



HYPNOS 57

REVISTA DIGITAL DE FILOSOFIA GRECO-ROMANA





HYPNOS 57

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. 57, 2º SEM., 2026, p. 135-250

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: Hypnos, o deus grego do sono

**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)

As mulheres de Esparta: suas conquistas e seus desassossegos Spartan women: their achievements and concerns <i>Miguel Spinelli</i>	135
Individuação e identidade diacrônica em Aristóteles: matéria, forma e o estatuto ontológico das formas substanciais Individuation and diachronic identity in Aristotle: matter, form and the ontological status of substantial forms <i>Pedro Teixeira Zanchin</i>	149
Del paradigmatismo perfecto al paradigmatismo <i>eidético</i> : una reconstrucción del paradigma platónico From Perfect Paradigmatism to <i>Eidetic</i> Paradigmatism: A Reconstruction of the Platonic Paradigm <i>Jesús Alfonso Peña Raigoza</i>	161
<i>Telos</i> , función y uso propio de las cosas producidas por <i>techne</i> en Aristóteles <i>Telos</i> , function and proper use of things produced by <i>techne</i> on Aristotle <i>Emilio Mena Salazar</i>	185
El himno de carácter ritual: el caso de los <i>Himnos órficos</i> the ritual hymn: the case of the <i>Orphic Hymns</i> <i>María Alejandra Escobar Velázquez</i>	199
O <i>sonus</i> vivente: fenomenologia da voz sem corpo The living <i>sonus</i> : phenomenology of a voice without body <i>Daniel Perico Graciano</i>	224

AS MULHERES DE ESPARTA: SUAS CONQUISTAS E SEUS DESASSOSSEGOS

SPARTAN WOMEN: THEIR ACHIEVEMENTS AND CONCERNS

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: Este artigo visa descrever a condição das mulheres espartanas em contraste com a de outras mulheres gregas. O objetivo é mostrar como as exigências e as realidades da vida familiar e cívica fizeram delas mulheres vigorosas, porém submissas desse vigor. Enquanto seus maridos e/ou seus filhos lutavam em excursões bélicas pelos interesses da pátria (que nem sempre eram os deles ou os delas), sobre elas recaía a obrigação de gerir as atividades cotidianas da vida familiar. Dedicadas a cuidar da administração da casa, dos idosos, das crianças, dos escravos, dos bens e das propriedades, foram elas, em suma, que vieram a ser as senhoras (*kyriai*) de Esparta.

Palavras chave: Licurgo; Esparta; Mulheres espartanas.

Abstract: This article aims to describe the condition of Spartan women in contrast to that of other Greek women. The objective is to show how the demands and realities of family and civic life shaped them into vigorous women – yet women whose vigor was ultimately channeled into submission. While their husbands and/or sons fought in military campaigns for the interests of the fatherland (interests that were not always their own), the burden of managing the daily activities of family life fell upon them. Dedicated to overseeing the household, the elderly, children, enslaved people, assets, and properties, they were, in short, the ones who became the mistresses (*kyriai*) of Sparta.

Keywords: Lycurgus; Sparta; Spartan women.

* Professor na Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-4087-5579>. E-mail: migspinelli@gmail.com

1 – Uma das características fundamentais do governo de Esparta, fomentada pela *politeia* de Licurgo, se concentrou na capacidade de conduzir a *pólis* mediante uma administração compartilhada dos mais prevalentes interesses, inclusive o das mulheres. O mais extraordinário da administração espartana, em comparação às outras *póleis*, recaiu sobre a sua durabilidade com o mérito de harmonizar, por décadas, interesses, sem internamente promover grandes conflitos. A causa da referida “durabilidade”, decorreu de que a *politeia* de Licurgo, ao modo como vem descrita na *Constituição dos lacedemônios* de Xenofonte, se pautou por princípios de idealidade assentados em conceitos de realidade e de necessidade. A idealidade foi concebida no sentido de trazer todos os “cidadãos” (os presumidos “homens livres”) nobres e ricos, inclusive remediados e pobres (desde que livres) a participar dos destinos de Esparta a título de cada um atender as suas necessidades cívicas, e mesmo vitais (de subsistência, de confiabilidade e de proteção), sob a administração de um projeto sustentado pelos conceitos de necessidade, de interesse e de bem comum.

Licurgo, por mais louvado que tenha sido, foi criticado, desde a sua contemporaneidade, e na posteridade, por uma razão que se mostrou, no fundo, parcimoniosa e hesitante: porque se dispôs a escutar as mulheres e a manter (não, a rigor, conceder ou ampliar) poderes cívicos por elas conquistados. Os críticos (os governantes de outras *póleis*) viram nessa atitude de Licurgo uma certa frouxidão no sentido de que ele não foi capaz de promover uma legislatura forte o suficiente para retirar das mulheres espartanas os poderes por elas conquistados no decurso histórico da formação cívica das *póleis* lacedemônias. Até Aristóteles viu na condescendência de Licurgo diante das mulheres, um “defeito”: uma desordem que manchava a constituição de Esparta. O receio de todos, de governantes e críticos, recaía sobre a possibilidade de um tal “fenômeno” se expandir por toda a Grécia, e retirar a mulher da condição de submissão tão ao gosto, e conveniente, à presumida “civildade” grega.

Com toda a presunção de razoabilidade e bom senso, as mulheres nunca desfrutaram de uma boa condição entre os gregos. Eles, nesse sentido, foram mestres em criar uma “ilusão” ideal a respeito delas, a fim de justificar uma realidade bem pouco vantajosa para elas, que, sequer, contavam com a condição de cidadã. A ilusão se deu mediante “ícones” que enalteciam e louvavam a figura, o vigor, a força e, inclusive, a inteligência feminina. Eram ícones que louvavam a abstração, o que é etéreo, sem a preocupação de transformar a realidade! São exemplos, nesse sentido, os ícones tais como *Dîkê* (a deusa

guardiã da justiça cósmica e cívica) e *Atena* (a deusa da sabedoria e patrona de Atenas). Um dos primeiros doutrinadores cristãos, Justino (que viveu entre os anos de 100 a 165) registrou a respeito de Atena um comentário que reflete uma mentalidade ainda mais arcaica que o cristianismo não se envergonhou em implementar: “disseram que Atena, a filha de Zeus, não nasceu de uma união carnal, e sim, que foi gerada, no momento da criação, como o primeiro pensamento de Zeus. Ora, que coisa ridícula essa de apresentar uma mulher como imagem do pensamento”.¹

2 – Esta era a situação da mulher no contexto da vida cívica dos gregos: dada em casamento (à revelia de seus sentimentos e de suas preferências ou escolhas), ela era fundamentalmente vista como sustento fundamental de pactos de “civildade” concebidos sob um contexto de aquisição, de manutenção e expansão de riqueza e de poder. Casada, lhe era dada a obrigação de exercer a “autoridade” administrativa do *oîkos* (clã) familiar sob a vigilância do marido (*kýrios*). Ela (mais exatamente a mulher proeminente, filha da riqueza) vinha a ser a senhora (*kýria*) da casa, na qual, enquanto vivesse o marido, exercia autoridade e governo sobre a despensa, sobre os filhos e sobre a criadagem. Sem direito de se reger civicamente, sem, do mesmo modo, participar legalmente da herança dos bens do marido quando morto, ela tinha apenas uma saída (caso não tivesse filhos homens adultos): retornar para o recinto familiar (a ser tutelada por um *kýrios*: pai, irmão, tio) enquanto a riqueza (a herança de bens e valores dos quais os filhos legítimos tinham direito) retornava à parentela, tribo ou fratria, do marido.

Existiram, entretanto, para além de ícones femininos, figuras históricas de mulheres reais, concretas, que marcaram presença na vida grega, inclusive, na filosofia. Uma dessas mulheres foi Theanô, discípula de Pitágoras, do qual alguns supõem ter sido a esposa. “Dídimo, em seu tratado *Sobre a filosofia pitagórica*, diz que Theanô de Crotona foi a primeira mulher a se ocupar com o estudo da filosofia, e que escreveu alguns poemas”². Outras mulheres eminentes foram Aspásia, a esposa de Péricles, e Xantipa, a esposa de Sócrates.³ Ainda sobre Theanô, a tradição a louva como uma mulher

¹ *Apologia*, I, 64, 5.

² *Strômateis/Miscelâneas*, I, XVI, 54.

³ Cf. SPINELLI, M. Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates. *Hypnos*, v. 39, 2017, p. 258-287, disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/521/560>. Acesso em 15 junho 2025. Tb. SPINELLI, M. “Xantipa”. In: SILVA, Semíramis C. et alii, I, *Compêndio Histórico de Mulheres da Antiguidade: a presença*

dotada de uma inteligência brilhante e de um espírito livre. Consta que, em uma certa ocasião, e em algum lugar, que um desconhecido, tocando-a, se avantajou dizendo – “Que belos braços você tem” – ela imediatamente respondeu: “Sim, mas não lhe pertencem”.⁴

De um ponto de vista histórico, as mulheres da Lacedemônia, dada a constante ausência dos maridos em excursões de guerra, se tornaram as efetivas administradoras da casa, dos negócios e das propriedades, tendo que assumir, inclusive, as funções cívicas dos maridos. Aristóteles, na *Política*, ressalta, em Esparta, o domínio das mulheres, justamente por ser um povo guerreiro e belicoso.⁵ Aristófanes, na comédia *Lisístrata*, põe na boca de Lisístrata o seguinte lamento:

Quando nos é dado desfrutar e tirar vantagem de nossa juventude, dormimos sozinhas por culpa das campanhas militares. Mas isso passa; eu sofro mesmo por ver essas virgens que, em seus leitos, envelhecem solitárias. Mas os homens também envelhecem [retruca o Magistrado]. Por Zeus! Que diferença! [exclama Lisístrata]. Quando um homem retorna da guerra, mesmo tendo cabelos brancos, logo se casa com uma jovem; porém, a estação de uma mulher é breve, e se ela logo não tirar proveito, ninguém se casará com ela, e passará a vida toda alimentado presságios.⁶

Os que iam para a guerra fazer o serviço sujo do conflito dos interesses dos oligarcas, esses cumpriam uma movimentação semelhante à revoada dos pássaros de estação: uns voltam, outros não! Muitos homens não retornavam, e aqui está uma das razões que levou Aristóteles, na *Política*, a ver um grande (segundo ele) “defeito” na legislatura de Esparta: que, mortos os maridos, concedia-se às mulheres a posse das propriedades. A legislação proibia a compra e a venda de terras, mas admitia que elas fossem transmitidas ou por doação ou por herança. O resultado é que boa parte do território espartano findou nas mãos das mulheres, e daí também uma outra razão da ascensão delas em autoridade e poder.⁷ A instituição do casamento restituía aos homens, aos *kýrios*, as posses, mas de tal modo que a grande riqueza findava nas mãos de poucos, de modo a fazer com que a Lacedemônia fosse, enfim,

das mulheres na Literatura e na História. Goiânia: Tempestiva, 2021, p. 719-725: https://www.academia.edu/99051214/Verbetes_Xantipa_por_Miguel. Acesso em 5 maio 2023.

⁴ *Strômateis/Miscelâneas*, IV, XIX, 334.

⁵ *Política*, II, 9, 1269 b 23-27.

⁶ *Lisístrata*, v. 592-597.

⁷ *Política*, II, 9, 1270 a.

sustentada por um regime fundamentalmente aristocrático (de notáveis) de índole oligárquica com características democráticas.

Dado que a maior parte das propriedades, dos bens imóveis, findava acumulada nas mãos de herdeiras, a riqueza era administrada em um contexto de irmandade, em que poucas famílias vieram a ser muito poderosas. Elas vieram, inclusive, a continuamente contrair alianças entre si de acordo com o que melhor lhes convinha, inclusive, contratando matrimônios a fim de preservar as posses.⁸ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, faz menção à existência, entre os espartanos, de herdeiras muito ricas que, bem por isso, detinham e exerciam grande autoridade, e, evidentemente, eram muito valorizadas. Nesse caso, a autoridade delas, como relata Aristóteles, não advinha “em função de excelência moral, mas por causa de riqueza e poder, como ocorre nas oligarquias”.⁹

3 – Das mulheres lacedemônias, a principal obrigação consistia no cuidado da casa, das despesas e da educação dos filhos. Quando, entretanto, se diz “da casa” (da *oikía*), isso nada tem a ver com o conceito opressor de “mulher do lar”. Cuidar da “casa” consistia em administrar (no sentido do verbo *oikonoméō* = dirigir, distribuir, governar) tudo o que dizia respeito ao bem-estar da vida familiar. O conceito de “economia” deriva justamente do substantivo grego *oikonomía* que diz respeito à administração, organização e governança das leis (*nómoi*) a que uma determinada “casa” estava submetida. Sobre a referida “educação” dos filhos, dada a constante ausência dos maridos nas incursões guerreiras, o Estado se viu na obrigação de tomar para si esse encargo, e foi nesse sentido, mirando-se nas *agélai* cretenses (como veremos mais adiante),¹⁰ que Licurgo concebeu a escolaridade pública destinada à infância (a partir dos sete anos – idade tida como a do início do uso da razão) e à adolescência.

O que Licurgo, mirando-se em Creta, denominou de *agéle* (agrupamento, rebanho, multidão), foi concebido como instituto cívico educacional destinado prioritariamente aos meninos. As meninas se mantinham reclusas na vida familiar, feito auxiliares do “cuidado da casa”, onde, com as mães, aprendiam

⁸ *Política*, V, 7, 1207 a 34-36.

⁹ οὐ δὴ γίνονται κατὰ ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις (*Ética a Nicômaco*, VIII, 10, 1161 a, 2-3).

¹⁰ Dedicamos sobre o tema um item sob o título “Da *agéle* de Esparta ao *gymnásion* de Atenas: a ginástica e a educação da infância” no livro *Educação e Sexualidade no Perímetro Cívico da Pólis Grega*, São Paulo: Loyola, 2021, p. 300ss.

os segredos da *oikonomía* (das leis que regem a casa). Enquanto os meninos eram preparados como potenciais cidadãos e guerreiros, as meninas, acompanhantes das mães, eram vistas como as futuras genitoras: aquelas às quais cabia prover a descendência e, mediante casamentos, fortificar os laços, e, inclusive, criar novos elos familiares.

Conforme relato de Plutarco, Licurgo não estipulou uma idade específica com que as meninas podiam se casar, mas sim que elas fossem dadas em casamento quando os pais observassem nelas (nas púberes) a força do desejo. Licurgo almejava que o casamento se efetivasse quando, por “vontade da natureza”, as meninas se disponibilizassem à procriação dentro de um ânimo entusiasmado e amoroso, sem violência e sem medo, mas ativado por desejos naturais espontâneos facilitadores das relações maritais. Nesse sentido, propunha igualmente que os pais esperassem que os corpos das filhas estivessem fortes o suficiente para suportar a gravidez e as dores do parto. A procriação se constituía, conforme Plutarco, no fundamental propósito que estimulava a necessidade do casamento.¹¹ Dada em casamento ainda muito jovens, o parto era sempre dificultoso e a morte das mães e/ou dos filhos não era nada incomum.

A lei de Licurgo não se pautou pela idade de doze anos habitual entre os gregos, e sim que as meninas estivessem em condições físicas de ter filhos, e que, estimuladas pelo desejo, se dispusessem a ter um marido e a coabitar com ele. A união deveria ser efetivada de acordo com a “vontade da natureza”, a fim de que as meninas encontrassem no casamento uma fonte de satisfação e de afeição sem traumas. Do contrário, ou seja, obrigando-as a forçar a própria natureza, isso promoveria sentimentos de contração, de ódio e de medo, razão pela qual os pais deveriam esperar um boa disposição, quer em termos de recepção mental e física, quer de sentimentos emocionais e afetivos.

Eis aí a razão pela qual a *politeía* de Licurgo determinava que as meninas só fossem dadas em casamento quando os seus corpos estivessem robustos o suficiente para suportar os inconvenientes da gravidez e das dores do parto, visto que o objetivo principal do casamento era ter filhos.¹² Por isso,

¹¹ *Vida de Numa*, 24 (4), 1.

¹² Na tradução francesa de D. Richard: “*Lycurgue attendait qu’elles fussent en état d’avoir des enfants, et qu’elles désirassent un époux. Il voulait que leur union, formée d’après le vœu de la nature, fût pour elles une source de bienveillance et d’amour; au lieu qu’en prévenant, en forçant la nature, elle eût été un principe de haine et de crainte. Il attendait aussi que leurs corps fussent assez robustes pour supporter les inconvénients de la grossesse et les douleurs de*

a importância da ginástica na preparação das meninas como futuras mães e esposas. Clemente de Alexandria relata que, na Lacedemônia, o casamento era obrigatório, a ponto de Licurgo proibir, por lei, que os solteiros ocupassem cargos públicos. A obrigação tinha por justificativa a necessidade de procriar, a fim de evitar a escassez de cidadãos e a destruição das cidades.¹³ A procriação, entretanto, nada tinha a ver com razões morais ou religiosas, e sim cívicas: por um lado, não era nada incomum a morte no parto, por outro, dado que Esparta estava sempre em excursões de guerra, a morte, também nesse caso, não era casual.

4 – Independentemente de conter um tom irônico ou não, Platão, no *Protágoras*, registrou que, em Creta e em Esparta, não apenas os homens, mas também as mulheres se vangloriavam da sabedoria de que dispunham. Em Creta e na Lacedemônia, sentenciou Platão, “não são apenas os homens que se orgulham do aprendizado que possuem, mas também as mulheres”.¹⁴ Nas *Leis*, Platão relata que em Esparta as mulheres se dedicavam à ginástica e à música, sem que lhes permitissem, entretanto, participar dos exercícios de guerra.¹⁵ O supracitado elogio que Lisístrata faz a Lampito (aquele que diz que ela tinha um “ar saudável e vigoroso” suficiente para “estrangular um touro”¹⁶) confirma e exalta a prática da ginástica entre as mulheres espartanas.

