una explicación teleológica sino una explicación formal pero no es consciente de este paso, de pasar de pedir explicaciones causales y teleológicas a proponer solamente una explicación formal mediante las Ideas.

Annas cree que Platón se confundió y que comenzó buscando causas eficientes, pero terminó ofreciendo causas formales. Pero las Formas, que supuestamente evitarían co-presencia de opuestos en cuanto a las explicaciones, no logran explicar el cambio si son impasibles y son inútiles para ello, dice Aristóteles: sin un principio activo (*Met.* 1071b14-17), si las Formas explican algo no será el cambio (1075b27-8), y los platonistas no piensan en las Formas como explicativas del cambio sino más bien de lo inmutable y la inmovilidad (988b3-4)¹⁹. Las Formas no pueden por lo tanto ser causa eficiente por sus características intrínsecas, por ser impasibles y Platón, según Annas, parece que estaría de acuerdo si reconociera que se ha equivocado en ofrecer una cosa por otra.

Sin embargo, existe otra posibilidad: que Platón creyera que las Formas como causas (formales) pueden generar movimiento, ser, generación y corrupción de los particulares. Parece que si, además, la separación es categórica entre Formas y particulares que las instancian, dicho proceso de “causación” debiera suceder indirectamente, a través de los caracteres inmanentes, pues las Formas son inmutables. Estos caracteres inmanentes pueden producir cambios al estar en las cosas, y las Formas son causa indirecta de dichos cambios. Luego, si son “causas” indirectas en ese sentido, ¿podemos decir aún que son causas? Además, esto parece sólo

debe entenderse literalmente como lo propone Aristóteles sino en función de que son causas finales y formales.

¹⁹ La crítica, dice Annas (p.326), podría cuestionarse por estar sostenida en una confusión entre características formales de toda Idea (inmutables, no sensibles, etc.) y la característica en virtud de la cual una Forma explica la instancia, su capacidad explicativa, por lo tanto, no depende de sus características formales. Pero no se puede argumentar esto contra Aristóteles porque no es explícito en Platón, y Aristóteles critica sólo lo que es explícito.

trasladar el problema, pues ahora: ¿cómo pueden mover las Formas a los caracteres inmanentes? O, ¿hay algún tipo de movimiento que, según Platón, generen las Formas?

Una vía de escape

Para Platón, las Formas instanciadas (los caracteres inmanentes), no pueden “mezclarse” con su opuesto. Esto genera movimiento. Y este parece ser el único tipo de movimiento que las Formas parecen causar. Recordemos que Aristóteles señala que Platón dice en el *Fedón*, cómo es que las Formas son causas del ser y la generación. En el *Fedón* 102 a11-e1, Platón dice que:

No sólo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar este.

Y en 103 b5-6 Platón contrapone también las cosas “opuestas en nosotros” y las “opuestas en sí”. Esto implica que los caracteres inmanentes parecen tener capacidad de “moverse” y “mover” (y generar cambio en) los particulares sensibles que los instancian. Es decir, bien podría ser que las Formas sean inmutables, inmóviles, aun siendo opuestas en algunos casos, pero una vez instanciadas (los caracteres inmanentes), al “co-existir” en el plano sensible, en algún particular sensible, tienden a moverse, a destruirse incluso.

Ante el conflicto que parece haber entre los pasajes en que Aristóteles dice que Platón no propuso causas eficientes y la aparente obviedad de que sí lo hizo, como advierte Annas, Fine (pp. 359-362) propone que la crítica de Aristóteles es que Platón ignoró las causas eficientes en su explicación del cambio. Pero tal vez Platón consideró que no era necesario buscar causas eficientes ya que la existencia de las Formas es una condición suficiente para el cambio, no porque las Formas sean causas eficientes, sino porque estas últimas no se necesitan.

Esto se desprende del análisis puntual de los argumentos de *Met.* A9 (991b3-9) y *GyC* 2.9 (335b7-16, 18-24). Según Fine, en el primer caso, el hecho de que no haya una Forma de anillo o casa no implica que no haya otras Formas involucradas en la generación de cualquiera de estas u otras cosas “de las que se dice que no hay Formas”. Esto es congruente con *Met.* A6 (988a9-10), donde se dice que Platón sólo propuso dos tipos

de causas: formal y material. Aristóteles cree que el cambio requiere de algo que lo inicie (una causa eficiente) y que las Formas no pueden hacer que las cosas se muevan: en consecuencia, las Formas no son condición suficiente para el cambio. Pero es posible que Platón haya considerado como una condición para el cambio la existencia de las Formas. Y esto es lo que parece sugerir Aristóteles en *GyC* 2.9 cuando dice que Platón después de otros que por cierto no mencionaron la causa eficiente, “por el contrario” pensó en las Formas en lugar de esta como entidades para explicar el llegar a ser.

Fine cree que las causas de todas las cosas que Sócrates propone son incluso “causas eficientes con constituyentes teleológicos” (p. 373), lo que contradice la afirmación de Aristóteles de que Platón no se ocupó de las causas eficientes. Fine señala que cuando Sócrates en el *Fedón* dice (97b 8-99d 2) que las causas de por qué está él en prisión no son que su cuerpo consiste en huesos y nervios y demás, sino que la causa es su juicio de que eso es lo mejor, Platón quiere indicar con esto que, a diferencia de la mayoría, él piensa que la causa eficiente tiene un constituyente teleológico. En esta teoría, si uno “quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa” (97 d1-3). Pero más adelante Sócrates ofrece su respuesta “inteligente”, la cual según Fine, modifica el método de investigación, de la ciencia natural a la dialéctica, pero sin olvidar las causas eficientes. Ella cree que la razón para ofrecer la respuesta “segura” es que es la única que puede explicar algo sin incluir su opuesto en el mismo sentido. Es segura, no porque sea lógicamente segura sino porque satisface los requerimientos platónicos de explicación adecuada. La respuesta “inteligente” permite explicar con opuestos (la fiebre puede explicar la debilidad, pero también la hipotermia), sin embargo, aún cumple con los requerimientos de la explicación adecuada porque, por ejemplo, no explica fenómenos opuestos, la fiebre no explica la salud.

Fine (pp. 353-4) advierte que, si consideramos las causas como restringidas a sucesos, tampoco la causa eficiente de Aristóteles es una causa. El padre es una causa eficiente del hijo sólo si consideramos que Aristóteles habla elípticamente. Fine amplía esta consideración a todas las causas. Las causas eficientes actuales (no potenciales) son objetos “constituyentes” de eventos y por lo tanto causas de estos. Y habíamos dicho que las otras causas (M, F y T) no pueden ser causas en tanto constituyentes de eventos,

sino como factores explicativos y por lo tanto Fine propone que las Formas también pueden ser “causalmente relevantes” al ser factores que “uno cita al explicar el cambio”: estarán referidos a él y pueden ser partes de las explicaciones causales. Recordemos que, p. ej., Annas hace esta misma aclaración para lo que se puede entender como causa.

Las causas material y formal son causalmente relevantes como causas eficientes porque las causas eficientes son eventos, que pueden tener como constituyentes materia o forma. En *Fis.* 2.1 Aristóteles dice cuál es la naturaleza de las cosas naturales. Estas tienen dos naturalezas, la materia y la formal. Fine cree que esto quiere decir que son fuentes intrínsecas del cambio (pp. 355-6) donde la causa eficiente es la causa primera. También la causa final es causalmente relevante si tomamos en cuenta, dice Fine, que según Aristóteles (*Fis.* 2.7 198a24-5) en los objetos naturales las causas formal y final coinciden, de manera que, si la causa formal es causalmente relevante, también la final debe serlo.

Hasta aquí, Fine puede argumentar esto basándose en que las Formas son o pueden ser inmanentes, con lo que las Formas sí pueden estar en las cosas. Fine piensa que en su interpretación Platón escapa a la crítica de Aristóteles en buena parte porque en ella las Formas son inmanentes y al estar “en” las cosas, e incluso ser destructibles, pueden directamente causar cambios en los particulares sensibles que las instancian.

Podemos concluir algo distinto a lo que propone Annas (que Platón empezó buscando causas eficientes y terminó ofreciendo solamente causas formales), complementando su interpretación con lo que Fine propone al respecto, y proponiendo una tesis nueva: que las causas formales (las Formas o Ideas) también son causas del cambio (eficientes) y además son causas teleológicas. En esta interpretación podemos decir que Platón no se confundió ni terminó ofreciendo una cosa por otra (causas formales por eficientes), como propone Annas. Pero tampoco que no cree innecesario proponer causas del cambio como parece sugerir Fine, sino que las formales también cumplen como causas eficientes y teleológicas. Si las Formas son categóricamente separadas, también debemos separar la causación de las mismas respecto a sus instancias. En esta concepción de la causalidad, los eventos causales deben ampliar entonces su rango e incluir las Formas, así como la relación de esas con los caracteres inmanentes.

Platón descubrió que las propiedades no están relacionadas uno a uno con los predicados de las cosas. Aunque las propiedades pueden ser predicadas de las cosas que las poseen, no todo lo que se puede decir de

algo es una Forma. Por lo tanto, el ser de las cosas está relacionado sólo con algunos de sus predicados. El descubrimiento es: ¿por qué sabemos que no todos los predicados se refieren a propiedades reales? Sólo algunos de esos predicados indican constituyentes de su ser. No todo predicado “obvio” se refiere a una propiedad de las cosas²⁰. No podemos decir que alguien está enfermo o débil porque participa de la Forma de lo débil, pues si intentamos explicar de esta manera, no explicaríamos nada. Pero tampoco podemos negar lo opuesto: que algo se puede predicar de las cosas en referencia a su ser. La respuesta “inteligente” (RI) advierte esto. Fine (p. 380) opina que RI y la respuesta “segura” (RS), van en la misma dirección y obtienen que las causas eficientes son eficientes con constituyentes teleológicos, como se ve en el *Timeo*, donde este tipo de causas se dan para muchos fenómenos, por ejemplo, los deseos del Demiurgo de crear el mejor mundo posible.

Fine piensa que el argumento de que las Formas son causas eficientes a partir de la RS es cuestionable (pp.384-5), y por ello el relevante es el que parte de la RI. Según la RS en el *Fedón*, señala, (1) las Formas son las únicas *aitiai*, (2) la existencia de Formas es una condición necesaria y suficiente para el cambio, (3) ya que la existencia de causas eficientes es condición necesaria para el cambio, se sigue que (4) las Formas son causas eficientes. El argumento falla porque (1) no implica (2). Luego, las Formas son *aitiai* pero mediante la participación. Esto para Fine es vital porque la participación “es” la *aitia*, más que la pura Forma. Participar en una Forma es un estado de cosas que incluye a la Forma como constituyente, y es el estado de cosas el que es la *aitia* y no la Forma sola, señala. Y tampoco se sigue (4) pues un platonista podría rechazar (3) si acepta la interpretación de Fine; si es así, debería seguirse (4’): La existencia de causas eficientes no es una condición necesaria para el cambio (pues más bien lo es el estado de cosas o la relación entre Forma e instancia), y si acepta (3) tampoco se sigue (4), sino (4’): Participar en una Forma involucra causas eficientes, eso no es aceptar que las Formas sean causas eficientes. Así, 4’ y 4’’ niegan la viabilidad del argumento a partir de la RS.

En la RI hay un intermediario que es el que acarrea la Forma. Algo x llega a ser F por algo G. Pero ¿qué es esta relación del intermediario G? Es una relación de suficiencia y no de necesidad. La RS tiene una finalidad

²⁰ González Varela (2020 b) sostiene precisamente esta tesis y muestra cómo es compatible con el principio de lo uno sobre muchos.

distinta a la RI porque según Fine (pp.387-8), la primera solamente dice en qué consisten los sucesos o estados de cosas (es decir están constituidos por la participación en las Formas) mientras que la segunda especifica las causas eficientes de los mismos. Pero esto no quiere decir que Platón evitara las causas eficientes, sino que no pudo descubrirlas en su primer investigación (RS) y tuvo que hacer un “segundo viaje” (RI), donde RS es una parte del camino. La causalidad relaciona sucesos, pero solamente podemos entender esta relación si entendemos qué son los sucesos. La RS los explica y por ello es relevante en el descubrimiento de causas eficientes. La RI provee un marco para especificar causas eficientes. La acción del fuego, por ejemplo, es causa eficiente de que Sócrates se caliente. El fuego, constituyente del suceso posee la propiedad del calor y el calor para Platón es una Forma. Las Formas son constituyentes de sucesos y causas, son propiedades en virtud de las que las sustancias actúan y cambian. Las Formas por lo tanto son causalmente relevantes.

Apoyándome en Annas y Fine, creo también que la sola co-presencia de opuestos en los particulares podría ser causa del movimiento y la generación. Así la Forma es la causa eficiente que Aristóteles señala. Platón dice que algo deja de ser F cuando la Forma de F deja un particular o es destruida ante la presencia de su opuesto. Pero las Formas son impasibles, así que creo que no son las Formas sino los caracteres inmanentes quienes hacen esto. Para que sean causas de las cosas, tendríamos que aceptar que las Formas, al ser “causa” de los caracteres inmanentes, también son “constituyentes de sucesos”. Fine considera que las Formas son caracteres inmanentes, con ello, vuelve no-problemática la identificación de estos con las Formas, pero si no lo son (como creo que es el caso), el platonista debería ampliar el rango del evento causal en un particular sensible, dado que los caracteres inmanentes dependen ontológicamente de las Formas de manera importante. Quedaría, sin embargo, el problema de fundamentar la relación entre carácter inmanente y Forma.

¿Es posible argumentar que el movimiento que tienen los caracteres inmanentes, al entrar o salir de los particulares, es a su vez el movimiento de cambio en los particulares sensibles? Al entrar el frío y salir el calor, el cambio se presenta en un particular sensible. Las características intrínsecas de estos caracteres (y sus portadores) sería lo que impulsa el cambio y el movimiento. De esta manera las Formas son causas eficientes, porque hacen a los caracteres inmanentes ser lo que son. El movimiento es dado por los opuestos. Cuando uno va hacia otro, se mueven, cada uno es causa

y efecto de la aparición o desaparición de su opuesto. Por esto las Formas (mediante los caracteres inmanentes que dependen ontológicamente de ellas) son causas eficientes al ser constituyentes de sucesos.

En esta interpretación, el problema principal que enfrenta la Teoría de las Formas es cómo fundamentar o explicar la relación entre estas y caracteres inmanentes y particulares. Pero aún no es posible para los platonistas dar una explicación de cómo se relacionan las Formas y los caracteres inmanentes. Si aceptamos lo anterior, la objeción de Aristóteles no es viable, en tanto que ataca la causalidad eficiente de las Formas. Los platonistas podrían explicar que las Formas son “causa” del ser de los caracteres inmanentes al ser constituyentes de sucesos, pero deben explicar cómo es la dependencia ontológica de los caracteres respecto de las Formas.

CONCLUSIONES

Hemos revisado las objeciones a la separación de las Formas: la de que estas, absurdamente, serían universales y particulares; y las de que las Ideas no pueden ser causas ni de lo que son las cosas, ni del movimiento, ni del conocimiento que tenemos de ellas.

Hemos visto que estas críticas son serias, y que atacan la separación entendida categóricamente, que consiste en ser un sujeto por sí mismo, y, por tanto, uno en número. Las críticas son, entonces, efectivas en contra de la separación de los universales platónicos, pues se centran en la no-inmanencia de los mismos.

Así pues, la única manera en que Platón podría responder a esta crítica es dando una explicación más detallada de la inmanencia, de cómo se relacionan las Formas y los caracteres inmanentes y de por qué las primeras son necesarias, además de estos caracteres. Pero no es claro si es posible dar esta explicación. Luego, las críticas de Aristóteles hacen inviable la posición de Platón de que los universales son separados.

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. Aristotle on inefficient causes. *Philosophical Quarterly*, v. 32, n. 129, p. 311-326, 1982.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Acerca de la Generación y la Corrupción*. In ARISTÓTELES. *Tratados Breves de Historia Natural*. Tradução de Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaqueia*. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Magna Moralia*. Tradução de Jesús Manuel Araiza. (Em processo de publicação na *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, UNAM).
- ARMSTRONG, D. M. *Los Universales y el Realismo Científico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- DE HAAS, F. A. J. Aporiai 3-4. In: CRUBELLIER, Michel; LAKS, André (ed.). *Aristotle: Metaphysics Beta Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 73-104.
- DEVEREUX, Daniel T. Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms. In: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999.
- DI CAMILLO, S. G. *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2012.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM, 1987.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FINE, Gail. Immanence. In: *Plato on Knowledge and Forms*. New York: Oxford University Press, 2003.
- FINE, Gail. Forms as Causes: Plato and Aristotle. In: *Plato on Knowledge and Forms*. New York: Oxford University Press, 2003.
- FRANK, D. H. The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's *Peri Ideon*. New York: Peter Lang, 1984.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. El argumento de lo uno sobre muchos del *Peri ideōn*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. 36, p. 209-237, 2010.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. El argumento platónico a partir de los relativos del *Peri ideōn*. In: *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna: De su simiente griega a la Ilustración*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. p. 111-141.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. The Razor Argument of *Metaphysics* A.9. *Phronesis*, v. 63, p. 408-448, 2018.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. La objeción de Aristóteles en contra de las Formas en *Metafísica* M.9. *Revista Archaí*, n. 30, p. 1-25, 2020.
- GONZÁLEZ VARELA, J. E. The One over Many Principle of *Republic* 596a. *Apeiron*, v. 53, n. 4, p. 339-361, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/apeiron-2018-0086>.
- IRWIN, T. H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KATZ, E. Ontological Separation in Aristotle's *Metaphysics*. *Phronesis*, v. 62, n. 1, p. 26-68, 2017.
- MORRISON, D. Separation in Aristotle's *Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 3, p. 125-157, 1985.
- OWEN, G. E. L. A Proof in the *Peri Ideōn*. In: OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1986. p. 165-179. Publicado originalmente em *Journal of Hellenic Studies*, v. 77, p. 103-111, 1957.

- PLATÓN. *Fedón*. Madrid: Gredos, 2008.
- SEDLEY, D. Plato and the One-over-Many Principle. In: CHIARADONNA, Riccardo; GALLUZZO, Gabriele (eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizione Della Normale, 2013. p. 113-137.
- SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I.; DI CAMILLO, S. *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- SMITH, J. A. General Relative Clauses in Greek. *Classical Review*, v. 31, p. 69-71, 1917.
- TAYLOR, C. C. W. Forms as Causes in the *Phaedo*. *Mind*, v. 78, p. 45-59, 1969.
- VAN INWAGEN, Peter. A theory of Properties. In: *Oxford Studies on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 107.

EL CONCEPTO DEL TIEMPO EN LA ÉPICA HISTÓRICA DE CLAUDIANO

THE CONCEPT OF TIME IN CLAUDIAN'S HISTORICAL EPIC

MARINA SALVADOR GIMENO*

Resumen: En el presente artículo se analiza el sentido ambivalente del tiempo en la épica histórica de Claudiano (finales del s. IV d.C). Para el poeta el tiempo es, por un lado, cíclico y eterno (αἰών), por otro, lineal e irreversible (χρόνος). Se estudia, a su vez, el influjo de la filosofía neoplatónica y del estoicismo en la noción que tiene Claudiano del tiempo, al que asociamos cinco conceptos que están en la base de la cultura grecolatina y son parte activa de su peculiar acontecer histórico: *Potentia*, ἀναλογία, *Iustitia*, *Bellum*, *Ars*.

Palabras clave: Claudiano; épica histórica; tiempo.

Abstract: This article analyses the ambivalent sense of time in Claudian's historical epic (late 4th century AD). For the poet, time is, on one hand, cyclical and eternal (αἰών), and on the other, linear and irreversible (χρόνος). The influence of Neoplatonic philosophy and Stoicism on Claudian's conception of time is also studied, associating five concepts that are at the core of Greco-Latin culture and are an active part of its peculiar historical development: *Potentia*, ἀναλογία, *Iustitia*, *Bellum*, *Ars*.

Keywords: Claudian; historical epic; time.

1. INTRODUCCIÓN¹

Escasos son los datos que sabemos sobre su vida, pues Claudiano, siguiendo la tradición épica, habla poco de sí mismo. Fue un poeta pagano, nacido en Alejandría en torno al año 370.² Marchó a Roma después de

* Pesquisadora na Universidad Complutense de Madrid, Espanha. <https://orcid.org/0000-0003-1381-2510>. E-mail: marisalv@ucm.es.

¹ El presente artículo forma parte del proyecto de investigación "Poetas romanos en España" (Ref.: PID2019-106844GB-I00), financiado por El Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Quiero dejar constancia de mi agradecimiento al Dr. Vicente Cristóbal López y a D. Santiago Salvador de León por sus valiosas sugerencias y observaciones. Para profundizar en la época, biografía y obra de nuestro autor, cf. MONTERO HERRERO (1983), SAYAS ABENGOCHEA (1995), CASTILLO BEJARANO (ed.) (1993: 7-117), CHRISTIANSEN – CHRISTIANSEN (2009) y FOCANTI (2016).

² Κλαυδιανὸς Ἀλεξανδρεὺς, ἐποποιὸς νεώτερος ("Claudio, alejandrino, joven poeta épico", *Suda*, K 1707). S. Agustín y Orosio, los únicos contemporáneos que aluden a él, lo presentan como

haber acompañado a Teodosio y Estilicón en su guerra contra Eugenio de Occidente (394). Allí alcanzó el favor de los Anicios, familia senatorial de mayor prestigio, a la que pertenecían los hermanos Olibrio y Probino.¹ Por motivo de su consulado el emperador les compuso un panegírico, su primera composición publicada (enero del 395) en la que demostraba un extraordinario dominio del latín, pese a ser el griego su lengua nativa.² En el 396, con la intercepción probable de su protector Probino, Claudiano se trasladó a Milán, llamado a ser poeta oficial en la corte del emperador Honorio. Allí se atrajo el interés del general Estilicón, de quien se convirtió en propagandista.

En febrero del año 404 recitó en Roma el *De consulatu Stilichonis* III y en mayo/junio del 402, su *De bello Gildonico* en el templo de Apolo en el Palatino. Entre estas dos fechas recibió el honor del patriciado y, a petición del Senado, se le levantó en el Foro de Trajano una estatua con una inscripción que lo ensalzaba,³ comparándole a Homero y a Virgilio.⁴

Por el *carmen minus* 31 sabemos que nuestro poeta se casó en África, muy posiblemente con la hija de un terrateniente del norte del continente, conseguida gracias a una carta de Serena, destinataria de la composición.⁵ En enero del año 404 Claudiano recitó en Roma el *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*. La ausencia absoluta de información que tenemos del autor a partir de esta fecha nos lleva a pensar que su muerte tuvo lugar en el transcurso del 404, a los 35 años de edad⁶.

Este poeta, representante conspicuo de la Antigüedad tardía, cultivó géneros muy diversos que van desde la epopeya histórica (*De bello*

un poeta pagano: *poeta Claudianus, quamuis a Christi nomine alienus...* (“el poeta Claudiano, aunque ajeno al nombre de Cristo...”, Aug. *Civ.*5.26); *poeta quidem eximius sed paganus* (“poeta, sin duda, excelso, pero pagano”, *Oros.*7.35).

¹ Cf. *Claud.c.m.* 40 y 41.

² Sabemos que hasta el 395 Claudiano escribió su obra en lengua griega por una carta que envió a Anicio Probino, uno de los cónsules de ese año: *Romanos bibimus te consule fontes / et Latiae cessit Graia Thalia togae* (“en tu consulado bebí de las fuentes romanas y la Talía griega cedió a la toga del Lacio”, *Claud. c.m.*41.13-14).

³ CIL VI, 1710.

⁴ *Claud.*25.7-9.

⁵ *Claud.c.m.*31.37-44.

⁶ Su fecha de nacimiento nos es desconocida. Se calcula que tuvo lugar en torno al año 370, teniendo en cuenta que a comienzos del 397 el épico alude a su “voluble juventud” (*lubrica... aetas, c.m.*22.6) y que este se llama *sodalis* de Olibrio (*c.m.*40.19), que contaba con veinte años en la época de su consulado (395). Cf. CASTILLO BEJARANO (ed.) (1993:16-24).

Gildónico, De bello Gothico) al epilio (*De raptu Proserpinae, De aue Phoenice*—c.m.27—), epistolografía (*Epistula ad Gennadium exproconsule*—c.m.19—) y epigrama (*De Theodoro et Hadriano*—c.m.21—). Sus poemas de contenido histórico se pueden dividir en cuatro grupos, según su intencionalidad: panegíricos,⁷ invectivas,⁸ epitalamios,⁹ epopeyas.¹⁰ En ellos hallamos múltiples referencias al tiempo, conceptualizado este como una fuerza ambivalente en la que confluyen, por un lado, lo lineal y cambiante (χρόνος), representado por la historia humana, y, por otro, lo cíclico y eterno (αἰών), representado por el Sol y las estaciones¹¹.

2. LA CONFLUENCIA ANTITÉTICA DE TIEMPOS EN LA ÉPICA HISTÓRICA DE CLAUDIANO

Claudiano comienza su primer poema con una invocación al Sol. Su presencia en el cielo no es sólo la del astro radiante que abre y cierra el día, sino también, como expresan estos versos, la del emisario del tiempo que hace retornar las estaciones y los años:¹²

Sol, qui flammigeris mundum complexus habenis

⁷ El poeta compuso un total de ocho panegíricos. El primero, recitado en Roma (enero del 395), a los hijos del senador Petronio Probo, Olibrio y Probino, a quienes Teodosio les había concedido ese mismo año el consulado. Posteriormente, elaboró tres panegíricos, cada uno destinado al emperador Honorio por motivo de su tercer (396), cuarto (398) y sexto (404) consulado; un panegírico, recitado en Milán (enero del 399), a Manlio Teodoro, un alto funcionario romano, jurista y filósofo, que ese año asumía por primera vez el consulado; y tres libros en los que se ensalzan las destrezas militares del general Estilicón, nombrado cónsul en el año 404, y sus virtudes de paz.

⁸ El poeta lanza fulminantes invectivas contra Rufino, consejero y ministro de Arcadio, asesinado por su propio ejército en noviembre del 395, en dos libros. Dirige otros dos ataques a Eutropio, eunuco corrupto, lascivo y traidor, ferozmente denigrado por el alejandrino y que en el año 399, tras la caída de Rufino, ocupó el consulado de Oriente.

⁹ El poeta elabora dos composiciones destinadas a celebrar la boda de Honorio y María, a inicios del 398.

¹⁰ Claudiano elabora un poema, recitado en Milán (probablemente en abril del 398), circunscrito a la victoria de Estilicón contra Gildón (398), príncipe africano a quien Teodosio le confió todo el poder civil y militar de África (385) y que, instigado por el eunuco Eutropio, trató de traspasar su lealtad al imperio oriental. En otra composición, recitada en Roma (en mayo o junio del 402), rememora las batallas contra los godos y, en especial, el éxito de Estilicón en Palentia (402).

¹¹ DELEUZE (2005, 147) diserta sobre la oposición entre αἰών y χρόνος, conceptos que los antiguos griegos empleaban para referirse al tiempo.

¹² Claud.22.422-423.

*uoluis inexhausto redeuntia saecula motu,
sparge diem meliore coma crinemque repexi
blandius elato surgant temone iugales
efflantes roseum frenis spumantibus ignem.
iam noua germanis uestigia torqueat annus
consulibus, laetique petant exordia menses*¹³

Sol, que abrazando el mundo con tus flamígeras riendas haces volver con insaciable movimiento los siglos en su sucesión, esparce la luz del día con un rayo más intenso y que tus caballos, repeinadas sus crines, se alcen con mayor agrado en su elevado carro, exhalando un fuego rosado por sus espumeantes frenos.

Que el año dirija sus primeros pasos a los dos cónsules hermanos y que, felices, los meses alcancen su nacimiento (Claud.1. 1-7, trad. propia)¹⁴.

El Sol es hijo del titán Hiperión,¹⁵ que por efecto del sincretismo divino se identifica más tarde con Apolo-Febo, el matador de la serpiente Pitón, a la que disputó el oráculo de Delfos.¹⁶ La polivalencia mitológica de este dios está en consonancia con las múltiples labores que ejerce, la de flechador y sanador, dios de la música, emisor de oráculos y ojo del cielo, con una versatilidad que le es consustancial y que guarda una cierta similitud con la versatilidad propia del tiempo. *Tempus* es un término que se relaciona semánticamente con τέμ-ν-ειν, “cortar, dividir”:¹⁷ ello induce a pensar que el tiempo es el que recorta y pone nuevos límites al ritmo recurrente de la vida natural ligada a las estaciones (Claud.c.m.20.11-16) y, por tanto, lo determina como sucesión de acontecimientos y lo caracteriza como χρόνος, tiempo medible y narrable, origen de la historia (*chronica*); frente a él está la otra concepción del tiempo como αἰών, que engloba lo cíclico y

¹³ Para una mayor profundización del pasaje, en relación con las *Metamorfosis* de Ovidio, cf. WARE (2012, 101-104).

¹⁴ Todas las traducciones del latín al castellano son de la autora. Para los textos de Claudiano, citados según el índice de abreviaturas del *TbLL*, se ha consultado la edición de PLATNAUER (ed.) (1922); para los de Hipócrates, la de EGGERS LAN (ed.) (1987); para los de Epicuro, la de VON DER MÜHLL (ed.) (1982); para los estoicos, la de VON ARMIN (ed.) (1964); para Heráclito, la de GARCÍA CALVO (1986) y KIRK *et al.* (eds.) (2014); para Arquíloco y Teognis, la de WEST (ed.) (1989); Para Solón, la de WEST (ed.) (1972).

¹⁵ Claud.*Rapt.Pros.*2.44.

¹⁶ Ouid.*Met.*1.435-450; Claud.1.188-189.

¹⁷ “*tempus*... (cotéj. con el gr. τέμνω). n. División de la duración”, BLÁNQUEZ FRAILE, (1954, 1175, s.v. *tempus*).

lo eterno y cual ave Fénix se regenera periódicamente (*uoluis, redeuntia*, Claud.1.2).¹⁸ Este parece ser el tiempo de Roma.¹⁹

El Sol trae un nuevo orden, que, no olvidemos, nace de la usurpación del oráculo de la serpiente, por medio del cual se puede prevenir el futuro (*prouidentia*). A nivel de los dioses se abren así dos campos de fuerzas, dibujadas nítidamente por la épica histórica de nuestro poeta, que tienden a chocar: la del dios solar que conduce el curso de la historia al compás del movimiento de los astros, y la de las potencias infernales, consanguíneas de la serpiente aniquilada, recluidas en el mundo subterráneo, que pretenden subvertir ese orden; a aquella se suma el concurso de los demonios nacidos de la luz de la Razón celeste; a esta, los hijos impíos de la Noche. En medio, el mundo de los mortales, que enfrentados en guerra sirven de instrumento a ambos propósitos.

Claudiano ha sabido dotar de altura épica a los actores de su crónica histórica, Olibrio y Probino; en un instante, el incierto futuro de Roma pone en peligro el pasado glorioso de sus doce siglos de historia, en los que brilló la virtud de sus grandes héroes bajo la providencia de los dioses.

Se necesita una renovación de los antiguos fastos y de los buenos augurios para que retorne aquel tiempo olvidado para muchos. Claudiano cree interpretar ese retorno en las múltiples analogías que lo anuncian: Teodosio es el nuevo Augusto que ha mantenido la unidad del Imperio y hecho cesar las guerras instaurando una nueva *Pax Theodosiana* a la que vuelve la Justicia desde su constelación celeste; su general Estilicón, precedido por sus hazañas equiparables a las de Aquiles, Perseo, Hércules o Escipión,²¹ se revela un magnífico regente, a la altura de Druso y Trajano,²² y los hermanos Anicios, al frente del consulado, que reproducen la figura de los dos hijos de Teodosio, rectores del Imperio, reverdecen la gloria de los Decios, los Escipiones o los Metelos, salvadores de la patria.²³

¹⁸ El ave Fénix es regenerada de las cenizas de su predecesor (Claud.22.415-420; *c.m.*27.50-54). Otro símbolo del αἰὼν es el Nilo, que restaura sus aguas anualmente de la corriente de los demás ríos (Claud.*c.m.*28.30-32).

¹⁹ Claud.24.127-129.

²¹ En Claud.21.97-104 se compara a Estilicón con Aquiles; en Claud.3.278-283, con Perseo; en Claud.3.283-296; 21.143-147, con Hércules; en Claud.23.1-4, con Escipión.

²² En Claud.21.143-147 se equipara a Estilicón con Druso y Trajano.

²³ En Claud.1.147-149 se igualan Olibrio y Probino a los Decios, Escipiones y Metelos.

Aquellos, los Anicios,²⁴ son presentados por el poeta en el inicio de su consulado benefactor: *O bene signatum fraterno nomine tempus!* (“¡Oh tiempo felizmente designado con el nombre fraterno!”).²⁵ El *nomen* tiene la virtud de actuar como un destino que orienta la trayectoria del año a un fecundo fin:²⁶ la buena armonía de los cónsules que lo presiden, su afamado *nomen* familiar, su feliz consanguineidad hacen prever presagios favorables y prosperidad para la ciudad y permiten conjurar el imprevisible devenir de los acontecimientos, acompasando el curso de los astros a las virtudes reconocibles de los cónsules.²⁷ Los jóvenes hermanos marcan el año con su sello (*nomen*), de igual modo a como los dioses marcan en los astros (*sidera*) el destino. Son, pues, los *sidera* la “visión” (εἶδ-ος, *sid-us*) que liga el tiempo de los hombres al designio providente de lo divino, ya que el mundo, como dice Claudiano, es guiado “por voluntad de un dios que ordenó a las estrellas que se movieran según una ley” (*consilio... dei, qui lege moueri sidera*).²⁸ Ese curso guiado del tiempo puede ser errado, no obstante, por el deseo irracional de los hombres, que contrasta con las acciones benéficas de los grandes héroes, a los que la mitología catasterizó en constelaciones celestes, constituidos así en memoria viva de esa fuerza divina que mueve el tránsito de los siglos; a estas constelaciones, que son *signa*, las guía el *Signifer* por un correcto camino,²⁹ homólogo al que trazan las Estaciones, “garantes del transcurrir armónico del tiempo y, por tanto, sus imágenes se vinculan con los conceptos de felicidad y prosperidad”.³⁰

Al alma de estos cónsules hermanos la guía una loable predisposición: *igneae longaeuo frenatur corde iuuentus* (“su fogosa juventud se ha visto refrenada por un longevo corazón”).³¹

La idea básica de la “armonía” es la capacidad de encajar fuerzas contrarias. En la música, campo del que los pitagóricos extrajeron el concepto de armonía, esta consiste en la ordenada combinación de lo grave y lo agudo,

²⁴ Los Anicios eran una familia a la que pertenecían Olibrio y Probino y que protegió a Claudiano a su llegada a Roma. Cf. CASTILLO BEJARANO (1993, 122, n.3).

²⁵ Claud.1.266.

²⁶ ... *signas posito modo nomine fastos / donatur tibi, qui te produxerat, annus* (“marcas los fastos con tu nombre puesto hace poco, se te otorga el año que te ha dado a la luz”, Claud.8.155-156).

²⁷ En Claud.7.7-9 los dos emperadores hermanos aportan buenos augurios.

²⁸ Claud.3.7-8.

²⁹ Claud.3.363-365; *c.m.*51.9.

³⁰ Cf. DE RUEDA ROIGÉ (2002-2003, 18).

³¹ Claud.1.155.

idea que permitió a Hipócrates extender su aplicación al ámbito de los humores corporales que constituyen la salud homeopática (dulce, salado, ácido, etc.).³² Platón retoma también esta idea en el discurso simposíaco de Erixímaco, donde explica, a su vez, la diversidad de las estaciones del año, según una mezcla dispar de lo húmedo, lo seco, lo frío y lo cálido,³³ desplegadas a partir del equilibrio ideal del clima fundado en la proporción de sus elementos contrarios, raramente conseguido, sin embargo, por causa de la imposición violenta de un elemento sobre los demás.

Esa infrecuente estación de clima ideal es la que traen los buenos augurios del año del consulado de los dos hermanos Anicios que canta Claudiano (*O bene signatum fraterno nomine tempus*, 1.266), deseando “un invierno no entumecido por el frío” (*hiems non frigore torpens*, 1.269), “no revestido de blancas nieves” (*non canas uestita niues*, 1.270), “ni riguroso por los vientos” (*non aspera uentis*, 1.270), sino “calentado por el templado Noto” (*sed tepido calefacta Noto*, 1.271). *Tepidus* ha de ser la mejor expresión de esa duradera estación bajo el patrocinio de los cónsules Olibrio y Probino, pues *tepidus* es el adjetivo que mejor armoniza las ideas de *temperies*,³⁴ *temperantia* y *tempus*, términos a los que autores antiguos atribuían una raíz común con *tepor*: “tibieza y lentitud”.³⁵

Si observamos que el efecto de la *temperantia* sobre las tendencias extremas es el mismo que el de la razón sobre las opuestas pasiones, a saber, el de la limitación de sus excesos, podremos valorar el peculiar carácter de estos dos cónsules, cuya “fogosa juventud queda refrenada por un longevo corazón” (*igneae longaeuo frenatur corde iuuentus*, 1.155), convertida así en fuerza impulsora de un año feliz, pues es el peso de los años (*longaeuo*) el que aporta al corazón (*corde*) la cordura necesaria

³² εἰ γάρ τί ἐστιν θερμόν ἢ ψυχρόν ἢ ξηρόν ἢ ὑγρόν τὸ λυμαινόμενον τὸν ἄνθρωπον, καὶ δεῖ τὸν ὀρθῶς ἱητρούοντα βοηθεῖν τῷ μὲν θερμῷ ἐπὶ τὸ ψυχρόν, τῷ δὲ ψυχρῷ ἐπὶ τὸ θερμόν, τῷ δὲ ξηρῷ ἐπὶ τὸ ὑγρόν, τῷ δὲ ὑγρῷ ἐπὶ τὸ ξηρόν (“pues si lo que daña al hombre es lo caliente o lo frío, lo seco o lo húmedo, es preciso que el que cure correctamente lo haga sirviéndose de lo caliente contra lo frío y de lo frío contra lo caliente, o de lo seco contra lo húmedo y de lo húmedo contra lo seco”, Hp. VM.13.9-12).

³³ Pl. *Smp.* 186d-188c.

³⁴ En Claud. 26.152-153 la *temperies* afecta a la vez al cielo y a la patria.

³⁵ La etimología de *tempus* propuesta por los antiguos (*tempus* - *temperies* - *tepidus*) es aceptada por BRÉAL (1910, 106): “El tiempo era originariamente ‘la temperatura, el calor’. La palabra es del mismo origen que *tepor*”. Para BRÉAL (1910, 106, n. 2) la relación de *tempus* y *tepor* es la misma que se establece entre *decus* y *decor*, *fulgur* y *fulgor*. Esta misma etimología es recogida por DE MIGUEL (2003, 923, s.v. *tempus*) y por GONZÁLEZ (2013, 270).

para la concordia, que es la base del buen gobierno de los dos cónsules y cuyo efecto benéfico redundará en una gloria jamás recordada en el tiempo pasado (*gloria... exactum numquam memorata per aeuum*);³⁶ de la que se harán eco las *Horae* y los *Fasti* a lo largo de los siglos (*longa... in saecula*, 1.279).

En la invectiva *In Rufinum* I, Claudiano declara sus anteriores dudas de que el mundo y el suceder de los tiempos estén dirigidos por la voluntad consciente de un dios, abrazando en un principio la hipótesis atomista de los epicúreos de que el movimiento de los seres, su nacer y perecer y el devenir de los cambios temporales a los que están sujetos se deben a una combinación aleatoria de átomos sometidos al azar y no a designio alguno (*fortuna non arte regi*).³⁷

Contra esta convicción luchaba internamente la otra visión de Claudiano heredada de Platón en su búsqueda de un fundamento estable de la realidad que no fuera corroído por el puro devenir. El propio Platón asoció lo real a lo eterno y consideró deleznable el devenir por lo alejado que está de esa eternidad trascendente de la que es apenas un falso simulacro, un tiempo confuso que no llega a la categoría de ser, pues no permanece un instante y esa es su falla esencial. Sólo hay un tiempo, el fijo y permanente, el αἰών, la eternidad sin cambios.³⁸ Esa eternidad continua la transforman los estoicos, por su parte, en una propiedad del ser providente, al que dan un sentido nuevo; no se trata de una eternidad estática, sino de un movimiento infinito,³⁹ desplegado por sí misma, que engloba a lo múltiple y diverso, al destino y al azar en un tiempo inmanente. Dicha concepción deriva de aquel sentido primordial tejido de fuerzas contrarias que es el λόγος heraclíteo, que como Razón primera gobierna a los contrarios, lo estático y lo dinámico, lo que es y lo que no es, la paz y la guerra, la vida y la muerte, etc., y es una mezcla indisoluble de ambos –camino arriba y camino abajo a un tiempo–, en un giro interminable.⁴⁰ En esa ambigüedad del λόγος se movió Claudiano en un principio. Un aspecto del λόγος es el que le ofrecía el suceder ordenado de las estaciones en un tiempo repetido e igual según ciclos diferentes; el otro, el azar caótico de

³⁶ Claud.1.275-276.

³⁷ Epicurus, *ad Herodotum*, 38-44, 56-59 y 68-69; Lucr.1.503-535, 599-634. Para una mayor profundización de la *Carta a Heródoto* escrita por Epicuro, cf. CARO (2008).

³⁸ Pl.Ti.38a.

³⁹ Sobre la consideración del tiempo en los estoicos, cf. VON ARMIN (1964, 164-166, fr. 509-520).

⁴⁰ Cf. KIRK *et al.* (eds.) (2014, 254, fr.200 y 202).

lo novedoso, en ruptura con ese orden, con tendencia al conflicto que a intervalos interrumpe la sucesión ordenada, ese tiempo está ocupado por el vacío o el azar, por la mezcla y el choque de seres y fuerzas destructoras del orden anterior, pero, no obstante, creadoras de las condiciones de un nuevo orden, como proclaman los epicúreos.⁴¹ Este tiempo de muerte y destrucción, que se enseñorea del mundo y la vida de los hombres, aun guiado por la fuerza ciega del azar, al prescindir de la intervención de los dioses, según aquellos, nos libera, sin embargo, de la angustia y el miedo a la culpa y a un castigo que serían inmerecidos. Según esta creencia, las cosas que pasan no las determinan los dioses, sino las pasiones y deseos humanos, que ha de morigerar la templanza de la razón. El ritmo vital lo expresan la intensidad del goce y el alejamiento del displacer, hitos que marcan la felicidad de la existencia humana:

*sed cum res hominum tanta caligine uolui
adspicerem laetosque diu florere nocentes
uexarique pios, rursus labefacta cadebat
relligio causaeque uiam non sponte sequebar
alterius, uacuo quae currere semina motu
adfirmat magnumque nouas per inane figuras
fortuna non arte regi, quae numina sensu
ambiguo uel nulla putat uel nescia nostri* (Claud.3.12-19)

Pero al contemplar que los asuntos humanos se desenvolvían en una oscuridad tan grande, que los culpables florecían felices durante mucho tiempo y que los justos sufrían vejación, mis creencias religiosas volvían a caer, quebrantadas, y seguía contra mi voluntad el camino del otro sistema, que postula que los átomos se mueven libremente y que las nuevas formas por medio de un inmenso vacío no están gobernadas por el azar, una doctrina que, en un sentido ambiguo, considera que no existe ninguna divinidad o que esta nos es ajena.

Sin embargo, Claudiano, según sus palabras, desecha más tarde esta explicación y, buscando un fundamento sólido y trascendente a la historia de los hombres, encuentra en el hecho de la derrota de Rufino por Estilicón la prueba de un sentido preexistente del Bien encarnado en el general victorioso Estilicón al imponerse como instrumento de un designio divino a la ὕβρις del ambicioso consejero de Arcadio, que se levantó contra el

⁴¹ Epicurus, *ad Herodotum*, 45.

Imperio de Roma.⁴² Con su caída se revelaba la ley eterna oculta en medio de la confusa contingencia temporal: el principio de que “los injustos... se elevan a lo alto para caer con un declive más doloroso” (*tolluntur in altum, / ut lapsu grauiore ruant*, 3.22-23), la misma ley que se manifiesta en la tragedia griega antigua, en medio del recogimiento religioso que la vio nacer, como revelación del destino de los héroes, acompañando a sus acciones transgresoras unas veces de la ley natural, otras de una prohibición moral, en definitiva, de un límite marcado a su condición humana. La ὕβρις es ese exceso de fuerza y autoconfianza que, ignorante de sus consecuencias, supera inconscientemente una ley no escrita que confunde con su propio deseo (*desiderium*), a causa de una cierta ofuscación (ἄτη) que le impide ver lo próxima que está su caída. Hesíodo y Solón fueron los poetas griegos que mejor vieron esta ley rectora del destino humano;⁴³ más tarde Esquilo y Sófocles le dieron en sus tragedias una elevada expresión dramática.⁴⁴ Aquí Claudiano la retoma para ponerla como base de sus convicciones religiosas y filosóficas aplicadas al tiempo que le ha tocado vivir narrado en su obra.

Rufino es el héroe transgresor de esa ley escrita en los signos astrales reveladora de la voluntad de un dios. Su ὕβρις, por la que ambiciona aunar bajo su mando los dominios del Imperio, recibe su inspiración de las Furias, démones infernales que también se rebelan contra el poder divino que dicta las leyes de un tiempo que aspira a ser tranquilo, pacífico y próspero (*Sicine tranquillo produci saecula cursu /... fortunatas patiemur uiuere gentes?*, “¿Es que vamos a soportar que los siglos transcurran en un curso tranquilo... y que los pueblos vivan tan dichosos?”, 3.45-46), el tiempo instaurado por el emperador Teodosio, artífice de la unidad del Imperio anteriormente rota por las múltiples intrigas y ambiciones de los gobiernos que le precedieron.

Muerto Teodosio, sus hijos Honorio y Arcadio intentan mantener en buena armonía y concordia la pervivencia del Imperio.

Las potencias infernales que impulsan a Rufino a sembrar la discordia y la destrucción al tiempo que desean derrocar el orden celeste (*cupio Stygiis inuadere nubibus astra*, “deseo invadir los astros con sombras

⁴² Claud.3.20-23.

⁴³ Hes.*Op.*213-216; Sol.*fr.*4.5-8; *fr.*6.3-4; *fr.*13.11-13. Sobre este tema véanse además: Archil.*fr.*177.4; Thgn.153-154; Pi.*O.*13.9-10; Pi.*P.*2.28-29, 11.55-58; Hdt.3.80.2-5.

⁴⁴ S.*OT*875-880; A.*Pers.*808-822.

estigias”, 3.62) y moral (*rerum uexare fidem*, “transgredir la confianza en las cosas”, 3.65) son la personificación épica hecha por el autor de las divinidades que guían los oscuros deseos de los hombres, las divinidades del cambio violento, del vuelco de la ley y la justicia asociadas al orden y la concordia; aquellas recuerdan tiempos anteriores al surgimiento del Bien como orden universal, pero no son asimilables al Mal en sí como concepto negativo cristiano, sino que han sido en la antigua mitología griega el otro campo de fuerzas contra el que se dirime la batalla entablada en el ámbito de la voluntad y el pensamiento humanos. Cuando estas fuerzas surgen con violencia, lo arrasan todo a su paso, instauran un gobierno de terror y hacen tambalearse los cimientos sobre los que se levantan la sociedad, la polis y la convivencia ciudadana. Claudiano nos refiere el momento en que ascienden a la superficie los siniestros hijos de la Noche a instancias de las Furias, sus aliadas, para destruir el orden establecido, en suma, para romper la sucesión tranquila y previsible de los días, el tiempo carente de acontecimientos presidido por la inmovilidad, que tiene como horizonte final de la historia la eternidad en reposo (*At nos indecores longo torpebimus aeuo...*! “¡Pero nosotras quedaremos vergonzosamente inmóviles por largo tiempo...!”), 3.58).

Se diría que las Furias desatan un feroz combate contra la inmovilidad del tiempo, defendiendo un primario derecho a ser impulsoras de un loco devenir, azaroso e imprevisible, y gozando en propagar la discordia en la aparente unidad del mundo por la que vela una supuesta providencia que conduce sensatamente los acontecimientos mediante las fuerzas superiores de la Prudencia y la Razón instauradas en una naturaleza que ha sabido plegarse a su dominio, como el auriga platónico domina el tiro de caballos de las pasiones contrarias del miedo, la ira y la concupiscencia.⁴⁵ Sin embargo, esta es una lucha mantenida en tensión permanente, es más, constituye el fondo de la existencia del hombre de igual modo que está en la expresión del tiempo narrado por los historiadores y, en especial, por los poetas como Claudiano.

No hay reposo en esta lucha, el tiempo es ese conflicto interminable en el que la tendencia propiciada por la Prudencia y la Razón ha de enfrentarse a las potencias del obstinado deseo como impulsoras de los exabruptos imprevisibles que llamamos historia. Aquellas engendran un tiempo mítico y cíclico, cerrado sobre sí, y estas precipitan los sucesos a

⁴⁵ Pl.*Phdr.*246a-254e.

una deriva lineal y continua. El λόγος, la Razón, está penetrado paradójicamente de esa misma contradicción, ser permanencia y ser devenir, como la vio Heráclito,⁴⁶ y el tiempo, que es su expresión, recoge ambas visiones combinando sus perspectivas. En Claudiano se ve el afán de expresar el carácter restaurador del tiempo: este permite que venza la *Iustitia* y las fuerzas del Bien representadas por Teodosio o Estilicón y, en definitiva, por Roma, concebida como una personificación alegórica en alianza con el resto de alegorías de origen neoplatónico, enfrentadas en esta lucha con los destructores del orden establecido por una providencia inmutable, revelada por el canto exaltado del poeta alejandrino, presto a honrar la memoria de la capital del Imperio, la ciudad eterna que pervivirá más allá de todo devenir, como ha de pervivir el Sol, mensajero del tiempo infinito del αἰών.

Las Furias se dirigen a Rufino apelando a su voluntad de poner fin al baldío paso del tiempo:

*Otia te, Rufine, iuuant frustraue iuuentae
consumis florem patriis inglorius aruis?
heu nescis quid fata tibi, quid sidera debent,
quid Fortuna parat: toto dominabere mundo,
si parere uelis! artus ne sperne seniles!
namque mihi magicae uires aeuique futuri
praescius ardor inest...* (Claud.3.140-146)

¿Te agrada el ocio, Rufino, y consumes baldíamente la flor de la juventud, sin gozar de gloria en los campos patrios? Ay, no sabes qué te reservan los hados, qué los astros, qué te depara la Fortuna: ¡serás dueño del mundo entero si quieres obedecerme! ¡No desdeñes mis miembros de anciana! Pues poseo fuerzas mágicas y la llama conocedora del tiempo futuro...

Igual que la naturaleza (φύσις) da sus frutos en el tiempo de esplendor de las estaciones más expuestas al fuego del sol, así el hombre reserva su juventud, momento de plenitud vital, para desplegar todas sus fuerzas y conseguir la gloria reservada a los hombres superiores. Con la segunda Sofística se inicia el debate de si la guía de conducta del hombre ha de ser el νόμος o su propia φύσις.⁴⁷ Algunos reconocieron a esta sus derechos, pues no todos gozan de las mismas capacidades y los mejores por naturaleza han de imponerse a los más débiles. Rufino se deja seducir por esta idea,

⁴⁶ Cf. KIRK *et al.* (eds.) (2014, 262, fr.214).

⁴⁷ Pl.R.338c; *Grg.*483e-485c.

aleccionado por la Furia, de que la fuerza que origina la transgresión de la ley hace más poderoso al individuo, ya que la obediencia a la propia φύσις le pone en situación de dominar las naturalezas de los seres inferiores y le abre la visión de un tiempo nuevo, el tiempo futuro como una realización de la fuerza potencial (δύναμις) de sus deseos. Alumbra así el tiempo de la promesa, el tiempo mesiánico, que está en guerra con la idea del tiempo como retorno de lo mismo. Los secretos del futuro que la Furia asegura conocer se basan en una idea de destino consustancial a la φύσις de estos hombres que marcan el tiempo con su sello particular, convertidos ellos mismos en el acontecimiento que interrumpe el cómputo de aquel, su serialidad con vocación de continuidad en el reposo inalterable, dando impulso a su contrario, el insaciable devenir, camino que exige el abandono de los “suelos patrios” entregados en herencia como el legado de un tiempo que no es el propio, sino el de los antepasados, al que es necesario repudiar para que resplandezca la gloria propia del individuo.

Los grandes personajes de la tragedia griega son habitualmente seducidos por la perspectiva de un tiempo nuevo que forja su desmesura al elegir la ruptura con el νόμος heredado, y parece ser propio de la condición humana lo que revela el canto coral de la *Antígona* sofoclea,⁴⁸ que define al hombre como un ser δεινόν, admirable y terrible al mismo tiempo, presto a dejar la seguridad de lo próximo y familiar por el riesgo de lo lejano y hostil, siguiendo el camino que le traza su propio deseo ciego.

Según el análisis que hemos realizado hasta aquí, la doble perspectiva del tiempo que maneja Claudiano es en sí antitética, pues es un continuo fluir difícil por ello de definir como concepto, según lo apuntado por Heráclito. Este vio al río como una realidad inmersa en la idea estática de un nombre que lo fija a un significante inmutable, pero que no se deja retener como flujo en constante movimiento, del que el filósofo efesio dijo alternativamente que es y no es;⁴⁹ igualmente, hay dos formas diferentes de abordar el tiempo, uno es el de las estaciones que el año hace retornar según una sucesión fija, y sería, por ello, un tiempo cíclico, y otro, el tiempo de los acontecimientos de la historia, que se despliega en un puro devenir, en un *tempus semper nouum*. En el primero, el presente y el futuro son fenómenos analógicos de un único pasado, y en el segundo, en cambio,

⁴⁸ S.*Ant.*333-375.

⁴⁹ Cf. GARCÍA CALVO (1985, 182, fr.63; 184, fr.63).

el futuro se abre como posibilidad (δύναμις) en conflicto (πόλεμος) con el presente, que intenta someterle a su imperativo analógico.

Los textos de Claudiano dan pie a analizar en ellos esta ambivalente propiedad del tiempo y permiten ponerlo en comparación con otros conceptos con los que tiene una relación ontológica esencial, desde el punto en que delimitan con rigor su campo semántico, en unos casos, y, en otros, le abren nuevas perspectivas de posibilidad.

3. CONCEPTOS ASOCIADOS AL TIEMPO EN LA ÉPICA HISTÓRICA DE CLAUDIANO

Hasta aquí hemos venido manejando de manera esporádica algunas nociones referidas a determinadas cualidades de la idea del devenir temporal que afloran en la obra poética de Claudiano, son estas las que vamos a estudiar por separado intentando recomponer la base de su pensamiento moral, filosófico y religioso, en gran parte heredado de la tradición griega y, en parte, adaptado a la coyuntura histórica del Imperio romano en la que transcurrió su vida.

3.1 El tiempo como *Potentia*

Llamamos *Potentia* a lo que los griegos daban el nombre de δύναμις en el sentido también de fuerza, que habitualmente se revela múltiple, en diferentes direcciones y enfrentada a otras fuerzas de signo contrario. Si excluimos las grandes fuerzas naturales que gobiernan el mundo y a los hombres, es decir, los dioses supremos, a cuyo cargo está el patrocinio y dirección de las grandes pasiones humanas, como son la guerra, el amor, el matrimonio, el destino, el arte, etc., quienes responden mejor a la idea que queremos subrayar con el nombre de *Potentia* son los dioses menores, los démones, genios o númenes que la mitología clásica nos presenta en medio de los bosques, las fuentes, el mar y el mundo subterráneo, a mitad de camino entre la esfera humana y la divina; ellos mismos forman parte en sus orígenes de la religión natural y preolímpica y, según el relato del Ciclo de las Edades, muchos de ellos provienen de la Edad de Oro y la de Plata,⁵⁰ que precedieron a la de los héroes y, en general, unos velan por la buena disposición de los gobernantes y de los sabios y otros habitan en el mundo de las almas infernales confundidos con los Manes o espíritus de

⁵⁰ Hes. *Op.* 121-126, 222-224.

los difuntos. A estos δαίμονες que pueblan el Hades habría que añadir las divinidades preolímpicas hijas de la Noche, que también tienen su morada en él y su presencia allí se debe a que la fuerza que representan fue en su momento relegada por otra de orden superior;⁵¹ por ejemplo, Némesis, la Venganza, está recluida en las tinieblas del Tártaro porque otra fuerza más poderosa, la de Díke, ocupó su lugar entre los hombres. Sin embargo, el ímpetu de estos δαίμονες no siempre se puede reprimir y en ocasiones surgen de las tinieblas para desestabilizar los asuntos terrenales. Es el caso de las Furias, a las que Claudiano hace protagonistas de la rebelión contra los otros númenes de signo contrario, las fuerzas que coadyuvan al mantenimiento del orden fijado por los dioses supremos: *Iustitia, Concordia, Virtus, Pietas y Fides* (*Concordia, Virtus cumque Fide Pietas alta ceruice uagantur insignemque canunt nostra de plebe triumphum*, “la Concordia, la Virtud y la Piedad, junto con la Lealtad, andan con la cabeza alta y cantan el insigne triunfo sobre nuestro pueblo”).⁵² La Furia Alecto y su tenebrosa corte de seres infernales esparcen por el mundo el veneno de la disensión, es decir, el conflicto o la guerra de unos contra otros. Estos δαίμονες encarnan el poder de los deseos irrefrenables proyectándose en el tiempo para destruir la vieja quietud de los significantes y los símbolos del Imperio. Viven otro tiempo distinto al de la eternidad de Roma, es más, quieren inaugurar un tiempo nuevo y para ello necesitan emponzoñar el orden fijo, trastocar la sucesión previsible, la repetición de las antiguas tradiciones y la analogía temporal que convierte a los acontecimientos y a los hombres que los protagonizan en un “*dejà vu*”, en una copia más o menos lograda de los modélicos arquetipos de la historia romana. Este tipo de δαίμων es una potencia infernal apegada a la tierra que habita con los hombres, los inspira e incita sus acciones como aguijones del tiempo abierto por el conflicto, rompe las férreas leyes (νόμοι) que dan sentido a los acontecimientos atándolos al pasado, del que el presente es pura analogía y repetición, para abrir la posibilidad (δυνάμει) de otro acontecer, la serialidad de un tiempo diferente que se inaugura y “reparte” (δαί-ει) sus momentos de forma inanalógica con el pasado, en ruptura y guerra abierta con él. Una de las Furias que llevan a cabo esta rebelión, Megera, provocó la unión contra natura de Edipo y su madre o el crimen de Hércules contra

⁵¹ Claud.3.25-40.

⁵² Claud.3.52-54.

sus propios hijos. Contra las potencias del orden celeste, Megera venga el parricidio bebiendo la sangre del parricida.⁵³

En otros casos, las Potencias rompen una paz vergonzosa, como la instaurada en el Oriente por el eunuco Eutropio, entronizado a jefe del ejército y juez supremo. Contra el aberrante poder del consejero del Oriente se levanta Belona, numen de la guerra, instigada por Marte no de modo diferente a como exhortaba la Furia a Rufino: “¿Por qué, Belona, te demoras desde hace tiempo en tocar la trompeta del Tártaro; por qué, en tomar la hoz con la que siegas a los pueblos de raíz? Genera desorden, rechaza los placeres... Tú rompe la paz; las guerras te suministrarán aliados”.⁵⁴ Y esta, con idénticas artes que la Furia Aleto, tomando la apariencia de la mujer del caudillo bárbaro Tarbígilo, le incita a rebelarse contra el regente imperial.⁵⁵

En este aspecto, uno de los rasgos consustanciales del tiempo, tal y como lo expresa Claudiano, tiene el carácter de violencia desatada y enfrentada al curso sereno de la historia y como *Potentia* aúna en sí la posibilidad (δύναμις) y el futuro abierto a su realización en acto (ἐνέργεια).⁵⁶

3.2 El tiempo como Ἀναλογία

Desde Platón sabemos que la templanza es la virtud de los buenos gobernantes y que en general las virtudes se constituyen en tales cuando las rige la razón (λόγος), ejerciendo sobre las acciones humanas ese efecto morigerante que suaviza el rigor de las pasiones y los deseos y la tiranía de los miedos.⁵⁷ En ese aspecto, la *ratio* es la medida y la medida (μέτρον) a la que deben ajustarse aquellas, empezando por reconocer que la *ratio* es una medida universal convertida en ley moral admitida por todos; con ella podemos distinguir no sólo lo bueno de lo malo, sino también lo verdadero de lo falso. Para sustentar esta teoría, Platón unificó los conceptos de verdadero y bueno bajo la idea de Bien, que es la que sustenta la propia realidad, de la que reciben su existencia tanto dioses como hombres, separados entre sí por el distinto grado de perfección o participación en

⁵³ Sen.*Herc.*f.100-103.

⁵⁴ Claud.20.144-147, 222-223.

⁵⁵ Claud.20.222, 243-245.

⁵⁶ CAPELLE (1958, 242).

⁵⁷ Pl.*R.*442b-d.

el Bien.⁵⁸ El neoplatonismo, filosofía de la que bebe Claudiano, da forma a multitud de seres que se mueven entre los dos ámbitos, el divino y el humano, como los *δαίμονες*, para personificar los diferentes aspectos de la virtud que en la mitología tradicional eran simplemente cualidades de la divinidad, que fueron progresivamente moralizadas. Y el hilo conductor que une a estos seres divinos de nombres alegóricos (la Virtud, la Justicia, la Concordia...) con el hombre es la capacidad de este para alimentarlos en su propia alma a la luz del entendimiento y la razón, llama inextinguible que comparte con aquellos, aunque sea, paradójicamente, en el ámbito perecedero de una vida temporal. Este paralelismo entre lo divino y lo humano permite la analogía (*ἀνα-λογία*) entre ambos, es decir, no sólo la comparación racional (*λόγος*) de sus respectivos actos, sino la repercusión real de un acontecimiento celeste en el mundo terrenal. Se quejan las Furias de que, indignas de compartir el Bien con los dioses, “Júpiter nos aparta del cielo y Teodosio de la tierra”,⁵⁹ porque al mundo celeste y trascendente lo gobierna la misma Inteligencia superior que al de los hombres e, igual que en aquel la encarnación de esa Inteligencia es el propio Júpiter, padre y conciencia común de los dioses, en este es Teodosio quien representa por analogía la imagen de la Inteligencia rectora que lleva a cabo en acto los proyectos de su noble espíritu, copártcipe de la razón universal, haciendo de la época que le ha tocado vivir un ritmo armónico con la intemporalidad divina. El Bien rige en ambos una vez que Júpiter arrojó al Hades a las potencias que se rebelaban y Teodosio hizo lo propio con sus enemigos, que pretendían sumir al poder imperial bajo el desorden más absoluto. En Febo y en Honorio coinciden la luz del Sol y la del Imperio,⁶⁰ y común es la *fides* del cielo y la del emperador.⁶¹

Engendrados por la Razón Universal, espejo del Bien, en el espacio perecedero de un tiempo humano, surgen al mundo estos númenes que guían a los mejores hombres y habitan en ellos como los antiguos genios benefactores de los reyes y los sabios en que se convirtieron los supervivientes de la Edad de Oro.⁶² Son la *Iustitia*, la *Concordia*, la *Virtus*, la

⁵⁸ Pl.R.517b-c. Para una mayor profundización, cf. RAMÓN CÁMARA (2023).

⁵⁹ Claud.3.50-51.

⁶⁰ Claud.8.170-184, 539-540.

⁶¹ Claud.15.499.

⁶² No de otra manera a como la Furia instiga la ambición y el enjambre de vicios que anidan en el alma perversa de Rufino, las virtudes guían y aconsejan a Estilicón, el salvador de Roma, de quien dice Claudiano en su Panegírico: “Clemencia... ha establecido en tu pecho su

Pietas, etc., primitivamente expresión positiva de las cualidades de los dioses superiores en su grado más alto, las que han acabado convertidas en realidades en acto, según Plotino, filósofo de gran influjo en el pensamiento de Claudiano.⁶³ Estos δαίμονες son hijos de la Razón Universal y del deseo indeterminado del Bien e inspiran la atracción de las almas nobles.⁶⁴ La Virtud es la práctica o puesta en acto de la idea de Bien sembrada en las almas; la Piedad, el reconocimiento del favor concedido a la razón por ese mismo Bien, y la Lealtad, la persistencia inmovible de la disposición a él.

Claudiano, siguiendo al filósofo neoplatónico, concibe a estas personificaciones alegóricas como las distintas “galas” de que se reviste la majestad de lo divino,⁶⁵ que el Alma Universal,⁶⁶ contemplándolas desde siempre, transforma en razones diversas trasladadas al orden temporal de lo humano, que por ello tendrá siempre una orientación al Bien soterrada bajo los conflictos del devenir y el confuso y azaroso acontecer.

Según el épico alejandrino (Claud.24.25-28), el tiempo nuevo que trae Estilicón es un tiempo de restitución y reparación, *per quem fracta diu translataque paene potestas... in proprium... ducta larem uictricia reddit fata solo*, “por él el poder fragmentado por largo tiempo y casi transferido,... retorna a su propio hogar, devuelve a la patria sus victoriosos hados”.⁶⁷ Si la historia del Imperio romano ha de pervivir en la memoria y soslayar los peligros de la decadencia y la destrucción arrastrado por la codicia de los príncipes, ello ha de ser siendo regida por la virtud encarnada en un buen gobernante que sabe gobernar sus propias pasiones. La ley de la analogía es determinante, ese λόγος, que da un sentido permanente al tiempo

morada,... Lealtad... te ha enseñado a no envidiar ningún engaño,... Justicia te aconseja que antepongas la rectitud al interés,... Paciencia te provee un cuerpo fuerte para que no desees acabar tu labor; Templanza te exhorta a que persigas lo casto; Prudencia, que no hagas nada sin reflexión; Constancia, que no llesves a cabo nada insustancial y sin fundamento” (Claud.5.9, 13, 30, 32, 103, 106-109). Cf. Hes.*Op.*121-126, 222-224.

⁶³ Plotino, *Enéada* 2, trat. 2, 6, cap.3, 1-6 en IGAL (ed.) (1992, 460-461); *Enéada* 2, trat. 2, 9, cap. 9, 26-34 en IGAL (ed.) (1992, 512); *Enéada* 3, trat. 3, 5, cap. 7, 45-50 en IGAL (ed.) (1985, 137).

⁶⁴ Plotino, *Enéada* 3, trat. 3, 2, cap. 17, 60-76 en IGAL (ed.) (1985, 79).

⁶⁵ Plotino, *Enéada* 3, trat. 3, 5, cap. 9, 10-15 en IGAL (ed.) (1985, 139-140).

⁶⁶ Plotino, *Enéada* 2, trat. 1, 2, cap. 1, 35-40 en IGAL (ed.) (1992, 368); *Enéada* 2, trat. 2, 9, cap. 1, 15-20 en IGAL (ed.) (1992, 491-492); *Enéada* 3, trat. 3, 5, caps. 8 y 9 en IGAL (ed.) (1985, 138-139).

⁶⁷ Claud.24.25-28.

histórico que fluye, atraviesa las épocas de los personajes más diversos para hacerles brillar con una fama homóloga cuando se trata de reparar o recomponer de nuevo una deriva histórica. De ese modo Estilicón es un nuevo trasunto de Escipión, Metelo o Camilo en su labor de salvador de la patria y pacificador del Imperio, como lo es Teodosio de Rómulo, este fundando la ciudad, aquel unificando su gobierno. Al Imperio, que por definición es la imposición a la fuerza de un dominio sobre pueblos conquistados, Estilicón ha sabido, como el sabio platónico, unirle la fuerza de la Clemencia, que ha transformado el pesado yugo que caía sobre la cerviz de los bárbaros en un acicate para su obediencia aquiescente. La Clemencia es la virtud que inaugura una nueva época tras la superación de la Némesis y su derecho a derramar la sangre del enemigo bajo un imperativo infinito y cíclico marcado por el retorno de la venganza, de la reparación por el crimen. Como las Erinias que acosaban a Orestes tuvieron que ceder su derecho al castigo ante la llegada inaugural de la ley de la polis, la Clemencia que trae Estilicón inaugura a su vez una forma nueva de gobernar que ahuyenta definitivamente el anhelo de las Erinias de abrir un tiempo de rebelión contra la dominación de Roma.

Más tarde Eutropio, el nuevo consejero imperial de Oriente, movido por idéntica ambición que Rufino, consigue temporalmente trastocar el orden en su papel de fuerza impulsora de la discordia contra las leyes sagradas del Imperio y la razón de su buen gobierno, confirmando que “nada es tan vergonzoso que no lo haya producido la pasada antigüedad ni lo haya permitido el transcurso de los largos siglos” (*nil adeo foedum, quod non exacta uetustas ediderit longique labor commiserit aevi*).⁶⁸ En efecto, el poder de la *uirtus* se ve obligado a medirse periódicamente al rebrote del vicio y la codicia de mando, tanto más señalados en personajes mezquinos como el eunuco Eutropio, quien desprovisto de *uirtus* (*semiuir*), “ve las leyes bajo sus pies” (*uidit sub pedibus leges*).⁶⁹ El hecho de que Eutropio ocupara el consulado en Oriente el año 399, como apunta en su introducción a los poemas de Claudiano su traductor Miguel Castillo Bejarano, “es presentado como una fuerza primitiva, un poder de la oscuridad,... como una monstruosidad”,⁷⁰ una especie de acción contra natura perpetrada por la propia decrepitud y fealdad física y moral del taimado regente a la que

⁶⁸ Claud.18.287-288.

⁶⁹ Claud.18.273.

⁷⁰ Cf. CASTILLO BEJARANO (1993, 43).

su castración añade el signo de la ὕβρις al ponerse al frente del ejército como caudillo y de los tribunales, como juez.⁷¹ En contraposición a él, Estilicón engrandece su figura de digno servidor del Estado, asistido por la continencia en medio del valor y la templanza en medio de la victoria; ante él la misma Aurora, divinidad del Oriente, le confiesa: “¡Ay, alegría mía, ciega de la visión del futuro!... En ti sólo tengo ya esperanza”,⁷² pues, como dice Claudiano de aquel con motivo de su consulado: *mens ardua semper a puero... fatisque loqui iam digna futuris* (“siempre tuvo de niño un elevado espíritu... y hablaba ya acorde con su futuro destino”).⁷³

3.3 El tiempo como *Iustitia*

La Justicia es otra manifestación del Bien, otro numen que recorre el espacio intermedio entre el cielo y la tierra, como otras alegorías divinas, pero merece mención aparte. En efecto, se trata de la Díke griega, de la que Arato nos dice que habitó con los hombres en los tiempos felices de la Edad de Oro, luego se apartó de estos ocultándose en las montañas y finalmente se retiró al cielo catasterizada en la constelación de Virgo, abandonando a aquellos al azar temporal que habían instaurado bajo el imperio de sus irrefrenables pasiones.⁷⁴ Este retorno de Díke al mundo recuerda el que cantó Virgilio en su *Bucólica* cuarta coincidiendo con la llegada inaugural de Augusto al Imperio, auspiciada por el nacimiento del hijo del cónsul Asinio Polión. Ahora Claudiano asocia su llegada a la victoria de Estilicón sobre los bárbaros y aquella misma pronuncia la profecía de una nueva Edad feliz presidida por el emperador Honorio, pacificador del Oriente. La misión de la *Iustitia* parece ser la de restaurar el viejo orden amenazado o claramente relegado al olvido y a las malas acciones: *liquidat delapsa per auras Iustitia... elicit oppressas... leges* (“la Justicia deslizándose por las diáfanas brisas... saca afuera las leyes oprimidas”).⁷⁵ La historia que nos narra el poeta tiene mucho de reparación y retorno, en la línea de la analogía temporal defensora de la idea de la pervivencia de un εὐαῖον o *Ratio* en medio del devenir convulso de los sucesos. El autor intuye el largo recorrido de los acontecimientos históricos

⁷¹ Claud.18.284-286.

⁷² Claud.20.545-546, 590.

⁷³ Claud.21.39-40, 43.

⁷⁴ Arat.*Phaen.*129-136; Ou.*Met.*1.141-150.

⁷⁵ Claud.3.55-57.

como una reparación periódica, o mejor sería decir cíclica, del tiempo que los propios hombres han distorsionado o descompuesto al alejarse de la *ratio* que de forma invisible lo hace discurrir por decisión divina como una ley natural, si bien, la razón no es la única fuerza que mueve la historia, de lo que es consciente Claudiano; aquella siempre está en conflicto con fuerzas de signo contrario, como también ocurre en el alma individual. Esas fuerzas contrarias a la estricta razón universal o λόγος son, paradójicamente, las que promueven el cambio violento contra el curso tranquilo que propondría un devenir racional, que, sin embargo, tiene la tendencia a la repetición analógica, a la cesación del cambio, a la implantación de un tiempo sin tiempo imposible de imaginar en el ámbito humano, propio únicamente de la esfera divina, en la que la perfección de los seres excluye por definición el cambio. Por ello, mientras haya hombres habrá conflictos, pues está en su naturaleza proyectar su voluntad a una realización futura, lo que les diferencia esencialmente de los dioses, para quienes el futuro carece de sentido, así como los deseos, pues todo lo llevan a cabo como un acto pleno que no permite abrir el tiempo de lo posible ni la posibilidad del tiempo.

Las alegorías divinas de la *Concordia*, la *Virtus*, etc., aun siendo expresión de esos actos divinos, al ser formadas en el mundo por voluntad del Alma eterna de los neoplatónicos, se transforman en démones que conviven con la imperfección de la que por oposición se distinguen y a la que se enfrentan como vara de medir su grado de virtud.⁷⁶ No sería posible comparar dos naturalezas, la de estas virtudes y sus contrarios, si no existiera esa otra encarnación demoníaca que hace posible la comparación: la de la Justicia, demon ella misma de ambigua naturaleza; es ella quien realiza la juntura de lo diverso aportando una solución sin ruptura de lo que es consustancialmente antagónico.⁷⁷

En Claudiano, poeta de cultura griega educado en la Roma tardía, conviven eclécticamente la concepción del tiempo neoplatónica, a través de Plotino, y la heraclitea, que le llega por vía de los estoicos junto a su idea del *fatum*, manifestado en los acontecimientos como fruto del choque violento de los deseos, que destruyen construyendo a un tiempo la realidad histórica, tejiendo Ἀνάγκη (Necesidad) los hilos de las Parcas que desteje

⁷⁶ Plotino, *Enéada* 3, trat. 3, 5, caps. 5, 8-15; 19-24 y 28-35 en IGAL (ed.) (1985, 132-133).

⁷⁷ Claud.17.193-197.

Fortuna y siendo los elementos destructores la causa de la necesidad de la Justicia reparadora.⁷⁸

El azar se somete a la Necesidad,⁷⁹ y es esta la que impone la orientación última de aquel, según un plan divino: *sed Parcae... seriem fatorum pollice ducunt longaue ferrates euoluunt saecula pensis* (“pero las Parcas... con el pulgar trazan el curso de los destinos y hacen girar los siglos en sus férreas ruelas”);⁸⁰ y en el movimiento del acontecer humano, *fata*, *sidera* y *Fortuna* se entrelazan para dar cumplimiento a un λόγος providente: *heu nescis quid fata tibi, quid sidera debent, / quid Fortuna parat* (“no sabes qué te conceden los destinos; qué, los astros, qué te depara la Fortuna”);⁸¹ los *sidera* expresan la necesidad del tiempo cíclico⁸²; la *Fortuna*, la aleatoriedad de un tiempo histórico, y los *fata*, el inexorable cruce de ambos, en armonía o repulsa con los propios deseos.⁸³ De esta manera, según los estoicos, se da un tiempo y un sentido nuevos por el choque de significantes (*nomina*) conducidos por un λόγος preexistente en ellos, que a modo de *fatum* engendran una nueva orientación tanto histórica como discursiva. Por ejemplo, el *nomen lex* confluyendo con el *nomen Stilicho*, sustentado por *Clementia*, abre la posibilidad de un *tempus nouum*, el de la regeneración de Roma, en opinión de Claudiano; por contra, si el cruce de *nomina* es el de *lex* con *Rufinus*, encarnación de la ambición y la Némesis, el tiempo nuevo es el de la ruptura del Imperio.

3.4 El tiempo como *Bellum*

El tiempo de la *Iustitia* es el tiempo de la Paz, la *Pax Augustea* o *Theodosiana*, que viene a cerrar un tiempo azotado por las guerras, donde el futuro del Imperio lo quieren jugar voluntades enfrentadas: Eutropio en Constantinopla o Gildón en el Norte de África, frente a Estilicón, baluarte de Honorio en Occidente, considerado, sin embargo, *hostis publicus* por el Este.

En la época de Claudiano la paz es la excepción como un horizonte ideal al que se quiere llegar en medio de constantes conflictos: por un

⁷⁸ Claud.26.171-176.

⁷⁹ Claud.28.578-579.

⁸⁰ Claud.*Rapt.Pros.*1.48-53

⁸¹ Claud.3.142-143.

⁸² La reinstauración de Roma (esta ha de seguir regenerándose al igual que lo hacen las estaciones, el Sol y el ave Fénix).

⁸³ Claud.5.526-527.

lado, la guerra larvada entre los regentes de Roma y Constantinopla, por otro, la guerra contra los pueblos bárbaros del Oriente, en especial, los godos o getas (*De bello Gothico*), los persas y los tracios, por otro, la guerra en África contra Gildón (*De bello Gildonico*) y, finalmente, la expedición contra Alarico en suelo itálico. Estas guerras son los sucesos significativos que marcan la vida de Claudiano, contemporánea de los gobiernos de Honorio y Arcadio, convertido en poeta de la corte de aquel y panegirista de su general Estilicón. Situado, pues, en este bando de la contienda, es natural que asumiera como propios a los enemigos del ilustre caudillo militar, cuyas hazañas se dedicó a cantar en sus poemas. Un historiador se hubiera dedicado exclusivamente a narrar estos sucesos ajustándose a la veracidad de los hechos y a la cronología de las batallas decisivas que iban variando el rumbo de los acontecimientos, pero un poeta como Claudiano no puede dejar de trascender este ámbito prosaico cuando encierra en su mente tantas imágenes en las que toman cuerpo las ideas abstractas de destino, eternidad y fuerzas divinas que ejercen su labor providente por detrás de la manifestación de los sucesos. Las causas que motivan estos sucesos ocurridos en el tiempo histórico están penetradas de otra temporalidad que progresa lenta y eficaz tejiendo sabiamente un bello tapiz aun con los hilos del azar y la discordia. La guerra como la gran discordia mueve la rueda de la Fortuna, que, sin embargo, gira obediente a la órbita de otra rueda mayor movida por la mano del Tiempo sin fin (αἰών).