As mulheres de Esparta eram civicamente diferentes das demais, e cultivavam uma outra abordagem em relação a si mesmas e à *pólis*. Em Plutarco consta o seguinte relato que evidencia a força e o poder das espartanas: quando uma senhora da Ática perguntou a Gorgo (filha do rei Cleomenes de Esparta, e esposa de Leônidas) “por que vocês, espartanas, são as únicas que governam seus homens?”, ela respondeu: “porque lá somos nós que os geramos e não eles que nos geram”.¹⁷ A resposta comporta um senso de civilidade diferenciado das demais mulheres gregas. O “gerar” da assertiva não só tem o sentido de gestar e dar à luz, como também, reflete a dinâmica complexa do interagir humano entre homens e mulheres.

l'enfantement; car elles ne se mariaient que pour avoir des enfants' (Vida de Licurgo, VIII, [26], 1).

¹³ *Stromatêis/Miscelâneas*, II, 23. Cf. também *Vidas paralelas*, Numa, 24 (4), 1, p. 395.

¹⁴ (...) οὐ μόνον ἄνδρες ἐπὶ παιδεύσει μέγα φρονούντες, ἀλλὰ καὶ γυναῖκες (*Protágoras*, 342 d)

¹⁵ *Leis*, VII, 806 a.

¹⁶ *Lisístrata*, v.80.

¹⁷ *Moralia. Maximas de mujeres espartanas*, 240 E, 5.

Pressupondo interações mútuas, eram elas que “faziam” (que geravam) os maridos a partir dos interesses e das necessidades da *oikía*, e não, a rigor, os maridos as esposas a partir das prerrogativas da *pólis*. Elas tinham, pois, plena consciência de serem as senhoras (*kýriai*) da casa enquanto *oîkos* familiar. Sobre o tema da procriação, Xenofonte, no livro sobre *A Constituição dos Lacedemônios*, registrou o seguinte comentário:

Licurgo considerava a procriação como sendo a principal função das mulheres livres. Por isso, estimulou que as mulheres deveriam exercitar seus corpos não menos que os homens, razão pela qual organizou competições de corridas e testes de força entre as mulheres, assim como estabelecera entre os homens, convencido de que os casais vigorosos produzem filhos mais saudáveis e fortes.¹⁸

Pausânias menciona duas vezes a espartana Cinisca, filha de Arquidamos, rei de Esparta, como tendo sido a primeira mulher a ter cavalos e a vencer a corrida de bigas nos jogos olímpicos.¹⁹ Pausânias menciona também uma outra mulher espartana, de nome Eurileone, que mereceu em Esparta uma estátua por ter ganho “em Olímpia, o prêmio na corrida de bigas de dois cavalos”.²⁰ Platão, nas *Leis*, dá a entender que Licurgo, quando lhe foi dado legislar, teve que submeter a *Constituição* às prerrogativas impostas desde tempos passados, razão pela qual teve que dar voz e ouvir o que as esposas tinham a dizer. Foi por essa “licença” (no sentido de uma permissividade, como já referido acima) dada às mulheres da Lacedemônia, que, como consta em Platão, Licurgo veio a ser, entre os gregos, muito criticado.²¹ Aristófanes, na *Lisístrata*, também faz menção às mulheres lacedemônias quando, em sua peça literária, põe o “coro de velhos” a se lamentar delas dizendo que se “apoderavam” dos tesouros e dos soldos dos maridos, que elas ousavam dar conselhos aos cidadãos e que discutiam com os homens a paz.²²

Aristóteles, na *Política*, não sem se valer de uma expressão infeliz, repõe a questão nestes termos: “a liberdade excessiva das mulheres de Esparta” se justificou em razão de que “os homens estavam ausentes de casa durante longos períodos, devido as campanhas militares” razão pela qual não houve outra alternativa senão lhes conceder poderes. “Consta [escreve Aristóteles]

¹⁸ *A Constituição dos Lacedemônios*, 1, 4.

¹⁹ *Descrição da Grécia*, III, 8, 1 e III, 15, 1; Pausânias, 1994, p. 33 e p. 57.

²⁰ *Descrição da Grécia*, III, 17, 6; Pausânias, 1994, p. 66.

²¹ *Leis*, I, 637 c.

²² *Lisístrata*, v. 619-625.

que Licurgo tentou sujeitar as mulheres à supremacia da lei, mas recuou quando elas resistiram”.²³ Com os filhos e os maridos sempre em excursões de guerra, as mulheres eram as “senhoras” de Esparta, cabendo-lhes a obrigação de cuidar da administração da casa, dos idosos, das crianças, dos escravos, dos bens e das propriedades. Aristóteles, em sua assertiva, não louva ou destaca a “resistência” das mulheres, e sim o recuo de Licurgo, ao qual parece presumir a necessidade de ter tido mais “ousadia” e firmeza.

5 – As mulheres espartanas resplandeciam em duas circunstâncias: em tempos de guerra (quando não contavam com a presença dos maridos) e em tempo de paz, quando era dado aos maridos assumir as funções relativas às suas responsabilidades familiares e cívicas. Faz-se necessário levar em conta que alguns maridos voltavam das guerras, outros não, e alguns voltavam mutilados, reafirmando a condição da mulher como administradora da família e dos bens. Quando “voltavam” mortos, eram entregues sobre o seu escudo às mães ou esposas, a fim de que providenciassem um sepultamento digno, e pudessem se lamentar. Os mutilados, sem algum braço ou perna, sem o todo de si (mortos), sempre gozavam do “consolo” de serem reconhecidos pelos promotores da guerra como “heróis”.

As mulheres espartanas não eram outras Penélopes que, enquanto seus maridos guerreavam, ficavam reclusas tecendo a mortalha. A atividade de tecelã, tão comum entre as mulheres gregas, foi, no entanto, entre as espartanas, prioritariamente dado às escravas, de modo que eram elas as responsáveis pelo encargo de tecer mortalhas.²⁴ Em Esparta, o ônus da guerra não recaía em mercenários ou soldados contratados para esse fim. Tratava-se de uma tarefa cidadã que implicava a todos, particularmente os ditos “cidadãos livres”. De um modo geral, como registrou Aristóteles no *Econômico*, em tempos de paz, o marido se ocupava dos negócios da família e dos da *pólis*, enquanto a mulher se dedicava, na paz e na guerra, a cuidar da casa, da “economia doméstica” e dos filhos.²⁵

Nas circunstâncias em que o marido ou o filho fosse convocado para a guerra, e nela morresse, era dever da esposa ou mãe receber o corpo e providenciar o enterro, para que, previamente, deveria ter pronta a mortalha. Foi assim que Homero, na *Odisseia*, descreveu a funesta incumbência

²³ *Política*, II, 9, 1269 b 39-40, 1270 a 1-8.

²⁴ *A Constituição dos Lacedemônios*, 1, 4.

²⁵ *Econômico*, I, 2-4, 1343-1344.

de Penélope.²⁶ Sendo ela uma expoente da riqueza, todos os homens das redondezas gostariam imensamente de declarar o seu amor e casar com ela, e assim ser o seu *kýrios*, o seu senhor, e o administrador de seus bens e de sua riqueza! Eis aí também a grande razão pela qual a lei findou por retirar das mulheres gregas o direito à herança, a fim de que os bens e a riqueza de seu marido não transitassem para outras famílias que não a dele.

As mulheres espartanas tinham, como as demais, a obrigação de administrar a casa; porém, no caso delas, por causa das constantes incursões guerreiras dos maridos, acrescia, para além da casa, os negócios de que o *oîkos* familiar necessitava para se manter e prosperar. A *pólis* reverenciava os cidadãos guerreiros como heróis da pátria, mas era a partir de dentro da família que eles eram louvados ou não como extraordinários, de modo que, além de valorosos guerreiros, deles a *pólis* requeria que fossem bons maridos, bons pais e bons *kýrios* do *oîkos* familiar.

No *Mênon*, Platão diz que “as mulheres denominavam os homens virtuosos de divinos, e que os espartanos, quando desejam elogiar um homem bom, diziam: “este aqui é um homem divino”.²⁷ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, faz semelhante menção a esse hábito: “o homem divino (*tò theïon ándra*), como dizem os lacedemônios, é muito raro”²⁸; e era dado às mulheres visualizar neles e verbalizar a divindade que, aos olhos delas, era reconhecida como tal. Não se tratava de uma bajulação, e sim de um reconhecimento público de um tipo de homem cívica e moralmente desejável.

Do fato de a morte ser incomum entre os espartanos, eles universalizaram o seguinte adágio: “é odioso vangloriar-se às custas dos mortos!”²⁹ Muitos pereciam no campo de batalha, e quem retornava não podia se vangloriar sem o testemunho dos que pereceram ao seu lado. O retorno da guerra não permite vanglória a quem lutou do lado de muitos que por lá ficaram. Em batalha, o grande e derradeiro feito não consiste em ter participado da guerra (de um evento insano), e sim em ter saído vivo dela: da tragédia humana à qual foi obrigado a participar, e, em geral, a lutar por interesses que, em geral, não são seus.

²⁶ *Odisseia*, XIX, v.135-147.

²⁷ Καὶ αἱ γε γυναῖκες δήπου, ὧ Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῖους καλοῦσι· καὶ οἱ Λάκωνες ὅταν τινὰ ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, “θεῖος ἀνὴρ” φασὶν “οὗτος” (*Mênon*, 99 d).

²⁸ *Ética a Nicômaco*, VII, 1, 1145 a 27.

²⁹ Φοβερὸν ἀνθρώποις τὸδ’ αὖ, κταμένους ἐπ’ αἰζηοῖσι[v] καυχᾶσθαι μέγα (Citado, a partir do poeta Crátinos, por Clemente de Alexandria, *Stromatêis/Miscelâneas*, VI, 2).

O espartano participava da guerra por obrigação cívica. Ele não era um voluntário, tampouco alguém que se colocava na guerra por um ato de desamor a si mesmo, à sua família e à própria vida, mas induzido como um herói da causa espartana. De um lado, o alistamento espontâneo para a guerra, e ainda mais para a causa que não é sua, é expressão de um ato de profundo desamor e desinteresse pela vida (subjéctiva e objetivamente considerada); de outro, não existe, afinal, para o guerreiro, maior heroísmo que retornar para casa vivo e sem sequelas da batalha: no corpo e na mente. Esse haveria de ser o único e o verdadeiro herói!

6 – Entre as mulheres espartanas, não se aplicava *ipsis litteris* a figura da Penélope que, de um modo geral, estampava a condição das mulheres gregas: a serenidade tensa de apenas esperar e tecer a mortalha de seus filhos e/ou de seus maridos, e ainda driblar o assédio dos oportunistas. Não era a condição de “Penélopes” que definia as mulheres espartanas. Eram elas que, na partida para a guerra, entregavam aos filhos o escudo de proteção. Consta em Plutarco que uma mãe espartana, “ao entregar o escudo ao filho, sentenciou: “filho, aguardo o seu retorno com ele ou sobre ele”.³⁰ Por sua resposta, a mãe se mostrava pronta para as duas possibilidades: vivo com seu escudo, ou morto sobre ele (como habitualmente eram entregues os filhos e os maridos mortos nas guerras de Esparta)! A entrega dos escudos protetores, na ida para a guerra e no retorno, não era um momento de lamentação, mas de “bravura” da mulher espartana.

“Bravura” vem entre aspas porque, desde a antiguidade, criou-se o hábito de dar extraordinário valor ao insano como forma e meio de justificá-lo. O escudo tinha maior valor e significado que a própria espada. Era no escudo, e não na espada, que recaía a representação da preservação da vida; por isso a sua entrega era feita em destacada cerimônia, e também essa era a razão pela qual o guerreiro morto haveria de ser entregue sobre ele. O escudo tinha por função proteger, enquanto que a espada (mesmo que pudesse ter alguma outra serventia no descanso do soldado!) se restringia a ferir, mutilar, matar ou morrer. Plutarco traz o registro de que uma outra mãe, quando entregava ao filho o escudo, ouviu dele o lamento de que a espada era muito curta, ao que ela retrucou: “pois então, meu filho, dê um passo adiante”.³¹ Eis dois outros testemunhos, a título de relatos, que demonstram o quanto a mulher

³⁰ *Moralia*, III. *Maximas de mujeres espartanas*, 241 F, 16, p.256.

³¹ *Moralia*, III. *Maximas de mujeres espartanas*, 241 F, 18, p.257.

espartana era induzida a ver a guerra como um evento valioso, mais do que a sua própria maternidade:

a) uma mulher espartana, com cinco filhos na guerra, aguardava ansiosa pelo fim da batalha, quando, enfim, veio a notícia de que os espartanos venceram a guerra. Diante da notícia, ao modo de quem sobrepunha o amor espartano pela pátria acima da própria maternidade, exclamou: “*sendo assim* [se Esparta venceu a batalha], aceito de bom grado a morte de meus filhos”³²;

b) “uma mulher enterrava seu filho quando uma humilde senhora se aproximou e disse: “Ó mulher, que azar! Ao que ela respondeu: Não, pelos dois deuses [Apolo e Artemis], que bom; eu lhes dei à luz para que morressem por Esparta, e foi isso o que ocorreu!”³³ O fato de uma outra espartana lamentar “que azar” demonstra que o espírito resignado e dócil não assim era tão universalizado!

Em tais relatos se observa uma poderosa indução da mente feminina, a ponto de elas sobrepor o sentimento da maternidade abaixo do patriotismo. Os relatos comportam mais um senso de exortação que de realidade. O primeiro inicia evidenciando uma profunda ansiedade, eivada de incerteza, que tomava conta da espera das mães e esposas. Os dois relatos se expressam igualmente como máxima e retratam o espírito, certamente “idealizado”, das mulheres de Esparta. “Idealizado” porque se tratou de uma abordagem cívica que causava espécie nos demais gregos, para o quais a *pólis* vinha antes do indivíduo (do cidadão e da família), mas não antes do amor e da afeição materna. Enfim, ambos os relatos evidenciam um profundo sentimento de impotência e de resignação, e também o “esperado”, isto é, que, da peleia da guerra, não era incomum a intranquilidade ou desassossego das mentes das esposas e das mães, no sentido de que o sair vivo era o inesperado.

[Recebido em julho/2026; Aceito em setembro/2026]

³² *Moralia*, III. *Maximas de mujeres espartanas*, 241 C, 7, p.255.

³³ *Moralia*, III. *Maximas de mujeres espartanas*, 241 C, 8, p.255.

- ARISTOPHANE. *Comédies*. Tome III: *Les Oiseaux – Lysistrata*. Texte établi par Victor Coulon, traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1940.
- ARISTÓTELES. *Política*, ed. bilingue, tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, texte établi et traduit par Jean Voilquin. Paris: Garnier, 1961.
- ARISTOTE. *Économique*. Traduction française de M. Hoefer. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/economique1.htm>, acesso em 21 junho 2025.
- BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1996.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Stromates*. Livre I. Traduction française de Antoine Eugène de Genoude. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates1.htm>. Acesso em 28 agosto de 2025.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Stromates*. Livre VI. Avec traduction française de Antoine Eugène de Genoude. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates6.htm>. Acesso em 28 agosto de 2025.
- HOMERO. *Odisseia*. Texto bilingue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- JUSTINO. *Les Apologies*. Traduites, avec texte grec, par André Wartelle. Paris: CERF, 1987.
- PAUSÂNIAS. *Description de la Grèce*. Livre III. *Laconie*. Traduction de M. [Étienne] Clavier (1821). Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/laconiegr.htm>. Acesso em 19 agosto de 2025.
- PAUSÂNIAS. *Descripción de la Grecia*. III - VI. Introducción, traducción y notas de Maria Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.
- PLATON. *Protagoras*. Avec traduction française de Victor Cusin. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/protagorasgrec.htm>. Acesso em 23 fevereiro 2026.
- PLATON. *Ménon*. Avec traduction française de Victor Cusin. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/menongr.htm>. Acesso em 23 fevereiro 2026.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, Tome XII, *Les Lois*, 1er partie Livres VII-X, Platon, texte établi et traduit par Auguste Diès, 4^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres*. Tome premier: *Vie de Numa*. Traduction française de D. Richard. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/numa.htm>. Acesso em 29 junho 2025.
- PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres*. Tome premier. *Vie de Lycurgue*. Traduction de Dominique Richard. Disponível em <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/lycurgue.htm>. Acesso em 29 junho 2025.
- PLUTARCO. *Moralia*, III. *Obras Morales y de costumbres: Máximas de reyes y generales, Máximas de Romanos, Maximas de espartanos, Antiguas costumbres de los espartanos, Maximas de mujeres espartanas, Virtude de mujeres*. Introducciones y notas por Mercedes Lopez Salva y Maria Antonia Medel. Traducciones por Merces Lopes Salvá. Madrid: Gredos, 1987.
- SPINELLI, Miguel. “Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates”. *Hypnos*, 39, 2017, p. 258-287, disponível em <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/521/560>. Acesso em 15 junho 2025.