Dice Heráclito que πόλεμος es el padre de todas las cosas, pues su acción convulsa revela nuevos seres, poderes o símbolos nacidos de las ruinas de los que han sucumbido a la derrota o al olvido. El propio devenir mundano lo entiende el filósofo como una guerra constante y necesaria entre fuerzas que a un tiempo se combaten y se engendran.⁸⁴ Hegel entendió también la lucha de contrarios como el motor de la historia que origina lo nuevo y el desarrollo del Espíritu.⁸⁵

En Claudiano hay un especial cuidado en situar la guerra en favor de un determinismo providente; el dios Marte y su compañera Belona se alían con Estilicón, que es el brazo armado preparado para salvar el destino de Roma de su caída definitiva (“de un lado Estilicón, del otro Gradivo..., empujaban a los escuadrones puestos en fuga”).⁸⁶ Una legión de númenes

⁸⁴ Cf. KIRK *et al.* (eds.) (2014, 261. fr.2.1.2).

⁸⁵ Cf. GADAMER (1998, 11-48).

⁸⁶ Claud.3.349-340.

de provincias personificadas del Imperio acude suplicante a Júpiter para que vele por la ciudad eterna amenazada de muerte por Gildón, al negarse a abastecerla de trigo. La Aurora confía en que sólo Estilicón podrá librarla del peligro. Pero estas guerras vistas como la reparación de una injusticia no son la verdadera guerra que se libra en la construcción de un nuevo orden, que de ningún modo ha de ser la repetición del tiempo de la antigua Roma republicana tan apreciada por Claudiano, en la que las virtudes de sus ciudadanos florecían por doquier. La historia no se repite, por más que un destino providente, en el que cree el poeta, vaya marcando los hitos de la supervivencia de la ciudad, constantemente enfrentada a enemigos externos y guerras civiles, pero siempre salvada por la alianza de poderes sobrenaturales.⁸⁷

En su afán de atribuir al hombre que lo protegía en la corte de Milán una misión salvadora como instrumento de la voluntad divina, Claudiano lo representa alejado de la ambición y de la lucha por el poder, cuando es evidente que el gran propósito de Estilicón era convertirse en el regente único de Honorio y Arcadio, lo que, según su panegirista, tenía su justificación en el deseo que Teodosio le manifestó a su muerte;⁸⁸ pero aun pudiendo ser verdad una revelación hecha sin testigos, no se debe silenciar el ansia de poder que movió muchas de las guerras que emprendió el general, que aflora, a pesar de todo, en algún pasaje de Claudiano, como en Claud.28.210-215, donde se menciona de pasada una “alianza transgredida” (*uiolato foedere*) por Alarico, alentadora del deseo de guerra de Estilicón (*Martem omnibus adripuit uotis*: “se ocupó con todos sus deseos de la guerra”),⁸⁹ quien “se alegra de que haya estallado en rebelión una deslealtad oportuna” (*opportunam motu strepuisse rebelli gaudet perfidiam*).⁹⁰ Esa alianza con Alarico ahora oportunamente violada es posible que fuera urdida previamente por Eutropio, pero tampoco es descartable que hubiera sido Estilicón su inspirador siguiendo un plan de intereses personales.

Claudiano, consciente de que ese deseo espurio no encajaba bien en la justificación moral con la que pretende adornar las acciones militares de aquel, lo oculta y en ocasiones confunde las verdaderas causas que están detrás de los sucesos y las guerras contra sus enemigos, y falsea

⁸⁷ Claud.28.348-351, 353-354.

⁸⁸ Claud.28.583.

⁸⁹ Claud.28.210-211.

⁹⁰ Claud.28.213-214.

a propósito el papel que Estilicón jugó en algunas de ellas, como en la derrota de Gildón en el Norte de África, ocurrida mientras el consejero de Honorio, su protector, permanecía en suelo italiano, lo que no le impidió a Claudiano considerarlo el artífice de aquella victoria, o el retrato tan monstruoso que hace de Eutropio, el regente de confianza de Arcadio, que, sin embargo, objetivamente no carecía de buenas dotes de gobierno, a las que era necesario no hacer referencia para que la disputa por la regencia del Imperio de Oriente en la que tan interesado estaba Estilicón en contra de Eutropio, pareciera un combate entre la Virtud y el Vicio, como los dos hilos que tejen la historia, sucedáneos de la providencia y el caos respectivamente, o del tiempo eterno y el contingente que cada uno de aquellos representa por separado.

Las guerras son el recurso del cambio, sólo las distingue el centro de atracción que las pone en marcha y el propósito que las alimenta, que es invariablemente desbordado por un resultado imprevisto, a partir del cual surgen nuevos signos de poder y el reparto de papeles en un nuevo orden que delimita el interminable fluir histórico.

Es posible que esta falta de objetividad histórica no se deba a un grosero subterfugio de ocultación de la verdad por calculados intereses de Claudiano respecto a los favores que pudiera alcanzar de su protector, sino seguramente a la necesidad para un poeta épico pagano de hacer entrar en acción potencias sobrenaturales que recuperen el espíritu de la antigua religión grecorromana en guerra con las nuevas concepciones cristianas que se habían extendido hasta las capas más altas del poder imperial y que ponían a aquella en situación de inferioridad. Es Claudiano el último poeta del paganismo por esa íntima convicción de que no se puede renunciar a los dioses sin que se derrumbe de inmediato la armazón que sostiene el Imperio.

3.5 El tiempo como *Arx*

El escritor GLOVER (1901) juzga y compara los estilos literarios de Virgilio y Claudiano en estos términos:

El método de Virgilio es el de la sugerencia; consiste en llamar al corazón y requiere algo del lector, como la música lo exige del que escucha. Claudiano, por otra parte, se inclina más a la pintura, atrayendo más bien a la vista. Así, se recrea entrañablemente en su obra, intentando exponer ante los ojos lo que ha concebido en su mente, acumulando los colores,

haciendo su cuadro espléndido como una vestimenta de Honorio. El lector ‘ve’ en el caso de Claudiano y ‘siente’ cuando se trata de Virgilio.⁹¹

Una de las abundantes muestras de ello es la forma en que el poeta alejandrino describe a las Parcas ante Júpiter: “con temor por el orbe esparcieron ante sus pies y el trono del jefe su respetable canicie y con suplicante llanto llevaron a las rodillas sus manos bajo cuyo poder todo se gobierna”.⁹²

Aún más vivo y desbordante de imaginación es el pasaje final de *El consulado de Estilicón* (22.428-480), que nos permitimos comentar como una muestra de la recreación artística que hace el poeta de la noción del tiempo asociado a la providencia y al movimiento de los astros, en la que intercala motivos extraídos seguramente de una variada tradición de origen literario, filosófico y religioso⁹³.

Dice al principio: *est ignota procul nostraeque imperuia menti, uix adeunda deis, annorum squalida mater, immensi spelunca aeui* (“existe lejos, desconocida e intransitable para nuestra mente, apenas accesible para los dioses, una caverna de inmensa edad, madre oscura de años”).⁹⁴

Esa caverna recuerda por su oscuridad al Caos primigenio del que surgió el orden del mundo y las fuerzas cósmicas que lo presiden; aquella lleva en su seno el tiempo de los años siendo ella misma la representación plástica de lo intemporal, del eterno vacío.

Añade el poeta más adelante: *complectitur antrum, omnia qui placido consumit numine, serpens*: “rodea la gruta una serpiente que todo lo devora con apacible numen”.⁹⁵

La imagen de la serpiente devorando su propia cola le es familiar a Claudiano, pues se identifica con la figura con que sus compatriotas de Alejandría representan el tiempo infinito (Αἰών).⁹⁶ Por otro lado, el motivo de la serpiente o el dragón está ligado en la mitología a un tiempo anterior al de los dioses olímpicos y al de las personificaciones astrales; tal es el caso de la serpiente Pitón, habitante de la oscura cueva delfica, que fue vencida

⁹¹ GLOVER (1901, 224).

⁹² Claud.*Rapt.Pros.*1.48-52.

⁹³ Hallamos un comentario del pasaje en WARE (2012, 112-116).

⁹⁴ Claud.22.424-426.

⁹⁵ Claud.22.427-428.

⁹⁶ Cf. Escultura del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida (CE00086), del siglo II d.C.: <https://www.cultura.gob.es/mnromano/colecciones/nuestras-colecciones/seleccion-piezas/chronos-mitraico.html> [11.06.2024].

y muerta por los rayos-flechas de Apolo, para indicar que la potencia de un dios celeste como Febo, asimilado más tarde al Sol, se acaba imponiendo a las fuerzas tenebrosas del reino de Pitón. Aquel introduce el cómputo temporal marcando la sucesión de los días y las estaciones del año, y esta, inmovilizada para siempre, acaba revistiendo con su piel el trípode desde el que la Pitia emite sus oráculos del futuro.

Sigue una inspirada recreación: *uestibuli custos uultu longaeua decoro / ante fores Natura sedet, cunctisque uolantes dependent membris animae*: “ante las puertas está sentada Naturaleza, guardiana del vestíbulo, muy anciana, pero con un rostro agraciado, y las volátiles almas penden de todos sus miembros”.⁹⁷

Es esta una descripción muy plástica que trasforma en vivos colores de pintura la concepción neoplatónica del Alma Universal que da vida a todos los seres, representados aquí como embrionarias “almas volátiles” prestas a emprender el vuelo hacia la vida, visibilizando así la iconografía común que atribuye alas a las *ψυχαι* para atravesar los espacios extramundanos.

Seguidamente, hace aparecer a un respetable personaje: *mansura uerendus scribit iura senex, numeros qui diuidit astris et cursus stabiles-que moras, quibus omnia uiuunt ac pereunt fixis cum legibus*: “un viejo venerable escribe leyes invariables, reparte el número de astros en constelaciones, cursos e inmutables pausas, con lo que todo vive y perece conforme a unas normas fijas”.⁹⁸

El tipo de anciano venerable, vestido con túnica y barbado, que hace girar una rueda, es frecuente en mosaicos y relieves de época imperial, asimilado al Tiempo eterno o Αἰών, y ha sido estudiado, entre otros, por CHEVALLIER (ed.) (1976, 200-203).⁹⁹ El *senex* de Claudiano, sin embargo, carece de aquellos elementos, pero cumple la misma función de establecer el orden astral que realiza el Αἰών representado en los mosaicos, y está despojado de los símbolos externos que adornan a aquel, porque intuimos que reproduce mejor la concepción de Plotino, tan próxima al poeta, de la Inteligencia-Demiurgo ordenadora del Cosmos.

Su trascendente misión se incardina a la del astro solar: *illius ut magno Sol limine constitit antri, occurrit Natura potens seniorque superbis canitiem*

⁹⁷ Claud.22.431-433.

⁹⁸ Claud.22.433-436.

⁹⁹ En el relieve de Afrodísias (<https://n9.cl/wu2v6> [13/03/2025]) se le representa como un anciano barbado, sentado, con la cabeza velada y el cuerpo envuelto en una túnica.

inclinat radiis: “cuando el Sol se detuvo en la gran entrada de aquella gruta se presenta la Naturaleza y el anciano inclina su cabellera cana ante sus magníficos rayos”.¹⁰⁰

No sería infundado interpretar la llegada del Sol como la visión del Bien-Uno, que constituye la realidad suprema que da origen y sentido al Todo. La escena tiene un ligero parecido a la visión del Sol por los prisioneros liberados de la caverna platónica, a cuya luz ven la auténtica realidad.¹⁰¹ En Claudiano, la Naturaleza y el Anciano Demiurgo personificados se inclinan ante la luz del Bien, de la que extraen su fuerza generatriz; por ella, “se hacen visibles los lugares secretos del tiempo. Aquí habitan los siglos, diferenciados por un metal distinto”.¹⁰²

Se muestran de este modo los años correspondientes a las Edades del Hombre que custodia el anciano.

El Sol en persona viene a escoger un año de oro que inicie el nuevo ciclo que habrá de coincidir con el consulado de Estilicón, expresándose el poeta de este modo: “Id, años deseados por los mortales, portad virtudes, floreced de nuevo con los ingenios de los hombres, alegres por Baco y abundantes en fruto”,¹⁰³ haciendo a continuación un repaso minucioso de todos los que prodigan las Estaciones.

La mención a Baco y la descripción de las Estaciones del año entroncan con el recuerdo familiar a Claudiano de las procesiones alejandrinas en las que figura Dioniso con el papel de *Cosmocrator* acompañado por el *Annus* o *Eniautos*. Así lo atestigua CHEVALLIER (ed.) (1976, 198).

Claudiano concluye su pasaje colorista con el nacimiento del dorado *Annus nouus*, traído al mundo por el carro del Sol que arrastran espléndidos corceles, al que preceden las dos divinidades de la mañana, Lucífero y Aurora, para abrirle el camino de la gloria, escrita para siempre por las estrellas y asociada al nombre de “Estilicón”.

4. CONCLUSIONES

Así pues, en su épica histórica Claudiano concibe el tiempo de forma ambivalente; en él conviven lo cíclico, lo perecedero, lo eterno, el azar,

¹⁰⁰ Claud.22.441-443.

¹⁰¹ Pl.R.514a.

¹⁰² Claud.22.445-446.

¹⁰³ Claud.22.455-457.

la Necesidad o la Providencia en mayor o menor medida y le dan una heterogeneidad esencial que rehúye la unidad de concepto. Los episodios históricos no son enfocados desde el punto de vista de un historiador, sino de un gran poeta que con inspirada perspicacia cree observar la múltiple fuerza de lo divino en medio del devenir temporal, donde se entreteje el poder de los astros (*sidera*) bajo el designio providente de los dioses, con el impulso ciego del azar (*Fortuna*), aliado a menudo de los deseos de poder, cuya inevitable confluencia constituye el destino (*fata*) de los protagonistas de su narración. Esta visión es heredada del estoicismo romano, así como la idea de la regeneración cíclica de Roma. Pero también anida en el alma de Claudiano el pensamiento neoplatónico, al concebir a la divinidad dentro de una escala descendente y múltiple de personificaciones, donde conviven los dioses tradicionales de la religión greco-latina con nuevos númenes que intervienen en los asuntos humanos. En su obra el tiempo aparece como una fuerza que desea imponerse, rompiendo con la serialidad de un tiempo previsible, que es el representado por el Sol y las estaciones (*Potentia*), como una ley o Razón universal (*λόγος*) que prevalece frente al caótico acontecer humano, como la unidad de dos tiempos superpuestos, el celeste y el humano (*Ἀναλογία*), como la restauración del viejo orden amenazado, cíclico y eterno (*Iustitia*), como un conflicto periódico de fuerzas antagónicas (*Bellum*) y como una realidad susceptible de ser representada (*Ars*).

[Recebido em setembro/2024; Aceito em março/2025]

BIBLIOGRAFÍA

- BLÁNQUEZ FRAILE, A., *Diccionario latino – español*. Barcelona: Sopena, 1954.
- BRÉAL, M., *Essai de sémantique (sciences de las significaciones)*. Madrid: La España moderna, 1910.
- CAPELLE, W., *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1958.
- CARO, S., Epicuro: epístola a Heródoto. Introducción, traducción y notas. *Onomázein*, 17, 2008, pp.135-170.
- CASTILLO BEJARANO, M. (ed.), *Claudiano. Poemas I*. Madrid: Gredos, 1993.
- CHEVALLIER, R. (ed.), *AION. Le temps chez les romains*. París: A. & J. Picard, 1976.
- CHRISTIANSEN, P.G. – CHRISTIANSEN, D., Claudian: The Last Great Pagan Poet. *L'Antiquité Classique*, 78, 2009, pp.133-144.
- DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino – español etimológico*. Madrid: Visor, 1897.
- DE RUEDA ROIGÉ, F.J., El mosaico de las Estaciones de la Casa de Hilar, en Itálica. *Locus Amoenus*, 6, 2002-2003, pp.7-20.

- DELEUZE, G., *Logica del Senso*. Milán: Feltrinelli editore, 2005.
- EGGERS LAN, C. (ed.), *Hipócrates, De la Medicina Antigua*. México: UNAM, 1987.
- FOCANTI, L., The patria of Claudianus (FGrHist 282). *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 56, 2016, pp.485-503.
- GADAMER, H.G., *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1998.
- GARCÍA CALVO, A. (ed.), *Razón Común. Heráclito*. Madrid: Editorial Luciana, 1986.
- GLOVER, T.R., *Life and letters in the fourth century*. Cambridge: University Press, 1901.
- GONZÁLEZ, A., *Surgimiento: hacia una 'ontología' de la praxis*. Bogotá: Ediciones USTA, 2013.
- IGAL, J. (ed.), *Plotino. Enéadas III-IV*. Madrid: Gredos, 1985.
- IGAL, J. (ed.), *Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Gredos, 1992.
- KIRK, G.S. et al. (eds.), *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 2014.
- MONTERO HERRERO, S., *El pensamiento historiográfico de Claudio Claudiano*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1983.
- PLATNAUER, M. (ed.), *Claudian I-II*. Cambridge: University Press, 1922.
- RAMÓN CÁMARA, B., Sobre la 'asombrosa trascendencia' de la Idea de Bien en la República de Platón. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 88, 2023, pp.37-51.
- SAYAS ABENGOCHEA, J.J., Los Valentinianos y Teodosio. El fin del Imperio de Occidente, en J.M. Roldán Hervás (ed.), *Historia de Roma*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 471-486, 1995.
- VON ARMIN, H. (ed.), *Stoicorum Veterum fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964.
- VON DER MÜHLL, P. (ed.), *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene seruatae*. Stuttgart: Teubner, 1982.
- WARE, C., Cycles of time, en C. Ware (ed.), *Claudian and the Roman Epic Tradition*. Cambridge: University Press, 2012.
- WEST, M.L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. II (Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus minora adespota)*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- WEST, M.L., *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. I (Archilochus, Hipponax, Theognidea)*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

ASPECTOS DRAMÁTICOS DO *LÍSYS*: O CENÁRIO E AS RELAÇÕES ENTRE SUAS PERSONAGENS

DRAMATIC ASPECTS OF *LYSIS*: THE SETTING AND THE RELATIONSHIPS BETWEEN ITS CHARACTERS

GABRIEL BELLEMO BALOG*
BRUNO LOUREIRO CONTE**

Resumo: Tendo em vista o entrelaçamento fundamental existente em um diálogo platônico, objeto multifacetado, entre seu aspecto filosófico e sua construção dramática, este artigo tem em vista evidenciar as tensões e contrastes entre as personagens do *Lysis*, diálogo platônico de juventude. A investigação confirma a presença de intenções teóricas e escolhas estratégicas feitas pelo autor na construção cênica do texto e visa apontar o papel das relações entre as personagens para a elaboração dos conceitos e o desenvolvimento lógico-argumentativo da obra.

Palavras-chave: Platão; *Lysis*; diálogo socrático; drama; amizade.

Abstract: Considering the fundamental interweaving in a Platonic dialogue – a multifaceted object – between its philosophical content and its dramatic construction, this article aims to highlight the tensions and contrasts among the characters in the *Lysis*, one of Plato's early dialogues. The investigation confirms the presence of theoretical intentions and strategic choices made by the author in the scenic composition of the text and seeks to point out the role of the relationships between the characters in the elaboration of concepts and the logical-argumentative development of the work.

Keywords: Plato; *Lysis*; Socratic dialogue; drama; friendship.

INTRODUÇÃO

O gênero *logos sokratikos*, ou, num recorte mais específico, os diálogos escritos por Platão, possui uma largamente explorada e conhecida esfera filosófica, desenvolvida a partir da interação de personagens que,

* Pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), SP, Brasil. <https://orcid.org/0009-0005-3079-7211>. E-mail: balog06gabriel@gmail.com.

** Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). <https://orcid.org/0000-0002-4422-8184>. Email: blconte@puccsp.br.

usualmente, incluem o filósofo Sócrates. Essas obras, no entanto, contêm em sua construção um aspecto estratégico, escolhas feitas em um plano dramático com o intuito de permitir o fenômeno comunicacional entre as personagens e que se somam, em alguma medida, à própria investigação. Tal aspecto se firma em um plano distinto do estrito e unicamente lógico-argumentativo, localizando-se em uma esfera que poderíamos chamar de teatral: “a filosofia apresentada como discussão viva, em ação, como drama propriamente dito. Ao compor seus escritos sob um gênero aparentado ao teatral, Platão acabou investindo nas representações do movimento do pensamento” (Moraes, 2016, p. 118).

Diversos autores exploram essa faceta cênica dos textos de Platão, buscando entender o espaço que as obras filosóficas ocupam em meio a um contexto literário, com semelhanças e especificidades frente a outros modos de escrita. Rossetti, aprofundando-se na possível existência de uma tradição de diálogos socráticos, da qual Platão faz parte, afirma que:

O diálogo socrático pode ser descrito, em geral, como um tipo de drama a meio caminho entre a tragédia e a comédia, não mais versificado nem destinado a formas solenes de representação pública, mas reservado à leitura privada ou simplesmente a sessões durante as quais provavelmente um ou dois leitores-autores se empenhavam em recriar em voz alta — mas sem cenografia particular nem figurinos em cena, máscaras ou partes cantadas, e que faz frente a um público decididamente mais restrito (...). É um espetáculo, pois recria uma situação e a dramatiza (Rossetti, 2015, p. 120).

Sendo que os *logoi sokratikoi* angariam atributos teatrais específicos para a execução de suas investigações — “representam debates paradigmáticos entre personagens modelo em cenários característicos” (Frede, 1992, p. 201) —, é importante ressaltar a indissociável conexão desse aspecto dramático ao cerne filosófico proposto por Platão. Tarrant (1955, p. 89), mesmo verificando variações de qualidade dramática em cenários e caracterizações entre as obras do filósofo, afirma que “nas disposições mais características de Platão, o instinto para o drama não apenas determina a estrutura de seus diálogos, mas igualmente opera no desenvolvimento dos argumentos que eles contêm”. Alinhado a Tarrant, Kahn (2004, p. 36), em sua obra *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*, explicita: “Ao representar Sócrates em sua escrita — Platão podia legitimamente empregar seu poder dramático a serviço da filosofia”.

No *Lísis*, objeto deste artigo, tanto a existência de uma esfera dramática quanto a conexão dessa ao desenvolvimento investigativo e o percurso definicional, a busca posta à frente por Sócrates, são bastante marcantes. Características de teor cênico são escolhas precisas e estratégicas feitas por Platão com o intuito de consolidar a obra em uma maior profundidade, hipótese apresentada e discutida no decorrer deste artigo.

Porém, antes de iniciarmos a análise do texto, é preciso ressaltar que o *Lísis*, diferente da maioria das obras do *corpus* platônico, não recorre ao molde dramático padrão, que dispõe falas e rubricas em sequência. Ao invés disso, vemos uma narração em primeira pessoa por parte de Sócrates que “reconta o ocorrido”, expõe as falas e ações das personagens e compartilha seus pensamentos. Essa característica do diálogo, no entanto, não deve ser vista como um impedimento para o estudo dramático do mesmo, de forma que seu elemento teatral ultrapassa o molde literário em si.

Os elementos genuinamente dramáticos de sua obra não se prendem, de qualquer maneira, apenas a essa estrutura; eles não são menos encontrados em diálogos e passagens narrativas. Para nossa avaliação de cenário, personagens e seu delineamento, troca de ideias e progresso da trama ou argumento, sua escolha de método direto ou indireto é realmente sem importância. É nessas técnicas, que se combinam para dar à apresentação do pensamento abstrato a verossimilhança dos encontros humanos na vida real, que se encontra essencialmente sua maestria como dramaturgo (Tarrant, 1955, p. 85).

Assim, a seguir, são delineados alguns aspectos centrais da esfera teatral do *Lísis*, de acordo com o que sinaliza Cooper (1997, p. xxiii): “Deve-se estar atento a indicadores contextuais de todos os tipos — a maneira particular pela qual um interlocutor concorda ou discorda de algo, a caracterização mais ou menos explícita fornecida e outros indicadores sobre qualidades pessoais”. Na continuidade deste artigo, analisa-se, especificamente, (1) o cenário, (2) as construções de personagens e (3) os tensionamentos desenvolvidos entre essas. Tal aprofundamento conta com o arranjo de passagens da obra e textos de pesquisadores que se debruçaram sobre o diálogo ou tópicos que enriquecem a presente discussão.

“Quero dizer aqui”, disse ele, mostrando-me logo atrás da muralha uma espécie de recinto com sua porta aberta; “e os que passam o tempo lá somos nós e outros também — muitos deles, e belos também”.

“Então, que lugar é esse e como você passa o seu tempo?”

“É uma escola de luta”, disse ele, “uma recém-construída; passamos a maior parte do nosso tempo em discussões (*en logois*), e teríamos o prazer de fazer de você parte delas” (*Lísis*, 203b6).

O *Lísis* tem como seu cenário uma *palaestra*, ou escola de luta, em que Hipotales, Ctesipo e outros conhecidos desses, que não são nomeados ou descritos, passam seu tempo engajando-se em discussões. Enquanto isso, no interior, jovens rapazes, descritos por Hipotales como belos, participam da Hermaea, festival dedicado ao deus Hermes.

Entrando nesse espaço (206e1), Sócrates vê que os sacrifícios e rituais sagrados desempenhados pelos meninos estavam praticamente finalizados, portanto, muitos jogavam jogos, como o astrágalo (206e5), enquanto alguns formavam uma espécie de platéia (206e9), possivelmente para ouvir as conversas daqueles mais velhos que ali se encontravam. Para além da movimentação de jovens, Miccus é citado nominalmente (204a5) como aquele que ensina na *palaestra* e estão presentes guardiões, que têm a autoridade de chamar e ordenar os garotos em meio às suas obrigações ritualísticas.

As características introduzidas por Platão na construção desse cenário podem nos dizer muito a respeito de suas intenções dramáticas, bastante associadas à busca por conceitos que irá desenvolver. De início, podemos citar que duas características do local — ser recém-construído e estar de portas abertas — podem ter como objetivo moldar para Sócrates, e consequentemente para os leitores que acompanham sua narração, uma imagem de ambiente convidativo, acessível. Tal atributo ganha relevância quando pensamos na análise de Rossetti (2015, p. 219) sobre o fator central na escolha do filósofo em engajar-se ou não em uma investigação: uma estimativa de receptividade. Essa não só deve ser encontrada nos participantes do diálogo, mas, possivelmente, no espaço em si.

Já a escolha pelo próprio recinto, uma escola de luta, é o ponto central de uma série de detalhes que apontam para a competitividade. A conexão entre essa e a amizade (*philia*), a definição investigada, pode não nos parecer óbvia, mas Gonzalez defende seu aspecto essencial para a teoria desenvolvida:

A conexão fica clara no exemplo de amizade que o diálogo nos apresenta primeiro: aquele entre Lísis e Menexeno. A amizade deles, logo descobrimos, é caracterizada por intensa rivalidade. Mais importante ainda, é essa característica que Sócrates aborda primeiro em sua discussão com eles (...). Hoje, tendemos a ver a competição e a amizade como opostas: a competição separa e antagoniza, enquanto a amizade deve unir e harmonizar. Um relacionamento está em perigo, acreditamos, assim que é permitida a entrada de competitividade nele. Em vez de tentar superar nossos amigos, devemos estimá-los mais que nós mesmos. Para os gregos, por outro lado, competição e rivalidade, em vez de necessariamente romper a *philia*, poderiam ser a própria matéria de que ela é feita. A competição era vista como um potencial meio de estreitar os laços entre os cidadãos e, assim, preservar a comunidade. No plano das relações pessoais, amigos eram vistos como rivais (Gonzalez, 2003, p. 19).

Outros detalhes do cenário apontam para a ideia de competição e rivalidade, fortalecendo o argumento de Gonzalez (2003). Por um lado, a Hermaea é um festival ligado à proeza física e, por outro, vemos que praticamente todas as atividades desempenhadas no recinto se voltam a diferentes espécies de rivalidade: os amigos de Hipotales e Ctesipo, e depois Sócrates, passavam seu tempo em discussões; Miccus, aquele que ensina na *palaestra*, é um sofista conhecido; e os jovens que já haviam concluído suas obrigações sacras se divertiam com jogos ligados à competição, como o astrágalo. O *Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities* (Peck, 1965, p. 1522) dedica-lhe um aprofundado verbete, segundo o qual esta brincadeira “era inteiramente de habilidade; e na Antiguidade, não menos do que nos tempos modernos, consistia não apenas em pegar os cinco ossos nas costas da mão, mas em uma grande variedade de exercícios que exigiam rapidez, agilidade e uma visão precisa”.

Assim, delineados esses aspectos do texto, poderíamos concluir que uma possível motivação para a construção desse preciso e detalhado cenário aponta para uma associação entre a competição e o próprio conceito de *philia*, que Platão desenvolverá no decorrer do diálogo. Nos subtópicos seguintes, voltados às personagens centrais do diálogo, esse argumento será ligado à erística, aspecto associado à figura de Menexeno e sua relação com Lísis.

Para além disso, o próprio festival dedicado ao deus Hermes, mais que apenas uma conexão à rivalidade, merece certa atenção. Gonzalez (2003, p. 39) enfatiza que, para além de sua associação a comerciantes e ladrões,

a divindade possui uma extensa simbologia voltada a fronteiras e sua transgressão, o que entra em conformidade com pontos como juventude e *eros*, tão presentes no *Lísis*. Junto a isso, as ideias de intermediação, de oposição e de transgressão estarão também presentes no percurso argumentativo do diálogo (Gonzalez, 2003, p. 40).

PERSONAGENS: DESCRIÇÕES, PAPÉIS E REPRESENTAÇÕES

A análise aprofundada das personagens construídas estrategicamente por Platão, em um plano dramático, apresenta-se como fundamental para a compreensão de suas obras como um todo. Em vista do entrelaçamento de aspectos cênicos e filosóficos de cada diálogo, como explicitado anteriormente, notamos que delinear essas figuras em suas diversas facetas, de históricas a simbólicas, é um processo frutífero para a compreensão do *Lísis* como um objeto multidimensional.

Blondell (2003, p. 16) assinala que, em um sentido primário, a esfera dramática tem na incorporação de personagens um pré-requisito, de forma que “podemos argumentar que esta é a característica definidora do drama: a apresentação imaginativa de pessoas”. Dada essa relação, a autora enfatiza a caracterização da personalidade como elemento não acidental da composição: “Uma vez que a forma do diálogo envolve a representação de pessoas, uma preocupação com o caráter humano e sua construção é literalmente essencial para ler as obras de Platão de uma forma que leve em consideração sua forma” (Blondell, 2003, p. 2).

Junto a isso, sob a ótica de diversos pesquisadores, temos em Platão um dramaturgo versado na escrita de personagens complexas, capazes de atender às demandas pretendidas pelo filósofo em seus *logoi sokratikoi*. Para Haden, somos capazes de localizar não apenas certa veracidade, mas atributos simbólicos e representativos, que complementam e enriquecem a compreensão da investigação proposta:

A habilidade de Platão é tal que ele pinta para nós, especialmente nos diálogos de juventude, pessoas reconhecíveis e completas, não meras silhuetas bidimensionais passando por um jogo de sombras de conceitos. Os indivíduos no diálogo são também, claramente, figuras representativas, de modo que também representam tipos de pessoas, mas suas específicas personalidades devem ser levadas em consideração nas trocas reais dos diálogos. Como qualquer grande artista, Platão nos mostra ao invés de nos contar e, portanto, as individualidades são trabalhadas nas sequências da

conversa, bem como apresentadas nas passagens descritivas que aparecem em alguns dos diálogos (Haden, 1983, p. 338-339).

Em conformidade com essa argumentação, Tarrant (1955, p. 86), observando esses participantes dos diálogos, aponta para “uma dupla qualidade; eles são seres humanos, realizados individualmente, e são também, em muitos casos, personificações de qualidades morais ou de pontos de vista filosóficos”.

Exposta a relevância de dada análise, examinemos a seguir as características e descrições de quatro personagens centrais do *Lísis*, junto a inferências de possíveis simbologias complementadas por pesquisas de estudiosos do campo. Essas figuras são, respectivamente, Sócrates, Hipotales, Lísis e Menexeno, organizadas segundo a ordem com que são inicialmente citadas na obra.

O FILÓSOFO, SÓCRATES

Primeiramente, antes de iniciar a análise da personagem, é necessário detalhar brevemente o seu recorte. Sócrates, sendo uma figura central da filosofia antiga como um todo e protagonista majoritário das obras platônicas, é objeto de grande quantidade de estudos, incapazes no entanto de esgotar seu espaço para aprofundamento em diferentes abordagens. Dessa maneira, neste artigo, será discutida apenas a caracterização de Sócrates como feita no *Lísis*, aterrando o delineamento a passagens do diálogo e pesquisas feitas sobre o mesmo.

Narrador em primeira pessoa, o pensador apresenta certo fator de dificuldade para a concretização de sua análise. Guiando o decorrer da obra e descrevendo cenários, personagens e o percurso investigativo, terminamos por não receber uma descrição dele próprio ou o apontamento de muitos atributos específicos que nos permitiriam uma observação mais detalhada de representações e símbolos.

De início, Sócrates nos narra que caminha da Academia ao Liceu (203a1), quando é chamado por Hipotales. Este, que está junto de Ctesipo, o convence a entrar na *palaestra*, o cenário central do diálogo, para integrar discussões, maneira pela qual Hipotales, Ctesipo e outros passavam o tempo (204a3). Nessa passagem, podemos apontar para uma atribuição de certa despreensão do filósofo, ao menos aparente, que não teria como objetivo de antemão engajar-se em investigação ou refutação. Com esta

característica, de acordo com Rossetti, ele se apresenta como um homem inserido em seu contexto social:

O diálogo socrático tinha como característica sublinhar o tom natural da vida cotidiana. Ele não se limitava a representar um Sócrates em ação, situado em um passado ainda recente, lidando com personalidades em geral bem conhecidas, mais do que isso, ele se dedicava a produzir um Sócrates pacífico, familiar, sem muitas pretensões (ao menos aparentemente) e, portanto, acessível a todos (Rossetti, 2015, p. 123).

Vemos, em outra passagem, a mesma faceta deste Sócrates. O filósofo, vendo que Hipotales está apaixonado e que não sabe como se deve falar com um amado para conquistá-lo, compromete-se a fazer uma demonstração: “Se você estivesse disposto a fazer com que ele viesse trocar palavras comigo, talvez eu pudesse demonstrar a você o que alguém deveria dizer em uma conversa com ele” (206c4-7). Novamente, é construído um Sócrates que, inicialmente despretenso, é acessível e encarna uma das características que no decorrer do diálogo serão associadas à *philia*: a utilidade aos amigos.

Ademais, ainda nessa curta conversa inicial com Hipotales, Sócrates expõe um detalhe de si que, possivelmente, é a caracterização mais direta de sua personagem:

Isso você não precisa me dizer — se você está apaixonado por alguém ou não; pois eu sei que você não está apenas apaixonado, mas muito avançado em seu amor. Eu mesmo sou medíocre, até inútil, em relação a tudo mais, mas isso me foi dado — não sei como — de deus, a capacidade de reconhecer rapidamente um amante e um objeto de amor (204b6-c2).

Esta específica escolha descritiva feita por Platão possui um teor estratégico que se torna claro em meio a um diálogo que irá discutir a *philia* em suas diferentes esferas, como desejo e amizade, tal como sua associação ao *eros*. A “habilidade” que o filósofo endereça a si será um fator determinante nos juízos que fará a respeito das relações Hipotales-Lísis e Lísis-Menexeno, as quais são aprofundadas na seção 3 deste artigo.

Conclusivamente, mostra-se frutífero integrar a essa discussão a associação feita por Gonzalez entre a figura de Sócrates, no *Lísis*, e a simbologia construída em torno do deus Hermes, contextualizado pela Hermaea:

Dois papéis de Hermes (...) devem nos levar a esperar tal afinidade: Hermes estava intimamente associado à *agora* e ao *logos*. Nesses papéis, ele

teria um significado especial para o homem que passava a maior parte do tempo na Ágora envolvido na atividade de conversar com outros (Gonzalez, 2003, p. 42).

Vemos, assim, uma possível conexão direta entre o contexto desenvolvido no cenário e o filósofo, em que as atividades engajadas por aqueles dentro da *palaestra* voltam-se a uma divindade com características também compartilhadas com Sócrates. O protagonista platônico é estrategicamente inserido em um espaço precisamente moldado.

O AMANTE, HIPOTALES

Hipotales é o jovem que inicialmente convida Sócrates para participar de discussões dentro da escola de luta. Ele está apaixonado — nas palavras de Sócrates, “muito avançado em seu amor” (204b7-8) — por Lísis, um dos garotos que treina na *palaestra* e que é conhecido por sua beleza. Assim, declama poesia, prosa e canções sobre Lísis para os seus amigos, entre eles Ctesipo (204c4). Há, nessa relação de desejo, um fator pederástico, presente na diferença de idade pontuada por Nails (2002, p. 174): “No *Lísis*, Hipotales é chamado de *neaniskos* (203a) e está fixado no aparentemente um pouco mais novo Lísis II”.

Assim, Hipotales evoca um conceito que, em diversos momentos, coloca-se como adjacente à busca definicional da *philia*: o *eros*. O rapaz é uma sólida ponte entre ambos os conceitos que tendem a representar formas de relação entre indivíduos e, para Gonzalez (2003, p. 23), ocorre “uma personificação de *eros* na paixão de Hipotales por Lísis”. Tornando-se essa figura representativa, o jovem amante desempenha um papel fundamental no contexto dramático do *Lísis* que, segundo Roochnik (2022, p. 2), pretende borrar a distinção entre *eros* e *philia*.

Ao ouvir de Ctesipo sobre as composições de Hipotales e seu conteúdo, Sócrates o chama de ridículo e conclui que ele está “compondo e cantando um encômio a si mesmo antes de ter vencido” (205d5) — ao engrandecer o ego de seu amado, consequentemente, o amante se engrandece se conseguir conquistá-lo. Isso, no entanto, defende Sócrates, aumenta a humilhação da derrota se ela vier a ocorrer (206a1) e pode, até mesmo, “dificultar a caça”, tornando o amado mais arrogante e inatingível (206a4). O filósofo, possivelmente, condena a forma como Hipotales apresenta seu

desejo por Lísis visto que essa termina por prejudicar ambos, possibilidade analisada em maior profundidade no tópico 3 deste artigo.

Por fim, o jovem pede que Sócrates o ensine o que deve ser feito para que um amante conquiste seu amado, tornando-se, em termos dramáticos, o responsável pela armação da investigação central do diálogo: “Se você tiver mais alguma coisa na manga, dê seu conselho sobre a linha que uma pessoa deve seguir em uma conversa, ou o que ela deve fazer, para se tornar um objeto de amor para uma pessoa amada” (206c1-3). A resposta de Sócrates é lançar-se junto de Lísis à busca definicional da *philia*, o que, para Cooper (1997, p. 687), é a própria forma de conquistar um amado:

Hipotales é um adolescente mais velho, apaixonado por Lísis ao ponto de entediar mortalmente Ctesipo (...) e os outros meninos da sua idade com seus poemas e discursos em prosa sobre as excelências de Lísis e de seus ancestrais. Para Sócrates, no entanto, esta é a maneira errada de atrair uma pessoa tão jovem até você. Poesia e elogios retóricos brincarão com seu orgulho e encorajarão arrogância. A maneira certa é envolvê-los em discussão filosófica. Se eles merecem atenção, é voltando-os para o aperfeiçoamento de suas almas, isto é, de suas mentes, que você atrairá seu interesse sóbrio e afeição grata.

O AMADO, LÍISIS

Lísis, o garoto que dá nome à obra, é, como esperado, uma figura central do diálogo em suas diferentes facetas. Para além da sua presença em praticamente todo o texto e sua participação na busca definicional da *philia*, sua caracterização é cercada de uma forte construção simbólica. Uma análise aprofundada das personagens de Platão, como visto anteriormente, é essencial para uma compreensão mais completa do *corpus* e, no caso de Lísis, a atenção a pequenos detalhes de sua descrição apresenta-se como bastante significativa. Esse delineamento segue o exposto por Blondell:

É um lugar-comum da estética grega que elementos do *ethos* possam ser retratados por mídias não-verbais, p. ex. visualmente ou na música. A dramatização dessas qualidades através da representação de pessoas em ação é mimética da mesma forma que a pintura, enquanto não requer intrinsecamente a verbalização (Blondell, 2003, p. 56).

Antes mesmo de “entrar em cena”, o garoto, que está participando da Hermaea no interior da *palaestra*, já é descrito por Hipotales, pelo qual

é amado, e Ctesipo. Ainda muito associado ao seu pai, Demócrito de Aexone, figura conhecida no período, integra uma linhagem respeitada, de forma que Hipotales declama “sobre todos os ancestrais do menino, coisas como riqueza, cavalos de corrida e vitórias nos Jogos Píticos, Ístmicos e Nemeus” (205c3-5). Mesmo com seu nome não muito conhecido devido a sua juventude, sua beleza já é reconhecida em Atenas: “há pouca chance de você não conhecer a aparência do menino; ele é bonito o suficiente para ser conhecido apenas por isso” (204e5-6).

Para além desses atributos pontuados ainda anteriormente à entrada na escola de luta, é dito que Lísis possui dois aspectos que facilitarão o contato de Sócrates com ele: possui um “amor extraordinário por ouvir” (206d1) e já conhece Ctesipo por intermédio de Menexeno, pessoa com a qual “ele anda por aí com mais do que ninguém” (206d5). Essa descrição, afora apontar para o conceito de amizade presente na relação Lísis-Menexeno, cumpre o pré-requisito para o engajamento de Sócrates no diálogo, como defendido por Rossetti (2015, p. 219): “Sua decisão de se engajar ou não em uma conversa aprofundada não depende de seu humor do momento, mas, por um lado, de uma estimativa da receptividade do interlocutor (o interlocutor deve ser robusto ou ao menos fecundável)”.

Quando entram na *palaestra*, Sócrates vê Lísis (206e9), que estava junto a outros garotos e jovens, usando uma coroa (ou guirlanda) em sua cabeça. O filósofo confirma que ele se destaca por sua aparência, ressaltando que ele era “digno de fala não apenas por sua beleza, mas por sua beleza-e-bondade (*kalos te kai agathos*)” (207a4). Essa passagem nos apresenta uma associação direta entre o Belo, do qual a aparência de Lísis participa, e o Bem, o que implica certo atributo ético à personagem através de sua descrição física. De fato, “beleza-e-bondade” se manifesta no indivíduo segundo um duplo valor, ético e estético. Blondell assim explica o significado deste atributo considerando o pano de fundo da cultura grega:

Com isso, quero dizer detalhes particulares sobre um indivíduo, incluindo peculiaridades externas, circunstâncias e comportamentos, tanto físicos quanto psicológicos. (...) Em termos dos gregos antigos, todas essas características têm implicações potencialmente éticas, uma vez que são vistas como constituindo, expressando e/ou representando o *ethos*. Isso se estende de maneira importante à aparência física. O vocabulário grego antigo notoriamente não distingue claramente avaliação ética e estética. A beleza é, portanto, um sinal de superioridade moral e física (Blondell, 2003, p. 58).

No que diz respeito à descrição estética, a escolha de indumentária parece também representativa. Por mais que o uso da coroa possa ser contextualizado pelo festival dedicado ao deus Hermes ou ao atletismo, ligado à escola de luta, não temos o apontamento de nenhum outro rapaz tendo uma em sua cabeça, nem os que podemos chamar de figurantes nem Menexeno. Assim, a caracterização específica de Lísis incluir uma guirlanda pode nos guiar a algumas possíveis conclusões, a partir desta indicação de Kefalidou em seu estudo *The plants of victory in ancient Greece and Rome*:

A coroa era imbuída de vários significados simbólicos: distinguia quem a usava e protegia a cabeça, a parte mais importante do corpo humano. Também significava que a pessoa coroada era sagrada, pura e estava pronta para iniciar um processo específico (Kefalidou, 2009, p. 40).

Para além da proteção, e assim valorização, da cabeça, parte do corpo associada por Platão à mente, vemos a possível construção de um simbolismo que associa o diálogo com Sócrates a um processo quase ritualístico, sacralizado. Lísis, detentor de certa pureza intelectual ainda própria de sua juventude, está pronto para o crescimento pelo qual passará através do contato com o filósofo e da busca pela melhora de si através de investigação e exame. Esse movimento dialético e filosófico é colocado, talvez, como uma espécie de rito.

Após essa passagem, quando Hipotales, Ctesipo e Sócrates começam a ter conversas entre si, o garoto vira sua cabeça diversas vezes na direção deles (207a5-6), demonstrando vontade de se aproximar. Hesitante, aproxima-se apenas quando vê Menexeno fazê-lo e senta-se ao seu lado (207b3-4). É possível que nestas passagens vejamos a caracterização de um jovem mais tímido, possivelmente por conta de sua idade ou apenas como um traço de personalidade.

Lísis, pelo resto do diálogo, é representado como um apaixonado pelo aprendizado, disposto a ouvir e aprender com Sócrates. Não demonstra grande relutância ou desconforto de frente à refutação pelo filósofo, mesmo que, pelo menos na primeira investigação, Sócrates tenha o objetivo de mostrar a Hipotales como se deve falar com um amado: “tornado-o humilde e rebaixando-o” (210e2-4). Sobre esse uso do *elenkbos* socrático, Gadamer (1983, p. 9) irá até mesmo pontuar que, “embora tenha ficado inseguro, ele [Lísis], ao mesmo tempo, confirma o desejo de aprender que é despertado dentro dele”.

Após isso, de forma brincalhona e amigável, o jovem pede para que Sócrates faça o mesmo com Menexeno, refute-o, especialmente pela aptidão do amigo para disputas (211a5). Antes de aceitar esse pedido, o filósofo diz que Lísis poderia fazê-lo ele mesmo, pois estava prestando atenção completamente (211a7). “‘Farei isso, Sócrates’, disse ele; ‘muito, pode ter certeza disso’” (211b3), responde.

Essa sugestão de Sócrates e o comprometimento de Lísis a refutar ele próprio o amigo, mesmo que ainda assim peça que Sócrates o faça neste momento, podem ser associados à postura de discípulos e apreciadores dos ensinamentos socráticos na época. Em *Os Memoráveis* (III, 8, 1), Aristipo tenta mostrar seu domínio do *elenkhos* socrático ao, depois de ter sido confundido pelo filósofo, tentar fazer o mesmo contra ele; enquanto isso, na *Apologia* de Platão (23c4-5), Sócrates relata: “Além disso, os jovens que me seguem por seu livre-arbítrio, os que têm mais ócio, os filhos dos muito ricos, têm prazer em ouvir as pessoas serem questionadas; eles mesmos costumam me imitar e tentam questionar outros”. Tais características não só se aplicam ao jovem abastado Lísis, mas, como nos aponta Nails (2002, p. 196), “não muito é acrescentado na tradição posterior, apenas que Sócrates exortou-o [Lísis] com sucesso a se tornar excepcionalmente virtuoso”.

Em certa passagem mais à frente da investigação, Lísis responde uma pergunta de Sócrates feita a Menexeno, corando logo em seguida. Sócrates pensa que “pareceu-me que as palavras escaparam sem que ele quisesse, devido a intensidade com que prestava atenção ao que se dizia, e era claro que era assim durante todo o período que ouvia” (213d3-5). O filósofo, assim, direciona a discussão para Lísis por encantar-se com seu amor pela sabedoria (213d6-8).

O AMIGO, MENEXENO

Menexeno, junto de Lísis, é um participante central do diálogo, ativamente presente em toda a busca definicional da *philia*, na segunda investigação da obra. Junto a isso, sua descrição aponta não apenas para um interlocutor com características específicas, que o distinguem de Lísis, mas para uma estratégica representação de amizade pretendida por Platão na relação entre ambos.

Em um primeiro momento, anterior à entrada de Sócrates na escola de luta, Menexeno, que está no início da adolescência, é descrito simplesmente como amigo de Lísis e primo de Ctesipo (206d3-4), e posteriormente

como pupilo do último (211c5). No diálogo que leva seu nome, em que aparece já como um jovem adulto interessado no campo político, Sócrates menciona sua família dando a entender que essa tem história na ocupação de cargos públicos (*Menexeno*, 234a-b). Ctesipo, ao início do *Lísis*, discute brevemente com Sócrates as atitudes de Hipotales e seus encômios a Lísis, demonstrando postura erística e acusativa, como em: “As coisas que ele diz são ridículas para além das expectativas...” (205b7). Essas características ligadas à erística, a uma forma de disputa discursiva, endereçadas neste momento à Ctesipo, serão também associadas posteriormente ao seu primo Menexeno, o que poderia ser decorrente de uma forma de emulação.

Já dentro da *palaestra*, o jovem aproxima-se quando vê seu primo e o filósofo (207a7-b2), o que incentiva Lísis a se aproximar junto ao amigo. Menexeno, diferente do outro garoto, não recebe qualquer tipo de descrição física, de forma que não podemos analisar uma simbologia associada a sua aparência.

Sócrates dispara algumas perguntas com o intuito de iniciar um diálogo com os dois meninos, questionamentos que terminam por revelar uma forte relação de rivalidade entre ambos. As respostas afirmativas dadas a “Vocês também disputarão sobre qual de vocês é o mais bem nascido” (207c4) ou “E sobre qual de vocês é o mais belo” (207c5) ressaltam a forma como a disputa marca a amizade que compartilham, de forma que Menexeno evoca em Lísis os poucos ímpetos e posturas erísticos que vemos nesse. Podemos nos lembrar, assim, da defesa de Gonzalez (2003, p. 19), que explicita a existência de uma conexão positiva entre competição e *philia* no período: “No plano das relações pessoais, amigos eram vistos como rivais”. Roochnik (2022, p. 14) acrescenta a esse entendimento, afirmando que Platão constrói entre as personagens uma representação de rivalidade mutuamente benéfica, a exemplificação de uma competitividade amigável.

Em seguida, o diálogo que poderia surgir desse momento é interrompido pelo chamado do treinador de Menexeno, que o faz deixar o grupo pois, segundo a impressão de Sócrates, estava no meio de seus sacrifícios (207d4). Sua saída permite que seja feita a primeira investigação, apenas com Lísis, que, após ter sido refutado pelo uso do *elenkhos* socrático, pede que o filósofo faça o mesmo com Menexeno, que acabara de retornar (211a1). Sócrates aceita fazê-lo, mas pede que Lísis esteja pronto para prestar assistência caso Menexeno o refute, pois este é pupilo de Ctesipo e esperto (211c4-5), “muito bom em disputas (*eristikos*)” (211b9). A respeito de tal passagem, Anderson sugere:

Menexeno é retratado na narrativa de abertura como o mais competitivo dos dois amigos, e ficamos sabendo apenas algumas linhas após a troca em análise que ele é *eristikos* e *deinos* (sem dúvida, em *dialegesthai*). Lísis, o amigo tímido que gosta mais de assistir a uma competição do que de participar de uma, quer ver seu amigo Menexeno, que talvez frequentemente supere Lísis quando os dois brigam entre si sobre quem é mais bonito e quem vem da família mais nobre, superado por um debatedor superior. Assim, Lísis demonstra não um sentimento de vergonha, mas um espírito competitivo quando implora a Sócrates que coloque o competitivo Menexeno em seu lugar (Anderson, 2022, p. 7).

Esse trecho, além de confirmar a rivalidade que o rapaz desperta em seu amigo Lísis, solidifica a inicial associação que foi proposta entre o rapaz e seu primo e mestre, Ctesipo, uma ligação à erística. Levantadas essas características que apontam a uma aptidão em matéria de disputas e discussões, Menexeno poderia vir a qualificar-se como um interlocutor mais usual de Sócrates devido a uma postura possivelmente mais combativa, ao menos quando comparado a Lísis. Em contraponto, Evangelou argumenta a favor da semelhança entre os dois interlocutores, ambos, para ele, ineficientes ao não exibir pensamento independente:

A maioria de suas respostas são notavelmente curtas. Eles não contribuem para a discussão de maneira substancial, como concordam consistentemente com Sócrates e se absterem de apresentar um argumento ou expressar uma opinião diferente da de Sócrates (Evangelou, 2020, p. 200).

PERSONAGENS RELACIONAIS:

TENSIONAMENTOS ENTRE REPRESENTAÇÕES DE *EROS* E *PHILIA*

Anteriormente, foram delineados alguns aspectos centrais da construção de personagens do *Lísis*, e inferências simbólicas que podem ser sugeridas a partir dessas descrições. Esse movimento permitiu o aprofundamento sobre as escolhas feitas por Platão que, mesmo integrando o plano dramático, permitem a plena concretização de suas intenções filosóficas. A filosofia platônica apresentada nos Diálogos, no entanto, possui um aspecto inerentemente interacional, assim como vemos na dialética socrática, de forma que todo o percurso definicional se dá na troca entre personagens com papéis específicos. Posta a análise dessas figuras, parece frutífero, portanto, que seja lançado um olhar sobre os tensionamentos construídos entre elas.

De forma geral, podemos localizar duas relações que, em termos representativos, tomam protagonismo no diálogo: Hipotales-Lísis e Lísis-Menexeno. Lísis, da própria maneira como dá nome ao diálogo, se estabelece como um polo central entre as movimentações dramáticas do texto, possuindo também a caracterização mais detalhada. É, em si, um símbolo com certa independência, capaz de mediar o paralelo construído entre suas relações com Hipotales e Menexeno.

O prólogo claramente contrasta a relação entre Hipotales e Lísis, discutida fora da *palaestra*, e a relação entre Lísis e Menexeno, encontrada dentro da *palaestra*. Hipotales é amante de Lísis, mas certamente não é seu amigo. Menexeno é amigo de Lísis, mas certamente não é seu amante: significativo a esse respeito é que ele compete com a beleza de Lísis. Esse contraste mostra os diferentes papéis que a competição desempenha nos dois tipos de relacionamento: Hipotales compete por Lísis, mas não, como Menexeno, compete com Lísis. Mas o prólogo faz esse contraste para rejeitar o *eros* de Hipotales como um erro? Ou para nos confrontar com o problema da relação entre *eros* e amizade? (Gonzalez, 2003, p. 25).

Como argumenta Gonzalez, temos nessa comparação uma simbologia bastante representativa que parece apontar para a própria associação entre as ideias de *philia* e *eros*. Analisando a distinção entre essas noções, Roochnik assinala que *eros*, que pode ser traduzido como “amor” ou “desejo”, não tem a reciprocidade como pré-requisito:

Qualquer que seja seu objeto, um relacionamento erótico pode muito bem ser assimétrico: o que é amado não precisa amar o amante de volta. *Philia* e seus derivados, como o substantivo, *ho philos*, o adjetivo *philos* e o verbo *philein* são difíceis de traduzir para o inglês. Sim, às vezes *philia* significa “amizade” e um *philos* é um “amigo”. Tais relacionamentos tendem a ser mútuos e são não eróticos, pois ninguém deseja sexualmente seu amigo ou deseja possuí-lo (Roochnik, 2022, p. 3).

Sob a ótica dessa complexa conexão de conceitos, podemos reavaliar as relações presentes no diálogo. Hipotales-Lísis configura-se como não recíproca, composta por desejo unilateral; Hipotales é um amante e deseja a afeição do seu amado, mas não se vê correspondido. Como vimos anteriormente, Gonzalez (2003, p. 23), analisando essa dinâmica marcada por atributos eróticos e pederásticos, defende que a paixão de Hipotales por

Lísis é uma personificação do *eros*, diferentemente do contato que esse tem com o seu amigo Ctesipo, o que se classifica mais facilmente como amizade.

Já em *Lísis*-Menexeno, vemos reciprocidade, troca e afinidade mútuas. Ambos consideram-se amigos, compartilham de sentimentos positivos um pelo outro e colocam-se como rivais, de forma que Hoerber (1959, p. 272) acrescenta: “*Lísis* e Menexeno, a quem Platão retrata como jovens amigos, têm personalidades afins no sentido que ambos possuem o espírito de rivalidade juvenil”. Roochnik observa que esta relação tem paralelo com aquela entretida por Hipotales e Ctesipo:

Em contraste à assimetria da relação pederástica [Hipotales-*Lísis*], Hipotales e Ctesipo são o que normalmente chamaríamos de “amigos”. Eles são da mesma idade e classe social, passam o tempo livre juntos e claramente têm uma relação íntima e confortável um com o outro (ver 204d–205d). O mesmo vale para *Lísis* e Menexeno. Esses dois meninos brincam juntos (206e) e provocam alegremente um ao outro (ver 207b–c e 211a). A amizade deles parece ser estável, não erótica e não epitimética. Então, quando Sócrates pergunta a eles: “você dois são amigos (*philoí*), não são?” eles respondem em uníssono, “claro” (207c8–9) (Roochnik, 2002, p. 4-5).

Logo, do contraste entre os pares Hipotales-*Lísis* e *Lísis*-Menexeno, é possível que se pretenda desenvolver uma distinção entre *eros* e *philia*. Enquanto Hipotales coloca-se no papel de alguém que encarna *eros* sem a presença de *philia*, em seu desejo não correspondido, em Menexeno se apresenta a *philia* sem *eros*, caracterizada por semelhança, troca, rivalidade, disputa e busca conjunta. Porém, por mais que as personagens em suas relações pareçam representar conceitos específicos, tanto o *eros* quanto a *philia* imbricam-se no contexto dramático do diálogo, sobrepõem-se. Sobre isso, Kahn argumenta:

Já observamos que, embora o *Lísis* esteja abertamente voltado ao tema da amizade ilustrado pelo relacionamento entre os dois meninos, *Lísis* e Menexeno, o tópico do *eros* é apresentado no prólogo por uma elaborada lição de cortejo ministrada a Hipotales por Sócrates, que se descreve como recebedor de um dom divino de discernimento em questões eróticas (204c1). Um forte contraste é traçado entre o padrão assimétrico de *eros* no caso de Hipotales e a simetria da amizade entre os dois meninos. Pois *Lísis* e Menexeno são semelhantes em idade, beleza, nascimento nobre e disposição de conversar com Sócrates. Agora, como amante (*erastes*), Hipotales gostaria de manter relações amigáveis (*prospheiles*, 206c3) com

seu amado Lísis. Mas na verdade ele tem medo de provocar hostilidade com seu cortejo (207b7) (...). O *Lísis* é, portanto, cuidadosamente encenado como uma conversa de amizade ambientada no quadro de um cortejo erótico (Kahn, 2004, p. 264-265).

Por fim, é relevante pontuar o posicionamento de Sócrates e de que maneira toma parte nesta rede de relacionamentos. Por mais que o filósofo inicie o diálogo sob o comprometimento de fazer uma demonstração de conquista para Hipotales (206c5), consequentemente ligada a um aspecto erótico, esse encerra o diálogo considerando-se amigo de seus colegas de investigação, Lísis e Menexeno: “Pois essas pessoas aqui dirão ao partir que nós pensamos que somos amigos uns dos outros — pois eu também me considero um de vocês” (223b6-7). Essa postura pode nos apontar para o juízo feito pelo filósofo Sócrates sobre as relações construídas no diálogo.

Sobre Hipotales-Lísis, logo ao início do diálogo, Sócrates critica a maneira pela qual Hipotales atua sobre o seu desejo, chamando-o de ridículo (205d5) e definindo a busca por seu amado como prejudicial a ambos, não benéfica (205e1–206b8). O amante não sabe o que dizer a Lísis — declama sobre ele poesia e prosa que podem apenas engrandecer seu ego — e, junto a isso, tem medo que esse o veja, questões que impossibilitam que beneficiem-se um do outro de qualquer maneira.

Já na relação Lísis-Menexeno, Sócrates elogia o laço construído entre os jovens. Essa relação não só apresenta aspectos explorados na investigação definicional, como semelhança e amor mútuo, em um sentido não erótico; mas é também caracterizada por rivalidade e busca conjunta por conhecimento e aperfeiçoamento, por exemplo através do diálogo com o filósofo. Assim, compreendemos uma possível justificativa de Sócrates considerar-se amigo de Lísis e Menexeno ao fim da obra, pois a *philia* existente entre eles é detentora de aspectos fundamentais para a investigação filosófica interacional que efetua. Szaif e Jennings, em conformidade com essa argumentação, afirmam:

A amizade que se desenvolve durante o drama do diálogo entre Sócrates e os meninos Lísis e Menexeno, isto é, entre um filósofo maduro e seus alunos mais jovens, é um caso paradigmático da forma de amizade não egoísta e mutuamente benéfica. Esse tipo de amizade “pedagógica” lança as bases para a amizade entre filósofos que trabalham juntos, cada um de acordo com suas habilidades, na busca da verdade (Szaif; Jennings, 2022, p. 6).

* * *

Ao longo deste artigo, foram delineados alguns aspectos centrais da esfera dramática do diálogo *Lísis*. Essa faceta teatral das obras de Platão, como revelam os estudiosos, é indissociável de suas intenções filosóficas, do desenvolvimento lógico-argumentativo, de forma que a construção cênica do diálogo é feita a partir de escolhas estratégicas do filósofo:

O diálogo platônico, de forma bem visível, não nos apresenta apenas argumentos fictícios na forma de pergunta-e-resposta. Também faz um grande esforço para especificar um contexto fictício do qual o argumento surge: são indivíduos com um certo caráter, visão geral, uma certa posição social, que entram no debate, e esse pano de fundo colore visivelmente suas opiniões. Por sua hábil caracterização do contexto dramático dos argumentos, os diálogos mostram de forma insuperável como a filosofia está ligada à vida real (Frede, 1992, p. 216).

Em vista desta ponte entre as dimensões do *logos sokratikos*, que se mostra frutífera para a compreensão desse gênero multifacetado, nossa análise voltou-se para três pontos centrais: (1) o cenário do texto, uma nova *palaestra* na qual ocorria um festival em homenagem ao deus Hermes, que evoca atributos como receptividade e competição; (2) as personagens centrais do diálogo — Sócrates, Hipotales, Lísis e Menexeno — figuras representativas de conceitos essenciais ao percurso filosófico da obra; e (3) as principais relações construídas entre personagens, Hipotales-Lísis e Lísis-Menexeno, que tensionam a associação entre os conceitos de *eros* e *philia*.

[Recebido em setembro/2024; Aceito em março/2025]

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Trevor. Cutting Them Down to Size: Humbling and Protreptic in Plato's *Lysis*. *Revista Archaia*, Brasília, v.32, 2022.
- BLONDELL, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogue*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- COOPER, John M. *Plato: Complete Works*. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- EVANGELOU, G. The Role of Socrates, *Lysis*, and Menexenus in Plato's *Lysis*. *Filosofia*, v. 75, n. 3, 2020, p. 195-211.
- FREDE, Michael. Plato's Arguments and the Dialogue Form. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, p. 201-219, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. Logos and Ergon in Plato's *Lysis*. In: *Dialogue and Dialectic: Eight hermeneutical studies on Plato*. 1. ed. New Haven: Yale University Press, 1983.

- GONZALEZ, Francisco J. How to Read a Platonic Prologue: Lysis 203A–207D. In: MICHELINI, Ann N. *Plato as Author: The rhetoric of philosophy*. Cincinnati Classical Studies, v. 8, p. 15–44, 2003.
- HADEN, James. Friendship in Plato's 'Lysis'. *The Review of Metaphysics*, Salisbury, v. 37 n. 2, p. 327–356, 1983.
- HOERBER, Robert G. Plato's Lysis. *Phronesis*, Leiden, v. 4, n. 1, p. 15–28, 1959.
- KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KEFALIDOU, Eurydice. The plants of victory in ancient Greece and Rome. In: *Plants and Culture: seeds of the cultural heritage of Europe*. Bari: Edipuglia, 2009, p. 39–44.
- MORAES, Deivid Junio. Entre Oralidade e Escritura: A forma dialógica em Platão. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 2, n. 19, p. 116–134, dez. 2016.
- NAILS, Debra. *The People of Plato: A prosopography of Plato and other socratics*. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- PECK, Harry Thurston. *Harper's dictionary of classical literature and antiquities*. 1. ed. New York: Harper & brothers, 1896.
- PLATÃO. *Apology*. In: COOPER, John M. *Plato: Complete Works*. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATÃO. *Lysis*. In: PENNER, Terry; ROWE Christopher. *Plato's Lysis*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PLATÃO. *Menexenus*. In: COOPER, John M. *Plato: Complete Works*. 1. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- ROOCHNIK, David. Plato's *Lysis* and the Erotics of *Philia*. *Revista Archai*, Brasília, v.32, 2022.
- ROSSETTI, Lívio. *O Diálogo Socrático*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- SZAIF, Jan; JENNINGS, David. Introduction to Studies on Plato's *Lysis*. *Revista Archai*, Brasília, v.32, 2022.
- TARRANT, Dorothy. Plato as a Dramatist. *The Journal of Hellenic Studies*, Cambridge, v. 75, p. 82–89, 1955.
- XENOFONTE. *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. In: CIVITA, Victor. Coleção Os Pensadores II. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

GERAÇÃO ESPONTÂNEA EM ARISTÓTELES SOB UMA ANÁLISE DE PROCESSOS NATURAIS NECESSÁRIOS

SPONTANEOUS GENERATION IN ARISTOTLE UNDER AN ANALYSIS OF NECESSARY NATURAL PROCESSES

RODRIGO ROMÃO DE CARVALHO*

Resumo: Tenho como objetivo, neste artigo, desenvolver uma investigação referente aos processos naturais necessários, envolvidos na atividade composicional dos organismos vivos gerados espontaneamente em Aristóteles. Para elaborar esta investigação, procurarei conduzir um arrazoado explanatório no qual será delimitado determinados tipos de necessidade, implicados no estudo de diversos seres e fenômenos naturais, que podem ser identificados nos tratados aristotélicos de filosofia natural. A partir desta investigação, traçarei, então, um exame comparativo entre as atividades composicionais dos corpos homogêneos inanimados (metais/minerais) e dos seres vivos gerados por espontaneidade. Com isto, pretendo estabelecer certa compreensão ou discernimento acerca da natureza da geração espontânea em Aristóteles.

Palavras-chave: Geração espontânea; necessidades naturais; processos composicionais; organismos vivos; corpos inanimados.

Abstract: In this paper my aim is to develop an investigation regarding the necessary natural processes involved in the compositional activity of spontaneously generated living organisms in Aristotle. To carry out this investigation, I will present an explanatory reasoning in which I will define certain types of necessity, involved in the study of different beings and natural phenomena, as identified in Aristotelian treatises of natural philosophy. Based on this investigation, I will then undertake a comparative examination between the compositional activities of inanimate homogeneous bodies (metals/minerals) and spontaneously generated living beings. Through this, I intend to establish a certain understanding or insight into the nature of spontaneous generation in Aristotle.

Keywords: Spontaneous generation; natural necessities; compositional processes; living organisms; inanimate bodies.

* Pesquisador na Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-9583-9073>. E-mail: romaodc@gmail.com.

Neste artigo, pretendo examinar o processo da geração espontânea em Aristóteles, levando em consideração os tipos de necessidade envolvidos em tal processo. Com esse propósito, recorrerei às análises formuladas, principalmente, por Gotthelf, Lennox e Stavrianeas, sobre a questão. No entanto, antes de tratar propriamente deste exame, elaborarei, na seção 1, uma análise acerca das necessidades implicadas na análise dos diferentes tipos de seres e fenômenos naturais. Com isto, procurarei desenvolver uma investigação explanatória, na seção 2, relativa às atividades composicionais dos organismos vivos gerados espontaneamente, sem deixar de ter em conta, na seção 3, um estudo comparativo com as atividades composicionais dos corpos homogêneos inanimados (metais/minerais).

1. PROCESSOS NATURAIS NECESSÁRIOS

De acordo com a concepção aristotélica de natureza, a necessidade (ἀνάγκη) envolvida nos processos composicionais dos seres naturais poderia ser analisada sob três modos, os quais, conforme M. Leunissen (2010, p. 131-141), poderiam, por sua vez, serem designados pelas expressões: (i) necessidade condicional, (ii) necessidade material e (iii) necessidade irrestrita.

A (i) necessidade condicional é referida por Aristóteles através da expressão ἐξ ὑποθέσεως (“a partir de hipótese”), a qual, associada à ideia de necessidade, remete ao sentido de ser necessário a partir de um princípio anterior. O filósofo desenvolve esta noção de necessidade no capítulo 9 do livro II da *Física*, e também a explora no capítulo 1 do livro I das *Partes dos Animais*. De um modo geral, a necessidade condicional está caracteristicamente relacionada à causalidade teleológica, na qual certos processos causais, envolvidos nas atividades composicionais dos artefatos e dos organismos vivos, vêm a ser em função de certa finalidade, pela qual as composições são determinadas e definidas especificamente como tais.

A necessidade condicional se dá na medida em que, a partir de um princípio causal anterior e regulativo de caráter formal, segue-se a formação e a ordenação dos componentes materiais necessários ao acabamento de dada composição, em vista da qual certas séries causais vêm a ser intrinsecamente entrecruzadas de uma maneira determinada (Angioni, 2009, p. 291, 303, 306), em função do referido princípio.

Em tal processo, os eventos anteriores envolvidos na cadeia causal estariam necessariamente condicionados aos eventos posteriores a fim de

que, de fato, certo efeito ocorra ou venha a ser. Neste sentido, as séries causais anteriores seriam uma pré-condição necessária para a ocorrência ou para a realização das séries causais posteriores, de modo que, quando consumado o processo, vem a ser constituído aquilo em razão do qual todo o encadeamento causal se deu sob certa condição, previamente delimitada, regulada, pelo princípio formal.

Para exemplificar, consideremos uma passagem do capítulo 9 do livro II da *Física* de Aristóteles:

Para quem delimitou que a função de serrar é uma divisão de certo tipo, esta não poderá ser, de qualquer modo, se não tiver dentes de determinado tipo; e estes não serão, se não forem de ferro¹ 2 (*Física*, II.9, 200b5-7).

A fim de que haja a função de serrar, é condicionalmente necessário que, primeiro, haja um material que comporte certa propriedade de dureza como, por exemplo, o ferro, e, além disso, que tal material esteja disposto sob certo arranjo (Angioni, 2009, p. 400, 405), de modo a comportar “dentes de determinado tipo” (ὀδόντας τοιουσδί). Essas condições materiais, que determina e define o que um serrote é, se realizam a partir do artifício do artesão que produz tal artefato, na medida em que conhece a forma do serrote (*Física*, II.2 194a21-27; *Partes dos Animais*, I.1, 641a10-14), a qual se apresenta como um princípio causal anterior e regulativo de caráter formal.

De um modo semelhante, a produção de um machado, caracterizado enquanto tal pela função de rachar, requer como condição necessária à sua composição ser duro e, sendo duro, dever ser necessariamente composto por materiais tais como o bronze ou o ferro. E dado que o machado é um artefato de certo tipo, as suas partes composicionais têm de constituir um todo sob certo arranjo disposicional próprio (*Partes dos Animais*, I.1, 642a9-13), a fim de ter a capacidade de realizar a atividade de rachar, que determina e define o que este artefato é.

Assim, como no caso do serrote, cabe ao artesão conhecer previamente a forma do machado como pré-condição necessária à realização de certas operações próprias, envolvidas na produção do machado, as

¹ As traduções dos trechos citados das obras de Aristóteles foram realizadas por mim, levando em conta o cotejamento com traduções publicadas, a partir de edições de textos gregos, os quais constam nas referências bibliográficas.

² ὀρισαμένῳ γὰρ τὸ ἔργον τοῦ πρίειν ὅτι διαίρεσις τοιαυτῇ, αὕτη γ' οὐκ ἔσται, εἰ μὴ ἔξει ὀδόντας τοιουσδί· οὗτοι δ' οὐ, εἰ μὴ σιδηροῦς.

quais compreendem desde a escolha apropriada de dado tipo de material até a impressão, neste material, de uma estrutura composicional capaz de possibilitar ao utensílio a função de rachar.

No caso dos artefatos, a causalidade formal, enquanto princípio anterior regulativo, ocorre de uma maneira externa aos componentes materiais por meio dos quais o objeto vem a ser constituído, na medida em que depende da atuação produtora do artesão. Contudo, no caso dos organismos vivos, tal princípio ou causalidade de tipo formal é internamente envolvida nos processos gerativos (*Física*, II.2, 194b7-8), a qual é inerente ao sistema reprodutivo dos viventes, de acordo com a máxima exemplificadora de Aristóteles: γίγνεται ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος (um homem vem a ser a partir de um homem).

Outra diferença entre processos composicionais artificiais e orgânicos é que a teleologia implicada na atividade formativa do segundo caso não envolveria qualquer traço de deliberação, ou de discernimento (*Física*, II.8, 199a20-30, 199b26-28). A atividade formativa dos organismos vivos opera a partir de propriedades “potenciais” ínsitas ao princípio formal, o qual “conduz” o desenvolvimento dos estágios gerativos em conformidade com a dinâmica própria da necessidade de tipo condicional, tal como certos “mecanismos automáticos” (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων) que, tendo uma de suas partes movidas, a parte seguinte imediatamente se põe em atividade em função de um princípio anterior (*Geração dos Animais*, II.1, 734b10-13, 741b6-9).

Por sua vez, a (ii) necessidade material diz respeito a processos causais cujos resultados dependeriam tão somente da natureza material das coisas implicadas neste processo. Esse tipo de necessidade envolveria eventos que ocorrem por acaso (τύχη) ou de modo espontâneo (αὐτόματον)³, os quais Aristóteles analisa nos capítulos 4, 5 e 6 do livro II da *Física*.

³ De uma maneira geral, a diferença entre o acaso e o espontâneo seria a seguinte: o espontâneo é uma noção mais ampla, contendo os casos que se diz ocorrerem por acaso (*Física*, II.6, 197b6-7), isto é, os eventos que se restringem ao domínio da ação humana, praticados por aqueles que são capazes de deliberar e agir através de discernimento. Neste sentido, as séries de eventos nas quais estão envolvidos, exclusivamente, os seres inanimados, os animais incondicionalmente privados de raciocínio e as crianças ficam excluídos da categoria mais específica de coisas envolvidas em eventos casuais (*Física*, II.5, 196b33-6), pois a eles não compete a escolha de uma ação racional, a qual é previamente determinada pelo exame das condições possíveis a sua realização.

Sobre o acaso e o espontâneo, Aristóteles declara o seguinte:

Como se tem dito, ambos - o acaso e o espontâneo - são causas por concomitância [κατὰ συμβεβηκός], nos casos em que não se admitem vir a ser nem de um modo simples, nem no mais das vezes e, destas, as que poderiam vir a ser em vista de algo⁴ (*Física*, II.5, 197a32-35).

Estes traços gerais que especificam os eventos que ocorrem por acaso e por espontaneidade, associados à necessidade material, expressariam um contraste entre tais eventos causais e os que sucedem na geração dos organismos vivos, por meio da necessidade condicional.

A série dos encadeamentos causais que engendram a formação de um organismo vivo, gerado através de uma necessidade de tipo condicional, ao invés de ocorrer “por concomitância” (κατὰ συμβεβηκός), como no caso da necessidade material, determinar-se-ia “por si mesma” (καθ’αυτό). Para ilustrar sucintamente este ponto, a forma (μορφή/εἶδος) de um ser vivo, por si mesma, seria responsável por uma inter-relação coordenada de causas através das quais o vivente vem a ser constituído em efetividade, de modo a não depender de um entrelaçamento concomitante de eventos causais casualmente relacionados entre si, como se daria nas ocasiões caracterizadas pela necessidade material.

Ademais, os processos naturais nos quais ocorrem a partir de necessidade condicional, distintamente dos que ocorrem espontaneamente por necessidade material, pertenceriam ao âmbito das coisas que se realizam “ἐπὶ τὸ πολὺ” (no mais das vezes), isto é, que acontecem de uma maneira constante, regular, “devido a uma mesma causa” e não de um modo inconstante, intermitente, “a partir de” causas variáveis.

Por fim, os organismos vivos gerados por necessidade condicional vêm a ser propriamente e efetivamente em vista de algo, ao contrário daquilo que procede do acaso ou da espontaneidade mediante necessidade material, o qual poderia vir a ser em vista de algo, mas que, de fato, não veio a ser algo teleologicamente determinado desde o princípio do processo gerativo.

Agora, além da necessidade condicional e material, haveria, também, outro tipo de necessidade que poderia ser designada como “necessidade irrestrita”. A (iii) necessidade irrestrita estaria ligada às operações de

⁴ ἔστι μὲν οὖν ἅμω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός—καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον—ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίνεσθαι μὴ ἀπλῶς μὴδ’ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ τούτων ὅς’ ἂν γένοιτο ἕνεκά του.

induções próprias às investigações geométricas ou matemáticas, bem como, de uma maneira semelhante, aos processos naturais de caráter cíclico. Tratar-se-ia de uma relação causal na qual se estabelece uma necessidade absoluta entre o anterior e o posterior, em uma sequência de encadeamentos consecutivos (Leunissen, 2010, p. 134).

Se, portanto, é necessário que o posterior venha a ser, é necessário, também, o anterior; e se é o anterior, é necessário, portanto, o posterior também, embora não por causa daquele [sc.do anterior], mas porque se estabeleceu que existirá [sc. o posterior] por necessidade. Assim, nos casos em que o posterior é necessário, naqueles [sc. nos anteriores] toma-se a direção inversa, e sempre que vem a ser o anterior, é necessário que venha a ser o posterior⁵ (*Geração e Corrupção*, II.11, 337b20-25).

Em uma sequência causal que ocorre de acordo com uma necessidade irrestrita, o item anterior requer, sempre, o item posterior, de modo que, dado o primeiro, segue-se necessariamente o segundo, sem exceção. Sendo assim, neste caso, seria possível estabelecer inferências imediatas entre antecedentes e consequentes na análise de um evento causal. Tomando o fenômeno pluvial como exemplo, o qual se trata de um processo natural cíclico, dar-se-ia o seguinte: o vapor sob a interferência do frio se condensa em água (*Meteorológicos*, II.4, 360a1-2); então, quando o vapor sobe por ser leve e depois se esfria, de uma maneira irrestritamente necessária, condensa-se em água e essa, por ser relativamente pesada, desce. Assim, na ocasião em que a água desce, tem-se o que se denomina por chuva.

Os processos cíclicos da natureza, nos quais se insere a necessidade irrestrita, poderiam ser ilustrados da maneira como John M. Cooper se pronunciou a respeito:

Our world is a self-maintaining system, with a built-in tendency to preserve fundamentally the same distribution of air, land and water and the same balance of animal and plant populations as it had in his own time. The seasonal variation of hot and cold, wet and dry periods seems to have the effect that no permanent dislocation in the ecology takes place (Cooper, 1987, p. 247).

⁵ εἰ δὲ τοῦτο, ἀνάγκη καὶ θεμελίωγενομένου γενέσθαι οἰκίαν· οὕτω γὰρ ἦν τὸ πρότερον ἔχον πρὸς τὸ ὕστερον, ὥστ' εἰ ἐκεῖνο ἔσται, ἀνάγκη ἐκεῖνο πρότερον. Εἰ τοῖνυν ἀνάγκη γενέσθαι τὸ ὕστερον, καὶ τὸ πρότερον ἀνάγκη· καὶ εἰ τὸ πρότερον, καὶ τὸ ὕστερον τοῖνον ἀνάγκη, ἀλλ' οὐ δι' ἐκεῖνο, ἀλλ' ὅτι ὑπέκειται ἐξ ἀνάγκης ὁσόμενον. Ἐν οἷς ἄρα τὸ ὕστερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν τούτοις ἀντιστρέφει, καὶ αἰεὶ τοῦ προτέρου γενομένου ἀνάγκη γενέσθαι τὸ ὕστερον.