- SPINELLI, Miguel. “Xantipa”. In: SILVA, Semíramis C. et alii, I, *Compêndio Histórico de Mulheres da Antiguidade: a presença das mulheres na Literatura e na História*. Goiânia: Tempestiva, 2021, p. 719-725: https://www.academia.edu/99051214/Verbete_Xantipa_por_Miguel. Acesso em 5 maio 2023.
- SPINELLI, Miguel. “Da *agêle* de Esparta ao *gymnásion* de Atenas: a ginástica e a educação da infância” no livro *Educação e Sexualidade no Perímetro Cívico da Pólis Grega*, São Paulo: Loyola, 2021, p.300ss.
- XENOFONTE. *La república de los lacedemonios*, traducción de Orlando Guntiras, Madrid: Gredos, 1984.
- XENOPHON. *Constitution des Lacédémoniens, Agésilas – Hiéron*. Suivi de Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*. Traduit par Michel Casevitz. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

INDIVIDUAÇÃO E IDENTIDADE DIACRÔNICA EM ARISTÓTELES: MATÉRIA, FORMA E O ESTATUTO ONTOLÓGICO DAS FORMAS SUBSTANCIAIS

INDIVIDUATION AND DIACHRONIC IDENTITY IN ARISTOTLE:
MATTER, FORM AND THE ONTOLOGICAL STATUS OF SUBSTANCIAL FORMS

PEDRO TEIXEIRA ZANCHIN*

Resumo: Este artigo investiga a relação entre o problema da individuação e o estatuto ontológico das formas substanciais em Aristóteles. A partir da distinção entre individuação sincrônica e diacrônica, examinamos a tese de M. Frede de que a identidade ao longo do tempo exige formas individuais. Consideramos uma objeção a essa tese e a alternativa universalista segundo a qual a identidade de objetos materiais pode ser explicada pela interação de matéria e forma na substância composta. Argumentamos que o problema da individuação não é suficiente para decidir o estatuto ontológico das formas.

Palavras-chave: Aristóteles; individuação; identidade diacrônica; forma substancial.

Abstract: This article investigates the relation between the problem of individuation and the ontological status of substantial forms in Aristotle. Drawing on the distinction between synchronic and diachronic individuation, it examines M. Frede's thesis that identity over time requires individual forms. It considers an objection to this thesis and the universalist alternative according to which the identity of material objects can be explained by the interaction of matter and form in a composite substance. It argues that the problem of individuation is not sufficient to determine the ontological status of forms.

Keywords: Aristotle; individuation; diachronic identity; substantial forms.

* Pesquisador na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), RS, Brasil. E-mail: pedrozanchinqt@gmail.com

Nosso objetivo neste trabalho é investigar a relação entre as posições acerca do princípio de individuação e as posições acerca do estatuto ontológico das formas substanciais em Aristóteles. Em particular, pretendemos examinar a teoria de formas individuais proposta por Frede, segundo a qual as formas precisam ser concebidas como individuais para explicar a identidade diacrônica das substâncias compostas.

O que torna um indivíduo o indivíduo que é? O que faz com que ele seja *este* indivíduo, numericamente distinto de outros qualitativamente idênticos? A questão do princípio da individuação tornou-se um tema clássico entre os intérpretes de Aristóteles. Ainda que, ao que sabemos, ele não a tenha formulado explicitamente nesses termos nem, por conseguinte, oferecido uma resposta direta, os intérpretes procuram reconstruir as possíveis respostas no interior da perspectiva aristotélica. As soluções encontradas na literatura dividem-se, em linhas gerais, em dois modelos: a interpretação tradicional, de um lado, que toma a matéria como princípio de individuação, e, de outro, a que toma a forma como princípio de individuação.

A relação entre esse problema e a questão da natureza das formas é bem conhecida. Em *Metafísica Z*, Aristóteles discute a noção de substância ou ser primeiro – o ser que é ser sem qualificação (*ὄν ἀπλῶς*), e não um certo ser (*τὸ ὄν*)¹ – e sustenta, assim entendemos, a tese segundo a qual as substâncias primeiras são as formas imanentes (*τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*) das substâncias compostas². Ora, a forma de Sócrates e a forma de Cálías são uma e a mesma e, por isso, um universal – na medida em que o universal é aquilo que, por natureza, pertence a muitas coisas³. Essa tese parece, então, entrar em conflito com os argumentos desenvolvidos contra a posição platônica em Z.13-16, que sugerem que é “impossível ser substância qualquer uma das coisas ditas universalmente” (1038b8-9)⁴.

¹ Ver *Met.* Z.1 1028a30-31. Aristóteles emprega essas duas expressões para marcar a diferença entre os seres da categoria da substância e os das demais categorias: enquanto as substâncias são aquilo que são sem qualificação (*ἀπλῶς*), os seres das demais categorias são aquilo que são sendo também alguma outra coisa – o branco, por exemplo, só é um ser na medida em que existe algo no qual inere, como um ser humano branco.

² Ver *Met.* Z.7 1032b1-2, Z.11 1037a29, e Z.17 1041b7-9.

³ Cálías e Sócrates são “o mesmo quanto a forma (pois a forma é indivisível)”, *Met.* Z.8 1034a8; “a definição é do universal e da forma”, Z.11 1036a28-29; “é chamado ‘universal’ aquilo que, por natureza, pertence a muitas coisas”, Z.13 1038b11-12.

⁴ As traduções são de minha autoria.

A partir dessa reconstrução, como observa Lesher (1971), Aristóteles parece comprometer-se com o seguinte conjunto inconsistente de teses: (i) a forma é substância; (ii) a forma é universal; (iii) nenhum universal é substância. Para alguns comentadores, essa posição é irremediavelmente inconsistente⁵. Outros procuram mostrar que Aristóteles não se compromete com alguma dessas teses ou que, quando devidamente qualificadas, elas não entram em conflito. Entre esses intérpretes, destacam-se duas estratégias principais. De um lado, a estratégia universalista⁶, que sustenta que os argumentos de Z.13-16 não implicam (iii), mas apenas uma versão mais fraca dessa tese – rejeitando a substancialidade dos universais platônicos sem comprometer a das formas imanentes aristotélicas. De outro lado, a estratégia particularista, que rejeita (ii) e atribui a Aristóteles uma teoria de formas e essências individuais⁷.

No centro da disputa entre as leituras universalistas e particularistas encontra-se, portanto, a questão sobre o estatuto ontológico das formas substanciais – se universais ou individuais. Uma das defesas mais influentes da teoria das formas individuais foi apresentada em Frede (1987) e em Frede e Patzig (1988). Entre seus argumentos, destaca-se a tese de que as formas são individuais por constituírem o princípio de identidade das substâncias compostas – o que nos reconduz ao problema da individuação. Nosso objetivo é examinar os dois modelos de explicação da individualidade das substâncias compostas e analisar o argumento proposto por Frede. A partir dessa análise discutiremos as opções que permanecem abertas às interpretações universalistas das formas substanciais.

O PRINCÍPIO DA INDIVIDUAÇÃO EM ARISTÓTELES

É possível atribuir a Aristóteles um interesse em questões de individuação? Para responder a essa pergunta, é preciso esclarecer o que entendemos pela expressão “princípio de individuação”, e o que um tal princípio explica. Convém distinguir, então, duas questões que por vezes se sobrepõem e se confundem: a questão sobre a unidade das substâncias compostas e a questão de sua individualidade.

⁵ Essa é a perspectiva de Lesher (1971) e Sykes (1975).

⁶ Entre os trabalhos que exploram alguma versão dessa alternativa estão: Woods (1968), Woods (1974), Loux (1979), Driscoll (1981), Woods (1991), Scaltsas (1994), Wedin (2000) e Galluzzo (2013).

⁷ Para essa linha interpretativa, ver Sellars (1957), Albritton (1957), Lloyd (1981), Whiting (1986), Frede (1987), Frede e Patzig (1988), Irwin (1988) e Witt (1989).

Essa distinção foi notada por Popper (1953), ao comentar as posições defendidas por Anscombe (1953) e Lukasiewicz (1953). Lukasiewicz formula a questão em termos de unidade: se todo indivíduo é um composto (de matéria e forma), o que garante sua unidade? Por que sua identidade não se reduz à mera soma de suas partes? Anscombe, por sua vez, procura explicar o que torna um indivíduo numericamente distinto de outros (qualitativamente idênticos). Lukasiewicz responde seu problema a partir da forma, Anscombe responde o seu a partir da matéria.

A diferença entre o problema da unidade e o da individuação pode ser percebida pelo fato de que se pode sustentar respostas diferentes para cada um deles sem contradição. O que torna um indivíduo numericamente distinto de outros qualitativamente idênticos não é, em princípio, necessariamente o mesmo em virtude do qual ele é algo uno – um todo para além das suas partes. Aristóteles não formula explicitamente o problema da individuação, mas isso não se pode dizer a respeito do problema da unidade. Em *Met. Z.17* ele parece considerar justamente isso, e argumenta que um todo como a sílaba *ba*, em oposição a um mero agregado de partes, é o todo que é em virtude de algo que não pode ser reduzido a um dos seus elementos materiais – a sua substância e causa primeira do seu ser (1041b11-33)⁸.

As evidências textuais a respeito do princípio de individuação, por sua vez, não são tão claras. As duas passagens principais estão em *Met. Δ.6* 1016b31-35 e *E.8* 1034a5-8, e parecem apontar para a matéria. Na passagem de *Δ.6*, apresentando o sentido no qual algo “é um em número” (κατὰ ἀριθμὸν ἔστιν ἓν), Aristóteles usa como critério a unidade da matéria – é um em número as coisas cuja matéria é uma (ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὅλη μία). Seguindo a leitura tradicional, a passagem estabelece que se *x* e *y* são um quanto ao número se e somente se a matéria de *x* e a de *y* é a mesma⁹. Na passagem de *E.8*, por sua vez, lemos:

Quando há o todo, a forma de tal tipo nestas carnes e ossos, há Cálías e Sócrates – e eles são diferentes em função da matéria (pois ela é diferente), mas são o mesmo quanto à forma (pois a forma é indivisível). (*Met. E.8* 1034a5-8).¹⁰

⁸ Ver também *Met. Z.10*, onde discute a unidade da definição, e *H.6*.

⁹ Ver Cohen (1984), pp. 44-47.

¹⁰ τὸ δὲ ἅπαν ἥδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρκὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὅλην (ἑτέρα γάρ), ταὐτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

A passagem parece apoiar a leitura de $\Delta.6$ se entendermos que a diferença numérica de Cálías e Sócrates se deve a uma diferença numérica na matéria que os compõem. Cálías e Sócrates, como substâncias compostas de matéria e forma, são diferentes, então, em virtude da matéria, pois são o mesmo quanto à forma. A forma de Cálías e Sócrates é $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\nu$, i.e. é uma mesma forma, que não pode ser dividida. Na leitura apresentada, *Met.* $\Delta.6$ e $Z.8$ apresentariam evidências de que, para Aristóteles, a matéria seria o princípio de individuação das substâncias compostas, no sentido apresentado acima.

Os comentadores que defendem a posição que toma as formas como princípio de individuação, contudo, contestam essa interpretação. Para entender as suas respostas aos argumentos da posição tradicional, é útil assinalar duas outras distinções. Em primeiro lugar, é importante determinar se, ao perguntar pelo princípio de individuação em Aristóteles, estamos interessados em um problema de natureza metafísica ou epistemológica. No primeiro caso, o interesse está em saber o que realmente torna um indivíduo numericamente distinto de outros qualitativamente idênticos a ele. No segundo, por sua vez, o interesse está em saber o que permite a nós, sujeitos de conhecimento, distinguir indivíduos qualitativamente idênticos um do outro.

Essa distinção é usada para atenuar a importância dada às passagens de $\Delta.6$ e $Z.8$ pela interpretação tradicional. Charlton (1972) procurou mostrar que a passagem de $\Delta.6$, em seu contexto, é melhor entendida como uma observação sobre unidade e não individuação. A passagem de $Z.8$, por sua vez, não lida com o problema metafísico, mas com a questão epistemológica de como distinguimos indivíduos da mesma espécie. A proposta consiste em entender que $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ aponta para a diferença qualitativa, e não numérica, de Cálías e Sócrates. A diferença (qualitativa) de Cálías e Sócrates se deve a uma diferença (qualitativa) na matéria que os compõem – e.g. um tem nariz adunco, o outro não. Isso é o que nos permite distinguir os dois, dado que, do ponto de vista da forma, são (qualitativamente) idênticos¹¹.

É interessante notar as implicações de cada uma dessas leituras para o debate sobre a natureza das formas substanciais. A interpretação tradicional da passagem tende a apoiar as interpretações universalistas, mas isso não se segue na leitura de Charlton. Se a passagem estabelece a diferença numérica de Sócrates e Cálías a partir da diferença numérica da matéria, então a oposição entre matéria que é $\epsilon\tau\epsilon\rho\alpha$, e a forma, que é $\alpha\tau\omicron\mu\omicron\nu$ pode ser compreendida nos seguintes termos: Cálías e Sócrates possuem matérias

¹¹ Ver Cohen (1984), que examina a leitura proposta por Charlton.

diferentes e uma mesma forma – e, por isso, são τὰὐτὸ τῷ εἶδει. Se, por outro lado, ela trata da diferença qualitativa, ela aponta apenas para o fato de que Cálías e Sócrates possuem formas que são qualitativamente idênticas – o que não impede que sejam numericamente distintas, como sustentam as interpretações particularistas.

Essa é justamente a posição de Frede (1987). Para ele, as formas das substâncias compostas de uma mesma espécie são qualitativamente idênticas, mas numericamente distintas. A menção à matéria na passagem de Z.8 explica como somos capazes de distinguir Cálías e Sócrates, dado que, do ponto de vista da forma, são exatamente iguais. Sua principal defesa da individualidade das formas substanciais¹², no entanto, consiste em mostrar que elas precisam ser concebidas dessa maneira para explicar a identidade – e, portanto, a individualidade – das substâncias compostas.

Convém, por fim, introduzir uma última distinção. O princípio de individuação pode ser investigado em duas perspectivas temporais, a sincrônica (ou estática) e a diacrônica (ou dinâmica). Podemos perguntar o que torna um indivíduo numericamente distinto de outros em um determinado momento do tempo, mas também podemos perguntar sobre o que garante a sua identidade ao longo do tempo. As passagens de Δ.6 e Z.8 parecem considerar a questão na perspectiva estática, e as defesas da tese que toma a matéria como princípio de individuação tendem a concentrar-se nesses casos. Hartman (1976), Whiting (1986) e Frede (1987), por exemplo, defendendo a tese contrária, desenvolvem análises da individuação sobretudo na perspectiva dinâmica. Para esses autores, a consideração da passagem do tempo introduz problemas que a posição tradicional não consegue resolver – e cuja solução requer, em parte, uma concepção de formas individuais.

O desafio das interpretações universalistas consiste, portanto, em determinar se a interpretação tradicional do problema, centrada na matéria, é capaz de explicar a distinção dos indivíduos não apenas em um determinado momento do tempo, mas também a sua identidade diacrônica – ou se, como sugerem Frede e outros autores, isso exige uma teoria de formas individuais. Em outras palavras, trata-se de saber se a matéria, por si só, é suficiente para explicar a individuação das substâncias compostas no tempo e, em caso negativo, se há alternativas disponíveis às interpretações universalistas das formas substanciais.

¹² Frede e Patzig (1988) defendem sua teoria das formas individuais a partir da análise de várias passagens do livro Z. Para uma apreciação geral desses argumentos, ver Wedin (1991).

Vejamos, então, a posição de Frede (1987). A sua interpretação é, em parte, motivada por sua leitura de *Met. Z.3*. Nesse capítulo, Aristóteles examina o critério de substancialidade das *Categorias*, dado que “o substrato primeiro parece ser substância em sentido mais próprio” (μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον). Na frase seguinte, lemos que, em um sentido, a matéria é dita ser dessa natureza, em outro sentido, a forma e, em um terceiro sentido, o composto de matéria e forma¹³ (1029a2-3). Frede procura explicar, então, como a forma pode ser tomada como ὑποκείμενον πρῶτον de uma substância composta – e as verdades a respeito dessa substância como verdades a respeito da forma.

Frede argumenta que uma substância composta passa, ao longo de sua existência, por uma série de mudanças – de tamanho, temperatura, cor, lugar, etc. Se a substância em questão permanece a mesma, deve haver algo nela que permanece idêntico durante a sua existência e que garante a sua identidade¹⁴ – e isso é o que pode ser tomado, em última análise, como o substrato primeiro de suas propriedades. Ora, uma substância composta é analisada em matéria e forma. Para Frede, a forma deve ser compreendida como uma certa disposição ou estrutura que organiza a matéria da substância em questão. O raciocínio é, então, o de que a única coisa que permanece inalterada durante a existência de uma substância individual é a sua forma (i.e. a sua disposição ou estrutura), ao passo que a matéria que ela organiza está sujeita a processos de mudança. Se esse é o caso, essa organização é o que garante a identidade da substância composta no tempo, e precisa ser concebida como individual.

A análise do navio de Teseu, *Theoris*, procura evidenciar esse resultado. A história é, em linhas gerais, a seguinte: o navio *Theoris* precisa, ao longo do tempo, ser reformado, e suas tábuas são gradualmente substituídas até o ponto em que nenhuma das tábuas originais permanece. As tábuas retiradas são preservadas, e um engenheiro constrói com elas um segundo navio, de acordo com a mesma disposição de *Theoris* (seguindo a planta de construção do navio). Temos, então, dois navios, *Theoris I* (o navio antigo com tábuas

¹³ Essa leitura depende de entender que τοιοῦτον (“dessa natureza”, “de tal tipo”) refere-se a “substrato primeiro” da frase anterior, μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. Isso pode ser evitado, contudo, tomando como uma referência à οὐσία – e, nesse caso, matéria, forma e o composto são tipos de substância ou da natureza da substância.

¹⁴ Frede (1987) p. 76.

novas) e *Theoris II* (o navio novo com tábuas antigas). Qual deles é o *mesmo* navio que *Theoris*? Frede sustenta que a intuição mais plausível é a de que *Theoris* é *Theoris I*, o navio antigo com tábuas novas.