Desta forma, o nosso mundo comportaria um sistema de automanutenção distributivo entre os elementos naturais, de modo a sempre preservar um equilíbrio entre os fatores variantes que operam na natureza de um modo geral.

2. PROCESSOS COMPOSICIONAIS DOS ORGANISMOS VIVOS GERADOS ESPONTANEAMENTE

De acordo com Gotthelf, Aristóteles descreve claramente o processo da geração espontânea por meio de dois estágios, em analogia ao processo de dois estágios que ocorre na geração sexuada (Gotthelf, 1989, p. 188). Por um lado, quanto ao primeiro estágio, na geração sexuada o princípio material, correspondente ao resíduo ou ao “substrato katamenial” (mênstruo), vem a ser formado pela fêmea em função do calor vital do organismo que, no segundo estágio, sofre a atuação do princípio formal, correspondente ao *pneuma* contido no sêmen, fornecido pelo macho no ato conceutivo (*Geração dos Animais*, II).

Por outro lado, com relação ao primeiro estágio, na geração espontânea seria o calor do meio ambiente o fator responsável por produzir, primeiro, algo como um resíduo “katamenial” que, em um segundo momento, sofreria a atuação do *pneuma* presente na água, ao ser incorporado a este resíduo ou a este substrato “inorgânico”. Em uma passagem de *GA*, III.11, Aristóteles assim descreve o processo de geração espontânea:

Todas as coisas que sendo assim combinadas [sc. por geração espontânea], tanto na terra quanto na água, parecem vir a serem geradas em meio à putrefação e à mescla de água da chuva. Pois ao se separar a parte doce para a formação do princípio⁶, o restante recebe tal⁷ forma. Nada é gerado da putrefação, mas da cocção. A putrefação e o podre são um resíduo do cozido. Pois nada vem a ser da totalidade [...]. Os animais e as plantas vêm a ser na terra e na água porque na terra há água, na água, *pneuma* e em tudo isto, calor anímico, de maneira que, de certo modo, tudo está pleno

⁶ Princípio do que está sendo gerado.

⁷ O pronome *τοιούτην*, em 762a13, remeteria à *σῆψις* que, em 762a11, está na forma genitiva, *σῆψεως*. Assim, “tal forma” (*τοιούτην μορφήν*) corresponderia à forma putrefata.

de alma⁸. Portanto, compõe⁹ rapidamente assim que compreendido¹⁰. Ele é [sc. o calor anímico] compreendido quando os líquidos que têm corpo vêm a ser aquecidos, [sc. e se forma algo] como uma bolha de espuma. Assim, as diferenças que tornam o gênero do que está se formando com ou sem valor estão no envoltório do princípio anímico. As causas disso são os lugares e o corpo envolvido¹¹ (*Geração dos Animais*, III.11, 762a9–27).

O organismo gerado espontaneamente vem a ser constituído a partir de certa parte do material inicial, enquanto outra parte não é utilizada e apodrece. A parte por meio da qual o organismo se forma corresponderia, justamente, à parte doce (γλυκός) da porção material inicial, sendo capaz de contribuir com a geração espontânea do organismo. No entanto, a parte que contribui para a geração espontânea do organismo não seria, por si só, suficiente para desencadear a atividade composicional, sem a atuação do calor do meio ambiente. Mas, na medida em que se dá, de uma maneira

⁸ Isto, no entanto, não significa que a terra e a água sejam dotadas de ψύχη sendo, portanto, seres animados. Se assim fosse, o σπέρμα seria um ser vivo, pois ele também contém o πνεῦμα. Contudo, o σπέρμα não é um ser vivo, mas sim o que pode vir a gerá-lo. Ademais, em *De Anima* I.5, Aristóteles irá criticar certos autores por suporem que os elementos são dotados de alma: “Alguns dizem que [sc. a alma] está misturada no todo, de onde Tales provavelmente supôs que tudo está pleno de deuses. Mas isto comporta certas dificuldades: pois por que causa a alma não produz um ser vivo existindo no ar ou no fogo, mas nas misturas, embora isso pareça ser melhor naqueles? (Alguém poderia se indagar, também, por que causa a alma no ar é melhor e mais imortal do que nos seres vivos). O paradoxo e o absurdo seguem em ambos os casos: pois dizer que o fogo ou o ar é ser vivo é mais absurdo, e não dizer que a alma está presente nos seres vivos é paradoxal” (καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμῖχθαίφασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. τοῦτο δ' ἔχει τινὰς ἀπορίας· διὰ τίνα γὰρ αἰτίαν ἐν μὲν τῷ ἀέρι ἢ τῷ πυρὶ οὐσα ἢ ψυχὴ οὐ ποιεῖ ζῶον, ἐν δὲ τοῖς μικτοῖς, καὶ ταῦτα βελτίων ἐν τοῦτοις εἶναι δοκοῦσα; (ἐπιζητήσει δ' ἂν τις καὶ διὰ τί τιν' αἰτίαν ἢ ἐν τῷ ἀέρι ψυχὴ τῆς ἐν τοῖς ζῴοις βελτίων ἐστὶ καὶ ἀθανατωτέρα.) συμβαίνει δ' ἀμφοτέρως ἄτοπον καὶ παράλογον· καὶ γὰρ τὸ λέγειν ζῶον τὸ πῦρ ἢ τὸν ἀέρα τῶν παραλογωτέρων ἐστὶ, καὶ τὸ μὴ λέγειν ζῶα ψυχῆς ἐνούσης ἄτοπον) (411a7–16).

⁹ Compõe (συνίσταται) o animal ou a planta, referidos em 762a19.

¹⁰ Compreendido (ἐμπεριληφθῆ) o calor anímico ou vital (θερμότητα ψυχικὴν), referido em 762a20, no material em processo composicional.

¹¹ πάντα δὲ τὰ συνιστάμενα τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν ὕδατι φαίνεται γιγνόμενα μετὰ σήψεως καὶ μῖνυμένου τοῦ ὁμβρίου ὕδατος· ἀποκρινόμενον γὰρ τοῦ γλυκέος εἰς τὴν συνισταμένην ἀρχὴν τὸ περιττεῖον τοιαύτην λαμβάνει μορφήν. γίγνεται δ' οὐθὲν σηπόμενον ἀλλὰ πεττόμενον· ἢ δὲ σήψις καὶ τὸ σαπρὸν περίττωμα τοῦ πεφθέντος ἐστίν· οὐθὲν γὰρ ἐκ παντὸς γίγνεται [...]. Γίγνονται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὕδατι τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη· διὸ συνίσταται ταχέως ὁπότεν ἐμπεριληφθῇ. ἐμπεριλαμβάνεται δὲ καὶ γίγνεται θερμοινομένων τῶν σωματικῶν ὑγρῶν οἷον ἀφρώδης πομφόλυξ. αἱ μὲν οὖν διαφοραὶ τοῦ τιμώτερον εἶναι τὸ γέ- νος καὶ ἀτιμώτερον τὸ συνιστάμενον ἐν τῇ περιλήψει τῆς ἀρ- χῆς τῆς ψυχικῆς ἐστίν. τοῦτου δὲ καὶ οἱ τόποι αἵτιοι καὶ τὸ σῶμα τὸ περιλαμβανόμενον.

“circunstancial”, a convergência entre a (i) porção material inicial, envolvendo a água na qual se encontra o πνεῦμα, e (ii) o calor circundante, o (ii) segundo aqueceria (Gotthelf, 1989, p. 187) ou ativaria o calor vital (ou calor anímico) do πνεῦμα presente no (i) primeiro.

O calor vital, por sua vez, de acordo com Stavrianeas, seria responsável por separar o material útil do inútil (Stavrianeas, 2008, p. 320), isto é, a parte doce, a partir da qual o organismo vem a ser gerado espontaneamente, da parte restante que irá se putrefazer em função do calor ambiente, na medida em que produziria uma “bolha de espuma” (ἀφρώδης πομφόλυξ) contendo tanto a porção material apropriada, quanto o próprio calor vital (Gotthelf, 1989, p. 187). Sob a influência do calor do entorno, o calor vital promoveria, então, um processo de cocção (πέψις) capaz de engendrar certa mistura (μίξις) de componentes elementares da porção material apropriada, com base na qual se desenvolverá a formação de determinado organismo.

Algo mais ou menos semelhante ocorreria no processo composicional dos corpos homogêneos inanimados, como os metais e os minerais; a diferença fundamental é que, ao invés de ser o “calor próprio” (οἰκείαν θερμότητα) do (i) corpo homogêneo inanimado, em estado formativo - o qual procede do calor externo incorporado a dada porção material de componentes elementares presente no meio ambiente –, o fator responsável pelo processo de cocção (*Meteorológicos*, IV.2), na circunstância da (ii) geração espontânea, caberia ao “calor vital” (θερμότητα ζωτικήν). Isto faria toda a diferença para o “resultado” do processo de cocção, pois no primeiro caso (i) o calor próprio gera um corpo de natureza homogênea sem quaisquer traços vitais e, no segundo caso (ii) o calor vital gera um corpo de natureza heterogênea, composto por partes relativamente diferenciadas e que comportam certos traços de caráter anímicos.

Entretanto, as diferenças entre um e outro tipo de organismo vivo gerado espontaneamente, e o que tornaria um e outro tipo “mais valioso” (τιμιώτερον), não residiriam na mais ou menos intensidade ou quantidade do calor anímico, mas sim na natureza do material envolvido. O calor vital implicado no processo da geração espontânea não é regulado por uma compleição orgânica a partir o início da atividade gerativa, como acontece no caso da geração sexuada, em que o πνεῦμα, caracterizado pelo calor vital e certos movimentos formativos específicos, regula toda a atividade da formação embrionária desde o princípio.

Isto porque o calor vital não provém do organismo vivo, mas vincula-se casualmente a uma cadeia causal, cujas séries causais se entrecruzam ou

se interconectam entre si por concomitância (κατὰ συμβεβηκός). Dadas as circunstâncias favoráveis, ou seja, a confluência e a interação do calor do entorno, mais o πνεῦμα portador do calor vital que se encontra na água (*Geração dos Animais*, III.11, 762a20), e mais certa porção de material inicial, dá-se a ocasião para a origem do processo da geração espontânea.

Assim, o calor vital, na geração espontânea, não se comporta como princípio regulativo da atividade gerativa, mas decorre como um elemento ativo “em meio” às circunstâncias formativas. Não haveria, contudo, graus de distinções do calor vital que implicariam nas diferentes especificidades dos tipos de organismos vivos gerados espontaneamente. Nestas condições, o calor vital não teria, portanto, a capacidade particular de produzir no material apropriado um embrião de dada forma específica, nos estágios iniciais da geração orgânica desencadeada por espontaneidade. A este respeito, Lennox declara o seguinte:

It is not the heat of the pneuma that determines form, but external contingencies. The “embryo” does not, in spontaneous generation, have the “source of form” in itself. Thus, in explaining such developments, one must point to determinants beyond the nature of the developing organism itself (Lennox, 1982, p. 225).

No capítulo 11, do livro III, da *Geração dos Animais*, Aristóteles toma como exemplo da caracterização do tipo de ser vivo gerado espontaneamente, a partir da natureza material envolvida no processo, o caso dos testáceos (ὀστρακόδεμοις). Os testáceos gerados espontaneamente no mar comportariam uma composição específica devido a um elemento terroso que se encontra, comumente, no meio circundante (*Geração dos Animais*, III.11, 762a27-29).

A concha característica dos testáceos viria a ser formada a partir deste material terroso, o qual adquiriria consistência e se solidificaria por meio do calor vital envolvido no processo gerativo por espontaneidade. No entanto, tal atividade de solidificação não seria conduzida por determinados movimentos formativo-específicos, como ocorreria nas circunstâncias em que o πνεῦμα atuaria enquanto princípio anterior regulativo, intrínseco a toda atividade conceptiva da geração sexuada.

A atividade de solidificação do material terroso, por meio da qual se forma a concha dos testáceos gerados espontaneamente no mar, se daria não por uma pré-determinação específica do πνεῦμα, mas, tal como ocorre com a formação dos chifres em alguns animais sanguíneos gerados

sexuadamente, por uma simples operação do calor vital, na qual o resultado se manifestaria consoante à natureza do material envolvido (*Geração dos Animais*, III.11, 762a27-32). Em um trecho do capítulo 2, do livro III, das *Partes dos Animais*, Aristóteles explicita esta consideração em termos gerais do seguinte modo:

De algum modo, a natureza se serve da afluência excessiva deste tipo de corpo [sc. terroso] que existe nos animais grandes, para adaptação e auxílio, e o corpo terroso¹² que flui por necessidade para a parte de cima se distribui, em alguns casos, na forma de dentes e de presas, em outros, na forma de chifres¹³ (*Partes dos Animais*, III.2, 663b31-35).

Nas circunstâncias das gerações sexuadas, o πνεῦμα normalmente, através de uma necessidade de tipo condicional, (i) conduz o processo gerativo das partes essenciais do organismo vivo de uma maneira programática, porto meio de informações inscritas (ou por meio do λόγος inscrito) no sêmen ou no σπέρμα, mediante certos movimentos formativos próprios à espécie do indivíduo que está sendo gerado (*Geração dos Animais*, 3.II, 737a18-24; Freudenthal, 1995, p. 28; Furth, 1988, p. 117; Gill, 1997, p. 154). No entanto, às vezes a natureza (ii) faria uso de certos materiais já envolvidos na atividade gerativa, de acordo com uma necessidade material, para a composição de partes orgânicas que acabam manifestando características benéficas ao animal; ou apenas deixaria processos materialmente necessários seguirem seu próprio curso na formação de certas estruturas orgânicas, em função unicamente do calor vital e sem a participação dos movimentos específico-formativos do πνεῦμα.

Segundo Leunissen, estes dois processos (i) e (ii), um envolvendo a necessidade condicional e outro envolvendo a necessidade material, comportariam traços de caráter teleológico, mas não do mesmo modo:

These are both cases of natural teleology (both are natural processes “governed” by the goal-directed actions of immanent natures), but the first is a case of “standard” or of what I call “primary” teleology, while the second is a case of what I call “secondary” teleology. The primary type of teleology

¹² O pronome “τὴν”, neste ponto (663b33), parece retomar “τὴν” em 663b31, que indica “τοιοῦτον σώματος”, isto é, “deste tipo de corpo”. Por sua vez, “τοιοῦτον σώματος” remeteria ao adjetivo “γεῶδες”, mencionado em 663b29.

¹³ Τὴν γοῦν τοιοῦτον σώματος περισσωματικὴν ὑπερβολὴν ἐν τοῖς μείζονσι τῶν ζῴων ὑπάρχουσιν ἐπὶ βοήθειαν καὶ τὸ συμφέρον καταχρῆται ἡ φύσις, καὶ τὴν ῥέουσιν ἐξ ἀνάγκης εἰς τὸν ἄνω τόπον τοῖς μὲν εἰς ὀδόντας καὶ χαυλιόδοντας ἀπένειμε, τοῖς δὲ εἰς κέρατα.

involves the realization of preexisting, internal potentials for form through stages shaped by conditional necessity. This type of teleology is responsible for the coming to be and presence of parts and features that are necessary for the performance of the vital and essential functions of each living being, as specified by the definition of its substantial being. The secondary type of teleology involves formal natures using materials that happen to be available (usually residues that have come to be of material necessity and that are not conditionally necessitated) for the production of parts that serve the animal's well-being. The presence of these parts is not a necessary prerequisite for the realization of the animal's form; instead, their presence is said to be "for the better" (Leunissen, 2020, p. 49).

Haveria, então, de acordo com Leunissen, dois casos de teleologia implicados na atividade composicional dos organismos vivos gerados sexuadamente. O primeiro, denominado pela autora de teleologia “padrão” ou “primária”, e os segundo denominado de teleologia “secundária”. Enquanto a teleologia primária estaria compreendida, a partir de uma necessidade condicional, na formação de partes que desempenham um conjunto articulado de funções vitais (Angioni, 1999, p. 60, 65, 69, 72) de caráter mais essenciais, ou mais fundamentais, ao animal, por exemplo, o coração, os pulmões, o estômago etc., a teleologia secundária estaria compreendida, a partir de uma necessidade material, na formação de estruturas orgânicas que podem contribuir para o bem-estar do vivente, por exemplo, presas e chifres.

Com efeito, de acordo com a passagem das *Partes dos Animais* (III.2, 663b31-35) supracitada, na ocasião em que ocorre um excesso residual de componentes terrosos, no princípio material-gerativo de certos animais vivíparos (ζωοτόκον) (*Partes dos Animais*, III.2, 662b24) de grande porte, forma-se uma estrutura orgânica como os chifres (κέρα) a partir dos elementos terrosos, e não a partir dos movimentos específico-formativos do πνεῦμα. Contudo, o material terroso residual não adquiriria alguma estrutura de natureza orgânica sem, ao menos, a atuação do calor vital envolvido no processo gerativo.

Parece então que no processo de geração sexuada, em um primeiro estágio, a formação dos chifres, a partir do material terroso residual, sofreria a atuação do calor vital envolvido na atividade composicional do animal, de acordo com uma teleologia de caráter secundária; e, em um segundo estágio, tal formação seria subsumida ao conjunto intrinsecamente articulado de funções vitais do todo orgânico da espécie, de modo a servir para

as atividades funcionais de proteção e de ataque (*Partes dos Animais*, III.2, 662b27), de acordo com uma teleologia primária relativamente ao vivente enquanto tal. Assim, a geração sexuada, presidida por uma necessidade de tipo condicional, envolveria também, em meio ao processo composicional, uma necessidade de tipo material.

No caso da geração espontânea, não haveria uma fórmula ou um λόγος específico inscrito no πνεῦμα, que conduzisse desde o início do processo gerativo-composicional as séries causais necessárias à formação de um todo orgânico determinado, como um princípio regulativo. Como já salientado, a formação, por exemplo, da concha de certo testáceo se dá a partir de um material terroso que se encontra no mar. Deste modo, a natureza da concha, e até mesmo a do organismo do testáceo como um todo, seria determinada pela porção da matéria inicial, com base na qual o calor anímico do πνεῦμα presente na água, por si só¹⁴, interagiria com esse material, circunstancialmente, sob a influência do calor ambiente, de maneira a engendrar um organismo por espontaneidade.

Entretanto, na medida em que os organismos vivos gerados espontaneamente dependeriam de condições menos precisas ou definidas para virem a ser, em relação aos seres vivos gerados sexuadamente, eles se manifestariam como organismos bastante simples, cujos processos de formação decorreriam de movimentos composicionais não muito equilibrados ou precisos (Gotthelf, 1989, p. 190). Assim, os organismos vivos gerados espontaneamente não seriam suficientemente capazes de desempenhar a função reprodutiva, a mais natural das funções vitais¹⁵ (*De Anima*, II.4, 415a26-29), em função da inconsistência de seus arranjos orgânico-estruturais.

Não obstante, os seres vivos gerados espontaneamente não seriam incapazes de gerar outros indivíduos, mas não congêneres (*Geração dos Animais*, I.1, 715a18-25), imperfeitos e incapazes de gerarem outros novamente:

¹⁴ Ou seja, sem certos movimentos específico-formativos associado ao calor vital.

¹⁵ O processo de geração do ser vivo gerado sexuadamente seria em vista, basicamente, do reproduzir-se (Nussbaum, 1985, p. 76-78), pois seria por meio da reprodução, ou seja, do constante processo gerativo de um novo organismo vivo especificamente idêntico, que o vivente (plantas, animais e seres humanos), apesar de corruptível, garantiria de um modo regular a sua preservação no ser. Deste modo, seria garantida também a medida de eternidade que cabe ao vivente, ou seja, não na sua individualidade particular, mas na medida em que a natureza específica do organismo vivo vem a ser mantida (*De Anima*, II.4, 415a23-415b7; *Geração dos Animais*, II.1, 731b24-34).

Independentemente do [sc. ser vivo] que vem a ser por espontaneidade nos animais, ou na terra, ou nas plantas, ou nas partes deles, nos quais tenham macho e fêmea, destes, tendo copulado, gera-se algo, mas não ele mesmo de acordo com nenhum [sc. dos progenitores] e imperfeitos [ἀτελής], por exemplo, dos piolhos nascem as chamadas lêndeas e das moscas, as larvas, das pulgas, as larvas ovoides; destes que nem mesmo copulam não vêm a ser nenhum outro ser vivo, mas apenas tais tipos¹⁶ (*História dos Animais*, V.1, 539b7-13).

Alguns seres vivos gerados espontaneamente são capazes de copular, mas não são capazes de gerarem proles da mesma natureza dos progenitores, constituindo-se, de um modo geral, de larvas (*Geração dos Animais*, I.16, 721a2-9; I.18, 723b3-6), as quais não têm, por sua vez, a capacidade de gerarem outros indivíduos (*História dos Animais*, V.31, 556b21-29).

O organismo vivo gerado espontaneamente que pode gerar descendentes concebe, portanto, um ser vivo imperfeito (ἀτελής), visto que a prole perfeita seria aquela semelhante a seus progenitores, e que seriam, também, capazes de reproduzir indivíduos similares à sua espécie. Desta maneira, as gerações perfeitas dos organismos vivos gerados sexualmente seriam processos cíclicos, nos quais cada geração seria capaz de, por si mesma, reproduzirem outros indivíduos semelhantes em espécie, enquanto as gerações seres vivos gerados espontaneamente seriam indivíduos singulares de forma de vida, dos quais nenhum ciclo de gerações especificamente semelhante poderia iniciar (Stavrianeas, 2008, p. 309). Portanto, faltaria para os organismos vivos gerados espontaneamente, em contraste com os organismos vivos gerados sexualmente, um modelo de reprodução ou de replicação formal (Lennox, 1982, p. 227).

Assim, a geração espontânea reuniria mais um requisito pelo qual Aristóteles formula uma definição geral para o acaso e o espontâneo, no final do capítulo 5, do livro II, da *Física*¹⁷, cuja passagem (197a32-35) já fora

¹⁶ "Ὅσα δ' ἀπὸ ταυτομάτου γίνεται ἐν ζώοις ἢ γῇ ἢ φυτοῖς ἢ τοῖς τούτων μορίοις, ἔχουσι δὲ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ, ἐκ τούτων συνδυαζομένων γίνεται μὲν τι, οὐ ταυτὸδ' ἐξ οὐδενὸς ἄλλ' ἀτελής, οἷον ἐκ τῶν φθειρῶν ὄγεομένων αἱ καλούμεναι κονίδες καὶ ἐκ τῶν μυιῶν σκώληκες καὶ ἐκ τῶν ψυλλῶν σκώληκες φροειδεῖς, ἐξ ὧν οὐτε τὰ γεννήσαντα γίνεται οὐτε ἄλλο οὐδὲν ζῷον, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα μόνον.

¹⁷ Na literatura especializada, alguns autores como, por exemplo, D. Balme (1962, p. 96-97) e D. Hull (1967, p. 245-250), alegam que haveria uma inconsistência entre o que é formulado a respeito do espontâneo em *Física* II. 4-6, e a teoria da geração espontânea delineada nos tratados biológicos. Não tenho a intenção, aqui, de desenvolver esta questão; no entanto, a alegada inconsistência, de um modo resumido, seria algo como se segue: em *Física* II.4-6, Aristóteles

anteriormente citada (p. 4). O espontâneo seria definido principalmente por três características: (i) é causa por concomitância (κατὰ συμβεβηκός), (ii) não admite vir a ser nem de maneira simples, nem no mais das vezes (ἐπὶ τὸ πολὺ) e (iii) é causa daquilo que poderia vir a ser em vista de algo. O espontâneo seria (i) causa por concomitância porque o organismo gerado espontaneamente vem a ser a partir do entrecruzamento casual de séries causais, concomitantemente ou extrinsecamente relacionadas entre si: o calor do entorno, mais o πνεῦμα portador do calor vital que se encontra na água (*Geração dos Animais*, III.11, 762a20), e mais certa porção de material inicial.

No que se refere à característica (iii), isto é, o espontâneo “é causa daquilo que poderia vir a ser em vista de algo”, o ser vivo gerado espontaneamente poderia vir a ser em vista do reproduzir-se, que é a função mais natural e fundamental de qualquer vivente (*De Anima*, II.4, 415a26-29)¹⁸, contudo, de fato, não veio, pois tal ser vivo não se reproduz, mas é, dadas as condições circunstanciais favoráveis, continuamente gerado. Ademais, nas circunstâncias em que ocorre a geração espontânea, o resultado não vem a ser em função do fim para o qual o processo gerativo teria ocorrido, visto que as causas iniciais da atividade composicional se dão de uma maneira casual, e não determinada por um princípio formal regulativo, como acontece nos casos da geração sexuada.

Mas, e quanto à característica (ii), ou seja, o espontâneo “não admite vir a ser nem de maneira simples, nem no mais das vezes”? O espontâneo não admitiria nem o que vem a ser sempre, nem o que vem a ser de um modo regular; porém, parece que os organismos vivos gerados espontaneamente, como, por exemplo, testáceos e uma variedade de insetos,

apresenta uma concepção acerca do acaso e do espontâneo, os quais se caracterizariam por serem um tipo de causalidade não teleológica, contrária à causalidade natural, imprevisível, atípica e devida à casualidade. Contudo, em a *Geração dos Animais* III.11, Aristóteles promove uma teoria causal dos organismos vivos gerados espontaneamente e, em as *Partes dos Animais*, pode-se constatar uma variedade de explicações de caráter teleológicas referentes às partes de tais organismos como, por exemplo, testáceos e moscas (Lennox, 1982, p. 220). Mas, como Gotthelf notou, quando Aristóteles, em *Física* II.4-6, contrasta a causalidade teleológica com os casos espontâneos, tais casos, no contexto em questão, seriam casos hipotéticos da perspectiva de Empédocles, a qual está sendo criticada, ou exemplos de ocorrências não semelhantes aos da geração espontânea (Gotthelf, 1989, p. 191). De qualquer modo, ao menos com relação a caracterização geral de acaso e de espontâneo referida no final do capítulo 5, do livro II, da *Física*, parece que não haveria inconsistências, como procurarei apontar a seguir.

¹⁸ Ver nota 31.

seriam engendrados com grande constância. Como, então, compatibilizar esta segunda característica do espontâneo com as ocorrências de seres vivos gerados por espontaneidade, observadas na natureza?

As ocorrências de geração espontânea não seriam, estritamente, regulares, mas simplesmente repetíveis ou sucessivas. A diferença consistiria em que a geração espontânea, embora apresente certa constância ou frequência, não estabelece uma série perene de gerações, nas quais estariam presente determinado “aspecto teleológico” em um sentido, por assim dizer, mais forte da expressão, representando de certo modo um desvio do curso propriamente regular da natureza.

O sentido forte de teleologia estaria vinculado às capacidades anímico-funcionais “plenamente” desenvolvidas, sobretudo no que diz respeito àquela ligada à reprodução, a qual seria a mais fundamental ou a mais, segundo Aristóteles, natural dentre as funções vitais (*De Anima*, II.4, 415a26-29). Entretanto, o sentido mais fraco de teleologia estaria mais associado, simplesmente, ao “acabamento” (τέλος) de um processo composicional. Apesar de os organismos gerados por espontaneidade não deixarem de apresentar certos traços de funcionalidades vitais, tais traços apenas representariam funções anímicas precárias, imperfeitas, não plenamente desenvolvidas. Nesta medida, poder-se-ia atribuir à geração espontânea algo mais próximo a uma teleologia em um sentido atenuado (Stavrianeas, 2008, p. 314-315).

Além disso, a geração espontânea não seria conduzida por processos precisamente regulares, porque ela nem sempre, nem no mais das vezes, seria produzida da mesma maneira. Neste sentido, apesar de muitas espécies de organismos serem geradas espontaneamente com certa frequência, tais espécies não surgiriam sempre ou no mais das vezes segundo causas idênticas (Lennox, 1982, p. 236). Mesmo que, por exemplo, certas moscas geradas espontaneamente sejam muito semelhantes entre si, em função, fundamentalmente, de tipos semelhantes de materiais do entorno envolvidos no processo formativo, as causas, em cada caso particular, nunca seriam idênticas.

3. CORPOS HOMOGÊNEOS INANIMADOS E GERAÇÃO ESPONTÂNEA

As atividades formativas dos corpos homogêneos inanimados, ou dos metais/minerais, seriam conduzidas por processos em que, além de fatores materiais, um elemento de natureza formal interviria, de maneira

a determinar certo caráter substancial a esses corpos, os quais vêm a ser gerados conforme um arranjo composicional que Aristóteles designa por “mistura” (μίξις).

Em uma mistura, os componentes materiais não permanecem como tais no todo composicional, como agregados justapostos entre si, mas fundidos em um corpo homogêneo (*Geração e Corrupção*, I.10, 328a5-12). Neste sentido, segundo Aristóteles, “a mistura é uma união de coisas miscíveis que foram alteradas” (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις) (*Geração e Corrupção*, I.10, 328b22). De um modo geral, nas misturas, os quatro elementos, a saber, o fogo, o ar, a água e a terra, deixam de apresentar as suas propriedades essenciais¹⁹, e passam a manifestar outras propriedades, agora, comuns ao todo composicional²⁰, tais como, por exemplo, certa dureza, certa fragmentabilidade, certa fusibilidade etc.²¹, correspondentes às qualidades próprias que um corpo homogêneo inanimado, como a prata, manifestaria.

No processo composicional de uma mistura homogênea inanimada, as propriedades que caracterizarão o corpo proveniente desta mistura, isto é, determinado metal ou mineral, em estado de formação, emergiriam em função da atuação de certas potencialidades ativas, que Aristóteles indica serem o calor e o frio. Atuando como uma causa externa, o calor do meio ambiente seria “internalizado” ao substrato material do corpo homogêneo inanimado (Freudenthal, 1995, p. 03), de modo a “dominar a matéria” (Cohen, 1996, p. 51) e desencadear uma atividade de “cocção” (πέψις).

¹⁹ O fogo se caracteriza por ser quente e seco; o ar, por ser quente e úmido; a água, por ser fria e úmida; e a terra, por ser fria e seca (*Geração e Corrupção*, II. 3, 330b3-5).

²⁰ Na mistura, os elementos, enquanto tais, deixam de apresentar “em ato” as suas características essenciais para manifestarem determinadas características comuns ao todo, porém, não deixariam de preservar, “em potência”, as suas propriedades próprias ou essenciais (*Geração e Corrupção*, I.10, 327b23-26).

²¹ No livro IV dos *Meteorológicos*, Aristóteles fornece alguns exemplos de corpos homogêneos: o ouro, a prata, o estanho, o ferro, a pedra, a carne, os ossos, os nervos, a pele, as vísceras, o pelo, os tendões, as veias (*Meteorológicos*, IV.10, 388a14-17), e uma lista de propriedades características, referentes a esses corpos, “segundo a capacidade e a incapacidade” (κατὰ δύναμιν καὶ ἀδυναμίαν) de manifestá-las: solidificável -insolidificável, fundível - não fundível, abrandável - não abrandável, reabrandável -não reabrandável, dobrável - não dobrável, quebradiço - não quebradiço, fragmentável - não fragmentável, impressionável - não impressionável, modelável - não modelável, espremível - não espremível, estirável - não estirável, maleável - não maleável, desgarrável - não desgarrável, cindível - não cindível, viscoso - não viscoso, comprimível - não comprimível, combustível - não combustível, fumaciante - não fumaciante (*Meteorológicos*, IV.8, 385a11-18).

Após o arrefecimento pelo frio, estabelecer-se-ia, então, uma proporção entre o úmido e o seco – qualidades consideradas por Aristóteles como potencialidades passivas - do substrato material (*Meteorológicos*, IV.1, 378b31-379a3; IV.4, 381b24-28), resultando, a partir daí, na composição de um metal ou de um mineral, essencialmente caracterizado por certas qualidades próprias, como dureza, maleabilidade, textura etc.

Além da matéria há duas causas, o agente [ποιῶν] e a passiva [πάθος] (o agente como aquilo de onde provém o movimento e a passiva como forma [εἶδος]): e, portanto, são [sc. causas] da solidificação e da difusão, bem como do secar-se e do umedecer-se. O agente age por duas potências e padece por duas afecções, como se disse: age pelo quente ou pelo frio, e a passiva [sc. padece] pela presença ou pela ausência do calor ou do frio²² (*Meteorológicos*, IV.5, 382a27-382b1).

De acordo com Aristóteles, há três causas envolvidas na atividade gerativa dos corpos homogêneos, nos quais se incluem os metais e os minerais. Um primeiro tipo de causalidade diz respeito à causa material, a qual corresponderia à determinada proporção de elementos em processo formativo de certa mistura. Um segundo tipo de causalidade concerne à causa eficiente, identificada com a atuação das potencialidades ativas, na ocasião em que o calor do meio opera sobre o substrato material, de modo a (i) ser internalizado neste substrato, tornando-se, entretanto, em calor próprio (οἰκείαν θερμότητα) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23), (ii) provocando um processo de cocção, no qual terá por resultado determinada mistura de elementos. O frio, outra potencialidade de caráter ativa, atuaria no sentido de arrefecer a mistura e, com isto, estabelecer um equilíbrio entre as potencialidades passivas, isto é, entre o úmido e seco do corpo homogêneo, o qual determinará de uma maneira passiva as características essenciais do corpo homogêneo inanimado, manifestado por dadas qualidades próprias, tais como certa solidez, certa maleabilidade, certa combustibilidade etc.

Além disso, há, também, um terceiro tipo de causalidade, referente à causa formal. Tal causa, distintamente de apresentar um aspecto ativo como no caso dos organismos vivos, ao estar vinculada à conformação de

²² ἔστιν δὲ τὰ αἷτια τὰ παρὰ τὴν ὕλην δύο, τὸ τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος (τὸ μὲν οὖν ποιοῦν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς εἶδος)· ὥστε καὶ πήξεως καὶ διαχύσεως, καὶ τοῦ ξηραίνεσθαι καὶ τοῦ ὑγραίνεσθαι. ποιεῖ δὲ τὸ ποιοῦν δυοὶ δυνάμεις, καὶ πάσχει παθήμασιν δυοῖν, ὥσπερ εἴρηται· ποιεῖ μὲν θερμῶς καὶ ψυχρῶ, τὸ δὲ πάθος ἢ ἀπουσία ἢ παρουσία θερμοῦ ἢ ψυχροῦ.

certo arranjo composicional, que possibilitaria ou capacitaria o vivente à realização de um conjunto articulado de funções vitais, apresentaria aqui, no caso dos metais ou dos minerais, um aspecto de natureza passiva, pelo fato de, justamente, corresponder a determinado grau de umidade e de sequidade que resultam passivamente da atividade das potencialidades ativas na atividade composicional, e que se manifestam por meio de certas qualidades próprias, de caráter essencial ou formal.

O metal/mineral seria, então, caracterizado por certo λόγος estável entre o úmido e o seco de determinada mistura. No entanto, tal λόγος promoveria o resultado de um fim (τέλος), ou de um acabamento (τελείωσις)²³ composicional, o qual passaria a adquirir uma forma e uma natureza próprias. Sendo assim, a mistura resultaria em um certo tipo de substância natural, correspondendo a coisas tais como os metais e os minerais²⁴.

A mistura que se converte em um corpo homogêneo inanimado manifestaria uma unidade a partir dos elementos composicionais, na medida em que as propriedades próprias dos elementos, na composição substancial, deixam de atuar em efetividade, e passam a assumir outras propriedades, agora, comuns ao todo constitucional (Freudenthal, 1995, p. 23); ou seja, a frialdade e a umidade do elemento água, ou a frialdade e a sequidade do elemento terra, por exemplo, na compleição composicional de um metal ou de um mineral, deixariam de atuar em efetividade etc. e passariam a apresentar, a partir dessas qualidades primárias, outras qualidades que,

²³ No caso dos corpos homogêneos inanimados, a causalidade formal se identificaria com a causalidade final. Com efeito, em *Física*, II.7, 198a21-27, Aristóteles afirma que muitas vezes a causa formal e a causa final são uma só; de um modo semelhante também em *Geração dos Animais*, I.1, 715a4-6. Contudo, o traço de caráter teleológico ligado (i) aos corpos homogêneos inanimados seria completamente distinto do fator teleológico relacionado (ii) aos organismos vivos. Enquanto que nos primeiros (i) o traço teleológico se restringiria apenas ao fim (τέλος) ou ao acabamento (τελείωσις) composicional, nos segundos (ii) o fator teleológico se expressaria através do fim ou do acabamento composicional, em vista da capacidade do organismo realizar um conjunto articulado de funções vitais. No tocante, ainda, aos organismos vivos, além de expressões de aspectos teleológicos tais como τέλος e τελείωσις, na análise destas substâncias nos tratados biológicos estão envolvidas, também, expressões tais como τὸ οὐ ἔνεκα (em vista de quê) e ἔνεκα τοῦ (em vista de), o que não ocorre no caso da análise dos corpos homogêneos inanimados, no livro IV dos *Meteorológicos*.

²⁴ Os vários tipos de metais e de minerais se diferenciariam uns dos outros em função de uma gradação relativa das qualidades próprias, que os caracterizam como tais. Por exemplo, o bronze e o ferro são duros (*Partes dos Animais*, I.1, 642a10-11), porém o duro e o brando seriam aproximadamente especificados quanto ao mais e ao menos, isto é, quanto ao grau relativo de dureza ou de brandura (*Meteorológicos*, IV.4, 382a16-17).

agora, caracterizariam o todo substancial, como certa viscosidade, certa fragmentabilidade, certa dureza etc.

De acordo com o exame do processo constitucional dos metais e minerais, ou dos corpos homogêneos inanimados, tais corpos comportariam dois estágios composicionais. O primeiro estágio comportaria uma necessidade de tipo irrestrita, na medida em que certa porção material, que faz parte da estrutura da Terra, sofre a atuação do calor natural do meio ambiente, envolvidos em um ciclo regular da natureza. Agora, o segundo estágio seria caracterizado pela incorporação do calor natural em dada porção material, de modo a se transformar em calor próprio (οικείαν θερμότητα) (*Meteorológicos*, IV.2, 379b18-23).

Tal calor próprio desencadearia um processo de cocção, operando como algo semelhante a um princípio formal - típico a uma necessidade de caráter condicional -, o qual promove a formação de uma mistura homogênea que definirá a natureza de certo metal ou mineral. No entanto, todo o processo composicional, compreendendo os dois estágios, um marcado por uma (i) necessidade irrestrita e outro, por uma (ii) necessidade semelhante a de tipo condicional, seria governado ou determinado a partir de uma necessidade de tipo irrestrita, ou seja, dado o calor natural ambiente e certa porção de matéria da estrutura da Terra, segue-se necessariamente a incorporação do calor do meio na referida porção de matéria, em um ciclo de automanutenção natural.

Quanto ao segundo estágio, tomado em particular, a necessidade envolvida no processo obedeceria a uma dinâmica própria ao padrão da necessidade condicional: ocorrida a formação de dada mistura homogênea, isto é, dado metal ou mineral, então, seguiu-se necessariamente a transformação do calor ambiente em calor próprio em certa porção de matéria. Entretanto, considerando o processo de geração de um corpo homogêneo inanimado sob uma perspectiva geral ou completa, a análise de todo processo composicional se pautaria de acordo com a necessidade irrestrita, com a particularidade de que, nos casos das atividades gerativas dos metais e minerais, um fator causal de feição formal, a saber, o calor próprio (οικείαν θερμότητα), interligar-se-ia à cadeia causal, em meio ao processo gerativo-composicional.

Os processos necessários dos organismos vivos gerados espontaneamente também compreenderiam dois estágios (Stavríneas, 2008, p. 327), mas, distintamente dos processos gerativos dos corpos homogêneos inanimados, o primeiro estágio seria conduzido por uma necessidade de tipo

material e, no segundo estágio, o princípio formal envolvido em meio ao processo corresponderia ao calor vital, e não ao calor natural circundante do ambiente. No primeiro estágio, opera-se a necessidade de tipo material, na qual certa porção de terra aquosa, contento o $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ e o calor vital, interagiria, casualmente, com dadas condições climáticas favoráveis à intervenção do calor do entorno, o qual acionaria as capacidades formativas do calor vital por meio de um processo de cocção.

A partir deste processo de cocção, dar-se-ia o início do segundo estágio gerativo, no qual, o calor vital atua como um princípio de natureza formal, conduzindo as atividades composicionais graduais subsequentes, nos moldes de uma necessidade de tipo condicional. Pelo fato de, neste caso, se tratar do calor vital ou anímico - e não simplesmente do calor natural, incorporado ao material em processo de formação de um corpo homogêneo inanimado -, a atividade de cocção resultará na composição de certas estruturas não homogêneas simples ou imperfeitas, em relação às estruturas orgânicas dos seres vivos gerados sexuadamente.

Com os organismos vivos gerados por espontaneidade, tem-se um caso atípico em que são estabelecidos os meios para que determinadas estruturas orgânicas, capazes de realizarem certas funções anímicas associadas a propriedades de caráter teleológico, mesmo que em um grau relativamente precário e imperfeito, vêm a serem formadas a partir de circunstâncias meramente casuais. Como Mansion declarou, a geração espontânea não se oporia a uma ordem de caráter teleológica, “*mais produit un effet qui rentre par accident dans un ordre téléologique, cet effet étant un bien qui eût pu être pris comme fin*” (Mansion, 1946, p. 310).

Na perspectiva de uma análise relativa aos tipos de necessidade envolvidos no processo dos organismos vivos gerados espontaneamente, o primeiro estágio, portanto, seria caracterizado pela necessidade material, o segundo estágio pela necessidade condicional, e o processo como um todo seria pautado e, por isso, mais particularizado por meio de uma necessidade de tipo material. Na atividade composicional, considerada como um todo, o processo seria principalmente caracterizado por uma necessidade material, porqu tal atividade vem a ser conduzida “a partir” deste tipo de necessidade, mas que comporta, ocasionalmente “em meio” a este processo, um fator causal de natureza formal.

[Recebido em fevereiro/2025; Aceito em março/2025]

- ANGIONI, L. *As partes dos animais, Livro I*. Tradução e comentários de L. Angioni. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, 9 (3) (n. especial), 1999.
- ANGIONI, L. *Física I-II*. Trad. e comentários de L. Angioni. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Opera*. Ed. I. Bekker. Academia Regia Borussica, Vol. I-II, Berlim, 1831.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Ed. F.H. Fobes. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- ARISTÓTELES. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis physica*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- ARISTÓTELES. *Meteorologica*. Ed. H. D. P. Lee. London: The Loeb Classical Library, 1952.
- ARISTÓTELES. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- ARISTÓTELES. *Posterior Analytics – Topica*. Translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- ARISTÓTELES. *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. Ed. A. L. Peck. London: Harvard University Press, 1961.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis de generatione animalium*. Ed. H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- ARISTÓTELES. *Reproducción de los Animales*. Trad. e notas de E. Sánchez. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Acerca del Cielo; Meteorológicos*. Trad. e notas de M. Candel. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1996.
- ARISTÓTELES. *Acerca de la Generación y la Corrupción; Tratados Breves de Historia Natural*. Trad. e notas de E. La Croce, e A. B. Pajares. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *As Partes dos Animais, Livro I*. Trad. e comentários de L. Angioni. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, 9 (3) (n. especial), 1999.
- ARISTÓTELES. *Partes de los Animales; Marcha de los Animales; Movimiento de los Animales*. Trad. e notas de E. J. Sánchez-Escariche, e A. A. Miguel. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES. *Física*. Trad. e notas de G. R. de Echandía. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2002.
- ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Trad. e notas de T. C. Martínez. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2003.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. e notas de T. C. Martínez. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2006.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Trad. e comentários de L. Angioni. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.
- BALME, D. M. Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation. *Phronesis*, v. 7, n. 1, p. 91-104, 1962.
- COHEN, S. M. *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- COOPER, J. M. "Hypothetical necessity and natural teleology". In A. Gotthelf e Lennox, J. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 243-274.
- FREUDENTHAL, G. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and pneuma, Form and Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- FURTH, M. *Substance, form and Psyche: an Aristotelian metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- GILL, Mary L. "Material Necessity and Meteorology IV 12". In *Aristotelische Biologie - Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart: Franz Steiner, 1997, p. 145-161.
- GOTTHELF, A. "Teleology and spontaneous generation in Aristotle: a discussion". In: T. Penner e R. Kraut (eds.), "Nature Knowledge and Virtue" (Essays in memory of Joan Kung). *Apeiron* 22, n. 4 (n. especial), p. 181-193, 1989.
- HULL, David. "The Conflict between Spontaneous Generation and Aristotle's Metaphysics". *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*. Quebec: Les Presses de l'Universite Laval, p. 245-250, 1967.
- LENNOX, James G. Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 20, n. 3, p. 219-238, 1982.
- LEUNISSEN, M. Nature as a Good Housekeeper: Secondary Teleology and Material Necessity in Aristotle's Biology. *Apeiron*, 43 (4), 2010, p. 117-142.
- LEUNISSEN, M. "Teleology in Aristotle". In *Teleology: A History* (Oxford Philosophical Concepts Series). Edited by Jeffrey K. McDonough. Oxford University Press, 2020.
- MANSION, A. *Introduction à la Physique Aristotélicienne* (2ème édition revue et augmentée). Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- NUSSBAUM, M. C. *Aristotle's De motu animalium text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- STAVRIANEAS, S. Spontaneous Generation in Aristotle's Biology. *Rhizai*, v.2, p. 303-338, 2008.

TITHENAI TA PHAINOMENA EM ARISTÓTELES: ORIGEM E SIGNIFICADO

TITHENAI TA PHAINOMENA ACCORDING TO ARISTÓTELES: ORIGIN AND MEANING

CLEITON RODRIGUES IMAMURA*

Resumo: Este artigo realiza uma exegese interpretativa da expressão *τιθέναι τὰ φαινόμενα* nas obras de Aristóteles, focando no estabelecimento do expediente, sua universalização e a problemática da tradução de *phainomena*. A partir da abordagem de Owen, analisamos como Aristóteles utiliza essa expressão para explorar a relação entre as aparências e a compreensão dos fenômenos. Discutimos as implicações da universalização do conceito e as dificuldades que surgem na tradução, buscando alternativas que preservem o significado original no contexto filosófico. Esta análise visa esclarecer o impacto de Aristóteles na tradição filosófica e suas contribuições para o estudo dos fenômenos.

Palavras-chave: Aristóteles; método; fenômenos.

Abstract: This article offers an interpretative exegesis of the expression *τιθέναι τὰ φαινόμενα* (*tithenai ta phainomena*) in Aristotle's works, focusing on the establishment of the concept, its potential universalization, and the challenges in translating *φαινόμενα* (*phainomena*). Drawing on Owen's approach, we analyze how Aristotle employs this expression to explore the relationship between appearances and the understanding of phenomena. We discuss the implications of universalizing the concept and the difficulties that arise in its translation, seeking alternatives that preserve the original meaning within the philosophical context. This analysis aims to clarify Aristotle's impact on the philosophical tradition and his contributions to the study of phenomena.

Keywords: Aristotle; method; phenomenon.

* Pesquisador na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: cleiton.imamura@gmail.com.

Três questões orientarão a apresentação do expediente metodológico denominado *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα - σωζεν τὰ φαινόμενα)¹:

1. Qual é a sua origem histórica?
2. O expediente é universalizável² nas investigações aristotélicas?
3. Qual é a tradução mais precisa do termo fenômenos (*phainomena*) que fundamenta essa abordagem?

Na abordagem dessas questões, ainda que de forma parcial, examina-se a constituição e o desenvolvimento do expediente, analisando-se aspectos de sua estrutura, conforme descrito na passagem da *Ética a Nicômaco*, VII, 1145b2-7. Ademais, proceder-se-á à identificação de seus limites e à análise crítica dos principais problemas associados.

Relata-se uma história segundo a qual Tales, um dos primeiros filósofos, absorto em suas reflexões, não percebeu um buraco à sua frente, resultando em sua queda. Essa narrativa retrata o filósofo como alguém desatento aos fatos mais imediatos ao seu redor, a ponto de se tornar vítima deles. É evidente que essa anedota histórica não representa de forma adequada a filosofia de Tales, que se dedicou a estabelecer um princípio fundamental para a constituição da Natureza. No entanto, a história de sua queda no buraco permite assinalar um aspecto crítico da filosofia, relacionado ao desprezo de alguns pensadores pelas coisas tal como aparecem (πράγματα καθὼς φαίνονται). Ao longo da história, essa atitude variou em intensidade,

¹ Na *Metafísica*, Aristóteles utiliza predominantemente o termo *tithenai* (τιθέναι) em contextos que envolvem a definição e categorização de substâncias. Por exemplo, ele discute a essência das coisas ao afirmar que é necessário *tithenai to ti estin* (τιθέναι τὸ τί ἐστιν), que se traduz como «estabelecer o que é» (Met., VII, 1, 1028b). Aqui, o foco está na necessidade de categorizar as substâncias para compreender sua natureza. Embora *sozein* (σωζεν) não apareça com a mesma frequência na *Metafísica*, sua ideia de “preservar” a realidade é implícita nas discussões sobre a importância da percepção. A relação entre a verdade e os fenômenos percebidos reflete a preocupação de Aristóteles em salvaguardar a integridade da experiência sensorial, embora esse conceito não seja explicitamente mencionado nas passagens centrais. Esses termos refletem diferentes aspectos da abordagem metafísica de Aristóteles: enquanto *tithenai* enfatiza a análise e definição, *sozein* destaca a importância de manter a conexão com a realidade percebida.

² O termo “universalizável” é utilizado neste contexto para referir-se à aplicabilidade do expediente *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα) nas diversas obras de Aristóteles, e não a todo o campo filosófico. A discussão se concentra em como esse expediente pode ser interpretado e utilizado dentro da metodologia aristotélica, considerando suas particularidades e limites em cada obra específica.

dependendo da posição mais ou menos radical de determinados filósofos em relação ao valor do que é oferecido pela percepção.

Um contraponto: Aristóteles foi um filósofo atento a tudo o que o cercava, dotado de uma curiosidade ímpar pelo mundo. Ele não se limitou às teorias e abstrações, mas dedicou-se às pesquisas empíricas, opondo-se às filosofias que se perdem em suas ficções³. Essa abordagem fez com que alguns intérpretes o denominassem filósofo do senso comum.⁴

Essa postura filosófica diante do mundo levou Aristóteles a desenvolver áreas como física, biologia, astronomia e, como se procurará demonstrar, também a metafísica. Sempre preocupado com a verdade, Aristóteles não a entende como algo que estaria fora dos fenômenos, mas sim como algo que necessariamente deve estar relacionado ao que nos aparece. Não é sem razão que ele afirma que a investigação da verdade, por um lado, é fácil, uma vez que, conforme o ditado que cita, “quem poderia errar uma porta [ao atirar uma flecha]?”⁵ Contudo, por outro lado, ele também indica que a investigação da verdade é difícil, sugerindo que chegar a conhecer exatamente o que nos aparece não é algo simples e imediato. O que Aristóteles aponta, portanto, é que a dificuldade da investigação da verdade não está nas coisas em si, mas em como as percebemos. Como ele mesmo afirma: “é possível que a causa da dificuldade da pesquisa da verdade não esteja nas coisas, mas em nós”⁶; isto é, o problema não reside em como as coisas aparecem, mas em como as percebemos, o que demanda um esforço mais atento, cuidadoso e reflexivo para alcançar a verdade subjacente aos fenômenos. Esse processo de investigação filosófica, que parte

³ Aristóteles se opõe à tese que distingue a unidade de unidades, considerando-a absurda e fictícia. Ele esclarece o que entende por ficção: “Chamo ficção a violência feita à verdade em vista de satisfazer uma hipótese” (*Met.*, XIII, 7, 1082b3). A oposição reside, portanto, na recusa em ignorar a verdade, sendo esta, no contexto, representada pelos fenômenos. Nota-se que, na sequência de sua argumentação, Aristóteles afirma: “nós vemos que uma unidade não difere de outra” (*Met.* XIII, 7, 1082b6). Assim, as coisas tal como são não podem ser ignoradas; não se deve violentar os fenômenos para que se satisfaça uma hipótese.

⁴ Se o senso comum é identificado com aquilo que se caracteriza como crença comum, e se sua crítica é elaborada com o objetivo de destacar e defender a verdade contida nas crenças comuns, então Aristóteles pode ser considerado o primeiro dos filósofos do senso comum. *IN*: EDWARDS, P.(ed.) *The encyclopedia of philosophy*. New York, 1972. 4 vol.

⁵ *Met.*, II, 1, 993b4.

⁶ *Met.*, II, 1, 993b8.

dos fenômenos e chega à compreensão das causas, é caracterizado pela contínua interação entre a percepção sensível e o raciocínio intelectual.⁷

De certo modo, pode-se afirmar que a filosofia aristotélica é engajada com o mundo, não se tornando alheia a ele. Aristóteles não vê o conhecimento como algo puramente teórico ou distante da experiência cotidiana; ao contrário, ele destaca a importância de se conectar com a realidade por meio da observação sensível, de modo que o filósofo deve estar imerso no mundo para compreender as causas e as verdades que nele se revelam. A filosofia aristotélica, então, é profundamente prática, pois não se limita a uma análise abstrata, mas é fundamentada na experiência do mundo sensível.

A partir dessas considerações, pode-se afirmar que o expediente metodológico *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα), apesar de sua complexidade e das discussões sobre sua tradução e aplicação exata dentro da metodologia aristotélica, representa um dos aspectos fundamentais que demonstram o compromisso de Aristóteles com os fatos e com a investigação empírica. Aristóteles defende que a investigação filosófica deve começar com os fenômenos tal como nos aparecem, pois são essas aparências sensíveis que nos fornecem as pistas para um entendimento mais profundo da realidade. Essa abordagem possibilita contrariar a imagem censurável do filósofo como alguém descomprometido com o “senso comum” e com a evidência da verdade disponível nas coisas. Assim, Aristóteles não despreza as percepções sensíveis, mas as utiliza como ponto de partida para a busca de um conhecimento mais sólido e completo, que se expande através da razão e da investigação metódica.

⁷ A relação entre percepção sensível e raciocínio intelectual é de grande importância na filosofia aristotélica, já que Aristóteles vê a experiência sensível como a base para o conhecimento intelectual. No entanto, o foco deste artigo é demonstrar a utilização do expediente metodológico *tithenai ta phainomena* na investigação aristotélica, e não abordar de maneira exaustiva os aspectos epistemológicos dessa interação. Para tal análise mais detalhada da epistemologia aristotélica, seria necessário um estudo separado, o que está fora do escopo deste trabalho.

O artigo clássico *tithenai ta phainomena*⁸ de Owen marca uma reviravolta significativa na compreensão deste expediente metodológico. Apresentado em 1960 no *Symposium Aristotelicum*⁹, cujo tema foi “Aristóteles e os problemas de método”, provocou uma série de outros artigos que discutem suas conclusões. Desde então, tornou-se uma referência imprescindível nas discussões metodológicas sobre o expediente em questão. A análise de Owen é fundamental para situar e contextualizar a problemática da presente investigação. Geralmente, ele é identificado como o responsável por trazer à tona, na filosofia contemporânea, o problema da compreensão adequada dos *phainomena* (φαίνεσθαι) em Aristóteles. Consequentemente, os estudiosos do expediente em Aristóteles frequentemente se concentram em debater o sentido a ser atribuído ao termo *phainomena* (φαίνεσθαι), justificando suas escolhas com base nos textos de Aristóteles e buscando indicar uma orientação metodológica mais geral e significativa para os trabalhos aristotélicos. Entretanto, como assinalado por Cleary, que é um dos poucos a chamar a atenção para esse aspecto, para elucidar a função dos fenômenos em Aristóteles, é necessário enfrentar alguns problemas filosóficos e históricos¹⁰.

Para Cleary e Duhem¹¹, o expediente é originalmente produzido sob a indicação de Platão¹², que, no *Timeu*, prescreve aos matemáticos da Academia a busca por uma resposta a um problema identificado na observação dos astros, uma vez que estes não se ajustavam adequadamente à

⁸ Cf. OWEN, G. E. L. *Tithenai ta phainomena*. In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. New York: Macmillan and Co Ltd, 1968, p. 172.

⁹ Para compreender melhor a importância dos *Symposia Aristotelica*, e dos artigos apresentados na edição de 1960 ver BERTI, E. *Aristóteles e o século XX*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 13.

¹⁰ CLEARY, J. *Phainomena in Aristotle's methodology*. International Journal of Philosophical Studies, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994. p. 61.

¹¹ Duhem detalha a história: “Além deste (Eudoxo), foi importante para a permanência histórica do expediente, o discípulo de Aristóteles Eudemos, visto que recolheu o material de Eudoxus e os descreveu em sua obra *História da Astrologia*. *Sosigenes*, professor de Alexandre, tomou de Eudemos e as transmitiu a Simplicius, de quem as recebemos.” In: DUHEM P., *Salvar os fenômenos*: Ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileu. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, suplemento 3, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, Campinas, 1984, p.7.

¹² E.J. Aiton, *History of Science* 19, 75 (1981) contraria essa história, atribuindo a paternidade desse programa a Posidônio.

sua teoria. Consequentemente, Eudoxo adota essa indicação e desenvolve uma solução para a questão platônica:

Platão admite, em princípio, que os corpos celestes se movem com um movimento circular, uniforme e constantemente regular; ele coloca então este problema aos matemáticos: quais são os movimentos circulares, uniformes e perfeitamente regulares que convém tomar como hipótese, a fim de poder salvar as aparências apresentadas pelos planetas?¹³

Eudoxo reproduziu o aparato do movimento retrógrado por meio de movimentos combinados de diferentes esferas, em distintas velocidades e ângulos de rotação¹⁴. No entanto, ele não conseguiu atingir a finalidade do expediente de maneira adequada. Calipo, então, modificou a teoria de Eudoxo, uma vez que as hipóteses deste último não eram compatíveis com certos fenômenos; Calipo buscou, assim, preservar a integridade desses fenômenos¹⁵.

Muitas passagens do *corpus aristotelicum* confirmam a importância desse expediente metodológico desenvolvido pelos astrônomos, evidenciando a origem histórica de *sozein ta phainomena*.

Em *Primeiros Analíticos*, I, 30, encontra-se uma das passagens mais frequentemente citadas para confirmar o uso desse expediente. Nela, é possível observar:

Na astronomia, por exemplo, “coube à experiência astronômica” nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi “somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos” que se descobriram as demonstrações da astronomia; “e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência”.¹⁶

Neste trecho, Aristóteles faz uma alusão ao expediente desenvolvido pelos astrônomos da Academia, especialmente Eudoxo e Calipo, embora não os mencione explicitamente. É a partir do trabalho desses dois astrônomos que a astronomia conseguiu formular teorias que salvaram adequadamente os fenômenos, resultando em demonstrações significativas. É importante notar que, embora se esteja estabelecendo uma conexão entre o expediente de *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα), não explicitamente mencionado na passagem, e a experiência astronômica, essa

¹³ Simpício apud Duhem, 1984, p.7

¹⁴ Cf. Simpício apud Cleary, 1994, p. 62

¹⁵ Duhem, 1984, p. 7.

¹⁶ *Pri. Ana.*, 72b5-20 (Owen, 1968, p. 168, tradução livre, grifo nosso).

relação pode representar uma interpretação forçada do texto dos *Primeiros Analíticos*. Além disso, a identificação entre a origem histórica e a origem textual, que será discutida a seguir, ainda não foi suficientemente explorada na literatura consultada. O único autor a abordar a origem histórica de forma mais abrangente é Cleary, enquanto os demais apenas mencionam seu trabalho, sem tratar especificamente dessa questão.

Outro aspecto importante da passagem acima é a frase final da citação, que afirma que “o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência.” Essa afirmação sugere a universalização do método astronômico na abordagem científica, indicando que todas as ciências deveriam se esforçar para compreender adequadamente as experiências relacionadas ao seu campo de investigação, a fim de realizar as demonstrações necessárias. Somente quando os fenômenos forem adequadamente apreendidos é que será possível validar as teorias previamente elaboradas.

Ainda que a leitura da passagem dos *Primeiros Analíticos* possa parecer forçada, a parte final sugere uma interpretação mais abrangente. A afirmação de que “o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência” indica uma intenção de Aristóteles em universalizar o método astronômico, propondo que todas as disciplinas científicas devem buscar uma compreensão profunda dos fenômenos que estudam. Essa perspectiva não apenas reforça a importância da experiência na formulação de teorias, mas também sugere que a prática científica deve ser fundamentada em uma análise rigorosa das evidências. Portanto, apesar da dificuldade de vincular diretamente os conceitos apresentados à obra dos astrônomos da Academia, a conclusão proposta por Aristóteles parece legitimar essa conexão, abrindo espaço para uma leitura que valorize a intersecção entre teoria e experiência em todas as ciências.

Além disso, Owen identifica um retrato baconiano da ciência nesse contexto, uma vez que há uma valorização da experiência como fundamento das teorias científicas. Bacon, em sua obra *Novum Organum*, buscou superar o *Organon* aristotélico. Nela, encontra-se uma passagem importante que auxilia na compreensão do motivo pelo qual Owen atribui um retrato baconiano ao método estabelecido em *Primeiros Analíticos*, I, 30. Bacon afirma:

Todos aqueles que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o conhecimento, por convicção, por vez professoral ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências. Pois,

fazendo valer a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações.¹⁷

Bacon acreditava que a dialética não era um método adequado para o desenvolvimento das ciências. Ele procurava estabelecer a experiência e a observação como bases sólidas para a investigação científica, visando uma busca mais efetiva pela verdade. Ao contrário da dialética, uma ciência fundamentada nos fatos teria a capacidade de confrontar suas teorias com a realidade, evitando a limitação de permanecer apenas no âmbito das palavras. Nesse sentido, a dialética não faz referência ao uso dos sentidos para a apreensão do mundo, o que a prejudica na busca pela verdade.

Há também uma passagem em que Aristóteles se refere ao método dos astrônomos na *Metafísica*, livro *lambda*, na qual afirma:

Que as locomoções são mais numerosas que os corpos movidos, é evidente até mesmo para os que comeditamente tocaram no assunto (pois cada planeta é locomovido por mais de uma). Mas, com relação a quantas são de fato, diremos, para ter uma noção, aquilo que alguns matemáticos dizem, a fim de que haja um número determinado para nosso pensamento considerar. Quanto ao restante, devemos dizer certas coisas que investigamos, mas também as que buscamos saber junto aos que investigaram. Se, aos que se empenharam nisso, aparecer algo em desacordo com o que agora foi dito, devemos ter apreço por ambos os lados, mas dar crédito a quem for mais exato.¹⁸

Mais uma vez, encontra-se uma referência ao método de observação utilizado pelos astrônomos. Nesta passagem, o método é aplicado ao estabelecimento dos motores imóveis. Um aspecto fundamental para a presente investigação diz respeito às substâncias sensíveis, que, nesse contexto, estão necessariamente relacionadas aos fenômenos. A identificação entre substância e fenômeno não é imediata, pois a definição aristotélica de substância envolve aspectos ontológicos e epistemológicos que precisam ser cuidadosamente distinguidos. Ontologicamente, a substância é aquilo que existe por si mesmo, sendo o princípio fundamental do ser, enquanto os fenômenos referem-se às suas manifestações sensíveis, variáveis e acidentais. Epistemologicamente, no entanto, o conhecimento humano parte

¹⁷ BACON, F. *Novum Organum*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. SP: Nova Cultural, 2000, p.27. (Coleção os Pensadores)

¹⁸ *Met.*, XII, 8, 1073b3-8. (Tradução de Lucas Angioni).

da experiência sensível, o que faz com que os fenômenos desempenhem um papel fundamental na apreensão da substância.¹⁹

Dessa forma, embora a substância não dependa dos fenômenos para existir, é por meio deles que se torna cognoscível. Essa inter-relação permite interpretar substância e fenômeno como dimensões interligadas de uma mesma realidade: a substância, ainda que autônoma, se apresenta no mundo por meio de suas qualidades sensíveis, tornando-se acessível ao intelecto humano. Essa abordagem respeita a distinção aristotélica entre essência e acidente sem desconsiderar que, na prática do conhecimento, os fenômenos são a via pela qual a substância se manifesta e pode ser reconhecida.²⁰

É necessário especificar essa relação, uma vez que os fenômenos sensíveis não são substâncias em si, mas manifestações de suas propriedades e acidentes. Enquanto a substância é aquilo que existe por si mesmo, os fenômenos representam manifestações de suas propriedades e acidentes, sendo algumas delas essenciais (como a forma substancial) e outras acidentais (como a cor, o tamanho ou a posição). No momento, o que se destaca é a referência aristotélica na *Metafísica* ao expediente astronômico de *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα), que expressa a necessidade de considerar os fenômenos como ponto de partida para a investigação filosófica e científica. Tanto na passagem de *Primeiros Analíticos* quanto na *Metafísica*, Aristóteles compreende a ciência como a aquisição de conhecimento que resulta da análise sistemática do que é apresentado aos sentidos, ou seja, da experiência sensível vinculada ao objeto de estudo daquela ciência. Isso reforça a importância dos fenômenos como via de acesso ao conhecimento da substância, sem que isso signifique que todos os fenômenos sejam substâncias ou que a substância dependa ontologicamente deles.

¹⁹ A complexidade da noção de substância em Aristóteles abrange uma ampla gama de interpretações ontológicas e epistemológicas, envolvendo discussões sobre sua relação com a essência, os acidentes e a matéria. No entanto, o escopo deste artigo não permite uma análise detalhada desses aspectos, limitando-se a tratar da inter-relação entre substância e fenômeno dentro do contexto específico da investigação proposta.

²⁰ Aristóteles estabelece que o conhecimento deve partir do que é mais cognoscível para nós em direção ao que é mais cognoscível por natureza (*Metafísica*, I, 1, 981a-982b). Como o intelecto humano inicialmente apreende a realidade por meio dos sentidos, os fenômenos desempenham um papel fundamental no acesso à substância. Assim, ainda que a substância exista independentemente, é por suas manifestações sensíveis que podemos reconhecê-la e compreendê-la.

3. A ORIGEM TEXTUAL DO EXPEDIENTE EM ARISTÓTELES²¹

A *Ética a Nicômaco* é considerada um texto de grande importância para a compreensão da metodologia empregada por Aristóteles em seus inquéritos. A obra contém tanto observações diretas sobre o procedimento argumentativo e expositivo quanto exemplos da prática investigativa, aspectos que podem ser identificados nos capítulos 1 a 3 do livro VII. Nesse sentido, possui especial relevância a passagem 1145b2-7, comumente identificada, a partir do clássico artigo de Owen, como o ponto em que se coloca o problema relacionado ao significado do conceito subjacente no termo *phainomena* (φαίνόμενα). Ao abordar o fenômeno da *akrasia* (ἀκρασία, fraqueza da vontade), Aristóteles faz considerações sobre o método, ressaltando: “É próprio daquele que tem a razão bem ordenada tentar apreender a realidade de cada coisa, conforme a natureza desta permite.”²² Assim, embora o expediente metodológico *tithenai ta phainomena* seja um procedimento necessário para lidar com os fenômenos sensíveis como ponto de partida, a dificuldade que o acompanha surge da complexidade de se compreender a totalidade da realidade a partir do que é visível e aparente. A natureza dessa investigação está marcada pela necessidade de uma razão bem ordenada, capaz de discernir as causas subjacentes e profundas que não se revelam diretamente nos fenômenos.

De acordo com Shields, é compreensível que os estudiosos do método de Aristóteles tenham se concentrado nesta passagem para uma caracterização geral, uma vez que se trata de uma das poucas passagens estritamente metodológicas no *corpus aristotelicum*. No entanto, o autor também observa que os intérpretes tendem a “dar um peso excessivo” a essa passagem, elaborando interpretações gerais que não se sustentam quando analisadas isoladamente. Nesse sentido, atualmente há uma variedade de interpretações do expediente, que podem ser classificadas em

²¹ Embora se esteja discutindo a origem textual do expediente a partir da *Ética a Nicômaco*, é importante ressaltar que essa origem não se refere a uma sequência cronológica, uma vez que o ordenamento das obras de Aristóteles não é um assunto pacífico. Estamos seguindo a maioria dos intérpretes que localizam na *Ética a Nicômaco* a principal referência desse expediente. Vários estudiosos, como Jonathan Barnes e Richard McKeon, abordam essa complexidade na organização das obras aristotélicas, enfatizando as dificuldades em estabelecer uma linha do tempo clara. Essa questão é fundamental para compreender as inter-relações entre os textos e suas respectivas metodologias.

²² *EN*, I, 1094b.

uma escala que vai de maximalistas (como a interpretação de Nussbaum) a minimalistas (como a de Shields), como veremos adiante.

A razão dessas controvérsias é justificável, uma vez que a passagem apresenta uma complexidade considerável. Fernando Mendonça identificou os seguintes elementos que contribuem para essa complexidade:

- a) A obscuridade da metodologia (TTP) indicada no início da discussão sobre a *akrasia* (ἀκρασία), permitindo uma interpretação dialética da metodologia e provocando um intenso debate entre os intérpretes.
- b) O desenvolvimento de uma argumentação intelectualista sobre a *akrasia* (ἀκρασία), que contraria diversas outras passagens referentes ao tema em diferentes trechos da *Ética a Nicômaco*.
- c) A presença de um argumento extenso, dividido em duas partes, sendo uma delas denominada *phusikos* (φυσικός).²³

Dito isso, passemos à análise da passagem:

Aqui, como em todos os outros casos, cumpre registrarmos os fenômenos e, solucionando primeiramente as incógnitas, continuarmos assim a demonstrar, se possível, a verdade das crenças que sustentamos sobre essas experiências na sua totalidade; ou, se isso não for possível, a maior parte das que foram devidamente comprovadas. Pois, se as dificuldades forem resolvidas e as crenças forem preservadas, teremos demonstrado o suficiente.²⁴

Dessa passagem, é possível identificar a estrutura do expediente TTP:

- (1) registrar os fenômenos;
- (2) solucionar as dificuldades;
- (3) provar as opiniões reputáveis.²⁵

²³ MENDONÇA, F. Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em *EN VII 1-3*. *Philosophos*, v.19, n.2, p. 69-109, jul./dez. 2014. p. 71.

²⁴ *EN*, VII, 1, 1145b2-7. In: NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2009, p.213. ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς. (ed. J. Bywater, Aristotle's *Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press. 1894).

²⁵ Em *Tópicos*, Aristóteles escreve: “Uma opinião reputada é aquela que é aceita seja por todos, ou pela maioria, ou, ainda, pelos mais sábios. Se pelos sábios, por todos eles, pela maioria, ou pelos mais notáveis dentre eles” (100b 22-24). A expressão “opinião reputada” é utilizada para traduzir o grego *endoxon* (ἐνδόξον).

Em grande medida, esses três passos metodológicos são identificáveis em diversas obras de Aristóteles. Eles indicam a estrutura canônica do expediente, adotada pelos intérpretes, nas discussões sobre sua aplicabilidade e universalidade na obra aristotélica. No entanto, os termos da passagem são objeto de inúmeras controvérsias, o que dificulta a apreensão do significado do expediente metodológico *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα). Ademais, não se encontra em outras partes da obra aristotélica um esclarecimento detalhado acerca desse expediente. Embora seja possível indicar sua presença ao longo das obras de Aristóteles, não se consegue determinar com precisão como o filósofo compreende o escopo desse método, além da síntese apresentada na *Ética a Nicômaco* (EN, VII). Nesse sentido, Shields compreendeu que alguns autores, ao enfatizarem excessivamente essa passagem, acabam sobrecarregando-a com interpretações generalizadas, sem levar em conta as limitações do contexto em que ela aparece.

O primeiro passo do procedimento metodológico *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα) propõe uma atividade comum a todos os pesquisadores, independentemente da ciência ou arte em questão. Esse passo consiste no levantamento do que parece ser o caso (*ta phainomena*, τὰ φαινόμενα) no domínio da investigação, ou seja, no exame dos fenômenos tal como se apresentam. Esse movimento inicial é essencial para qualquer pesquisa, pois proporciona um ponto de partida para a investigação. Aristóteles o prescreve diante de um problema específico: a possibilidade de uma pessoa não conseguir agir de acordo com sua vontade, mesmo sabendo da necessidade de fazê-lo. Para Sócrates, tal situação seria impossível, e ele argumenta que, caso ocorra, seria uma contradição com os próprios fenômenos.

Em um contexto semelhante, na *Metafísica* (Μεταφυσικά), Aristóteles analisa as opiniões de Parmênides, Melisso e Xenófanes²⁶, onde também há uma evidência fenomênica sendo contradita pela teoria estabelecida. No caso de Parmênides, que via o uno como o único ser verdadeiro, relegando a multiplicidade ao domínio da opinião e da percepção sensível, Aristóteles observa que ele “se vê forçado a levar em conta os fenômenos”²⁷. Mesmo ao desenvolver uma teoria contraintuitiva, que tenta excluir a multiplicidade percebida pelos sentidos, Parmênides não pode escapar

²⁶ Cf. *Met.*, I, 5, 986b18ss).

²⁷ Cf. *Met.* IV, 5, 1010a1-5

da necessidade de considerar as coisas tal como elas aparecem, ou seja, a evidência sensível se impõe a qualquer construção teórica que ignore a multiplicidade fenomênica.

Esse tipo de tensão entre teoria e fenômenos aparece também no procedimento metodológico de Aristóteles. No segundo passo do procedimento, a solução para as dificuldades surge da maneira como Aristóteles lida com as aporias ou dificuldades da investigação. Aubenque, ao analisar a metodologia de Aristóteles, faz uma distinção importante entre “trabalhar para a resolução de um problema” e “dar uma solução definitiva”. Segundo Aubenque, quando Aristóteles trabalha para resolver uma aporia, ele não busca eliminá-la completamente, mas a realiza, ou seja, reconhece a dificuldade e a mantém em seu contexto. No entanto, quando uma solução é dada, a aporia é resolvida, o que é mais raro nas investigações de Aristóteles. Em obras como a *Metafísica*, as aporias não possuem soluções definitivas, caracterizando a filosofia metafísica como uma ciência de busca eterna, sem respostas finais, mas com um processo contínuo de questionamento e reflexão.²⁸

Por outro lado, Irwin argumenta que os verbos utilizados nesta passagem da *Ética a Nicômaco (EN)*, que estão no tempo perfeito, dificilmente se referem apenas a um processo sem resultado. O tempo perfeito, segundo Irwin, indica não apenas a ação em si, mas também o seu efeito ou culminação, sugerindo que o processo investigativo aristotélico não é apenas contínuo, mas visa a um resultado, mesmo que esse resultado não seja uma solução final ou definitiva. Nesse sentido, Aristóteles parece compreender o conhecimento como um processo que, ao ser levado a cabo, resulta em algum tipo de esclarecimento ou resolução parcial, mesmo que ainda falte uma resposta completa. Esse entendimento reflete a busca constante pela verdade, que, apesar de não ser solucionada de forma definitiva, sempre propicia progressos no entendimento dos fenômenos.²⁹

Embora existam controvérsias sobre o significado e aplicação do expediente metodológico *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα), é possível identificar exemplos concretos desse segundo passo metodológico em várias partes da obra de Aristóteles. Nos *Segundos Analíticos (I, 1-2.)*,

²⁸ Cf. AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução: Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012, p.468.

²⁹ IRWIN, T. *O caráter aporético da metafísica de Aristóteles*. In: Zingano, M.(org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. p. 346-347.

por exemplo, a doutrina da definição surge após uma análise minuciosa das aporias, o que reflete a prática aristotélica de primeiro examinar os problemas e obstáculos antes de buscar uma definição precisa. O mesmo procedimento é observado na *Física* (IV, 10.), especificamente na discussão sobre o tempo, onde a resolução das aporias é essencial para esclarecer a natureza do fenômeno. Aristóteles dedica um livro inteiro da *Metafísica* (III, 1-3) à análise das aporias, evidenciando a importância de confrontar e resolver contradições antes de avançar para uma compreensão mais profunda.³⁰ Esse processo, como ele afirma, possibilita a identificação do “caminho bom e fácil de percorrer”³¹ ao ultrapassar as dificuldades e esclarecer as questões fundamentais que surgem no percurso investigativo.

Por fim, analisa-se o terceiro passo presente no expediente *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα): a prova das opiniões reputáveis. Após o levantamento dos fenômenos de um determinado campo de pesquisa e a resolução das dificuldades desse primeiro procedimento, procede-se à verificação das opiniões reputáveis, ou seja, aquelas selecionadas por meio da solução das aporias, eliminando ambiguidades e contradições. Este terceiro procedimento busca evidenciar a veracidade das opiniões e fenômenos no campo de investigação.

O objetivo aristotélico, pelo menos na *Ética a Nicômaco*, é provar todas as opiniões reputáveis; caso isso não seja viável, pretende-se, ao menos, alcançar a maioria delas.

Esses três passos metodológicos do expediente - *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα) - foram brevemente descritos para fornecer uma compreensão da estrutura e dos termos relevantes nesse contexto, de modo a permitir uma abordagem mais adequada às questões levantadas no início deste artigo. Cada um desses passos possui amplo suporte bibliográfico, tanto nas obras de Aristóteles quanto entre seus intérpretes. Não é intenção deste trabalho ser exaustivo em sua descrição, mas destacar alguns elementos fundamentais que constituem o expediente.

A descrição dessa estrutura possibilita a verificação da origem textual do expediente em Aristóteles, uma vez que em nenhum outro lugar se encontra essa estrutura sistematizada.

³⁰ Cf. HÖFFE, O. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 92-93.

³¹ Cf. Höffe, 2008, p. 93.

As opiniões dos intérpretes sobre a universalização desse expediente são controversas. Dada a divergência na compreensão do expediente, especialmente em relação ao seu significado metodológico, essa disputa não se limita ao próprio expediente. Ela tende a extrapolar seus limites, especialmente quando se busca estabelecer, a partir de um expediente propedêutico, um método mais robusto e complexo aplicável a toda a filosofia aristotélica.

Mendonça sustenta que, para muitos intérpretes, o expediente *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα) é considerado um programa de inquérito dialético, uma vez que a referência às opiniões reputadas (*endoxa*)³² e sua submissão a um procedimento diaporético são vistas como suficientes para tal caracterização. Contudo, há aqueles que se mostram céticos em relação a essa interpretação.³³ Essa questão representa um dos problemas fundamentais da metodologia aristotélica; no entanto, não se pretende aprofundar nessa discussão, pois, conforme assinalado por Wians, a resolução desse problema exigiria:

Praticamente o conjunto da filosofia de Aristóteles - sua psicologia da percepção e da experiência, teorias da linguagem, aprendizagem e instrução, nosso lugar na natureza- toda a fundamentação metafísica do pensamento, da palavra e do mundo.³⁴

Dessa forma, esta seção sobre a universalidade do expediente é predominantemente informativa, uma vez que uma possível solução para essa

³² A distinção entre *endoxa* e *phainomena* reveste-se de significativa importância na metodologia aristotélica, uma vez que cada termo implica considerações distintas para a construção do conhecimento. O conceito de *endoxa* refere-se às opiniões amplamente aceitas ou crenças que, embora respeitáveis, podem não refletir a verdade. Em contraste, *phainomena* relaciona-se aos fenômenos observáveis, isto é, aquilo que se apresenta aos sentidos e que deve ser considerado na investigação. A ênfase em um termo em detrimento do outro pode influenciar substancialmente a abordagem metodológica e epistemológica adotada, impactando tanto a análise ética quanto a científica dentro do corpus aristotelicum. A problematização do uso desses termos, portanto, é crucial para uma compreensão mais aprofundada da estrutura e das implicações da metodologia aristotélica. No entanto, por mais relevante que essa questão seja, ela escapa ao escopo do presente artigo.