No exemplo, a forma do navio corresponde à sua estrutura e organização – i.e. às especificações contidas na sua planta. Essa estrutura passa a existir ao organizar uma determinada matéria (o conjunto original de tábuas). Ela possui, então, uma história no tempo e no espaço que pode ser rastreada: primeiro organizando aquele conjunto de tábuas, depois conjuntos sucessivos até chegarmos a um completamente diferente, ao que chamamos de *Theoris I*. *Theoris II*, por sua vez, constitui uma segunda estrutura e, ainda que tenha as tábuas originais de *Theoris*, possui uma história distinta. Em outras palavras, o critério de identidade das partes não é suficiente para garantir identidade (pois o navio com as tábuas antigas não é *Theoris*), nem necessário (pois o navio com tábuas novas é o navio original). O que garante a identidade do navio é, segundo essa análise, apenas a continuidade da forma.

Se a identidade de uma substância composta depende da identidade da matéria ou da forma, e a identidade da matéria não constitui condição nem necessária nem suficiente, então a identidade de uma substância composta depende da identidade de sua forma. Se esse é o caso, conclui Frede, a forma precisa ser compreendida como individual. É importante notar que essa conclusão se segue se, e somente se, aceitarmos, com Frede, que (a) *Theoris* e *Theoris I* são o mesmo navio e (b) que a identidade diacrônica de uma substância composta deve ser explicada ou bem por sua matéria ou bem por sua forma. Permanece aberta, em particular, a possibilidade de que a identidade seja explicada a partir da relação entre esses dois elementos na composição da substância individual¹⁵.

A ANÁLISE UNIVERSALISTA DA INDIVIDUAÇÃO SINCRÔNICA

A interpretação universalista das formas substanciais precisa recusar, então, ao menos uma das premissas do argumento de Frede, (a) ou (b). Scaltsas (1994) discute o argumento de Frede e contesta ambas¹⁶. Segundo ele, a intuição que fundamenta (a) se baseia em investigações metafísicas

¹⁵ Para outras discussões sobre a posição de Frede, ver Wedin (1991) pp.381-383, Scaltsas (1994) pp. 235-241 e Galluzzo e Mariani (2006) pp. 183-187.

¹⁶ Scaltsas (1994) pp. 241-246.

contemporâneas sobre o navio de Teseu e não é tão evidente quanto Frede supõe. Ele apresenta o seguinte caso:

Os navios *Athena* e *Hermes* partem em missão oficial de Atenas para Delos: *Athena* leva relíquias sagradas que devem ser apresentadas anualmente no templo de Delos, enquanto *Hermes* atua como navio de escolta. Os dois navios possuem a mesma disposição – são construídos de acordo com a mesma planta – ainda que possuam diferenças materiais visíveis. Durante a viagem os capitães decidem, por chiste, trocar as tábuas dos dois navios. Quando os navios retornam para Atenas, a percepção da cidade é a de que *Hermes* transporta as relíquias sagradas, e os capitães são levados a julgamento. As relíquias sagradas estão em *Athena* ou em *Hermes*?

Na perspectiva de Frede, as relíquias sagradas permanecem em *Athena*, pois permanecem na mesma estrutura que saiu de Atenas carregando as relíquias, ainda que suas tábuas tenham sido substituídas. Scaltsas, por sua vez, sustenta que a intuição dos cidadãos atenienses é a de que as relíquias foram transferidas de navio, e agora estão em *Hermes*. Como observa Galluzzo¹⁷, não se trata de uma questão epistemológica: mesmo que os capitães expliquem a brincadeira, os cidadãos não diriam que as tábuas foram trocadas, mas que os navios foram desmontados e reconstruídos em outro lugar, como ocorre nos estaleiros. Contra a intuição de Frede, pode-se sustentar que, quando um navio é desmontado e remontado (e há, portanto, descontinuidade da forma), não existe um segundo navio – trata-se do mesmo navio, que foi desmontado e depois reconstruído.

Em outras palavras, Scaltsas entende que a análise do caso de *Athena* e *Hermes* mostra que, em certos contextos, o critério de identidade qualitativa da forma (i.e. uma mesma organização) combinado ao de identidade numérica das partes, pode ter prioridade sobre o critério de continuidade da forma na determinação da identidade de um objeto. No argumento de Frede, supõe-se como ponto de partida a intuição de que o navio antigo com tábuas novas é *Theoris*. Na perspectiva de Scaltsas, contudo, o caso de *Athena* mostra que essa hipótese não pode ser assumida sem justificação – na medida em que intuições contrárias são igualmente plausíveis.

Vimos que, nas passagens onde Aristóteles parece tratar de questões de individuação na *Metafísica*, ele privilegia a perspectiva estática: o que torna um indivíduo numericamente distinto de outros indivíduos que são qualitativamente idênticos a ele em um determinado momento do tempo.

¹⁷ Galluzzo e Mariani (2006) p. 210.

Se essas passagens dizem respeito ao problema metafísico da individuação, Aristóteles parece sustentar que são diferenças na matéria que explicam a individualidade das substâncias compostas. Os intérpretes que enfatizam considerações diacrônicas insistem, contudo, que a matéria é insuficiente para explicar a identidade dessas substâncias ao longo do tempo – afinal, um objeto material deve poder sofrer mudanças sem deixar de existir.

Seguindo esse raciocínio, Frede procura mostrar que a identidade dos objetos materiais ao longo do tempo depende unicamente da continuidade de uma mesma forma – e que isso só é possível se as formas forem individuais, já que uma forma universal não poderia explicar a individualidade de todos os itens aos quais pertence. Como as interpretações universalistas podem rejeitar essa conclusão? Galluzzo (2006) sugere que a resposta de Scaltsas a Frede pode indicar um caminho: se a sua intuição do caso de *Athena* e *Hermes* é defensável, então a identidade de um objeto material ao longo do tempo pode ser explicada pela identidade qualitativa de uma forma universal combinada com um critério de continuidade da matéria.

Nessa perspectiva, o trabalho de individuação diacrônica pode, para um universalista, repousar na interação entre forma e matéria na constituição de uma substância composta, e não exclusivamente em um desses elementos. Com isso, rejeita-se precisamente a segunda premissa do argumento de Frede – a saber, (b), segundo a qual a identidade diacrônica de uma substância composta deve ser explicada ou bem por sua matéria ou bem por sua forma.

Essa perspectiva, que escapa da dicotomia entre as posições que tomam a matéria como único princípio de individuação, de um lado, e as que atribuem esse papel exclusivamente à forma, de outro, parece-nos promissora. Em *De Anima* II.4 415b28-416a9, Aristóteles critica o modelo de explicação estritamente materialista de Empédocles para o crescimento das plantas: se o crescimento das raízes, para baixo, se explica pelo movimento natural da terra, e o dos galhos, para cima, pelo movimento natural do fogo, o que impede que a planta se rompa? Para Aristóteles, é a forma (alma), a causa da nutrição e do crescimento. Um mundo governado pelas leis da matéria e dos seus elementos mais básicos (água, ar, terra e fogo) seria um núcleo de terra coberto por uma massa de água, seguido por uma camada de ar e, por fim, por fogo – sem diferenciação interna ou movimento organizado.

A individualidade supõe diversidade, e um mundo como esse seria uniforme e indistinto. Por outro lado, as formas são tomadas como causas, e causas devem ser universalmente formuláveis. Também nesse nível há indistinção: a forma universal do ser humano não explica a diversidade de indivíduos como Cálías e Sócrates. Apenas quando essa forma organiza

diferentes porções de matéria a diversidade emerge. Uma substância individual é, assim, na perspectiva de Aristóteles, um composto de matéria e forma. Considerados isoladamente, esses elementos não são individuais em sentido estrito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A defesa da teoria das formas individuais, tal como proposta por Frede, a partir de considerações sobre a individuação na perspectiva diacrônica, supõe que a identidade de uma substância composta deve ser explicada por um elemento nela que permanece inalterado ao longo de sua existência. Dado que a matéria que a compõe sofre mudanças, e que uma mudança de forma significa a destruição da substância, conclui-se que a forma constitui o seu princípio de individuação.

Se essa suposição for rejeitada, no entanto, o argumento perde força. Em particular, se for possível mostrar que a identidade qualitativa de uma forma, combinada com um critério de continuidade da matéria que ela organiza, é suficiente para atribuir identidade a um objeto material, então essa forma pode ser concebida como universal sem maiores dificuldades.

Diante disso, sustentamos que a questão sobre o estatuto ontológico das formas não pode ser decidida a partir de considerações sobre a identidade e a individuação das substâncias compostas. Ao contrário, é a concepção que se adota acerca da natureza das formas que deve orientar a interpretação das passagens em que Aristóteles parece tratar de questões de individuação. A teoria de Frede parte de uma leitura abrangente da posição de Aristóteles em *Metafísica Z*, e a sua avaliação exigiria o exame de um conjunto mais amplo de passagens, o que excede o escopo deste trabalho. Limitamo-nos, assim, a indicar o tipo de resposta que permanece disponível para as interpretações universalistas das formas substanciais.

[Recebido em abril/2026; Aceito em junho/2026]

REFERÊNCIAS

- ALBRITTON, R. Forms of Particular Substances. *The Journal of Philosophy*, v. 54, n. 22, 1957, p. 699-708.
- ANNAS, J. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- ANSCOMBE, E. Symposium: The Principle of Individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. XXVII, 1953, p. 83-89.

- CHARLTON, W. Aristotle and the Principle of Individuation. *Phronesis*, v. 17, n. 3, 1972, p. 239-249.
- COHEN, S. M. Aristotle and Individuation. *Canadian Journal of Philosophy*, v. suplementar X, 1984, p. 41-65.
- DRISCOLL, s.. EIDH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance. In: O'MEARA. *Studies in Aristotle*. Washington-DC: Catholic University Press, 1981, p. 129-259.
- FREDE, M. Substance in Aristotle's *Metaphysics*. In: FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 72-80.
- FREDE. M. *Aristoteles Metaphysik Z*: Text, Übersetzung und Kommentar. 2. vols. München: Beck, 1988.
- GALLUZZO, G. Universals in Aristotle's *Metaphysics*. In: CHIARADONNA; GALLUZZO (eds.). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni della Normale, 2013, p. 209-253.
- GALLUZZO, G.; MARIANI, M. *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2006.
- HARTMAN, E. Aristotle on the Identity of Substance and Essence. *The Philosophical Review*, v. 85, n. 4, 1976, p. 545-561.
- HEINAMAN, R. An Argument in *Metaphysics Z* 13. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 30, n. 1, 1980, p. 72-85.
- IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- LESHER, J. H. Aristotle on Form, Substance and Universals: A Dilemma. *Phronesis*, v. 16, n. 2, 1971, p. 169-178.
- LLOYD, G.E.R. *Form and Universal in Aristotle*. Cambridge: Francis Cairns, 1981.
- LOUX, M. J. Form, Species and Predication in *Metaphysics Z*, H and $\square$. *Mind*, v. 88, n. 349, 1979, p. 1-23.
- LOUX, M. J. *Primary Ousia, An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- LUKASIEWICZ. Symposium: The Principle of Individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. XXVII, 1953, p. 69-82.
- POPPER. Symposium: The Principle of Individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. XXVII, 1953, p. 97-120.
- SCALTAS. *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- SELLARS, J. Substance and Form in Aristotle. *Journal of Philosophy*, v. 54, n. 22, 1957, p. 688-699.
- SYKES, R.D. Form in Aristotle: universal or particular? *Philosophy*, v. 50, n. 193, 1975, p. 311-331.
- WEDIN, M. V. PARTisanship in *Metaphysics Z*. *Ancient Philosophy*, v. 11, 1991, p. 361-385.
- WEDIN, M. V. *Aristotle's Theory of Substance*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WHITING, J. Form and Individuation in Aristotle. *History of Philosophy Quarterly*, v. 3, n. 4, 1986, p. 359-377.
- WITT, C. *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- WOODS, M. J. Problems in *Metaphysics Z*, chapter 13. In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.). *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1967, p. 215-238.
- WOODS, M. J. Substance and Essence in Aristotle. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 75, 1974-1975, p. 167-180.
- WOODS, M. J. Universals and Particular Forms in Aristotle's *Metaphysics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary vol., 1991, p. 41-56.

DEL PARADIGMATISMO PERFECTO AL PARADIGMATISMO *EIDÉTICO*: UNA RECONSTRUCCIÓN DEL PARADIGMA PLATÓNICO

FROM PERFECT PARADIGMATISM TO *EIDETIC* PARADIGMATISM: A RECONSTRUCTION OF THE PLATONIC PARADIGM

JESÚS ALFONSO PEÑA RAIGOZA*

Resumen: Este artículo propone una reconstrucción del paradigmatiso platónico como una estructura relacional que articula distintos niveles de realidad, que llamo “paradigmatismo eidético”. Frente a la interpretación de “paradigmatismo perfecto”, defendida por Gail Fine, y a la de los hacedores de verdad propuesta por Dirk Baltzly, sostengo que la diferencia entre el paradigma sensible y el paradigma eidético no reside en una función explicativa distinta, sino en la naturaleza ontológica de la entidad que ocupa el lugar de paradigma. A partir del análisis de *República*, *Fedón*, *Timeo* y del Argumento de los Relativos de Aristóteles, se defiende que Platón parte de una única estructura paradigmática con dos modalidades: sensible y eidética.

Palabras clave: Platón; sinonimia; Formas; relativos.

Abstract: This article proposes a reconstruction of Platonic paradigmatiso as a relational structure that articulates different levels of reality, which I call “eidetic paradigmatiso.” In contrast to Gail Fine’s interpretation of the Platonic paradigm as “perfect paradigmatiso,” and Dirk Baltzly’s alternative of truth-makers, this article argues that the fundamental difference between the sensible paradigm and the eidetic paradigm lies not in a distinct explanatory function, but in the ontological nature of the entity that occupies the paradigmatic position. Based on an analysis of Aristotle’s *Republic*, *Phaedo*, *Timaeus*, and the Argument of Relatives, this article argues that Plato begins with a single paradigmatic structure with two modalities: sensible and eidetic.

Keywords: Plato; synonymy; Forms; relatives.

* Professor na Universidad Juárez del Estado de Durango (UJED), México. <https://orcid.org/0000-0003-1888-9883>. E-mail: praigoz@hotmail.com

El paradigmatismo constituye uno de los ejes de la teoría platónica de las Formas. Desde *República* y *Fedón* hasta *Timeo*, Platón recurre constantemente a la noción de paradigma (παράδειγμα) para explicar la relación entre las Formas y las entidades sensibles, así como el modo en que éstas últimas dependen de las Formas para ser lo que son. Sin embargo, aunque la noción de paradigma ocupa un lugar central en la metafísica platónica, resulta llamativo que rara vez haya sido objeto de estudio por derecho propio. La mayor parte de la discusión contemporánea se ha concentrado en problemas como la participación, la auto-predicación, el Argumento del Tercer Hombre o la naturaleza de los universales, mientras que el paradigmatismo suele entenderse únicamente como una consecuencia de estas doctrinas y no como una estructura metafísica susceptible de análisis independiente.

Una de las interpretaciones contemporáneas ha caracterizado el paradigma platónico como “paradigmatismo perfecto”. En esta línea se encuentra Gail Fine (1993, pp. 63-65), quien sostiene que Platón convierte el paradigmatismo socrático o “paradigmatismo débil” en “paradigmatismo perfecto”, según el cual las Formas son propiedades, paradigmas separados, perfectos en tanto que son entidades que explican perfectamente qué es que algo F sea F, mientras que los particulares son imperfectos por poseer co-presencia de opuestos de un tipo relevante. Por su parte, Dirk Baltzly (1997), en su crítica a Fine, cuestiona esta reconstrucción y propone comprender las Formas como hacedores de verdad en lugar de propiedades. A pesar de las diferencias, ambas interpretaciones comparten un supuesto de fondo: que existe un único tipo de relación paradigmática y que el problema consiste en determinar cuál es la naturaleza metafísica del paradigma que la fundamenta.

Este trabajo sostiene que esa manera de plantear el problema oscurece un aspecto fundamental de los textos platónicos. Propongo que los textos permiten distinguir dos modalidades de paradigmatismo que comparten una misma estructura relacional, pero difieren por la naturaleza de la entidad que ocupa el lugar de paradigma. Esto elimina la necesidad de atribuir toda la carga explicativa al paradigma separado para explicar su relación con los particulares sensibles, pues es la relación paradigmática y (ya no solo la Forma separada) lo que explica dicha relación ontológica. Esta interpretación desplaza el foco explicativo desde el paradigma considerado aisladamente hacia la relación. La Forma sigue siendo aquello en virtud de lo que el particular F es F, pero la estructura relacional del paradigmatismo explica cómo

esa dependencia ontológica resulta posible. En una primera modalidad, el paradigma es una entidad sensible, como ocurre en los ejemplos del retrato y su modelo desarrollados en el *Fedón*; en la segunda, el paradigma es una Forma (*eidos*), como sucede en la explicación de lo igual en sí o en la construcción cosmológica del *Timeo*. La diferencia entre ambos casos no radica en la estructura de la relación paradigma-imagen, sino en el tipo de entidad que desempeña la función de paradigma. Por ello, sostengo que resulta más preciso hablar de un “paradigmatismo eidético” que de un “paradigmatismo perfecto”. La perfección no constituye el rasgo definitorio del paradigma platónico (sino una característica relativa de las Formas respecto a los particulares sensibles); lo decisivo es su carácter eidético cuando la relación paradigmática trasciende el ámbito de las entidades sensibles.

A partir de esta reconstrucción, propongo además una nueva lectura del Argumento de los Relativos de Aristóteles. Defiendo que dicho argumento no introduce una teoría distinta de la presentada en *República*, *Fedón* y *Timeo*, sino que reformula, mediante el vocabulario aristotélico de “homonimia” y “sinonimia”, la misma estructura paradigmática desarrollada por Platón. Esta interpretación permite explicar por qué el paso de los paradigmas sensibles hacia las Formas no supone la aparición de una relación nueva, sino la radicalización ontológica de una estructura ya presente en el mundo sensible.

El trabajo se desarrolla en tres partes. Primero reconstruyo el paradigmatismo mediante la *República*, *Fedón* y *Timeo* para identificar los rasgos del paradigma-imagen. Luego examino el Argumento de los Relativos de Aristóteles y sostengo que presupone esa misma estructura relacional bajo las nociones de homonimia y sinonimia. En tercer lugar, analizo críticamente las posturas de Gail Fine y Dirk Baltzly, con la intención de mostrar que ambas dependen de una caracterización insuficiente del paradigma platónico, y propongo como conclusión, una interpretación que sustituye la noción de “paradigmatismo perfecto” por la de “paradigmatismo eidético”.

EL PARADIGMATISMO EN LOS TEXTOS PLATÓNICOS

Platón postula el paradigmatismo de las Formas en distintos diálogos, especialmente en *República*, *Fedón* y *Timeo*. Cuando dice en Rep. 472c-d a qué se refiere con “paradigma” (*paradeigma*), lo hace porque previamente se le ha exigido explicar qué tipo de organización política “utópica” es la que viene refiriendo: así, responde Sócrates a Glaucón que “ante todo cabe

recordar que llegamos a este punto indagando qué es la justicia y la injusticia”¹ (*Rep.* 472b) y que “si descubrimos qué es la justicia, ¿consideraremos que en nada debe diferir el varón justo de ella, sino ser en todo sentido de la misma índole que la justicia, o bien nos contentaremos con que se aproxime al máximo posible y participe de ella más que los demás?” (*Rep.* 472b).

Mediante la analogía de un pintor que retrata al hombre más hermoso, Platón demuestra que la validez del paradigma no disminuye por el hecho de que no pueda probarse su existencia material en el mundo de la experiencia (*Rep.* 472 c-d). Respecto al Estado dice: “¿y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado?” (*Rep.* 472e). Dicho estado “ideal” puede ser verdadero aunque todavía no exista en el mundo de la experiencia (*Rep.* 473a). Cree que “si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho”, es necesario aceptar “que tales cosas pueden llegar a existir” (*Rep.* 473b). En *Rep.* 484c, al explicar la posibilidad de los filósofos para conocer los paradigmas, refiere algunas de sus características: que el paradigma manifiesto se encuentra en el alma del filósofo y “como un pintor” dirigen la mirada al paradigma, que es lo “más verdadero” y “remitiéndose a ello sin cesar”, lo contemplan “con la mayor precisión posible” para “implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno” (*Rep.* 484d). Así, dice con respecto a las naturalezas de los filósofos, “que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción” (*Rep.* 485b). El paradigma del Estado ideal, por tanto, reside en el cielo como un modelo para quien quiera verlo, independientemente de su existencia en la tierra (*Rep.* 592a-b).

Por su parte, el argumento de la reminiscencia *Fedón* 73a-77a² muestra que el conocimiento presupone la estructura paradigmática. Recordar consiste precisamente en reconocer una relación entre una imagen presente y un paradigma previamente conocido: “¿acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia?” (*Phd.* 73c). La existencia del paradigma es condición necesaria para poder sostener que existe un recuerdo, pues el conocimiento no es de algo que sucede ahora, sino en su relación con algo que conocíamos de antes y puede explicar este nuevo evento, así que “en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia” (*Phd.* 73a). Otra prueba la da en

¹ Utilizo la traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988.

² Utilizo la traducción de Carlos García Gual. Gredos, Madrid. 1988.

quien desconoce matemáticas: “al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real” y “luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar, entonces se demuestra de manera clarísima que así es” (*Phd.* 73a-b). Este aprendizaje es recordar un paradigma: “Reconocemos, sin duda, que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes” (*Phd.* 73c). Esto lo refuerza más adelante cuando explica que el paradigma se puede reconocer o recordar mediante el esquema paradigma-imagen, es decir, al perfilar la relación asociativa que al parecer delinea y constituye el paradigma. El paradigma se puede definir negativa o positivamente, en relación con aquello que no se le parece o aquello que sí se le parece. Aunque una lira y un ser humano son distintos:

Los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia (*Phd.* 73d).

Además, se puede definir o “intuir” por algo que esté asociado con él: “Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?” (*Phd.* 73c).

La reminiscencia “se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes” (*Phd.* 74a). Aprender es: “que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falla algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda” (*Phd.* 74a). Sócrates examina este mecanismo en dos niveles ontológicos distintos. En primera instancia, identifica el paradigmatismo que opera a nivel de entidades particulares sensibles: “es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira rememorar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes” o “viendo dibujado a Simmias uno puede acordarse del propio Simmias” (*Phd.* 73d).

Luego, el argumento se desplaza inmediatamente hacia el paradigmatismo inteligible al evaluar nociones no sensibles, como los teoremas matemáticos o las Formas “en sí”. La propuesta platónica no es meramente analógica; descansa en que ambas relaciones comparten la misma estructura formal, aunque difieran en la naturaleza de sus *relata*. Mientras que las entidades sensibles son mudables y variables (*Phd.* 78b), la entidad inteligible es de aspecto único, inmutable y se mantiene siempre en idéntica condición (*Phd.* 79d).

Esto se hace explícito cuando Sócrates examina el caso de lo igual sensible cuando refiere que los “maderos y las piedras iguales”, siendo las mismas, nos parecen unas veces iguales y otras no (*Phd.* 74b), y concluye que estos objetos, aunque se parecen a lo igual en sí, carecen de algo y no consiguen ser tal como aquél, sino que resultan inferiores (*Phd.* 74d-e). Esta fórmula parecerse mucho pero resultar inferior a un modelo, es exactamente la misma estructura que opera en el caso del retrato de Simmias: el retrato puede ser reconocido como Simmias, se le parece, pero no es Simmias sin más; hay una semejanza deficiente que a la vez remite a su modelo y se distingue de él. Lo que cambia entre el paradigmatismo sensible-sensible y el sensible-inteligible no es, entonces, la forma de la relación, sino el tipo de entidad que ocupa el lugar del paradigma: en un caso, otro particular sensible; en el otro, una entidad que es siempre de igual modo en idéntica condición (*Phd.* 79d). Al hacer esta diferenciación, Platón muestra cuál es el paradigmatismo de las Formas o Ideas³.

Daniel Devereux señala que una Forma puede estar separada pero al mismo tiempo explicar qué son los particulares, que Platón diferencia entre Formas separadas y caracteres inmanentes (Devereux, 1994, pp.72-73). Esto sería, en parte, consistente con la idea de que el paradigma es separado de su imagen⁴. Sin embargo, el verdadero problema, para Platón, no está en si la Forma está “en” el particular que la instancia, sino en explicar cómo una Forma puede estar separada y, al mismo tiempo, explicar los particulares. De esta manera, el paradigmatismo no se explica solo entendiendo qué es un paradigma si no lo entendemos como parte de una relación con su imagen. El error habitual consiste en entender el paradigma como una entidad aislada. Sin embargo, en los diálogos platónicos el paradigma sólo resulta inteligible como uno de los polos de una relación constitutiva con su imagen. Pero Platón no se refiere al paradigma solo como una imagen que es copia de algo, como el retrato. Aunque el retrato nos muestra una relación paradigmática, no es el paradigmatismo. Esto es visible en cuanto Platón inserta el ejemplo de lo “igual en sí mismo” como paradigma: “Decimos que existe algo igual. No me refiere a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo” (*Phd.* 74a).

³ Utilizo indistintamente Formas o Ideas.

⁴ Una manera distinta de explicarlo es mediante inmanencia no reductiva, como hace José Tomás Alvarado (*Cfr.* Alvarado, 2020).

Esto lo dice claramente cuando hace la distinción entre cosas mudables y cosas impasibles, pues es precisamente “lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente”, lo que corresponde a lo inmutable. Pero el paradigma no existe solo en el mundo eidético. Platón constantemente señala que el mundo sensible es lo primero que nos muestra la existencia de paradigmas. La relación paradigmática existe también entre las cosas sensibles y mudables. El paradigma, en tanto relación, tiene características fundamentales que emanan de su ser relacional.

Una de ellas es la relación asimétrica de dependencia ontológica. Es decir, P depende de F para ser F, pero F no depende de P para su ser F. Así, vemos en *Phd.* 100c que “si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo”. O también: “la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas” (*Phd.* 100e). En estos pasajes Platón ha señalado un tipo de Formas específicamente: formas de relativos.

El paradigmatismo puede analizarse desde la problemática de los relativos, en la medida en que implica una relación ontológica entre un particular y una Forma. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el paradigma constituya un relativo en sentido estricto, pues ello requeriría mostrar que la identidad del paradigma depende constitutivamente de dicha relación. Más bien, la cuestión central es determinar si la relación paradigmática debe entenderse como una relación externa entre dos entidades o como una estructura ontológica mediante la cual la Forma explica la determinación del particular⁵, pero esto excede el alcance de este trabajo. Otro signo del paradigmatismo consiste en la capacidad explicativa. Es decir, la Forma de F explica porqué las cosas F son F:

Si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo (...) me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella (...)

⁵ Sobre esto véase Marmodoro (2021, p. 179-181) y Matthew Duncombe (2020) a quien cuestiona, que señala que Platón asume una forma de relatividad constitutiva, según la cual ciertos relativos no simplemente poseen una relación, sino que están constituidos por ella. La posibilidad de comprender el paradigmatismo como una estructura relativa debe distinguirse de la tesis más fuerte según la cual Platón habría deificado las relaciones como entidades ontológicas independientes. La propuesta aquí defendida no implica que Platón deifique relaciones, sino que la relación paradigma-imagen constituye una estructura ontológica irreductible a la consideración aislada de cualquiera de sus términos.

sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es bello en sí (*Phd.* 100d).

A esto Platón le ha llamado “respuesta segura”, pues “me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro” (*Phd.* 100e). Esta dimensión ontológica de la participación ha sido destacada por Sedley, quien sostiene que las causas platónicas constituyen “menos una categoría epistemológica que una categoría ontológica” (Sedley, 1998, p.122)⁶. En *Phd.* 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. Presenta dos posibilidades explicativas de las Formas: la respuesta “segura” (100d-104e) y la respuesta “inteligente” (105b-c). Postula esta segunda porque según afirma, esta no es útil para la mayoría de las cosas de las que se busca una explicación: “Al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo (...) 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” (*Phd.* 105b-c).

Así, en el perfilamiento de lo que puede ser esta relación de las Formas con los particulares que las instancian, también encuentra que (en el caso de los relativos, por ejemplo), unas no pueden convivir con otras en los particulares sensibles, o si lo hacen, los reconfiguran. La capacidad explicativa y ontológica de las Formas se delimita por esta co-presencia de opuestos:

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 éste (*Phd.* 102e).

Lo mismo sucede con cualquier otra Forma que encuentre su contrario. Como señalaba antes, esto sucede solo con Formas de relativos, como lo caliente y lo frío (*Phd.* 103d-e) o la idea de lo impar (104d-105a). El carácter paradigmático de las Formas fue estudiado sistemáticamente por Allen (1960), y constituye una de las lecturas fundacionales del paradigmatismo platónico. Mostró que la relación modelo-imagen constituye mucho más que una metáfora epistemológica: expresa una relación de dependencia

⁶ “If I am right, they constitute less an epistemological than an ontological category”.

ontológica entre la Forma y sus participantes. Allen recurre a la analogía del reflejo en un espejo para explicar la relación paradigma-imagen: la imagen no comparte cualidades con el original, sino que es una entidad “cuasi-substancial”, relacional pero no una relación en sí misma, distinta en tipo y naturaleza respecto de su paradigma, pues los particulares son “imágenes” precisamente por depender de las Formas sin ser ellos mismos Formas, la imagen depende del paradigma sin compartir su mismo modo de ser, por lo que constituye una entidad distinta aunque ontológicamente derivada (Allen, 1960, p.156-158). Desde esta perspectiva, afirmar que una cosa es F por la Forma F no equivale simplemente a ofrecer una explicación conceptual, sino a identificar aquello que es responsable de que el particular sea como es. El “paradigma” no es la traducción literal de “imagen” sino que tiene un sentido técnico para Platón.

El *Timeo*⁷, tras distinguir entre el ser inmutable inteligible y el devenir opinable (*Ti.* 28a), presenta la función paradigmática como una causa ontológica de la belleza del cosmos. El artífice del universo debió fijar su mirada en el modelo eterno e inmutable, haciendo del mundo una imagen de algo trascendente (*Ti.* 28b-29b):

Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo (*παράδειγμα*), lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello (*Ti.* 28b).

Luego, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno...es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas” (*Ti.* 29a). Este tipo de paradigma, que es distinto de los paradigmas generados y destructibles, imperfectos, “fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de toda necesidad que este mundo sea una imagen de algo” (*Ti.* 29b). Esta proyección ontológica se refleja en el plano epistemológico mediante una correlación discursiva: los discursos concernientes al orden estable e inteligible son estables e infalibles, mientras que aquellos que se refieren a la imagen mutable sólo pueden aspirar a ser verosímiles (*Ti.* 29b-c).

⁷ Utilizo en este trabajo la traducción de Francisco Lisi. Gredos, Madrid. 1992.

Los signos recogidos hasta aquí no describen entonces propiedades del paradigma tomado en sí mismo, sino de la relación paradigmática como tal. La semejanza, la dependencia ontológica asimétrica y la co-presencia de opuestos ya están prefigurados en el ámbito sensible (en relación con el retrato y el modelo) y se radicalizan cuando el paradigma es una Forma. Más aún, el orden del conocimiento sigue esta distinción: es la experiencia reiterada de la copia deficiente en el mundo sensible la que empuja al alma a intuir la existencia de un paradigma de otro orden, como solo igual en sí, cuyo conocimiento latente debió adquirirse antes del nacimiento: al advertir que los maderos y las piedras iguales nos parecen a veces iguales y a veces no, y que de cualquier modo se quedan cortos respecto de aquello a lo que se parecen (*Phd.* 74b-e), el alma no permanece en el nivel de la comparación entre sensibles, sino que es llevada a intuir la existencia de lo igual en sí, un paradigma que ningún objeto sensible podría haberle mostrado de manera adecuada.

La imperfección misma de la comparación sensible es, entonces, lo que empuja más allá de ella: no conocemos primero la Forma y luego la reconocemos en sus copias, sino que es la experiencia reiterada de la copia deficiente la que hace patente que debe haber un paradigma que la copia nunca alcanza a igualar. Es esta misma estructura la que explica, más adelante, por qué el conocimiento de este paradigma superior tuvo que haberse adquirido antes del nacimiento (*Phd.* 74e-76d): si el alma reconoce la insuficiencia de lo sensible al medirlo contra lo igual en sí, es porque ya poseía de antemano, aunque de forma latente, el conocimiento de ese paradigma frente al cual mide la falla.

Es esta diferencia en el tipo de entidad-paradigma, y no una alteración en la estructura formal de la relación, la que explica tanto la divergencia de los discursos en el *Timeo* como la naturaleza del “paradigmatismo eidético”. Esta articulación es la que permitirá entender por qué Aristoteles, al criticar el paradigmatismo platónico, dirigirá su argumento contra la posibilidad misma de esta estructura relacional bajo las nociones de homonimia y sinonimia.

EL ARGUMENTO DE LOS RELATIVOS: HOMONIMIA Y SINONIMIA

Si la estructura paradigma-imagen identificada en los diálogos es, como se ha sostenido, una única relación con dos modalidades, es de esperar que sea reconocible incluso fuera del vocabulario platónico. Es lo que ocurre, sostengo, en el Argumento de los Relativos del estagirita. Los argumentos

revisados de *República* y *Fedón* corresponden en la relación paradigmática con el argumento que Aristóteles considera uno de los dos argumentos más exactos en *Sobre las Ideas*: el Argumento de los Relativos (AR)⁸. Este argumento, según Aristóteles, es lógicamente válido para postular Formas. El argumento contrasta predicados como “hombre” con otros como “igual” y postula Formas para los segundos⁹. Las Formas aparecen en este argumento como paradigmas y discute la relación paradigmática en función del problema de naturalezas distintas. Para ello Aristóteles acuña dos términos técnicos propios: “homonimia” y “sinonimia”. Propongo enseguida que son consistentes con lo que Platón propuso. El Argumento de los Relativos (AR) es el siguiente:

El argumento que establece la existencia de Ideas a partir de relativos es el siguiente: (I) En los casos en los que se predica una misma cosa de otras muchas no homónimamente, sino haciendo referencia a una única naturaleza, se dice verdaderamente de éstas (a) porque las cosas en cuestión son propiamente lo significado por el predicado, como ocurre cuando llamamos hombre a Sócrates y Platón, o (b) porque aquéllas son imágenes de las verdaderas, como cuando predicamos hombre de hombres pintados –pues hacemos referencia en tales casos a imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos o (c) porque una de ellas es el paradigma y las otras son imágenes, como si llamáramos hombres a Sócrates y a sus imágenes.

⁸ Hay dos interpretaciones de la presentación del argumento: en la primera, se traduce “El argumento que establece la existencia de Ideas también de relaciones es el siguiente”, la segunda es: “El argumento que establece la existencia de Ideas a partir de relaciones es el siguiente”. Las diferencias producen distintas consecuencias; en el primer caso las Ideas de relativos son resultado del argumento, en el segundo son causa del argumento. Fine (1993) prefiere el segundo debido a otras consideraciones filológicas, Ross y Hayduck prefieren la primera. La traducción de Vallejo Campos (2005, n.90, p. 415) que utilizo aquí prefiere también la primera porque (según advierte Cherniss) la frase en cuestión aparece literalmente igual en *Met.* 9 en la presentación del argumento (p.415). González Varela (2013, p. 97) también prefiere la segunda traducción, además me parece que esta interpretación es correcta ya que coincide con los textos platónicos de *Rep.* y *Fed.*, como se verá. Dado que esta interpretación concuerda con la evidencia textual, modificaré la traducción de Vallejo Campos utilizando “a partir de”.