³³ Mendonça (2014), Frede (2012) e Salmieri (2009)

³⁴ Praticamente o conjunto da filosofia de Aristóteles - sua psicologia da percepção e da experiência, teorias da linguagem, aprendizagem e instrução, nosso lugar na natureza- toda a fundamentação metafísica do pensamento, da palavra e do mundo.

questão depende de outros aspectos que não serão abordados neste artigo. Assim, a seção se restringirá a uma apresentação da origem dessa questão, enfocando a gênese textual do expediente e destacando os problemas textuais e interpretativos relacionados ao estabelecimento do expediente *tithenai ta phainomena* (τιθέναι τὰ φαινόμενα).

A questão da universalidade do expediente emerge como uma das principais dificuldades enfrentadas pelos intérpretes ao analisarem a passagem 1145b2-7 da *Ética a Nicômaco*, a qual se refere ao significado de ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Na tradução realizada por Nussbaum, observa-se que ela segue a interpretação de Ross, que identifica a força do termo não qualificado τῶν ἄλλων, afirmando que não é razoável interpretá-lo como “em alguns outros casos”.³⁵ Além disso, Nussbaum faz referência à passagem do *Primeiros Analíticos* (I, 30, 46a17-22), que explicita o papel crucial dos fenômenos em todas as investigações aristotélicas. Com isso, Nussbaum defende a universalização do expediente. No entanto, o ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων pode ser interpretado de maneira restritiva, aplicando-se apenas a determinados problemas éticos, distintos de outros.³⁶

Na interpretação restritiva, o expediente de salvar os fenômenos é compreendido mais como uma máxima aristotélica,³⁷ herdada por ele da Academia de Platão, em particular de Eudoxo.³⁸ Somente com o desenvolvimento das investigações na ciência aristotélica é que surge a complexidade envolvida no estabelecimento desse expediente em Aristóteles. É importante ressaltar que até o século XX, poucos estudiosos haviam problematizado esse aspecto da metodologia aristotélica.³⁹

³⁵ Como veremos, a posição de Nussbaum é criticável.

³⁶ Cf. ZINGANO, Marco Antônio. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 451.

³⁷ Parece ser também a interpretação de Otfried Höffe, quando intitula o sexto capítulo de sua obra sobre Aristóteles: Quatro máximas metódicas.

³⁸ Segundo Mittelstrass, Eudoxo teria sido o criador da expressão salvar os fenômenos. In: Mittelstrass, J. (1962), *Die Rettung der Phänomene* (Berlin)

³⁹ Thomas S. Kuhn, em *The Copernican Revolution* (44-77), discute o problema dos epiciclos na teoria astronômica de Ptolemeu. Os epiciclos eram uma solução complexa para explicar os movimentos planetários no modelo geocêntrico, que se mostrava cada vez mais inadequado. Kuhn argumenta que, enquanto esses ajustes eram necessários para explicar os dados observacionais dentro do paradigma vigente, a revolução copernicana e a adoção do modelo heliocêntrico trouxeram uma explicação mais simples e coerente, resultando em uma mudança de paradigma. Essa transformação exemplifica como teorias científicas podem ser revistas em face de novas evidências e abordagens metodológicas.

Os defensores da universalização desse expediente, na maioria das vezes, provêm de contextos de discussões éticas. Essa predominância é compreensível, uma vez que o expediente é estabelecido na *Ética a Nicômaco* (EN) e há esforços recentes para evidenciá-lo na *Ética Eudêmia* (EE)⁴⁰. Ao analisarmos os dados sobre *tithenai ta phainomena*, observa-se que quase a totalidade dos trabalhos se concentra nas obras éticas, considerando-o como um expediente metodológico universal, fundamentando-se na passagem da EN.

Ao comentar o capítulo VII dessa obra, Richard Kraut observa que:

Devemos lembrar que, para Aristóteles, consultar as *endoxa* é “um método geral”, e não um método usado apenas para a investigação de tópicos éticos [...] ele o emprega repetidamente em suas investigações acerca de questões teóricas.⁴¹

Observa-se que a interpretação do método *tithenai ta phainomena* frequentemente assume uma perspectiva de universalização, caracterizando-o como um método *endoxal*, ou seja, um método baseado em crenças geralmente aceitas e comuns dentro de determinado contexto epistemológico. A discussão sobre as dificuldades relacionadas à tradução de *phainomena* será abordada posteriormente. Ao longo de nossa investigação, uma gama de possibilidades emergiu, permitindo uma compreensão mais profunda das implicações e do escopo da máxima que se transformou em um expediente metodológico. No entanto, nem todos os intérpretes aceitaram a universalização desse expediente, considerando que os defensores dessa perspectiva tendem a concluir, de forma precipitada, que a única passagem sobre o expediente implica um método geral em Aristóteles. É importante ressaltar que essa visão não questiona a validade do expediente em sua totalidade, pois o primeiro passo da estrutura do método parece, de fato, guiar todas as investigações aristotélicas. Contudo, a universalização do expediente parece estar atrelada a uma linha interpretativa bastante presente na contemporaneidade, que sugere que o principal método de inquérito de Aristóteles é o método dialético, em sua versão mais sofisticada do que a praticada por Platão, conforme desenvolvido em

⁴⁰ Vide Oliveira, M. *Phainomena*, *endoxa* e a unidade do método em Aristóteles. *Hypnos*, São Paulo, v. 40, 1º sem., 2018, p. 77-100.

⁴¹ KRAUT, R. (ed.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad.: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 80.

Tópicos. Assim, o que inicialmente era considerado uma máxima passa a ser fundamental para a decisão sobre um tema central em Aristóteles: seus métodos de inquérito científico.

Embora essa questão tenha grande relevância para várias discussões metodológicas em Aristóteles, sua abrangência e complexidade exigiriam um estudo mais profundo, que excederia os limites do presente artigo. A discussão sobre as implicações desse aspecto metodológico, se abordada, demandaria um exame mais detalhado das diferentes interpretações que circulam sobre o método aristotélico, o que não é o foco da investigação proposta aqui. Por isso, optamos por uma abordagem neutra, que não compromete o escopo da pesquisa em questão, permitindo um aprofundamento apenas nas questões diretamente relacionadas ao expediente *tithenai ta phainomena*.

5. *PHAINOMENA*: UMA TRADUÇÃO ADEQUADA?

A segunda dificuldade apresentada, que é tão complexa quanto a primeira, refere-se à tradução do termo *phainomena* como “fenômenos”. Na tradução de Nussbaum, o termo é vertido como “aparências”, com o objetivo de evitar a ambiguidade entre dados sensíveis e opiniões reputáveis. Kraut interpreta fenômenos como *endoxa*, afirmando que, na passagem da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles utiliza os termos para se referir às mesmas categorias. Contudo, ao tentar universalizar a aplicação do expediente em outras obras teóricas, deve-se ter cautela ao associar diretamente os termos “fenômenos” e “opiniões comuns/reputáveis”.

A investigação será iniciada com a apresentação de esclarecimentos linguísticos e filosóficos acerca do termo fenômeno. Em seguida, será abordada a interpretação de Owen sobre o expediente, a partir da qual as demais interpretações emergem, sendo identificadas algumas falhas, além de seguir suas indicações ou recusá-las. Com o paradigma tradicional e a solução de Owen em mente, será indicada uma solução maximalista, apresentando a interpretação de Nussbaum, que sustenta que Aristóteles se limita a “manter as aparências” em seus empreendimentos filosóficos. Por fim, será apresentada uma solução minimalista do expediente, conforme a interpretação de Shields, que não considera a existência de tal expediente, argumentando que Aristóteles se orienta por um princípio de conservação fenomenológica.

O termo *phainomena* é um plural neutro do particípio presente de *phainesthai*, verbo frequentemente traduzido como “aparecer”. Isso, de imediato, remete ao oposto do conceito fundamental da ontologia grega, que é o conceito de “ser”. Todos os pensadores gregos, de alguma forma, se depararam com a oposição entre o aparecer e o ser. Alguns deles consideraram que tudo o que aparece aos nossos sentidos deve ser considerado verdadeiro, enquanto outros se esforçaram para manter a verdade afastada da indeterminação das coisas deste mundo. A respeito do primeiro grupo, Aristóteles apresenta um relato dramático, no qual elenca uma série de grandes pensadores. Iniciando com Empédocles, passando por Demócrito, Parmênides, Anaxágoras e chegando a Homero, Aristóteles extrai a seguinte conclusão:

[...]note-se a consequência, mais desconcertante: se os que mais investigaram a verdade que podemos alcançar (e estes são os que mais a buscam e a amam), se justamente eles têm opiniões desse tipo e professam tais doutrinas sobre a verdade, como não poderão desanimar, e com razão, os que começam a filosofar? Buscar a verdade seria como correr atrás de um pássaro voando.⁴²

A discussão sobre a “verdade dos fenômenos”, “aparências”, “opiniões” e “sensações” (1009a1-2) em Aristóteles pode ser profundamente enriquecida a partir da análise das concepções de filósofos pré-socráticos como Parmênides, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito. Parmênides, em seu fragmento B16, argumenta que a verdadeira realidade é una e imutável, negando a pluralidade e o movimento. Para ele, a percepção sensível é ilusória, pois não pode nos conduzir ao conhecimento verdadeiro, já que ela nos mostra um mundo em constante mudança. Sua ênfase está na razão como única via de acesso à verdade. Em contraste, Empédocles (B106) e Anaxágoras (B12), embora também considerem que a verdadeira realidade não seja imediatamente acessível à percepção sensível, admitem que o mundo é composto por uma multiplicidade de elementos que interagem, e que as percepções podem ser intermediárias para entender a constituição do cosmos, embora imperfeitas.

Demócrito (B8-B10), por sua vez, segue uma linha atomista, defendendo que os fenômenos percebidos são resultado de uma interação de átomos, e as sensações que experimentamos são, portanto, distorcidas,

⁴² *Met.*, IV, 5, 1009b 35.

mas ainda assim refletem a estrutura do mundo material. De acordo com essa visão, embora os fenômenos sensíveis possam enganar, eles não são inteiramente sem valor, pois oferecem pistas sobre a composição atômica da realidade.

Aristóteles, em sua abordagem, critica a concepção de Parmênides de que as percepções sensíveis são completamente ilusórias e se opõe à ideia de que a verdadeira realidade está além da percepção sensível. Para ele, os fenômenos e as aparências são elementos importantes na investigação da verdade, pois fornecem os dados iniciais a serem analisados racionalmente. Contudo, Aristóteles propõe uma distinção entre os “fenômenos” ou “aparências”, que são os dados sensíveis que nos chegam, e as “opiniões comuns” (*endoxa*), que são as crenças compartilhadas pelas pessoas. A partir dessa base empírica, Aristóteles busca a essência das coisas, utilizando a razão para investigar o que está por trás das aparências.

Por outro lado, a crítica aristotélica ao relativismo de Protágoras, segundo o qual “o homem é a medida de todas as coisas”, encontra eco na teoria da “não contradição” (1009a6 ss.), onde Aristóteles defende que, embora as percepções sensíveis possam ser contraditórias, a realidade em si não pode ser contraditória. A verdadeira natureza das coisas está além das aparências e não depende da subjetividade individual; portanto, o conhecimento só pode ser alcançado por meio de uma análise lógica e sistemática das causas e dos princípios universais.

Em resumo, Aristóteles se distingue de Parmênides, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito ao aceitar que os fenômenos sensíveis têm um papel fundamental na investigação da verdade, desde que sejam corretamente analisados e compreendidos através do raciocínio. Ele rejeita, portanto, a ideia de que a percepção sensível é totalmente enganosa, propondo uma metodologia que parte das “aparências” para alcançar um conhecimento mais profundo da realidade.

Desse relato, pode-se concluir que ignorar as aparências representa um desafio tão grande quanto estabelecer um lugar seguro para a verdade. É importante lembrar o caráter agonístico, destacado por Cassin, no qual Aristóteles se envolve ao tentar fundamentar sua ciência do ser enquanto ser através do mundo sensível.⁴³ Aristóteles não dedicou nenhum tratado específico aos fenômenos, nem fez considerações semânticas sobre seu sentido ou variação linguística. No entanto, ao analisarmos suas obras,

⁴³ Cf. Cassin, 1999.

percebemos um esforço filosófico para que o “ser” dialogue com o “aparecer”, não sendo, portanto, duas realidades excludentes, mas sim interdependentes, na medida em que o acesso ao “ser” deve necessariamente passar pelo “aparecer”.

5.1. Owen: a ambiguidade dos *phainomena*

O artigo de Owen *Tithenai ta phainomena* constitui um verdadeiro divisor de águas. Ele argumentou que o termo *phainomena* deve ser compreendido em um amplo espectro de significados, referindo-se tanto aos fatos empíricos, como a interpretação tradicional compreendia, quanto, em alguns tratados—especialmente na *Ética* e na *Física*—às opiniões reputadas (*endoxa*). A partir da análise da origem textual do expediente, Owen assinalou que a interpretação mais adequada do termo *phainomena* na discussão sobre a fraqueza da vontade não se limita a fatos empíricos ou materiais provenientes da experiência, mas, ao observar o procedimento aristotélico, envolve o recolhimento daquilo que é comumente dito sobre a acrasia. No procedimento de refutação de Sócrates, o Estagirita não recorre à experiência, mas sim aos *ta endoxa* e *ta legomena*.⁴⁴

A preocupação de Owen vai além da aparente discrepância entre a concepção aristotélica de fenômenos e sua prática metodológica, na qual os fenômenos desempenham um papel central. Owen destaca que, embora Aristóteles enfatize a importância dos fenômenos como ponto de partida para a investigação, há uma tensão entre essa posição e a concepção tradicional de sua metodologia, que tende a tratar os fenômenos como dados sensíveis a serem superados em favor de explicações mais universais e abstratas. O autor questiona se, ao focar nos fenômenos, Aristóteles não estaria atribuindo a eles um papel mais fundamental e integral do que a interpretação clássica sugere, sugerindo que a análise aristotélica dos fenômenos vai além de uma simples abordagem empírica ou superficial.

⁴⁴ Conforme assinalado na nota 29, a interpretação de “endoxa” e “phainomena” como sinônimos pode ser condizente com a exegese aristotélica, conforme propõe Owen, mas também levanta questões complexas. Aristóteles utiliza esses termos em contextos distintos, o que pode gerar ambiguidades em sua interpretação. Embora ambos se relacionem à experiência e ao conhecimento comum, suas conotações e funções filosóficas diferem. A exegese aristotélica frequentemente requer uma análise cuidadosa das nuances entre esses termos, considerando o contexto em que aparecem. Portanto, é válido destacar que a equiparação dos dois pode simplificar excessivamente a riqueza da obra de Aristóteles e suas distinções conceituais.

O autor inicia sua análise apresentando o paradigma tradicional de interpretação da metodologia de Aristóteles, fundamentado na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

Na astronomia, por exemplo, “coube à experiência astronômica” nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi “somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos” que se descobriram as demonstrações da astronomia; “e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência.”⁴⁵

A partir dessa passagem, é identificado o sentido tradicional de *phainomena* como dados provenientes da experiência. Segundo Owen, essa concepção tradicional é adequada aos trabalhos biológicos e meteorológicos de Aristóteles, mas não pode ser aplicada com a mesma precisão à *Física*. Baseando-se em uma passagem de Augustin Mansion, ele assinala que a *Física* aristotélica pode ser, de modo geral, reduzida a análises conceituais que estão mais guiadas por dados empíricos do que fundamentadas neles.

Na *Física*, o sentido de *phainomena*, interpretado linguisticamente, revela-se mais apropriado. Owen utiliza como exemplo a análise que Aristóteles realiza sobre o conceito de lugar, na qual o Estagirita apresenta quatro argumentos para a existência do lugar. Os termos utilizados ao longo desses argumentos são: *dokei* (δοκεῖ) (parece ser o caso), *legomena* (λεγόμενα) (os teóricos disseram), *nomizôusin* (νομίζουσιν) (Hesíodo e a maioria dos pensadores consideraram) e *endoxa* (ἐνδοξα) (concepções comuns acerca dos lugares naturais). Assim, Owen indica que, na *Física*, a preocupação principal de Aristóteles é com as opiniões comuns e dos sábios, as *endoxa*, e não com os fatos observados ou dados da percepção.

Dessa forma, segundo Owen, na *Física* de Aristóteles não encontramos o uso tradicional ou conservador do termo *phainomena*, ligado ao quadro baconiano da interpretação da epistemologia aristotélica, mas sim um uso linguístico associado ao termo *endoxa*. Para sustentar essa afirmação, ele apresenta dois argumentos: primeiro, porque Aristóteles não realiza um levantamento de fatos observados, mas sim um levantamento das *endoxa*; segundo, na disputa com Sócrates, que Aristóteles acusa de estar em conflito com os *phainomena*, não podemos concluir que Sócrates esteja em desacordo com os fatos, como a *akrasia*, um fenômeno frequentemente observado, mas sim com aquilo que é comumente dito sobre a incontinência, ou seja, com as *endoxa/legomena*. Assim, Owen avança em sua

⁴⁵ *Ana. Pri.*, I, 30, 72b5-20. (Owen, 1968, p. 168, tradução livre, grifo nosso).

argumentação, apontando que todo o argumento dialético pode iniciar com os *phainomena* compreendidos no registro das *endoxa*.

[...] a Física [de Aristóteles] ocupa-se não com a física, em nosso sentido da palavra, mas com a filosofia. Seus dados são, na maior parte dos materiais, não de história natural, mas de dialética, e os seus problemas, consequentemente, não são questões de fatos empíricos, mas problemas conceituais.⁴⁶

Portanto, além de demonstrar a ambiguidade do uso aristotélico de *phainomena*, indicando dois usos possíveis, Owen conclui que é um erro buscar uma resposta geral e única para a função que Aristóteles atribui a eles.

5.2. Nussbaum: *phainomena* como aparências

Martha Nussbaum opta pela tradução literal de *phainomena*, ou seja, pelo termo “*as aparências*”. Ela se opõe radicalmente à tradição e ao retrato baconiano do método de Aristóteles, argumentando que essa concepção científica é anacrônica e não deve ser atribuída a Aristóteles.⁴⁷ Embora Nussbaum concorde, em certa medida, com as propostas de Owen, ela faz considerações que Owen não abordou por ainda se manter em uma posição conservadora. Além disso, ela avança sua interpretação do método de “salvação das aparências”, revitalizando-o e ressaltando sua pertinência para a filosofia, ao afirmar que “o método filosófico apropriado é comprometido e limitado por elas” (as aparências).⁴⁸

Para Nussbaum, o método aristotélico da “salvação das aparências” enfrenta dois ataques. O primeiro é a dificuldade textual na tradução do termo *phainomena*, que pode esvaziar completamente seu sentido. Ao lidarmos com os diversos textos aristotélicos em que o termo aparece, encontramos uma multiplicidade de traduções, exceto a literal, “as aparências”. O segundo problema diz respeito ao sentido do método para a

⁴⁶ Owen, 1986, p. 242

⁴⁷ A crítica de Nussbaum ao embate central sobre o *tithenai ta Phainomena* se restringe à escolha pela literalidade de *phainomena* (como um recurso para não enfrentar o duro problema da tradução adequada). No entanto, sua afirmação de que Aristóteles utiliza o método como um limite de sua investigação parece atribuir uma interpretação anacrônica ao filósofo. Wians, no seu texto intitulado *Saving Aristotle from Nussbaum's phainomena*, identificou a interpretação de Nussbaum como realista interno. Assim, a anacronia que ela acusa no retrato baconiano, na interpretação conservadora de Owen, parece ser a mesma que ela própria comete.

⁴⁸ Cf. Nussbaum, 2009, p.211.

filosofia; um método que se propõe a manter as coisas tais como aparecem, desde sua formulação até os dias atuais, corre o risco de ser marginalizado na filosofia, pois pode soar raso, tedioso e pouco ambicioso.

A defesa de Nussbaum contra esse segundo ataque é particularmente interessante, pois ela evidencia o esforço de Aristóteles para inserir seu método na tradição epistemológica de sua época. Ao analisarmos essa tradição, especialmente em relação a Parmênides e Platão, observamos uma aversão significativa às opiniões comuns e aos fatos tal como aparecem. Nussbaum exemplifica essa aversão com a ideia de polaridade, na qual as aparências estão no polo oposto ao real e à verdade. Para Parmênides e Platão, a verdade está distante do caminho trilhado pelos humanos.⁴⁹

Owen enfatiza corretamente que Aristóteles está compondo essas observações metodológicas à sombra de Parmênides, que repudiava conjuntamente, sem distinção, tanto as evidências da percepção dos sentidos, como os dados da linguagem e da crença compartilhada; tudo ele escarnece como mera “convenção” ou “hábito”. Platão, também, repudia conjuntamente a percepção e a crença, como “atoladas” na “lama bárbara” do ponto de vista humano. Aristóteles, respondendo a eles, “promete trabalhar no interior dos dados da experiência humana e defender um método inteiramente comprometido com eles, aceitando-os como seus limites”.⁵⁰

Nussbaum acredita que Aristóteles está reestabelecendo, contra Parmênides e Platão, o antropocentrismo protagoriano, o que apresenta um desafio que não é cômodo nem aceitável para a tradição. Ela utiliza trechos do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides, e da *República*, de Platão, para corroborar a visão tradicional de que a verdade está distante do caminho dos humanos. Além disso, Nussbaum busca precisar o método aristotélico de “salvar as aparências” e sua resposta às críticas à antropocentricidade.

Ao contrário de Ross, que se baseou na tradição de interpretação da epistemologia aristotélica, Nussbaum opta por uma tradução mais etimológica do termo *phainomena* e refuta a leitura de Ross, acusando-a de anacrônica. A tradição interpretativa da epistemologia aristotélica atribui a Aristóteles a imagem baconiana de ciência, segundo a qual o cientista deve recolher, de modo neutro, os fenômenos sem teorias ou interpretações prévias, e, em seguida, buscar uma teoria que os explique. Nesse

⁴⁹ Cf. Nussbaum, 2009, p.211.

⁵⁰ Nussbaum, 2009, p. 214 (grifos nossos, sinalizados com aspas).

contexto, os fenômenos aristotélicos são considerados dados da observação, e “salvar os fenômenos” implica encontrar uma teoria abrangente para eles. Contudo, a tradução de Ross não pode ser universalizada para toda a obra de Aristóteles, pois há passagens em que tal tradução se revela inadequada. Um exemplo destacado por Owen, que Nussbaum retoma, é o da *Ética a Nicômaco* (EN) VII, que ela pretende aplicar a todas as ciências aristotélicas.

Nussbaum concorda com Owen ao propor que o termo *endoxa* seja utilizado como tradução de *phainomena* na *Ética a Nicômaco*. Ela elogia sua contribuição, reconhecendo que ele, de maneira convincente, assinalou a importância de considerar as crenças ao lidarmos com os *phainomena*. Entretanto, ela faz a seguinte observação:

[Owen] não levou suficientemente longe suas críticas do retrato baconiano. Ele ainda se agarra à ideia de que em certos contextos científicos as traduções baconianas são apropriadas, e de que a defesa que Aristóteles faz de um método relativo aos *Phainomena* é, nesses casos, uma defesa do que Owen denomina explicitamente um “retrato baconiano”.⁵¹

Além disso, Nussbaum não concorda com a conclusão de Owen, segundo a qual *phainomena* é utilizado de maneira ambígua, resultando em dois sentidos distintos e, por conseguinte, em dois métodos distintos gerados a partir do uso do termo. Para ela, Owen comete dois equívocos: primeiro, força-nos a acusar Aristóteles de equívocos em relação ao seu método, o que seria um lapso considerável, pois é precisamente nessa área que Aristóteles demonstra uma precisão e uma atenção surpreendentes. O segundo equívoco de Owen é acreditar que, na Biologia, Aristóteles estaria comprometido com dados de observação nos moldes baconiano.

A solução proposta por Nussbaum em relação ao termo *phainomena* é uma leitura mais integrada e ampla do conceito. Para Nussbaum, não há uma divisão rígida entre dois sentidos de *phainomena* — um relacionado aos fenômenos observáveis e outro às opiniões reputáveis (*endoxa*). Em vez disso, ela propõe uma noção abrangente que pode abranger ambas as dimensões, sem que isso leve a uma ambiguidade ou vaguidade no termo.

Para a filósofa, *phainomena* deve ser entendido como a totalidade da experiência humana, que inclui tanto o que é diretamente observado (os dados sensíveis, como os fenômenos naturais ou acontecimentos concretos)

⁵¹ Nussbaum, 2009, p.213.

quanto o que é considerado como digno de crédito ou aceitação pela comunidade (as *endoxa* ou opiniões comuns). Nessa perspectiva, *phainomena* não é visto como algo restrito ou dualista, mas como uma categoria ampla que pode ser subdividida sem perder sua coerência e força explicativa.

A principal argumentação de Nussbaum é que, ao evitar uma interpretação anacrônica (ou seja, que projeta para o passado ideias e distinções modernas que não se aplicariam ao contexto aristotélico), podemos entender os dois “sentidos” de *phainomena* como parte de uma mesma unidade. Essa unidade não precisa ser ambígua ou vazia; ela pode ser uma categoria de análise flexível e abrangente. Assim, ao considerar a *experiência* no sentido mais amplo, Aristóteles e seus contemporâneos podem ter entendido os *phainomena* como elementos de uma mesma realidade que os filósofos investigavam, sejam esses elementos observados diretamente ou considerados como opiniões ou concepções aceitas.

Portanto, para Nussbaum, o uso do termo *phainomena* como uma categoria única e expansiva reflete uma forma de compreensão epistemológica na qual a experiência (seja ela perceptiva ou construída socialmente) serve como base para o conhecimento, sem a necessidade de uma separação rígida entre fenômenos sensíveis e as opiniões atribuídas a eles.

5.3. Shields: o princípio fenomenológico de conservação

O artigo de Shields, intitulado *The Phainomenological Method in Aristotle's Metaphysics*, busca estabelecer o sentido do método “Salvar as Aparências” de forma distante da controvertida passagem da *Ética a Nicômaco* (EN) VII, que, como discutido anteriormente, é a origem da ambiguidade atribuída aos *phainomena* por Owen. Para alcançar esse objetivo, Shields introduz o que denomina Princípio Fenomenológico de Conservação (PFC), fazendo observações linguísticas sobre o termo *phainomena* e discutindo as limitações da passagem metodológica da EN na construção de um método geral em Aristóteles. Em contrapartida, ele sugere que uma compreensão mais adequada do PFC pode ser obtida a partir da *Metafísica* IV, onde uma imagem clara desse aspecto emerge. Por fim, Shields analisa os excessos relacionados aos *phainomena*.

A principal tese de Shields é que Aristóteles adere ao PFC, o qual expressa da seguinte maneira: “Se parece (*phainetai*) a um sujeito S como

se *p*, então, na ausência de evidência contrária, *S* tem motivos para aceitar *p*.”⁵²

Pode-se tentar exemplificar o princípio da seguinte maneira: Suponha que você está em uma sala de aula e vê um aluno levantando a mão e fazendo gestos animados. Para você, parece (*phainetai*) que ele está pedindo ajuda com um problema de matemática. Na ausência de qualquer sinal de que ele está apenas fazendo uma apresentação sobre outro assunto ou conversando com um colega, você tem motivos para aceitar que ele realmente precisa de ajuda e pode decidir ir até ele para oferecer assistência. Esse exemplo tenta traduzir o princípio proposto por Shields. Deste modo, demonstra-se como a percepção inicial pode levar a uma conclusão, a menos que novas evidências indiquem o contrário.

O princípio interpretativo de Shields é constituído a partir do Livro IV da *Metafísica*. O próprio Aristóteles enuncia o princípio quando diz: “Pois se a alguém lhe parece que um homem não é um trirreme, é evidente que ele não será uma trirreme.”⁵³ Pode-se usar o mesmo exemplo anterior para ilustrar as palavras de Aristóteles aqui.

Esse princípio é, por um lado, positivo, pois nos impulsiona a ir além das aparências, e, por outro, negativo, na medida em que se autolimita, uma vez que as aparências não garantem a verdade. Podemos observar o uso positivo do Princípio Fenomenológico de Conservação (PFC) na demonstração aristotélica do Princípio de Não-Contradição. Em contraste, seu uso negativo se revela no combate de Aristóteles contra os sofistas, que depositam uma confiança incondicional nos fenômenos.⁵⁴

Aristóteles, nos *Segundo Analíticos*, estabelece uma distinção crucial entre o que é mais cognoscível para nós e o que é mais cognoscível por natureza.

As coisas são anteriores e mais cognoscíveis em dois sentidos; pois não é a mesma coisa ser anterior por natureza e anterior com relação a nós, nem mais cognoscível e mais cognoscível para nós. Chamo pois de anterior e mais cognoscível para nós as coisas mais próximas da percepção sensível, de anterior e mais cognoscível em sentido absoluto as coisas mais afasta-

⁵² Shields, 2013, p. 8. No original, “If it appears to a subject *S* as if, then, in the absence of evidence to the contrary, *S* has grounds for accepting *p*.”

⁵³ *Met*, IV, 1007b22-24.

⁵⁴ Cf. Shields, 2013, p. 9.

das. São mais afastadas sobretudo as coisas universais, mais próximas as particulares⁵⁵ (71b35- 72a5).

Segundo Shields, o Princípio Fenomenológico de Conservação (PFC) oferece uma razão convincente para que iniciemos nossa investigação com os *phainomena*; no entanto, esses não nos garantem a obtenção da verdade. Começamos com eles porque são as entidades que se apresentam imediatamente à percepção.⁵⁶ Contudo, ao final da investigação, ao atingir-se o conhecimento do inteligível por natureza, pode-se perceber que transcende as meras aparências.⁵⁷ O recolhimento dos *phainomena*, a resolução dos enigmas que deles emergem e a permanência daqueles sobre os quais se consegue demonstrar a verdade podem também indicar um caminho que vai além deles. Assim, embora os *phainomena* orientem a pesquisa, não se está vinculado exclusivamente a eles. Shields conclui que não há razão para presumir a existência de qualquer verdade codificada nos *phainomena*; estes são apenas evidências que podem informar, recomendar ou obrigar, mas também têm a capacidade de enganar. Aristóteles, portanto, segundo Shields, endossa o PFC, pois, se algo se apresenta dessa forma, temos motivos, inicialmente, para acreditar que assim é.⁵⁸

Em suas observações linguísticas sobre o termo *phainomena*, Shields aponta para diversos usos e aplicações do termo nas obras de Aristóteles, mas não estabelece um uso preciso ou uma tradução específica. Como ele menciona no início do seu artigo, parece não querer se envolver nas disputas acirradas sobre uma tradução adequada. Além disso, ele considera que as questões de tradução se tornam secundárias ao se reconhecerem os limites da passagem da *EN* VII.⁵⁹

⁵⁵ Segundo *Analíticos*, 71b35-72a5.

⁵⁶ Shields procurar interpretar Aristóteles, enfatizando a importância de observar as entidades em sua manifestação direta, priorizando a percepção sobre opiniões subjetivas; argumentando que, para compreender a realidade, devemos focar nos fenômenos tal como se apresentam, evitando interpretações distorcidas que podem surgir das crenças pessoais. Essa abordagem empírica visa captar a essência das coisas por meio da observação e da experiência, fundamentando a ciência em dados concretos em vez de suposições ou deduções não verificadas.

⁵⁷ Veremos mais adiante, mas também foi analisado por Shields no seu texto, que a interpretação de Nussbaum parece ignorar esse fato, afirmando que os fenômenos são o ponto inicial e o limite da investigação, como se o esforço de Aristóteles estivesse mantendo as coisas tais como aparecem.

⁵⁸ Cf. Shields, 2013, p.9.

⁵⁹ Shields tangencia a questão da tradução do “*Phainomena*” ao reconhecer os limites da passagem da *Ética a Nicômaco* VII, mas critica aqueles que utilizam essa tradução para um

Na análise das limitações da *ENVII*, Shields retoma a discussão iniciada por Owen, sem se comprometer com a interpretação que este apresenta para a passagem, mas também sem adotar uma posição definitiva sobre a questão. O ponto central de Shields é demonstrar que, a partir dessa passagem, não há evidências suficientes para estabelecer um método geral em Aristóteles. Contrariando Nussbaum, que Shields afirma usar a passagem como um trampolim para uma caracterização mais ampla da metodologia aristotélica, deve-se questionar essa aplicação abrangente do método de estabelecimentos dos fenômenos na ausência de argumentos mais substanciais que demonstrem que ela exprime um aspecto do método geral de Aristóteles. Ao longo da vasta obra do filósofo, na maioria de suas investigações, há razões para suspeitar que as aparências são tanto o ponto de partida quanto o desfecho de toda investigação.⁶⁰

Ao abordar as controvérsias entre Owen e Ross, Shields argumenta que não é possível inocentar Ross ou condenar Owen. Tais controvérsias ilustram que determinações apressadas sobre o sentido adequado do termo *phainomena* podem ser intermináveis se tomadas isoladamente. Para obter uma visão adequada do método, é essencial compreendermos primeiro por que precisamos considerar os *phainomena* na fase inicial de nossa investigação. Shields propõe a solução: “porque são evidências e por nenhuma outra razão.”⁶¹ Assim, para Shields, ao ter em mente a aplicação do PFC, as questões mais refinadas sobre a tradução do termo e a especificação de seu uso tornam-se secundárias, pois, sejam *endoxa*, fatos observados ou qualquer outro uso, serão apenas evidências iniciais para a investigação.

Na *Metafísica*, quando Aristóteles busca demonstrar o Princípio de Não-Contradição, é possível perceber de maneira mais adequada a aplicação positiva e restritiva do PFC. Reproduziremos o texto de *Gama* que Shields analisa para ilustrar a aplicação aristotélica do PFC:

Ademais, se relativamente a um mesmo sujeito são verdadeiras, ao mesmo tempo, todas as afirmações contraditórias, é evidente que todas as coisas

método mais abrangente em Aristóteles. Em sua análise, ele destaca que a interpretação do “*Phainomena*” deve ser feita com cautela, considerando as nuances do texto e o contexto filosófico. No entanto, Shields não desqualifica os esforços dos estudiosos que buscam aplicar esse conceito em uma compreensão mais ampla da filosofia aristotélica, reconhecendo que, embora a tradução possa ter suas limitações, ela também oferece um caminho válido para explorar a complexidade do pensamento aristotélico sobre a realidade e a percepção.

⁶⁰ Cf. Shields, 2013, p.13ss.

⁶¹ Cf. Shields, 2013, p.16.

se reduzirão a um só. De fato, serão a mesma coisa um “trirreme” e uma “parede” e um “homem”, se determinado predicado pode ser tanto afirmado como negado de todas as coisas, como são obrigados a admitir os defensores da doutrina de Protágoras. De fato, “se a alguém parece que um ‘homem’ não é um ‘trirreme’, é evidente que não é um trirreme”; mas também será um trirreme a partir do momento em que o contraditório é verdadeiro. Então todas as coisas estarão misturadas, como diz Anaxágoras e, por consequência, não poderá verdadeiramente existir alguma realidade <determinada>⁶².

Na passagem destacada, é ressaltado o ponto central do texto, relevante para o caso apresentado por Shields, que considera este um bom exemplo de Aristóteles endossando o PFC. De acordo com Shields, Aristóteles toma algo tal como aparece como evidência para concluir que é como aparece. O argumento aristotélico baseia-se no PFC para sustentar que o Princípio da Não-Contradição não pode ser negado. Shields esclarece que seu objetivo não é discutir a força dos argumentos em favor do Princípio da Não-Contradição, tampouco avaliar as possíveis respostas relativistas oriundas do Protagorismo, mas sim demonstrar que Aristóteles está recorrendo aos *phainomena* e aderindo ao PFC.⁶³

Por fim, Shields faz duas observações conclusivas: em primeiro lugar, com base em *Met.* 1009a6-13, afirma que Aristóteles utiliza indistintamente os termos *Dokein* e *Phainesthai*. Em segundo lugar, Aristóteles evidencia

⁶² *Metafísica*, IV, 4, 1007b18-27 (grifo nosso, sinalizado por aspas).

⁶³ Algumas razões para desconfiar do que Shiels está afirmando. Aristóteles em muitos momentos faz uma distinção clara entre as aparências (*phainomena*) e a essência das coisas. Em sua *Metafísica*, ele discute a necessidade de investigar além das aparências para compreender a verdadeira natureza do ser. Por exemplo, ele argumenta que o conhecimento verdadeiro não se limita ao que parece, mas busca as causas e os princípios subjacentes. Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles expressa ceticismo em relação às opiniões comuns (*doxa*). Ele não aceita automaticamente que o que aparece seja verdadeiro apenas porque é assim percebido. A investigação filosófica deve levar a um exame crítico das crenças, e a sabedoria não reside apenas em aceitar as aparências. Por fim, Aristóteles desenvolveu um método empírico que valoriza a observação, mas não a aceita como prova suficiente. Ele acreditava que a evidência deve ser corroborada por uma análise mais profunda e uma compreensão das causas. Portanto, pode-se duvidar da ideia de que Aristóteles simplesmente endossa o PFC ao tratar as aparências como evidência. Em vez disso, ele parece defender um compromisso com a investigação rigorosa e crítica que busca compreender a realidade subjacente, além das aparências superficiais. Dito isso, a análise da proposta de Shields encontra-se aqui para justificar um uso minimalista do *Tithenai ta Phainomena*. Evidentemente, pode-se criticar Shields por reduzir tão drasticamente o uso desse expediente metodológico.

que aparência e ser não se excluem mutuamente, embora o simples fato de algo parecer de determinada forma não seja suficiente para determinar que esse seja o caso, uma vez que a aparência tem apenas uma força probatória que pode ser refutada.⁶⁴

Na parte final de seu artigo, Shields aborda os abusos relacionados aos *phainomena* e, conseqüentemente, a distinção feita por Aristóteles entre o sofista e o filósofo. Nesse sentido, Shields destaca que a refutação de Aristóteles a Protágoras desempenha um papel fundamental. Qual seria o erro de Protágoras, segundo Aristóteles? A confiança excessiva nos fenômenos.

No entanto, como enfatiza Shields, Aristóteles “leva os *phainomena* a sério. De fato, em algumas passagens, ele parece levá-los a sério demais”⁶⁵. Ainda assim, Shields observa que, ao endossar o PFC, Aristóteles precisa demonstrar por que os fenômenos não garantem necessariamente a verdade. De acordo com Shields, Aristóteles faz isso ao refutar Protágoras, pois a atenção desmedida aos fenômenos conduz a resultados inaceitáveis e, sobretudo, à negação de um princípio fundamental. Se não for possível reunir os fenômenos, comparar suas contradições, confrontar seus paradoxos e demonstrar a veracidade daqueles que resistirem à refutação, não seremos capazes de distinguir a filosofia da sofística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A origem do expediente *TTP* apresenta duas facetas importantes: uma histórica, que remonta à Academia de Platão, e outra textual, que se desenvolve a partir da *Ética a Nicômaco* (EN VII). Embora se identifique essa origem, uma nova questão surge sobre a possibilidade de essas duas origens se basearem no mesmo expediente. No entanto, devido à falta de material textual suficiente, é impossível fornecer uma resposta definitiva, o que revela a necessidade de mais investigações para aprofundar a compreensão da metodologia de Aristóteles.

A questão da universalização do expediente *TTP* também se mostra relevante. Ao contrário do que sugerem alguns intérpretes, como Nussbaum e Owen, que indicam a aplicação do expediente em investigações mais amplas, a análise textual não fornece evidências suficientes para confirmar

⁶⁴ Cf. Shields, 2013, p. 18-20.