⁹ El AR ha sido objeto de un análisis detallado por González Varela (2013), quien reconstruye su estructura lógica. La interpretación propuesta aquí coincide con dicha reconstrucción aunque sostiene que el argumento conserva la estructura de paradigma previamente desarrollada en los diálogos.

(II) Ahora bien, cuando predicamos lo igual en sí de las cosas de este mundo, es predicado homónimamente de ellas. Pues (a) ni se ajusta la misma definición a todos estos casos ni (b) significamos las cosas verdaderamente iguales, ya que la cantidad cambia en las cosas sensibles, se transforma continuamente y no es determinada. En verdad, (c) en las cosas de este mundo no hay nada que se ajuste con exactitud a la definición de lo igual. (III) Tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra. (IV) Ahora bien, incluso si alguien aceptara que la imagen no es homónima respecto al modelo, siempre se seguiría que estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual. (V) Si esto es así, existe algo igual en sí y propiamente igual, en relación con lo cual se generan como imágenes suyas y son llamadas iguales las cosas de este mundo, pero esto es la idea, paradigma (e imagen) de las cosas que se generan en relación con ella (Alejandro de Afrodiasias. *In Aristotelis Met. comm.*, 82,11-83,17).¹⁰

Luego, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que algo “se predica no-homónimamente”? En *Cat.* 1 Aristóteles define el sentido técnico de homonimia y sinonimia: se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la substancia es distinto:

...así, por ejemplo, tanto un hombre como su representación pictórica son animales. Ciertamente, esas cosas sólo tienen el nombre en común y la definición de acuerdo con el nombre es diferente; puesto que, si alguien tuviese que dar cuenta de en qué consiste para cada una de ellas el ser un animal, daría una definición propia para cada una (*Cat.* 1a1-5).¹¹

Por otra parte, las cosas sinónimas son aquellas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la substancia es el mismo:

Se llaman sinónimas las cosas que tienen el nombre en común y cuya definición de acuerdo con el nombre es la misma; así, por ejemplo, tanto un hombre como un buey son animales. Ciertamente, a cada uno de ellos se lo denomina mediante un nombre común, animal, y la definición es también la misma; pues si alguien tuviera que dar la definición de cada uno de ellos,

¹⁰ Aristóteles, *Fragmentos*, trad. Álvaro Vallejo Campos, Gredos, 2005, fr. 3, 83.6-11. Parece más adecuada la traducción de *zoon* por animal y no por “vivo”, por lo cual se hace la sustitución, y al igual que en otras citas, cambio “entidad” de la traducción original, por “substancia”.

¹¹ Utilizo la traducción de Luis Valdés Villanueva. Tecnos. Madrid, 1999.

a saber: en qué consiste para cada uno de ellos el ser un animal, daría la misma definición (*Cat.* 1a6-12).

La homonimia es multiplicidad de naturalezas o esencias. La sinonimia es identidad de naturalezas: a y b son sinónimamente F sii (1) a es F, (2) b es F, y (3) la F-idad en “a es F” y “b es F” es la misma. Normalmente se cree que Aristóteles dice que los platonistas se equivocan en al confundir la predicación homónima con la sinónima; así el problema que enfrentan los platonistas es explicar por qué de un tipo de predicación se sigue que hay paradigmas substanciales separados.

La interpretación de la homonimia en el AR presupone una discusión más amplia sobre el vocabulario aristotélico. Siguiendo la distinción de Irwin (1981, p. 524) entre homonimia extrema (definiciones totalmente disjuntas), y moderada (definiciones parcialmente solapadas), Owen (1960), Irwin (1981) y Fine (1993) han defendido que Aristóteles adopta la segunda. Los ejemplos de *Met.* 4.2 sobre lo saludable muestran que predicados como “saludable” no son sinónimos, pues dieta y organismo no lo son en el mismo sentido, pues mantienen conexión focal (*focal meaning*) con una naturaleza central (la salud), que solo el organismo posee en sentido primario. Irwin (1981, p.531) precisa que dicha conexión no es entre sentidos de una palabra sino entre cosas: solo las Fs genuinas mantienen conexión focal; un retrato de hombre o de una mano cercenada no son genuinamente una mano. En esta lectura, toda definición conectada, incluso la focal, cuenta como homonimia, lo que hace de homonimia y sinonimia una división exhaustiva, sin necesidad de postular categorías intermedias. Asumo aquí esta lectura defendida por Fine (1993, p. 146) siguiendo a Irwin (1981, p. 529), pues permite entender AR 1(c) como caso de sinonimia (paradigma e imagen comparten la misma naturaleza), frente a AR II-IV, donde la predicación de lo igual resulta homónima.

Entonces el AR I (a) cumple con el caso de sinonimia (o no-homonimia) presentado en *Cat.* 1a6-12, Sócrates y Platón son hombres en el mismo sentido que hombre y buey son animales; I (b), las imágenes de hombre: Aristóteles parece tratar este caso como un ejemplo de predicación no homónima; y I (c) cumple con la sinonimia porque uno es paradigma y el otro copia. Esto resulta contraintuitivo desde la lógica aristotélica, dado que paradigma e imagen parecen tener naturalezas distintas, pero es justamente lo que Platón parece asumir en I(c), y es lo que Aristóteles cuestiona. Se sigue de lo anterior, que la definición en común se sigue de su naturaleza en común, es decir, la definición depende de la situación ontológica en cada caso. Dos hombres tienen la misma naturaleza en algún sentido importante, y por lo tanto su

definición puede ser la misma. También dos imágenes, y según Aristóteles, el paradigma y su imagen también comparten naturaleza esencialmente¹². Esto resulta consistente con la dependencia ontológica defendida en los diálogos platónicos.

Pero lo más importante para nuestra interpretación es que hay dos tipos de relaciones paradigmáticas y por lo tanto dos tipos de paradigmas. El primero (I) fundamenta la existencia del segundo (IV-V). En I (c) vemos la primera relación paradigmática: Sócrates y sus imágenes. Donde Sócrates es el paradigma. Este es un paradigma sensible, mutable, mortal. Ahora bien, en II señala que “cuando predicamos lo igual en sí de las cosas de este mundo, es predicado homónimamente de ellas” porque no se puede definir lo igual en sí de la misma manera en ninguna de ellas. Para definir las se necesita un paradigma, pero ninguna de ellas califica como paradigma porque siempre cambian y no hay ninguna que se ajuste exactamente a la definición de lo igual en sí. El hecho de que ninguna se pueda ajustar a la misma definición se debe a su ontología: son mutables, son iguales y no son iguales en relación con algo más (“tampoco, sin embargo, pueden ser llamadas así porque una de ellas sea paradigma y la otra imagen, porque ninguna de ellas es más paradigma o imagen que otra”). Por lo tanto: la segunda relación paradigmática es la que encuentra en IV el caso de “lo igual en sí de las cosas de este mundo”, donde estas cosas iguales son iguales en tanto que imágenes de lo que es propia y verdaderamente igual, es decir, un paradigma que ‘no es’ una de las cosas de este mundo. Un paradigma que pueda ser ‘lo igual’ solamente.

Allen (1960, p.149) advierte que Platón no tiene un término para “predicación”, sino que las cosas son “llamadas por el mismo nombre” que el de su Forma (*Phd.* 78e2), anticipando el problema que Aristóteles enmarca con la “homonimia” y la “sinonimia”. La sinonimia no debe entenderse aquí como un fenómeno primariamente lingüístico o lógico, sino como la expresión semántica de una relación ontológica previa. Allen había explicado la relación paradigma-imagen mediante la analogía del reflejo en el espejo: la imagen constituye una entidad ontológicamente derivada y distinta en naturaleza de su paradigma, sin compartir sus propiedades esenciales (Allen,

¹² Existe una discusión en la interpretación de este apartado: hay quienes creen que el caso de 1(c) es homonimia, pero como señala Gail Fine (1993, pp.147-9), siguiendo a Owen, parece correcto asumir que Aristóteles sí considera que es sinonimia, porque está interpretando a Platón y hay mucha evidencia en los Diálogos de que Platón sí creía esto. En esto estoy de acuerdo con Fine.

1960, pp. 156-158). Allen mostró correctamente que la relación paradigma-imagen expresa una dependencia ontológica y no una mera semejanza. Sin embargo, su reconstrucción no distingue entre el paradigmatismo que opera entre entidades sensibles y el que vincula a los particulares con las Formas. Esta distinción permite explicar de manera más precisa el tratamiento que Aristóteles da a la relación paradigma-imagen en el AR. La analogía del espejo funciona adecuadamente para el caso de paradigmas sensibles, como modelo-retrato, pero es menos clara cuando el paradigma es un relativo como “lo igual”. Esa diferencia motiva la distinción entre dos modos de paradigma que se defenderá en este trabajo.

En el AR, la posibilidad de aplicar una misma definición a diversos casos no constituye el fundamento de su comunidad, sino su consecuencia. Dos entidades admiten una misma definición porque participan de una misma naturaleza o porque se encuentran vinculadas por una relación paradigmática determinada. La sinonimia depende, por tanto, de la estructura del ser. Esta prioridad de la ontología sobre la definición explica por qué Aristóteles puede presentar la predicación no homónima como un criterio para reconocer la existencia de un paradigma común: la comunidad definicional sólo es posible cuando existe previamente una comunidad ontológica.

Esto confirma, ahora desde el vocabulario aristotélico, lo que ya habíamos visto en *Fedón*: una única estructura relacional que admite dos tipos de paradigma según su naturaleza ontológica.

Desde esta perspectiva, el AR parte de la relación paradigma-imagen. El AR revela así una continuidad que suele pasar inadvertida. Corresponde, con otros términos, con lo que Platón ha dicho antes: hay dos niveles de estructura paradigmática, uno sensible-sensible (I) y otro sensible-Forma (IV-V), que fundamenta al primero. El paso de los paradigmas sensibles a las Formas no supone la introducción de una relación nueva, sino la radicalización de una estructura ya presente en el mundo sensible.

CRÍTICA AL PARADIGMATISMO PERFECTO DE FINE Y BALTZLY

Gail Fine afirma que “Aristóteles considera las formas platónicas, pero no sus propios universales, como paradigmas separados, autopredicativos y perfectos”¹³ (Fine, 1993, p. 25). Fine caracteriza la concepción platónica

¹³ “Aristotle takes Platonic forms but not his own universals to be separate, self-predicative, perfect paradigms”.

como un caso de “paradigmatismo perfecto” siguiendo a Aristóteles y su “reiterada insistencia (véase, por ejemplo, *Met.* 1038b8) en que ningún universal puede ser una sustancia se opone a la postura de Platón de que las formas (universales) son los seres básicos y, por lo tanto, los más perfectos” (Fine, 1993, p.251, n.36)¹⁴.

Fine sostiene que Sócrates postula que existen las formas como paradigma en tanto que son estándares¹⁵ (Fine, 1993, p. 63) en tanto que uno solo sabe que algo es F si conoce la forma de lo F. Son lo que explica que algo F sea F. No obstante, cree que Platón va más allá de Sócrates al postular el “paradigmatismo perfecto”. A diferencia del paradigmatismo socrático o “paradigmatismo débil”: “parece pensar que las formas son paradigmas porque son perfectas, mientras que los sensibles son imperfectos, y porque los F sensibles son F derivadas de la forma de F, mientras que la forma de F no es F derivada”¹⁶ (Fine, 1993, p. 63). Sin embargo, la perfección consiste precisamente en que son lo que explican lo que son las cosas F y no lo no-F en las cosas¹⁷. Fine afirma que Platón tuvo la necesidad de plantear la existencia de paradigmas perfectos porque los paradigmas sensibles no pueden explicar el ser si también aceptan el no-ser. Cree que la perfección del paradigmatismo consiste en la capacidad explicativa plena. Así, para Fine, las Formas son propiedades explicativas ‘en’ las cosas.

Sostiene que el paradigmatismo perfecto consiste en la tesis platónica de que las Formas son paradigmas perfectos y los sensibles son instancias imperfectas de ellas. Esta concepción no representa un abandono de la teoría socrática de las Formas, sino su desarrollo filosófico: Platón conserva las mismas Formas que Sócrates, pero las entiende como entidades perfectas que explican la imperfección de los particulares (Fine, 1993, p. 64). Ella considera que la auto-predicación y la perfección desempeñan un papel central en la interpretación aristotélica de la teoría platónica de las Formas. En su

¹⁴ “His repeated insistence (see e.g. *Met.* 1038b8-n) that no universal can be a substance is aimed against Plato’s view that forms (universals) are the basic, and so the most perfect, being”.

¹⁵ “Forms are paradigms in so far as they are standards in the sense that one can know what it is to be F only if one knows, and refers to, the form of F. For the form of F is the property of F; it is therefore the ultimate explanation of why Fs are F”.

¹⁶ “For he seems to think that forms are paradigms because they are perfect whereas sensibles are imperfect, and because sensible Fs are F derivatively from the form of F, whereas the form of F is not derivatively F”.

¹⁷ “So for Plato, as for Socrates, forms are self-predicative paradigms in virtue of their explanatory role.

reconstrucción, el rasgo distintivo de Platón frente a Sócrates es el “paradigmatismo perfecto”: la tesis de que las Formas son paradigmas perfectos mientras que los particulares son instancias imperfectas y derivadas de ellas. Pero, ¿en qué consiste la perfección?

Asegura que la co-presencia de opuestos en las cosas sensibles, incluidos los paradigmas sensibles, es el punto de partida para postular paradigmas perfectos o Formas separadas. Pero que para evitar los problemas de auto-predicación, parece necesario aceptar que son “universales o propiedades” introducidos por “razones metafísicas y epistemológicas” y que “no son particulares perfectos o significados”¹⁸ (Fine, 1993, p.64). Fine parte de la asunción de que Platón necesita postular las Formas separadas porque ningún paradigma sensible cumple con el rol explicativo que les da Sócrates, porque los paradigmas sensibles son y no-son F continuamente porque poseen co-presencia de opuestos. Sin embargo, siguiendo los pasajes relevantes de paradigmatismo en Platón y el AR de Aristóteles, esa no parece ser la manera en que procede Platón. Sostengo según la evidencia textual y exegética, que Platón cree que existen paradigmas separados, no-sensibles, al encontrar que no existen paradigmas sensibles de formas como “lo igual en sí”. Los pasajes revisados permiten sostener que los paradigmas sensibles explican bastante bien lo que es una imagen de él. Es decir, Sócrates explica plenamente el retrato de Sócrates como imagen de Sócrates. No parece necesario en casos como los retratos, o entidades “sustanciales” como “ser tigre”, pensar en primera instancia en la necesidad de paradigmas separados para explicar su ser más esencialmente característico, o Formas, pues siempre hay un ejemplar o paradigma sensible al cual acudir para entender o explicar qué es un tigre, por ejemplo. La evidencia textual permite sostener que la motivación principal para postular Formas separadas se da en el caso de relativos. Solo cuando pensamos en que no hay un paradigma sensible que por sí mismo explique relativos como “lo igual” o “lo grande” o “lo pequeño”, Platón asume que existen Formas, paradigmas no-sensibles.

Otro problema que enfrenta la propuesta de paradigmatismo perfecto de Fine es que las Formas también poseen co-presencia. Fine (1993, pp. 54-57) considera que también las Formas instanciadas en los particulares (como propiedades) relacionadas con estos predicados tienen co-presencia pero de otro tipo, co-presencia en “sentido amplio”. Ésta consiste en que una

¹⁸ “Both Socratic and Platonic forms are universals or properties, introduced for metaphysical and epistemological reasons; they are not perfect particulars or meanings”.

cosa particular tiene siempre no sólo una propiedad substancial no-relativa F sino también al mismo tiempo otras propiedades que no son esenciales para explicar el ser F. Una manzana, por ejemplo, tiene la propiedad de ser manzana, pero tiene también propiedades que no son esenciales para explicar la “manzaneidad”, de esta manera la manzana tiene co-presencia en sentido amplio, pues son propiedades innecesarias para la explicación de lo que es ser manzana. Esto, no es problemático, afirma, pues aunque las Formas tengan cierto tipo de co-presencia amplia son perfectas y determinadas porque escapan un tipo de co-presencia, la estrecha, que es la que importa: p. ej., una medida específica como tres pulgadas hace a una cosa larga y corta a la vez si es comparada con otras cosas más cortas o largas. La Forma de F solamente hace a una cosa F, F y nunca no-F.

Dirk Baltzly (1997, p. 200) objeta el fundamento del paradigmatismo perfecto en Fine a partir de la idea de co-presencia de opuestos en lo sensible, porque hace necesario aceptar co-presencia en las Formas de algún tipo, y advierte que Platón en ninguna parte hace esta subdivisión co-presencia amplia/co-presencia estrecha que presenta Fine. Cuestiona que resulte correcto atribuir co-presencia de opuestos a las propiedades sensibles, por dos cosas: no hay respaldo textual para ello, y la distinción misma entre propiedades sensibles y no-sensibles carece de sentido. En cuanto a lo primero, señala que el pasaje del *Fedón* (74b7-9) del que parece surgir la pregunta por lo igual en sí no interroga por la propiedad que hace que las cosas sean a veces iguales y a veces desiguales, sino por objetos concretos (palos y piedras) que a unos les parecen iguales y a otros no. La co-presencia de opuestos, entonces, no estaría pensada para propiedades, sino para cosas particulares sensibles como estas.

Baltzly (1997, p. 181) acepta que I(c) del AR es, en efecto, un caso de sinonimia para Platón, pero considera un error la “co-presencia amplia” que le atribuye Fine, según la cual el AR serviría para postular Formas de cualquier tipo. Si es así, el argumento quedaría restringido a Formas de relativos, lo cual concuerda mejor con el texto (que reconoce paradigmas sensibles plenamente adecuados para “hombre”). Baltzly propone entonces entender las Formas no como propiedades presentes en las cosas, sino como hacedores de verdad (*truthmakers*) que hacen verdaderos los enunciados sobre lo que es F. Sostiene que II(c) (que nada en este mundo se ajusta con exactitud a la definición de lo igual) no repite lo ya dicho en II(b), sino que lo complementa al dar razón de fondo por la que no puede haber sinonimia entre las cosas sensibles: su cambio y falta de determinación constante. Esto nos deja

con dos opciones: abandonar la tesis de co-presencia amplia si queremos seguir a Fine, y decir que solo en los diálogos donde se habla de co-presencia estricta hay se postulan Formas, o adoptar la propuesta cautelosa de Baltzly y entender las Formas como hacedores de verdad en todos los casos.

Pero ninguna de las dos es suficiente ni sigue, en todo caso, la evidencia textual, simplificando inadecuadamente la complejidad que intenta mostrar Platón y sofisticando innecesariamente el paradigmatismo para justificar lo que no se encuentra en los textos. Fine se aleja problemáticamente de lo que parece ser el paradigma platónico al perfilar las Formas solo como propiedades explicativas pero sobreinterpreta para engranar su propuesta con la evidencia. Baltzly simplifica el paradigmatismo platónico regresando a lo que Platón intenta superar en el *Fedón*. Platón señala que la “respuesta segura” no es suficiente para explicar por qué las cosas sensibles son lo que son. La teoría de *truthmakers* no sustituye al paradigmatismo platónico, sino que únicamente reescribe una de sus características más básicas. Los hacedores de verdad son la respuesta segura que Platón abandona por ser demasiado simple e inducta, para luego tratar de determinar cómo es la respuesta inteligente.

Esto se ve con claridad si se atiende a la propia distinción que Sócrates traza en el *Fedón* entre la “respuesta segura” y la “respuesta inteligente” (*Phd.* 100d-105c). Decir que algo es F porque “participa de F” es, en sus propios términos, la respuesta segura: firme, pero inducta, porque no explica nada más allá de nombrar la relación misma que se busca explicar. Cuando Sócrates busca ir más allá, no se conforma con decir que el cuerpo se calienta porque “se le presenta el calor”, sino que ofrece una explicación más precisa: el cuerpo es caliente porque en él hay fuego (*Phd.* 105b-c). Decir que una Forma es “hacedor de verdad” de F cumple exactamente el mismo papel que la respuesta segura. No dice nada sobre qué hace que ese enunciado sea verdadero más allá de afirmar su relación de dependencia entre lo F y la Forma de F. Baltzly, al sustituir la noción de propiedad explicativa de Fine por la de hacedor de verdad, no avanza hacia la respuesta inteligente que el propio Sócrates busca, sino que regresa a un nivel de explicación que el diálogo ya había identificado como insuficiente. La pregunta que Platón deja abierta no es si las Formas hacen verdaderos los enunciados sobre los particulares (eso ya lo hace la respuesta segura), sino en virtud de qué lo hacen, y es precisamente el paradigmatismo lo que permite articular, entendido como estructura formal y no como propiedad o hacedor de verdad.

Más allá de este desacuerdo general, hay un problema puntual con el criterio explicativo de Fine: si un paradigma meramente sensible como Sócrates explica sin residuo la imagen que de él depende, la capacidad explicativa plena no puede ser lo que distingue al paradigmatismo perfecto del débil, y hace falta un criterio distinto. Y si se apela a la co-presencia amplia para salvar la distinción, el mismo argumento se vuelve contra Fine: los paradigmas sensibles, como Sócrates, también tienen co-presencia amplia (poseen rasgos no esenciales a su naturaleza) sin que esto comprometa su capacidad de servir como paradigma explicativo pleno. Si la relación paradigma-imagen puede presentarse tanto entre particulares sensibles como entre Forma y particular, surge una nueva incógnita: ¿qué hace perfecto en todo caso al paradigma eidético? La función paradigmática es la misma en ambos casos, por lo que la diferencia no puede ser solamente que uno explique y el otro no, sino la naturaleza del paradigma en cada caso.

Además, la idea de perfección parece confundirnos respecto a lo que intenta Platón. No es claro que si el paradigma es “perfecto” se convierte a sí mismo en un relativo que exige un término de comparación. Pero no puede ser la propiedad que define la Forma sin caer en un regreso. Por lo anterior la perfección no parece ser lo que caracteriza el paradigmatismo platónico. El paradigmatismo no consiste entonces en que exista un paradigma perfecto, sino en una determinada relación ontológica paradigma-imagen que puede realizarse con distintos tipos de paradigma, recuperando así la misma estructura relacional identificada en el *Fedón* y el *AR*¹⁹. Así, en todo caso parece más conveniente llamar este “paradigmatismo eidético” para distinguirlo del “paradigmatismo sensible” que se da entre cosas como el retrato y su modelo.

CONCLUSIÓN

Se ha mostrado en este trabajo que Platón propuso que el paradigmatismo es una estructura relacional con consecuencias ontológicas y epistemológicas. Esta estructura puede analizarse desde la problemática de los relativos, aunque no implica necesariamente que el paradigma sea un relativo en sentido ontológico estricto. A través de este análisis, se ha demostrado que

¹⁹ La propia Fine reconoce en trabajos posteriores que la sabiduría que requiere aprehender Formas admite gradaciones (Fine, 2016, p.10), lo que sugiere que el paradigmatismo perfecto no implica una separación categórica tan radical como la que *On Ideas* (Fine, 1993), parecía requerir.

existen dos tipos de paradigmas: sensible (tipo retrato y modelo) y no-sensible. Existe, por tanto, una única estructura paradigmática que admite dos modalidades según la naturaleza del paradigma. De este modo, la distinción entre paradigmatismo sensible y paradigmatismo eidético permite integrar bajo una misma estructura relacional fenómenos que se han tendido a tratar de manera separada. Bajo esta perspectiva, el argumento reconstruido por el AR muestra que la “intuición” de un paradigma no-sensible parte de tener “a la mano” el paradigmatismo sensible (tipo retrato y modelo), una transición que es consumada por la necesidad de un paradigma no-sensible en el caso de relativos como “lo igual”. Allen (1960) muestra correctamente que, aunque hay diferencia de naturaleza entre el paradigma y la copia, hay una dependencia ontológica. Sin embargo, aunque la analogía del espejo ilumina adecuadamente el caso de paradigmas sensibles, no resulta tan clara en casos de paradigmas como “lo igual en sí”, de acuerdo a la evidencia textual. Así, el paradigmatismo no se agota en esa analogía. El paradigmatismo platónico no se distingue del paradigmatismo sensible por una co-presencia de opuestos diferente, lo que resulta difícil de defender, ni por una función explicativa distinta como propone Fine, sino principalmente por el tipo ontológico de paradigma que ocupa el lugar del modelo. Esa diferencia explica la sinonimia, podría explicar la auto-predicación y problemas del Tercer Hombre, en la medida en que estos dependen de tratar a la Forma como un caso más de sí misma dentro de la relación paradigmática; desarrollar esta conexión, sin embargo, requeriría un tratamiento independiente que excede los límites de este trabajo.

En todo caso, la perfección de las Formas (como la ve Aristóteles) no constituye el criterio que identifica una relación paradigmática, sino una consecuencia del tipo de entidad que ocupa el lugar del paradigma. Si la estructura paradigma-imagen permanece constante tanto entre particulares sensibles como entre Forma y particular, entonces la perfección no puede definir el paradigmatismo mismo, sino únicamente describir uno de sus casos. Si el *Fedón* muestra que existe una relación paradigmática plenamente funcional y explicativa entre entidades sensibles (el ejemplar Sócrates explica perfectamente la existencia y características de su retrato), entonces la perfección no puede ser lo que define el paradigmatismo platónico sino únicamente su carácter eidético.

A partir de esta base estructural, es posible evaluar críticamente la interpretación de Gail Fine y la alternativa de Dirk Baltzly. Se argumentó que ambos comparten el mismo equívoco: intentan fijar qué hace que una Forma

sea un paradigma apelando a la perfección explicativa en su caso, y a la condición de hacedor de verdad en otro (la distinción entre “respuesta segura” y “respuesta inteligente” del *Fedón* dificulta la intención de considerar a las Formas solamente como hacedores de verdad), cuando lo que en realidad distingue a un paradigma eidético de uno sensible no es una propiedad adicional, sino la naturaleza de la entidad que ocupa ese lugar en la relación. El error de Fine consiste pues en pensar que el rasgo distintivo del paradigma platónico es la perfección, mientras que la evidencia textual sugiere que el rasgo distintivo del paradigma no es ser perfecto sino eidético.

Además, el “paradigmatismo perfecto” resulta problemático porque toma como rasgo definitorio del paradigma, una propiedad relativa (la perfección), que sólo aparece cuando el paradigma está en relación con un particular sensible. La noción de “perfecto” no designa, en todo caso, una propiedad absoluta de una entidad, sino una propiedad relativa: la Forma es perfecta respecto del particular sensible. Luego, al convertirse en un miembro de cosas que pueden ser calificadas como perfectas o imperfectas, la auto-predicación deja de ser un supuesto *ad hoc* (como a veces se interpreta en Fine) y aparece como una consecuencia del paradigmatismo perfecto.

Por consiguiente, lo que hace falta explicar no es por qué las Formas explican mejor, sino por qué ciertos relativos (lo igual, lo bello, lo grande) carecen de un paradigma sensible que cumpla ese papel. Ese vacío, y no la supuesta perfección de las Formas, es lo que obliga a postular lo que llamo “paradigmas eidéticos”. El paradigma podría entenderse, a fin de cuentas, como una estructura relativa, en tanto explica la aparición de paradigmatismos eidéticos y paradigmatismos sensibles. Es la estructura inteligible que hace posible toda instancia de F.

Pero aunque el paradigmatismo sensible es naturalmente aceptado, el paradigmatismo eidético es difícil de observar. Es “observado” solamente mediante la intuición, en el caso de relativos como “lo grande” o “lo igual”. Las características esenciales de su paradigma son: ser inmutable, no-sensible, inteligible o eidético, idéntico a sí mismo, causa del ser de los participantes, causa del conocimiento seguro, y ser inmune a la co-presencia de opuestas que afecta a los sensibles.

Si esta interpretación es correcta, entonces el paradigmatismo es una estructura relacional general mediante la cual Platón articula distintos niveles de realidad. Las Formas no monopolizan el paradigmatismo, representan su modalidad eidética. La revisión de *República*, *Fedón* y *Timeo* muestra que la capacidad explicativa y la co-presencia de opuestos, como rasgos que suelen

atribuirse a las Formas en su calidad de paradigmas, no son exclusivos de la relación entre lo sensible y lo inteligible, sino que ya operan de manera menos marcada, en el paradigmatismo que vincula cosas puramente sensibles.

Esta continuidad estructural volvió a confirmarse, desde un vocabulario distinto, en el AR de Aristóteles. La sinonimia resulta ser una expresión de la misma dependencia ontológica identificada en los diálogos, articulada en dos niveles (sensible-sensible y sensible-eidético) que el propio argumento distingue y relaciona. El paso del paradigma sensible al inteligible introduce una estructura paradigmática nueva, sino que reconoce una ya presente en el mundo sensible, que Platón afirma descubrir ahí primero, y cuya modalidad eidética alcanza en las Formas una nueva modalidad ontológica.

[Recebido em julho/2026; Aceito em setembro/2026]

REFERENCIAS

- ALLEN, R. E. Participation and predication in Plato's middle dialogues. *The Philosophical Review*, v. 69, n. 2, p. 147-164, 1960.
- ALVARADO, J. T. A *metaphysics of Platonic universals and their instantiations*. Cham: Springer, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-50774-9>.
- ARISTÓTELES. *Categorías*. In: ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1982.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. Sobre las Ideas. In: ARISTÓTELES. *Fragmentos*. Madrid: Gredos, 2005.
- BALTZLY, Dirk. Plato, Aristotle and the logos ek ton pros ti. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 1, 1997.
- DEVEREUX, Daniel T. Separation and immanence in Plato's theory of Forms. In: TAYLOR, C. C. W. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v. 12. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 63-90.
- DUNCOMBE, Matthew. *Ancient relativity: Plato, Aristotle, Stoics, and Sceptics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- FINE, Gail. *On Ideas: Aristotle's criticism of Plato's theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- FINE, Gail. The "Two Worlds" theory in the Phaedo. *British Journal for the History of Philosophy*, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1176892>.
- GONZÁLEZ VARELA, José E. El argumento a partir de los relativos del Peri Ideon. 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.
- IRWIN, Terence H. Homonymy in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, v. 34, p. 523-544, 1981.
- MARMODORO, Anna. *Forms and structure in Plato's metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

- OWEN, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle. In: DÜRING, Ingemar; OWEN, G. E. L. (ed.). *Plato and Aristotle in the mid-fourth century*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960.
- PLATÓN. *Fedón*. In: PLATÓN. *Diálogos III*: Fedón, Banquete, Fedro. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *República*. In: PLATÓN. *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- PLATÓN. *Timeo*. In: PLATÓN. *Diálogos VI*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- SEDLEY, David. Platonic causes. *Phronesis*, v. 43, n. 2, p. 114-132, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685289860511050>.

TELOS, FUNCIÓN Y USO PROPIO DE LAS COSAS PRODUCIDAS POR *TECHNE* EN ARISTÓTELES

TELOS, FUNCTION AND PROPER USE OF THINGS

PRODUCED BY *TECHNE* ON ARISTOTLE

EMILIO MENA SALAZAR*

Resumen: Aristóteles utiliza el concepto de *telos*, en pasajes de la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética Eudemia* y la *Política*, como una propiedad causal relevante de las cosas existentes que integra su teoría de la causalidad. Postula que toda cosa producida por *techne* (τέχνη) posee un *telos* (τέλος), una función (ἔργον) y un uso (χρήσις). El filósofo argumenta que sólo existe un uso propio, el cuál está determinado por el *telos*. Para él, el *telos* no es solo la causa principal de la existencia de los productos de la *techne*, sino también lo que define su función y, en consecuencia, su uso apropiado. Este artículo reconstruye los argumentos de Aristóteles para defender esta distinción conceptual y mostrar de qué manera el *telos* de un producto artificial fundamenta su funcionalidad y separa su uso intencional de cualquier uso accidental.

Palabras clave: *telos*; función; uso; *techne*; cuatro causas

Abstract: Aristotle uses the concept of *telos* in passages from the *Physics*, *Metaphysics*, *Eudemian Ethics*, and *Politics* as a relevant causal property of existing things that is integral to his theory of causality. He posits that everything produced by *techne* (τέχνη) possesses a *telos* (τέλος), a function (ἔργον), and a use (χρήσις). The philosopher argues that there is only one proper use, which is determined by the *telos*. For him, the *telos* is not only the primary cause of the existence of the products of *techne* but also what defines their function and, consequently, their appropriate use. This article reconstructs Aristotle's arguments for defending this conceptual distinction and shows how the *telos* of an artificial product grounds its functionality and separates its intended use from any accidental use.

Keywords: *telos*; function; use; *techne*; four causes

* Pesquisador na Universidade Autónoma de Chihuahua, México. <https://orcid.org/0009-0003-1544-1597>. E-mail: a294851@uach.mx

La teoría aristotélica de la causalidad explica la generación y existencia de las cosas mediante la articulación de las cuatro causas. En el caso de las cosas producidas por *techné*, Aristóteles sostiene que estas poseen un principio de generación distinto del de las sustancias naturales. En *Metaph.* VII.7 1032a20, distingue las “cosas que se generan” (γίγνομένων) según tres modos de producción: por naturaleza (φύσει), por *techné* (τέχνη) o espontáneamente (αὐτομάτου).¹

Las generaciones, que no sean por naturaleza, es decir [por *techné* o espontáneas] se denominan producciones (ποιήσεις), y toda producción puede surgir de una *techné*, de una capacidad, de un pensamiento, o bien en algunos casos, espontáneamente (*Metaph.* 7.7 1032a25-30). En ese sentido, la *techné*, es considerada por Aristóteles metafísicamente, como una causa eficiente, o aquello de donde proviene el movimiento generativo de las cosas, que no son generadas ni espontánea, ni naturalmente. Ciertas producciones ocurren de manera espontánea sin la intervención de la *techné*, como en algunos casos, la transición de la enfermedad a la salud. Sin embargo, existen otras producciones que no pueden iniciarse de forma espontánea, requiriendo la intervención directa de la *techné*, como en la producción de una casa o la danza, por ello, sostiene que “unas cosas no llegan a existir si no actúa el que posee la *techné*, mientras que otras cosas sí” (*Metaph.* 7.9 1034a25-30). Este tipo de producciones requieren de elección (προαίρεσις) por parte de un artesano.² Esta tesis se ve expuesta cuando Aristóteles dice “como en el caso de una casa, el origen del movimiento es el resultado de la *techné* y del constructor” (οἷον οἰκίας ὅθεν μὲν ἡ κίνησις

¹ Todas las traducciones son mías, exceptuando, cuando con fines comparativos se menciona la traducción de otro autor.

² Como es sabido la teoría de la acción aristotélica sostiene que el principio de una acción (intencional) se llama elección (προαίρεσις), y para la elección se requieren, tanto de un deseo (ὄρεξις), como un pensamiento práctico (διάνοια πρακτική) que delibera a dicho deseo (*EN* 1139 a 29-34-b1). Para un análisis véase Kietzman, 2023.