⁶⁵ Shields, 2013, p. 23 (tradução livre).

essa universalização. A interpretação de Aristóteles nos *Primeiros Analíticos* e na *Ética a Nicômaco* sugere que o TTP pode, de fato, ser aplicável a outras investigações, mas essa leitura é controversa, e os argumentos que sustentam essa universalização devem ser tratados com cautela. Tal questão evidencia um debate contínuo sobre a extensão e as limitações do expediente aristotélico.

A tradução do termo *phainomena* continua sendo uma questão crucial, com divergentes interpretações que têm gerado debates entre os estudiosos. A análise das leituras de Owen, Nussbaum e Shields ilustra as diferentes abordagens sobre esse conceito. A crítica de Owen sobre a ambiguidade do termo, que sugere a coexistência de dois significados—um vinculado à experiência sensível e outro relacionado ao aspecto linguístico—suscita importantes reflexões para a continuidade de pesquisas. Em contrapartida, a leitura maximalista de Nussbaum, que se foca nas aparências, tem sido alvo de críticas pela tentativa de reduzir a filosofia aristotélica à observação do que é dado sensorialmente. Por outro lado, a interpretação minimalista de Shields propõe um entendimento mais restrito do conceito de *phainomena*, ao sugerir que ele é um princípio distinto que permeia todas as ciências aristotélicas, o que destaca a necessidade de um tratamento mais comedido e cuidadoso do termo.

A investigação sobre o expediente TTP revela que, embora Aristóteles tenha estabelecido as bases para uma investigação sistemática dos fenômenos, há uma necessidade contínua de reavaliar a aplicabilidade do TTP e de entender seu papel dentro da metodologia aristotélica. A reflexão sobre as origens do expediente, a possibilidade de sua universalização e a tradução do termo *phainomena* revelam uma complexidade que continua a desafiar os estudiosos.

Em relação ao TTP, é possível afirmar que o método aristotélico, que articula a lógica com a experiência, influi profundamente na forma como as ciências e as humanidades se desenvolvem. O debate sobre o termo *phainomena* e sua ambiguidade reflete essa complexidade metodológica. Ao integrar elementos sensíveis e linguísticos, Aristóteles promove uma investigação que não se limita à observação direta dos fenômenos, mas busca também uma compreensão profunda da realidade subjacente, evidenciando as diferentes camadas do conhecimento.

Além disso, a análise crítica das interpretações, como as de Owen, Nussbaum e Shields, mostra que as diferentes abordagens têm implicações significativas para a compreensão da filosofia aristotélica. Através desse

exame, este estudo propõe um caminho que leva à possibilidade de uma leitura mais aberta e flexível do *TTP*, sem se deixar ceder a uma visão anacrônica ou redutora. A continuação desta investigação é imprescindível para esclarecer ainda mais a aplicação do expediente e suas implicações nas diversas áreas do saber.

Em última análise, Aristóteles, ao propor uma leitura crítica das aparências e um exame mais profundo das *endoxa*, oferece uma ferramenta essencial para o entendimento dos fenômenos, cuja importância permanece central para as discussões filosóficas contemporâneas. A busca pela compreensão do que “salvar os fenômenos” realmente implica continua sendo um desafio relevante para os estudiosos e intérpretes da obra aristotélica.

A escolha de Owen, Nussbaum e Shields para a análise do expediente *TTP* é justificada pela maneira como cada autor contribui de forma única para a compreensão do conceito de *phainomena* e sua relevância no contexto da filosofia aristotélica. Owen oferece uma contribuição importante ao questionar a ambiguidade do termo *phainomena*, propondo uma interpretação que distingue dois sentidos para o termo: um ligado à experiência sensível (fatos observáveis) e outro relacionado a questões mais linguísticas ou epistemológicas (o que é dito e aceito pelas tradições e pelos discursos comuns). Sua leitura ilumina a complexidade do método aristotélico, mostrando que o *phainomena* não se limita a descrever fenômenos naturais, mas também inclui as opiniões correntes (*endoxa*) e as experiências sensíveis, fundamentais para o processo de investigação filosófica. A abordagem de Owen, ao destacar essa dualidade de significados, permite uma compreensão mais profunda da metodologia aristotélica.

A interpretação de Nussbaum, por sua vez, adota uma perspectiva maximalista, o que significa que ela atribui uma importância central às aparências no pensamento aristotélico. Nussbaum argumenta que, para Aristóteles, os fenômenos não são apenas simples manifestações ou aparências da realidade, mas desempenham um papel epistemológico fundamental na construção do conhecimento filosófico. Ela propõe que as aparências, longe de serem descartadas como superficiais, têm um valor profundo, sendo uma chave para compreender a realidade subjacente. Essa abordagem amplia a visão de *phainomena*, proporcionando uma interpretação mais abrangente da filosofia aristotélica, que busca reconhecer o significado mais profundo das aparências no processo de investigação filosófica.

Por fim, a leitura de Shields se destaca por sua abordagem minimalista, na qual ele defende a necessidade de uma interpretação mais restrita do

conceito de *phainomena*. Shields argumenta que o *phainomena* não deve ser tratado como um expediente universal para todas as investigações aristotélicas, mas como uma ferramenta que deve ser aplicada de maneira mais contida e focada, especialmente nas ciências. Ele sugere que o conceito de *phainomena* deve ser visto como um princípio que preserva os fenômenos necessários para a continuidade das ciências, sem expandir sua aplicação de forma excessiva ou diluída. Essa abordagem proporciona uma leitura mais rigorosa e controlada do *TTP*, que evita interpretações excessivas, mantendo a clareza conceitual.

A escolha desses três autores, portanto, é justificada pela riqueza de suas interpretações, que permitem explorar o conceito de *phainomena* sob diferentes perspectivas, desde a ambiguidade e a dualidade do termo proposta por Owen, até a ênfase nas aparências de Nussbaum e a restrição minimalista sugerida por Shields. Cada autor contribui de maneira significativa para a compreensão do expediente *TTP*, oferecendo diferentes camadas de análise que ajudam a aprofundar a interpretação da metodologia aristotélica. Ao integrar as abordagens de Owen, Nussbaum e Shields, é possível construir uma leitura mais ampla e precisa do conceito de *phainomena* e das implicações filosóficas do expediente *TTP*, equilibrando a necessidade de uma interpretação rica e detalhada com a clareza e as restrições exigidas pela filosofia de Aristóteles.

Como uma intenção futura de investigação, busca-se aprofundar as possibilidades do *TTP* no contexto da *Metafísica*, Livro *Gama*, para examinar de que forma Aristóteles opera a fundação de sua *Ontologia*. A análise pretende investigar como o filósofo articula os fenômenos e a realidade subjacente, destacando a distinção entre o aparente e o real. Ao explorar a relação entre as “opiniões correntes” (*endoxa*), as experiências sensíveis e os princípios fundamentais do ser, o estudo visa aprofundar a compreensão de como Aristóteles constrói sua ontologia, utilizando o método crítico e a lógica para transcender as limitações da percepção sensível e alcançar uma explicação mais profunda da substância e das causas. Essa investigação contribuirá para uma leitura mais robusta do *TTP* e sua aplicabilidade ao projeto ontológico aristotélico.

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

- ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução, sumários e comentários de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Vol. I-III. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro XII. Tradução, comentários e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v.15, n.1, p. 202-221, jan.-jun. 2005.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BERTI, E. *Aristóteles e o século XX*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CASSIN, B. *Ensaio sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- DUHEM P. Salvar os fenômenos: Ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileio. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, suplemento 3, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Campinas: Unicamp, 1984.
- HÖFFE, O. *Aristóteles*. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- MELÉNDEZ, G. *El método en Ética a Nicómaco I*. Tópicos, v. 28, p. 129-157, 2005.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WFM Martins Fontes, 2009.
- KRAUT, R. (ed.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. [Richard Kraut (ed)]. Trad.: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- SHIELDS, C. *The Phainomenological Method in Aristotle's Metaphysics*. In: FESER, E (ed.). *Aristotle on Method and Metaphysics*. Califórnia: Palgrave Macmillan, 2013.
- KUHN, Thomas S. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Oxford: Harvard University Press, 1957.
- ZINGANO, Marco Antônio. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ZINGANO, Marco Antônio. (Coord.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odisseus Editora, 2005.

O PARRICÍDIO INTEMPORAL DE ZEUS: UM EXEMPLO DE VIOLÊNCIA FAMILIAR NA MITOLOGIA GREGA?

THE TIMELESS PARRICIDE OF ZEUS: AN EXAMPLE OF FAMILIAL VIOLENCE IN GREEK MYTHOLOGY?

JOANA PINTO SALVADOR COSTA*

Resumo: Este estudo interdisciplinar tem como objectivo analisar o parricídio na mitologia grega, tendo Zeus como figura central e agressor. Procurar-se-á compreender de que forma este acto de transgressão foi transmitido ao longo das gerações mitológicas, identificar os motivos subjacentes, avaliar as consequências e compreender de que modo este comportamento de violência contra o pai pode simbolizar, simultaneamente, uma procura pelo poder e uma demonstração de estabilidade.

Palavras-chave: mitologia Grega; parricídio; violência.

Abstract: This interdisciplinary study focuses on the analysis of parricide in Greek mythology, with Zeus as the central figure and perpetrator. It seeks to understand how this act of transgression was transmitted across mythological generations, to identify its underlying motives, to assess its consequences, and to explore how this behavior—violence against the father—can simultaneously symbolize a quest for power and a demonstration of stability.

Keywords: Greek mythology; parricide; violence.

INTRODUÇÃO

Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes às dos cavalos, e os bois às dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem (Xenoph. *Frag.*15).¹

* Pesquisadora na Universidade de Lisboa, Portugal. <https://orcid.org/0000-0002-8198-232X>. E-mail: jjcosta@letras.ulisboa.pt.

Estudo financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa de doutoramento 2021.04863.BD e do projecto UID/04311, Centro de História da Universidade de Lisboa. Texto baseado na comunicação *Family Violence and Greek Mythology – The Timelessness of Zeus' Parricide*, apresentada na *2nd Annual Conference of Contemporary Research in Classics (Malta Classics Association)*.

¹ Kirk (1979, p.169).

O poder e a influência que as narrativas mitológicas têm na psique humana, permanecem, em grande medida, um mistério. As narrativas mitológicas, repletas de aventuras e relacionamentos tumultuosos, têm servido como fonte de inspiração intemporal, ao longo dos séculos. No entanto, a violência inerente a esses acontecimentos, frequentemente praticada pelos próprios deuses, tende a ser negligenciada ou, em alguns casos, romantizada. Este pequeno estudo pretende explorar uma faceta menos abordada, focando-se no parricídio, através da análise do papel de Zeus como agressor e catalisador de mudança.

É, sem dúvida, crucial salientar que esta perspectiva não pretende substituir conceitos nem projectar ideias ou noções contemporâneas sobre a sociedade clássica. Pelo contrário, trata-se apenas de uma recolha de dados e de uma análise de condutas observadas nas fontes antigas, neste caso o parricídio, interpretado a partir de uma perspectiva interdisciplinar.

Esta abordagem é inspirada nos trabalhos de Deacy e MacHardy (2013), Carroll (2015) e Gottschall (2008), caracterizados por uma investigação que articula a análise literária com teorias da psicologia e da sociologia. A metodologia adoptada é bipartida, envolvendo, por um lado, a análise do conteúdo das narrativas mítico-literárias; por outro, a aplicação de teorias modernas comportamentais.

Não dispomos de tratados, descrições exaustivas ou diários que nos permitam aceder a uma visão interna da vida familiar ou das relações entre pais e filhos na Grécia Antiga, muito menos no que diz respeito às narrativas mitológicas. Todavia, alguns dados indirectos podem ser extraídos das fontes escritas, nomeadamente das fontes literárias. Estes textos, “sobretudo da épica, embora literários, não deixam de constituir um produto histórico” que incorpora normas sociais, em particular sobre o que era considerado raro e comum, no campo das relações familiares.¹

¹ Harris (1992, p.621-623). Concordamos com a perspectiva de Nuno Simões Rodrigues no que concerne à ideia da literatura como produto histórico, pois “toda a criação é uma consequência da vivência do autor, deriva do que o autor vive, conhece ou deseja conhecer” cf. Rodrigues (2007, p.644); Rodrigues (2023, p.157).

Diariamente, através da comunicação social, somos confrontados com notícias de filhos que assassinam os próprios pais, uma das formas mais extremas de violência familiar: o parricídio.

Segundo o relatório do Instituto Nacional de Medicina Legal e Ciências Forenses, o parricídio representa estatisticamente entre 1% e 4% dos homicídios registados em Portugal.² Apesar de uma percentagem aparentemente baixa, tal não significa que o fenómeno seja irrelevante ou que não careça de estudo a nível historiográfico.

“O parricídio é o termo utilizado como sinónimo para descrever o acto de assassinar um ou ambos os pais”.³ Dentro deste conceito, inclui-se o matricídio (homicídio da mãe) e o patricídio (homicídio do pai). Contudo, tanto na tradição académica como popular, o conceito “parricídio” é frequentemente utilizado para designar ambas as agressões. Para efeitos deste estudo, centramo-nos exclusivamente na relação entre pai e filho, restringindo o uso do termo “parricídio” ao assassinato do progenitor masculino.

O homicídio de um pai não é, de forma alguma, um fenómeno exclusivo do século XXI, nem circunscrito ao espaço geográfico contemporâneo. A Grécia Antiga, oferece múltiplos testemunhos que confirmam a prática de assassinar, agredir ou atentar contra a vida de um progenitor, algo visto como profundamente impuras e moralmente condenáveis. O conceito de eliminar ou assassinar o pai era, portanto, conhecido e reconhecido na Grécia Antiga, em textos que referem ou mencionam o parricídio, directa ou indirectamente, desde a comédia à oratória, em autores como Lísias, Aristófanes e Sófocles⁴. Tal frequência nas fontes prova que o parricídio não era, de todo, algo desconhecido no universo grego.

O termo *πατροκτόνος* (*patroktónos*)⁵, encontrado nas fontes mencionadas, designa aquele que cometeu o homicídio do pai. Porém, esta acção suscita questões de ordem jurídica e social. Poderá o parricídio ser enquadrado como uma manifestação de *hybris*, um comportamento que prejudica a honra de uma pessoa através de violência ou insolência, excesso ou

² Dantas, et al. (2014, p.1).

³ *Ibid.*

⁴ Lys. *Contra Agorato*, 91; Ar. *Av.*1353-1357 e Ar. *V.* 65-75; 110-125; S. OC. 939-944.

⁵ *πατροκτόνος* (*patroktónos*), que, de acordo com o *Lexicon Liddell-Scott-Jones* (LSJ), se refere à pessoa que assassinou o pai. *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (1958), s.v. “*πατρο-/κτόνος*” > *πατροκτόνος*.

abuso? Ou estará mais próximo da categoria jurídica *graphe goneon kako-seos*, que abrangia não só agressões físicas, mas também a negligência na assistência aos pais?⁶ Seja qual for o enquadramento, a gravidade do crime era tal que a punição frequentemente envolvia a *atimia*, a perda parcial ou total dos direitos cívicos, evidenciando o seu carácter público e político.

Parece-nos viável que o parricídio na sociedade grega antiga não se limitava ao homicídio, podendo também abranger a agressão contra o pai. Não obstante a palavra específica para descrever o ataque contra os progenitores não apareça em todas as fontes, isso não implica que a mesma estivesse ausente. As evidências indicam que o desejo de eliminação ou ataque ao pai era uma atitude reconhecida e condenada na sociedade grega antiga. Prova do mencionado surge na medida em que este sendo um assunto do foro privado, acabava processado na esfera pública e com a possibilidade de perda da cidadania.⁷ Porém, não é a questão jurídica que está em análise no presente estudo.

A mitologia grega está repleta de relações familiares violentas, o que fornece um terreno fértil para examinar comportamentos e estabelecer perfis. Não há dúvidas de que a violência, desde cedo, foi alvo de atenção académica. Nos últimos anos, têm proliferado os estudos sobre violência familiar⁸. No entanto, no que se refere ao parricídio na Antiguidade Clássica, especificamente no contexto grego, a produção académica é substancialmente reduzida⁹. Este facto pode, por si só, servir de argumento dissuasor para qualquer tentativa de investigação, mas também evidencia as potencialidades inexploradas deste campo de estudo.¹⁰

⁶ Hes. *Tb.*185-188 - *E desonram os progenitores, mal eles envelhecem e censuram-nos, falando-lhes com palavras agrestes,/desgraçados que não conhecem o temor dos deuses,/ nem aos anciãos que os geraram dão o alimento necessário*; Arist. *Atb. Pol.* 56.6 Lys. 2.70; Apollod. *Bibl.*3.2.1; S.OT.1440; Leão, 2005, p.43-75; Cantarella (2016, p.55-66); Leão (2016, p.67-74).

⁷ Ver nota 7.

⁸ Schaps (2006, p.1-24); Deacy e McHardy (2013, p. 994-1010); Llewellyn-Jones (2011, p.231-266). Llewellyn-Jones (2020, p.380-99); McHardy (2008).

⁹ Cremos, que tal se deva a uma série de factores, seja pela escassez de evidências concretas e pelo risco hermenêutico que o tema envolve. Existem alguns estudos que mencionam o homicídio de progenitores na Antiguidade, mas são gerais.

¹⁰ Carucci (2018, p.103-16); Dossey (2008, p. 3-40); Nardi (1980).

Os filhos que foram abandonados pela mãe, a sobrinha raptada pelo tio, a filha engolida pelo pai (ainda no ventre da mãe) e um pai cujos testículos foram cortados pelo filho. Estes são apenas alguns exemplos da disfuncionalidade e da violência que caracterizam a família mitológica grega.

Pode parecer surpreendente a tentativa de analisar as atitudes dos deuses. Contudo, não podemos esquecer que os deuses são frequentemente criados à imagem dos homens e, nos seus comportamentos, encontramos códigos que nos permitem reflectir sobre as normas sociais e os perfis humanos. Consideramos que as narrativas míticas são mais do que simples ficções e revelam impulsos humanos, algo que vai ao encontro do defendido por David Schaps, “But the gods throughout the epics behave in ways that are entirely human”.¹¹

Quando nos propomos a estudar o parricídio focando a figura de Zeus, enfrentamos, desde logo, desafios conceptuais. Um deles, prende-se com a própria noção de homicídio no contexto divino, uma vez que os deuses gregos são imortais, tornando o assassinato de um membro da família impossível. No entanto, a ideia de um filho atacar o pai está fortemente presente e Zeus é a figura mais representativa deste tipo de conflito.

Com base na noção de parricídio e na adaptação que propomos deste conceito, torna-se necessário examinar o nascimento e o percurso de Zeus para compreender o verdadeiro significado desta acção de violência. Para tal, é imprescindível uma breve contextualização do histórico familiar e da ascendência de Zeus.

Zeus, o “pai dos homens e dos deuses”, assim descrito por Homero, faz parte de uma linhagem caracterizada pela violência contra o progenitor, que foi iniciada por Cronos. De acordo com Hesíodo, Urano (o Céu) era um dos deuses primordiais e esposo de Geia (a Terra). Desta união nasceram seis Titãs, três Ciclopes, seis Titânides e três Hecatonquiros. Urano tinha receio de perder o poder que detinha e, como tal, escondia os filhos nas profundezas da terra, no Tártaro, condenando-os a uma reclusão eterna. Geia, revoltada com esta situação, incitou os filhos a vingarem-se do pai:

Filhos, meus e de um pai cruel; se quiserdes, fazei o que eu vos peço: vamos castigar a cruel acção do vosso pai, pois foi ele quem primeiro se

¹¹ Schaps (2006, p.2); Dowden (1997, p.23-25); Bremmer (1990, p.1-9).

lançou em obras infames... Assim falou. O terror apoderou-se de todos, mas nenhum deles

disse palavra. Só o grande Cronos de pensamentos tortuosos, [destemido, se dirigiu de imediato com estas palavras à mãe veneranda: Mãe, eu vou tomar a meu cargo executar tal tarefa; não tenho medo de um pai cujo nome não deve [pronunciar-se, o nosso, pois foi ele quem primeiro se lançou em obras infames.¹²

Cronos, o mais jovem dos Titãs, assumiu a missão e, na noite seguinte, quando o Céu se uniu à Terra, cortou os testículos do pai com uma foice e lançou-os ao mar. Através da castração, Cronos derrotou o pai, ascendeu ao trono como governante supremo e inaugurou o padrão de violência geracional.

Contudo, algo sucede neste momento de glória. De acordo com o poeta arcaico, Hesíodo, tanto Urano como Gaia foram os responsáveis por uma profecia que preconizava o fim do domínio de Cronos às mãos de um dos seus filhos: “É que ele ouvira, da Terra e do Céu coberto de estrelas, que lhe estava destinado sucumbir às mãos de um filho seu.”¹³

Cronos, casado com Reia, procurou impedir que o seu próprio acto se repetisse. Assim, devorava cada um dos filhos logo após o nascimento. Contudo, quando Zeus nasceu, Reia elaborou um plano para protegê-lo: entregou a Cronos uma pedra envolta em panos, que ele engoliu pensando tratar-se da criança.

Zeus cresceu afastado da sua família, escondido e sem estabelecer vínculos emocionais com os pais ou com os restantes imortais do Olimpo. Esse afastamento garantiu a sua sobrevivência, mas também desempenhou um papel crucial na formação do seu carácter. Já adulto, Zeus decidiu libertar os irmãos e reclamar o poder. Com a ajuda de Métis¹⁴, que lhe forneceu uma droga, conseguiu que Cronos regurgitasse os filhos que havia ingerido. Com os irmãos ao seu lado, Zeus liderou a batalha contra o pai e os Titãs, conhecida como Titanomaquia. Após uma década de confronto, a nova geração triunfou, os Titãs foram derrotados e aprisionados, e Zeus consolidou a sua supremacia, repartindo os poderes entre os deuses Olímpicos.

¹² Hes. Th. 164-172 trad. Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira

¹³ Hes. Th. 464-465, trad. Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira

¹⁴ Apollod. *Bibl.* 1.2.1; 3.6

Estes dois episódios de violência familiar, apesar de envolverem deuses imortais, evidencia a castração de Urano por Cronos e a subsequente derrota de Cronos pelo filho, como manifestações simbólicas do parricídio.

ZEUS: O REPRESENTANTE DA VIOLÊNCIA FAMILIAR

Apesar da religião grega não ter dogmas, os deuses eram detentores de qualidades e mais-valias, bem como de actos e comportamentos menos correctos e defeitos.

Consideramos enquadrado dividir o percurso de Zeus, em quatro fases, desde o abandono da divindade, pela mãe, até ao seu estabelecimento como senhor do cosmos¹⁵:

1. A “ascensão ao poder”: onde está incluído o nascimento de Zeus e respectivo abandono, no monte Ida; a libertação dos irmãos e a vitória na Titanomaquia, com a divisão de poderes pelos deuses do Olimpo.
2. A “consolidação do poder” é a segunda fase, ou seja, atribuímos ao momento após a gigantomaquia (guerra entre os vitoriosos deuses do Olimpo e os gigantes).
3. A “prevenção da perda do poder” surge como uma forma de evitar um ataque sucessório, isto é, com a possibilidade da perda do poder e com o nascimento dos filhos de Métis¹⁶, o deus decide eliminá-la por completo.
4. A última fase vamos denominar de “manutenção do poder”, que já existe e está instalado. Ainda assim, é preciso mantê-lo. Neste caso, defendemos que a divindade o realiza através dos “casos extraconjugais” e quando mostra o seu poder de decisão superior, em relação a outras divindades, como acontece na *Ilíada*:

Foi o teu dolo, ó Hera intratável de manhas malignas!,
que parou o combate do divino Heitor e pôs o povo em fuga.
Na verdade não sei se novamente da tua malevolência funesta
serás a primeira a beneficiar e se hei-de espancar-te à bofetada.
Lembras-te de quando foste suspensa de cima, quando dos pés

¹⁵ Esta abordagem utiliza a teoria cognitiva social, de Albert Bandura (1973), que propõe que os indivíduos podem aprender novos comportamentos, meramente com base na observação do que outras pessoas fazem. Não existindo a necessidade de experiência directa, o que mostra uma relação baseada em três pontos: pessoa->ambiente->comportamento.

¹⁶ Consoante as versões, Métis pode ser considerada a primeira mulher ou amante de Zeus. Dicionário de mitologia grega e romana (1999), s.v. “Métis”.

te suspendi duas bigornas e nos teus pulsos coloquei uma pulseira de ouro inquebrantável? No meio do éter e das nuvens ficaste suspensa. Os deuses indignaram-se no alto Olimpo, mas não lograram aproximar-se para te soltar. A quem eu apanhasse, atirava-o da soleira até que chegasse à terra, já sem força alguma (...) ¹⁷

A primeira grande diferença com que deparamos, entre o acto de Cronos e de Zeus incide no agressor e na existência de um intermediário no evento. Enquanto Cronos exerce violência contra o pai, a nível físico e de forma directa, Zeus através de uma abordagem mais estratégica, utiliza Métis como um instrumento para a obtenção do poder.

A sequência apresentada pode ser representativa de uma mudança crucial no pensamento, que prova como o significado da agressão contra um pai sofreu uma alteração considerável e foi sendo conduzida para o aspecto negativo. Estaremos perante um processo de racionalização? ¹⁸

Zeus é a representação de um binómio (a Ordem no meio do Caos) e da implementação dos valores no meio de uma sociedade em conflito. ¹⁹ O deus é o produto de uma sucessão de gerações em que a violência é transmitida à descendência, de forma invisível. ²⁰ Não verificamos a existência de um ensinamento de pai para filho. Mas essa necessidade surge de forma espontânea. Por conseguinte, a vítima torna-se no agressor, Cronos com Urano e Zeus com Cronos.

Ao examinarmos a agressão de Zeus, observamos características que pertencem àquele que realiza o parricídio: ²¹

1. O pai é alguém dominante e agressivo;
2. O crime normalmente é violento;
3. A problemática relação pai-filho.

¹⁷ Hom. *Il.* 15.14-24, trad. Frederico Lourenço

¹⁸ Um dos motivos pelo qual um filho não deve ser incorrecto para com o pai, surge em Arist. *EN* 1163b18, trad. António de Castro Caeiro: “É por isso que, por exemplo, não é possível a um filho renegar o seu pai, mas é possível a um pai renegar um filho, porque quem está em dívida deve pagar o que deve, mas nada do que um filho for capaz de fazer chega para pagar o que o pai fez por ele, por isso que ficará sempre em dívida para com ele.”; Cantarella (2016, p.56).

¹⁹ Dowden (2005, p.31); Vernel (1990, p.123).

²⁰ Nogueira (2003, p.209-214).

²¹ West and Feldsher (2010, p.21).

Será que o parricídio pode ser entendido como um reflexo de uma identificação inconsciente, onde o filho reproduz os actos do pai?

Tabela 1. Factores de risco conducentes ao parricídio VS Descrição dos acontecimentos em torno de Zeus.

Factores de risco (William Holcomb)	Descrição-Zeus
Abuso extremo	Zeus foi abandonado, a sua mãe agredida e os seus irmãos foram feridos
Isolamento do agressor	Isolamento social e afastamento da família.
Pressão para agradar aos apís ou salvar um dos apís	Em vários casos, a criança é utilizada, por um dos cônjuges, como instrumento para o assassinato do outro pai: Geia utiliza Cronos e Reia recorre a Zeus. Constatamos que o elemento maternal funciona como um incentivo para a realização do parricídio. ²¹

Socorremo-nos de William Holcomb²² que considera existirem factores de risco que facilitam a ocorrência de parricídios. Da nossa análise parece-nos evidente que muitos deles aparentam estar presentes no percurso de Zeus, como sintetizados na tabela 1. Com base nos dados apresentados, podemos ainda questionar até que ponto a detenção destes elementos conduziu a divindade (dado o seu comportamento sexual desviante e as múltiplas parceiras que acumulou) a tornar-se naquilo que Susan Deacy denominou como “Master Rapist”²³.

Constatamos que permanece uma ambiguidade no carácter de Zeus, que permite diferentes leituras: o deus é o arquétipo do líder que assegura a ordem, um protector da família e, ao mesmo tempo, consideramos que possa ser um impulsionador e participante de um sistema violento, que se move pelo desejo do poder, estatuto e da vingança.²⁴

²² Holcomb (2000, p.264-287); Mitrevski (2006).

²³ Deacy (2018, p.116).

²⁴ McHardy (2013, p.7).

Neste breve estudo, analisámos o parricídio no contexto da mitologia grega, com ênfase na figura de Zeus, como parte de uma linhagem de violência intergeracional. Até que ponto este acto violento surge como consequência de uma identificação inconsciente, onde o filho, de forma inadvertida, repete de forma semelhante as atitudes realizadas pelo pai?²⁵ Quando abordamos o tema do homicídio de um pai, quase instintivamente pensamos em Édipo: matou o pai e casou com a mãe. Este automatismo está profundamente enraizado, maioritariamente após Sigmund Freud ter formulado a teoria do complexo de Édipo. No entanto, será Édipo, de facto, representativo deste fenómeno?

O “complexo de Édipo”, tal como delineado por Freud, ganhou destaque como o cerne das neuroses, contribuindo para o nascimento da psicanálise. Porém, é essencial lembrar que, na tragédia de Sófocles, Édipo desconhecia que Laio era o seu pai e Jocasta, a sua mãe, o que retira a intencionalidade do sucedido.²⁶ Ainda que este mito seja um dos mais célebres casos de homicídio do pai, pelo filho, a ignorância quanto ao parentesco impede que seja considerado um evento objectivo de parricídio. Por outro lado, o mito freudiano de Totem e Tabu²⁷, ainda que com a validade científica colocada em causa²⁸, chama a atenção para a ideia de que, mesmo após a morte, o pai permanece simbolicamente vivo, regulando as normas e os comportamentos do filho. Neste sentido, a figura de Zeus emerge como um herdeiro de uma linhagem de poder transmitida ao longo de três gerações e um padrão de violência: avô, pai e neto, onde esse mesmo poder, tal como o pai morto, continua a alimentar as acções do sucessor: o “pai dos deuses”, que se tornou o senhor do céu (Urano) e do tempo (Cronos).

Observa-se que o parricídio no mito de Zeus é antecedido pela tentativa de filicídio, ilustrando um ciclo de violência familiar. Cronos atacou o seu progenitor e Zeus seguiu o mesmo padrão. No entanto, ao contrário do pai, Zeus permaneceu impune e o seu acto tornou-se um marco na consolidação da ordem divina. Ao estabelecer a ordem no universo, Zeus

²⁵ Rodrigues (1992).

²⁶ Vernant and Vidal-Naquet (1977, p. 53-71).

²⁷ Sigmund Freud, *Obras Completas / 11, Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos: (1912-1914)*, trad, Paulo César de Souza. (2012, 305-310).

²⁸ Teóricos como Branislav Malinowski (1927) ou Claude Lévi-Strauss (1962).

rompe esse ciclo, transformando um mundo caótico numa nova estrutura baseada em regras.

Há que assinalar que podemos estar perante não apenas uma narrativa mitológica, mas também de uma reflexão psicológica, cultural e histórica sobre a passagem do período arcaico para o clássico na Grécia Antiga.

Zeus evidencia elementos que, tanto à luz das teorias de Holcomb como de Bandura, podem ser interpretados como traços de parricidas. Todavia, subsiste a questão de como este fenómeno se reflectia na sociedade.

No plano social, a análise sugere que, embora o parricídio fosse raro, isso não significa que fosse inexistente. A ausência de menções frequentes pode ser atribuída a várias hipóteses. A poluição moral associada a esta acção, bem como o risco de perda de direitos de cidadania, seriam motivos suficientemente dissuasores para a sua prática ou, pelo menos, para a sua denúncia.

A natureza impura deste crime e a ameaça de sanções não eliminavam completamente o impulso, mas restringiam-no ao ponto de tornar a sua ocorrência excepcional. Apesar disso, a presença de mecanismos jurídicos e acções jurídicas públicas, como a *graphe hybrios* e a *graphe goneon kakoseos*, aponta para a necessidade de regular comportamentos violentos ou negligentes em relação aos pais, testemunhado que tais actos eram reconhecidos como um problema social.

Em suma, este estudo, que não deixa de ser apenas uma hipótese, procurou demonstrar que o parricídio, no contexto mitológico do Olimpo, vai além de uma suposição de agressão ou de luta pelo poder: constitui um momento central na transição histórica. Embora a narrativa em torno de Zeus possa não ser uma descrição directa da realidade social grega, fornece-nos pistas fundamentais para compreender as relações familiares da época, o enquadramento, a evolução jurídica e o modo como estas eram vividas e narradas na cultura antiga. Eis o que sabemos em concreto e sem dúvidas: aos gregos cabia-lhes viver a religião, imersos na sua própria realidade. A nós, coube-nos apenas tentar interpretar tais acontecimentos.

[Recebido em fevereiro/2025; Aceito em março/2025]

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2006.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille. 3. ed. Lisboa: Difel, 1999.
- BANDURA, Albert. *Aggression: A social learning analysis*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.
- BREMMER, Jan. What is a greek myth. In: BREMMER, Jan (org.). *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 1990, p.1-9.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CANTARELLA, Eva. Gerotrophia. A controversial Law. In: LEÃO, Delfim F.; THÜR, Gerhard (org.). *Symposion 2015: Vorträge Zur Griechischen Und Hellenistischen Rechtsgeschichte (Coimbra, 1.-4. September 2015)*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2016. p. 55–66. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1v2xvqm.10>.
- CARROLL, Joseph. Literature and Evolutionary Psychology. In: BUSS, David M. (org.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2015, p. 931-952.
- CARUCCI, Margherita. Domestic Violence in Roman Imperial Society: Giving Abused Women a Voice. In: PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões (org.). *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven: Peeters Publishers, 2018, p. 103–116.
- DANTAS, Soraia et al. Parricide: A Forensic Approach. *Journal of Forensic and Legal Medicine*, v. 22, 2014, p. 1–6.
- DEACY, Susan. Why Does Zeus Rape? An Evolutionary Psychological Perspective. In: PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões (org.). *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven: Peeters Publishers, 2018, p. 103–116.
- DEACY, Susan; MCHARDY, Fiona. Uxoricide in Pregnancy: Ancient Greek Domestic Violence in Evolutionary Perspective. *Evolutionary Psychology*, v. 11, n. 5, 2013, p. 994–1010. <https://doi.org/10.1177/147470491301100505>.
- DOWDEN, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. London: Routledge, 1997.
- DOWDEN, Ken. *Zeus*. London: Routledge, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas / 11, Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos: (1912-1914)*, Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2012, 305-310.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Tradução de Alexandra Figueiredo et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- GOTTSCHALL, Jonathan. *The Rape of Troy: Evolution, Violence and the World of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HARRIS, Rivkah. The Conflict of Generations in Ancient Mesopotamian Myths. *Comparative Studies in Society and History*, v. 34, n. 4, 1992, p. 62. <https://doi.org/10.1017/S0010417500018016>.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.
- HOLCOMB, William R. Matricide: Primal Aggression in Search of Self-Affirmation. *Psychiatry*, v. 63, n. 3, p. 264-287, 2000.
- LEÃO, Delfim. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- LEÃO, Delfim F. Gerotrophía: Response to Eva Cantarella. In: LEÃO, Delfim F.; THÜR, Gerhard (org.). *Symposion 2015: Vorträge Zur Griechischen Und Hellenistischen Rechtsgeschichte (Coimbra, 1.-4. September 2015)*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2016, p. 67–74. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1v2xvqm.11>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd. Domestic Abuse and Violence against Women in Ancient Greece. In: LAMBERT, S. (org.). *Sociable Man: Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of Nick Fisher*. Swansea: Classical Press of Wales, 2011, p. 231–266.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd. Knocking Her Teeth out with a Stone: Violence against Women in Ancient Greece. In: FAGAN, Garrett G. et al. (org.). *The Cambridge World History of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. p. 380–399.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1927.
- MCHARDY, Fiona. *Revenge in Athenian Culture*. London: A&C Black, 2013.
- MITREWSKI, Julia. The Psychology of Parricide. *Presentation at Forensic Mental Health Association of California*, 2006.
- NARDI, Enzo. *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*. Milano: A. Giuffrè, 1980.
- NOGUEIRA, Adriana Freire. A Perpetuação Do Ódio. *Euphrosyne*, v. 31, 2003, p. 209–214.
- RODRIGUES, Ana Isabel M. Ribeiro da Silva. *Valores Masculinos e Femininos na Grécia Antiga*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural e Social e Sociologia da Cultura) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1992.
- RODRIGUES, Nuno Simões. História, Filologia e Problemáticas da Antiguidade Clássica. In: REIS, Maria de Fátima (org.). *Rumos e Escrita da História: Estudos em Homenagem a A.A. Marques de Almeida*. Lisboa: Colibri, 2007. p. 643–659.
- RODRIGUES, Nuno Simões. Recensão de *The Routledge Companion to Women and Monarchy in the Ancient Mediterranean World*. *Cadmo*, v. 32, 2023, p. 157–158. https://cadmo.lettras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/32_Cadmo_web_1_The-Routledge-Companion-to-Women-and-Monarchy-in-the-Ancient-Mediterranean-World_NSR_2.pdf.
- SCHAPS, David. Zeus the Wife-Beater. *Scripta Classica Israelica*, v. 25, p. 1–24, 2006.
- SILVA, Maria de Fátima. Filicide in the House of Atreus. In: PIMENTEL, Maria Cristina; RODRIGUES, Nuno Simões (org.). *Violence in the Ancient and Medieval Worlds*. Leuven: Peeters Publishers, 2018, p. 387–404.
- VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- VERSNEL, H. S. Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos. In: BREMMER, Jan (org.). *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 1990, p. 121–152.
- XENÓFANES. Fragmento 15. In: KIRK, Geoffrey Stephen et al. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- WEST, Sara G.; FELDSDER, Mendel. Parricide: Characteristics of sons and daughters who kill their parents. *Current Psychiatry* 9, 2010, p.20–39.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. *WHO Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence against Women: Summary Report of Initial Results on Prevalence, Health Outcomes and Women's Responses*. Geneva: World Health Organization, 2005. <https://apps.who.int/violenceinfo/homicide/>.

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>eídos</i>)
ζ → z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η' → ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i>)
θ → th	(θεός > <i>theós</i>)
ι → i	(ιδεῖν > <i>ideín</i>)
κ → k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ → l	(λαός > <i>láo</i> s)
μ → m	(μοῖρα > <i>moíra</i>)
ν → n	(νοῦς > <i>noús</i>)
ξ → x	(ξένος > <i>xénos</i>)
ο' → o	(ὁμιλία > <i>homília</i>)
π → p	(πίνω > <i>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 (*éthos*) e ἔθος (*éthos*) ou ὦς (*bós*) 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 grafava um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo *n*. Ex.: ἀγγελος → *ángelos*; ἀνάγκη → *anánkē*; ἄγχω → *ánkēō*.

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

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*; αἵρησις → *haírēsis*; ῥόδον → *rhódon*.

3. Grafia e posição dos acentos

O acento grave [ˊ], o acento agudo [ˈ] e o circunflexo [˘] devem ser colocados de acordo com as regras tradicionais, mantendo a colocação do acento agudo e circunflexo sobre o segundo elemento do ditongo. Ex.: βασιλεὺς → *basileús*; αἵρησις → *haírēsis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

A transliteração só é possível com a substituição pelo *i* adscrito. Ex.: ἀγοράι → *agoráí*, κεφαλῇ → *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 (*lykoi*) ≠ λύκω (*lykōi*); τιμαῖς (*timaîs*) ≠ τιμαῖς (*timāîs*).

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