ἡ τέχνη καὶ ὁ οἰκοδόμος,) (*Metaph.* 3.2 996b7).³ Es decir, tanto de la *techne*, como del artesano que la dispone.⁴

Ahora bien, según Aristóteles, toda *techne*, apunta hacia cierto *telos* (τέλος), (*EN* 1.1 1094a1-10); “en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otras [*technai*], otras cosas, y en toda acción y elección, es el *telos*, ya que, es con vistas al *telos* como se hacen las demás cosas” (*EN* 1.7 1097a17-22).

Aparte de que cada *techne* tenga un *telos* que persigue, cada cosa producida por *techne*, también tiene su propio *telos*, ya que, Aristóteles afirma que “un manto tiene una función (ἔργον), y un uso (χρήσις)”, (*EE* 2.1 1219a1-5). Ambos conceptos, tanto función como uso, son determinados por el *telos*, ya que, reitera que “el *telos* es lo preferible y la causa de existencia de todas las cosas” (*EE* 2.1 1219a5-10), por lo cual, la actualización del *telos* de una cosa producida por *techne*, se lleva a cabo cuando cumple su función a través del ejercicio del propio producto, es decir, del uso apropiado de la cosa, y cualquier otro uso distinto, resulta accidental.⁵

El problema filosófico que aborda este artículo consiste en determinar cómo se articulan estas tres nociones *telos*, función y uso en las cosas producidas por *techne*. Aunque Aristóteles distingue explícitamente entre función (*ergon*) y uso (*chresis*), no siempre resulta claro de qué manera ambas se relacionan con el *telos* propio del objeto producido. Esta dificultad se vuelve especialmente relevante cuando una misma cosa admite múltiples usos posibles, pues no todos ellos poseen el mismo estatuto teleológico respecto del fin para el cual el objeto fue realizado.

³ Por una parte, en la mayoría de ocasiones, Aristóteles considera a la *techne* como la causa eficiente para la producción de objetos (*Ph.* 195 a 6–8; 195 b 21–25; *Metaph.* 1013 b 6–9; 1064a 10–15; 1070 b 27–29), por otra parte, en otros pasajes permite que sea el humano (*Acerca de generación*: 1.7), y en otros, una combinación de ambos (*Metaph.* 996 b 5–8; *EE* 1219 a 17). Pero de los pasajes antes citados, el más esclarecedor es el de *Ph.* 195 b 21–25, donde señala como principal causa eficiente a la *techne*, ya que nos dice que un constructor, construye a causa de la *techne* de construir, y no por otra causa, por supuesto, el constructor participa del movimiento y del factor intencional, pero sin la *techne* apropiada no podría construir casas.

⁴ Que la *techne* sea una causa eficiente que poseen las personas, nos lleva a señalar que Aristóteles la piensa como un tipo de virtud intelectual, él la define como una disposición racional productiva verdadera (*béxis meta logou alethous poietike*) (*EN* 1140 5), aunque tratarla en su dimensión de virtud intelectual, no es el propósito de este trabajo, pero para un análisis, véase a Kietzman 2023; Johansen 2017.

⁵ Los pasajes citados en este párrafo se encuentran expuestos en la sección 3 y 3.1.

La tesis que defendemos es que, para Aristóteles, el *telos* de las cosas producidas por *techne* determina su función propia y permite comprender la diferencia entre uso propio y uso accidental. El *telos* no constituye únicamente el fin hacia el cual se orienta la actividad productiva del artesano, sino también el principio que estructura normativamente la función del producto y el tipo de uso que le corresponde de manera primaria. Para defender esta interpretación, el artículo se divide en tres secciones: la sección 2, examina la relación entre la forma, materia y *telos* de los productos de la *techne* desde su teoría de la causalidad; la sección 3, analiza principalmente el concepto de función (*ergon*) indispensable como fundamento de la “forma” y su relación con la teleología; y la sección 3.1 examina la relación entre función y uso, para desahogar la distinción aristotélica entre uso propio y uso accidental.

2. FORMA, MATERIA Y *TELOS* EN LA PRODUCCIÓN DE *TECHNE*

La explicación aristotélica de las cosas producidas por *techne* sólo puede comprenderse adecuadamente a partir de su estructura causal y teleológica. En *Física* II.2 Aristóteles sostiene que corresponde a las artes conocer tanto la forma como la materia de aquello que producen, del mismo modo que el médico conoce la salud y también los elementos corporales implicados en ella, o el constructor conoce la forma de la casa y los materiales con los que será realizada (*Ph.* II.2 194a21-27). Asimismo, afirma que las *technai* producen en función de un fin determinado y que algunas incluso preparan la materia “para hacerla operativa” (*Ph.* II.2 194a32-35). Desde esta perspectiva, la *techne* no consiste simplemente en transformar materiales, sino en organizar racionalmente forma, materia y medios prácticos en función de ciertos fines humanos. Por ello, la producción técnica implica una articulación entre forma, materia y *telos*, relación fundamental para comprender posteriormente la función y el uso de los productos técnicos.

En *Física* II.7 Aristóteles señala que, en algunos casos, distintas causas pueden coincidir parcialmente, especialmente la forma y el aquello para lo cual una cosa es producida (*Ph.* II.7 198a25). Esta observación resulta particularmente relevante en el caso de las producciones técnicas, donde el principio productivo racional se encuentra orientado desde el inicio hacia un fin determinado.

Por ello, respecto a este punto, un punto de partida indispensable, es recordar que respecto a su teoría de la causalidad, Aristóteles afirma que, en ocasiones, una misma cosa puede ser más de una sola causa, y coincidir,

por ejemplo, el motor, la forma y el *telos*, ya que la naturaleza esencial de una cosa y la causa por la que se produce a menudo son idénticos (*Ph.* 2.6 198a25). En la producción de las *technai* (al igual que en las sustancias naturales). Con excepción de la causa material, las otras tres causas parecen coincidir. Mostraremos primero la relación de la *techne* (motor) con la forma, y después, la relación de la forma con el *telos*, para mostrar cómo estas tres causas coinciden. En las siguientes, citas se muestra la relación que hay entre *techne* y forma:

ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)

T1) De la *techne* se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma. (Y nombro forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su sustancia primera.) (*Metaph.* 7.7 1032b1).

δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου (οἶον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἢ ὑπὸ νοῦ: ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος).

T2) Resulta igualmente claro, por lo dicho, que en cierto modo todas las cosas se generan a partir de algo homónimo, como las cosas naturales, o a partir de una parte homónima (por ejemplo, la casa a partir de la casa en tanto que está en la mente, pues la *techne* es la forma) (*Metaph.* 7.9 1034a20).

En (T1) confirma que la *techne* es un motor o causa eficiente de generación de cosas, pero cuya forma específica, tiene su origen en la mente, es decir, la *techne* particular como la arquitectónica (creada por la mente humana), es la causa eficiente pero también contiene la forma de una casa particular, que se generará a partir de la materia, y por ende en (T2) sostiene precisamente que la *techne* es la forma. Ya que, en el caso de las sustancias naturales, la forma se genera por homónimos, pero en el caso de los productos de las *technai*, es la propia *techne* la responsable de la forma que es heredada al producto generado.

Ahora bien, pasando la relación que tiene la forma y el *telos*, en el libro IX.8 de *Metafísica*, Aristóteles investiga la actualidad y potencialidad, y ahí expone la relación de la forma y *telos* de la siguiente manera.

ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα οἶον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος: τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὐ, καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἡ γένεσις).

T3) porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un *telos* aquello para lo cual es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual de la generación es el *telos* (*Metaph.* 9.8 1050a3).

En el pasaje (T3) se ve reflejada la conocida tesis aristotélica, que sostiene que la forma necesariamente es anterior al individuo sustancial.⁶ Una casa individual, es precedida necesariamente por la *techné* arquitectónica que la produce y que contiene su forma, y mientras se construye la casa, por medio de la acción técnica y sobre la materia, la forma aún no alcanza su estado pleno, pero se dirige a un *telos* específico, la construcción de la casa, genera cierta forma, que permite posteriormente, pueda actualizar un *telos* específico, como ser un refugio. Por lo cual, la forma persigue y se adapta a un *telos* y no cualquier otra cosa.

Respecto a la causa material, Aristóteles sostiene que la existencia de las obras de la *technai* depende de la producción con vistas a un *telos*, es decir, su existencia es prioritariamente teleológica, no obstante la causa material, es un tipo de causa condicionante aunque no existan por la materia por sí misma.

Aristóteles dice:

οἷον διὰ τί ὁ πρίων τοιοσδί· ὅπως τοδὶ καὶ ἔνεκα τουδί· τοῦτο μέντοι τὸ οὐ ἔνεκα ἀδύνατον γενέσθαι, ἂν μὴ σιδηροῦς ᾗ· ἀνάγκη ἄρα σιδηροῦν εἶναι, εἰ πρίων ἔσται καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. ἐξ ὑποθέσεως δὴ τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὥς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὐ ἔνεκα ἐν τῷ λόγῳ.

T4) Por ejemplo: ¿por qué una sierra está hecha así? Con vistas a esto y para esto. Pero aquello para lo cual se ha hecho no se puede cumplir si no está hecha de hierro. Es pues necesario que sea de hierro, si ha de ser una sierra y cumplir su función. Luego lo necesario es necesario condicionalmente,

⁶ En ese pasaje se ve reflejada la conocida tesis aristotélica de un hombre engendra a un hombre, donde la forma necesariamente existe y precede a otra forma posterior, Hanna Arendt (2002 p. 247) lo expone señalando que el artesano que fabrica una esfera de bronce, una materia y forma, bronce y esfera, ambos existentes antes de que él comenzara su trabajo, el producto humano, este compuesto de materia y forma, por ejemplo, una casa hecha de madera según una forma preexistente en la mente del artesano, claramente no fue hecho de la nada, y por lo tanto, Aristóteles entendía que preexistía “potencialmente” antes de ser realizado por manos humanas. Todo lo que aparece surge de algo que contiene potencialmente el producto terminado, el roble existe potencialmente en la bellota.

pero no como *telos*; porque la necesidad está en la materia, mientras que el *telos* está en la definición (Ph. 2.9 200a10-14).

La actualización del *telos* de las obras de *techne* requieren ciertos requerimientos materiales para poder ser operativos, el *telos* que se encuentra en la definición de una “cuchara”, implica que puede ser producida de plástico, metal o madera, pero no de gas. La materia como causa, es un elemento condicional para su elaboración.

Para recapitular sobre la triada causal, Aristóteles primeramente nos dice que la *techne* es la causa eficiente, (Ph. 195 2.4 b21-25, *Metaph.* 11.7 1064a10-15), luego nos dice que la *techne* es la forma (*Metaph.* 7.9 1034a22-25) es decir, la causa eficiente coincide con la causa formal, después nos dice, que cada forma individual se dirige hacia un *telos* (*Metaph.* 9.8 1050a2-9), por lo cual la causa formal coincide con la causa teleológica. La arquitectura (motor) tiene como *telos* la casa (*Metaph.* 2.1 1219a14-15), y la casa posee su propio *telos* de ser un refugio, además de tener una forma particular, que como vimos se encuentra en el alma del artesano que posee la *techne*.

3. FUNCIÓN (*ERGON*) DE LOS PRODUCTOS DE *TECHNE*

Aristóteles sostiene que “lo mejor y lo último es el fin, a causa del cual existen todas las demás cosas” (*EE* II.1 1219a10). Desde esta perspectiva, la explicación de las cosas producidas por *techne* sólo puede comprenderse adecuadamente a partir del *telos* hacia el cual se orientan. Como vimos en la sección anterior, la producción técnica implica una articulación entre causa eficiente, forma y finalidad, de tal modo que el producto generado se encuentra determinado por aquello para lo cual existe. En este contexto, el concepto de función (*ergon*) adquiere un papel central dentro de la teleología aristotélica.

El término *ἔργον* posee distintos sentidos en Aristóteles y suele traducirse como “función”, “actividad”, “obra” o “trabajo”. Sin embargo, en el caso de las cosas producidas por *techne*, el concepto de función se encuentra estrechamente vinculado con el *telos* propio del objeto producido. Aristóteles afirma en *Ética Eudemia* II.1 que “un manto tiene una función (*ἔργον*) y un uso (*χρήσις*)” (*EE* II.1 1219a1-5), mostrando así que las cosas producidas técnicamente no sólo poseen una estructura material determinada, sino también una función específica en virtud de la cual pueden ser utilizadas.

Esta relación entre función y finalidad permite comprender por qué el *telos* ocupa un lugar explicativo privilegiado dentro de la producción técnica. La función de una cosa producida por *techné* no depende simplemente de sus propiedades materiales consideradas aisladamente, sino del fin para el cual ha sido producida. Una sierra, por ejemplo, posee determinadas características materiales porque debe cumplir una función específica; del mismo modo, una casa es construida conforme a una forma determinada porque se encuentra orientada hacia ciertos fines propios, como proporcionar refugio. La función aparece así como aquello que permite que el objeto producido actualice el fin hacia el cual se encuentra orientado.

Algunos intérpretes contemporáneos han subrayado la estrecha relación entre forma y función en Aristóteles. Christine Korsgaard (2008, pp. 137-138), por ejemplo, sostiene que la forma no debe entenderse meramente como figura externa o configuración geométrica, pues distintos objetos pueden compartir una misma figura sin poseer la misma función. A partir de pasajes como *Metaph.* VII.10 1035b17, propone interpretar la forma de ciertas cosas en términos funcionales. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo no resulta necesario sostener una identificación estricta entre forma y función. Basta reconocer que, en las cosas producidas por *techné*, la forma se encuentra orientada teleológicamente y permite comprender la función propia del producto generado.

Desde esta perspectiva, la función puede entenderse como la capacidad propia mediante la cual una cosa producida por *techné* actualiza el *telos* para el cual ha sido realizada. Esto explica por qué Aristóteles distingue entre distintos tipos de relación entre función y uso. En algunos casos, la función permanece relativamente separada de su ejercicio inmediato, como ocurre con ciertos productos técnicos materiales; en otros, el uso coincide más directamente con la actividad misma. Precisamente por ello, para comprender adecuadamente la teleología aristotélica de las cosas producidas por *techné*, es necesario examinar ahora la relación entre función y uso (*chresis*).

3.1 *Telos*, función y uso (propio y accidental)

La relación entre *telos*, función y uso aparece explícitamente en diversos pasajes de la *Ética Eudemia* y de la *Política*, donde Aristóteles analiza el modo en que los objetos producidos poseen usos distintos según el fin para el cual han sido realizados. Conviene precisar el contexto argumentativo de los dos pasajes principales que analizaremos. El primero pertenece a *Ética Eudemia* III.4, donde Aristóteles examina la virtud de la templanza y, en ese

marco, distingue entre el uso que corresponde propiamente a un bien y el uso que de él se hace de manera derivada. El segundo pertenece a *Política* I.9, donde el contexto es el análisis de la crematística y la distinción entre el intercambio orientado a la autosuficiencia y el intercambio orientado a la acumulación ilimitada de riqueza. Aunque ambos pasajes emplean el mismo ejemplo del zapato, sus contextos argumentativos son distintos: el primero establece la distinción lógica entre uso propio y uso accidental, mientras que el segundo aplica esa distinción al análisis de las prácticas económicas. Esta diferencia de contexto no debilita la coherencia de la distinción aristotélica, sino que muestra su alcance: la misma estructura teleológica que define el uso propio del zapato desde el punto de vista ético opera también en el análisis político-económico de los intercambios.

El ejemplo que Aristóteles utiliza es el del zapato para distinguir entre el uso correspondiente a la naturaleza del objeto y otros usos derivados o accidentales. En *Ética Eudemia* III.4 afirma:

“ἡ μὲν γὰρ καθ’ αὐτὸ χρήσις τοῦ κτήματος ἐστίν, οἷον ὑποδήματος ἢ ἱματίου, ἡ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς μὲν, οὐ μέντοι οὕτως ὥς ἂν εἴ τις σταθμῷ χρήσαιο τῷ ὑποδήματι, ἀλλ’ οἷον ἢ πώλησις καὶ ἢ μίσθωσις: χρήται γὰρ ὑποδήματι”.

T7) Pues primero hay un uso propio del objeto de nuestra propiedad, como el caso el calzado o del manto, y el otro es el uso accidental, no ciertamente como si nos sirviéramos del calzado como un peso de balanza, sino para la venta o el alquiler; de esta manera podemos servirnos del calzado (*EE* 3.4 1232a1-5).

Este pasaje resulta relevante porque Aristóteles distingue explícitamente entre un uso propio (*kath’ hauto chresis*) y un uso accidental (*kata symbebekos*). El zapato puede utilizarse de diversas maneras, incluso como objeto de intercambio; sin embargo, no todos esos usos poseen el mismo estatuto teleológico. Algunos usos corresponden directamente al fin para el cual el objeto fue producido, mientras que otros derivan accidentalmente de él. La misma idea aparece desarrollada con mayor claridad en *Política* I.9:

ἐκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρήσις ἐστίν, ἀμφότεραι δὲ καθ’ αὐτὸ μὲν ἀλλ’ οὐχ ὁμοίως καθ’ αὐτό, ἀλλ’ ἡ μὲν οἰκεία ἢ δ’ οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἢ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις: καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρήται τῷ ὑποδήματι ἢ ὑπόδημα, ἀλλ’ οὐ τὴν οἰκείαν χρήσιν: οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονε.

T8) Todo objeto de posesión tiene un doble uso, ambos del objeto en sí, pero no de la misma manera; uno es el uso propio y el otro el no lo es. Por ejemplo, en el caso del calzado; tanto para calzarse y como objeto de

intercambio son usos del calzado. En efecto, el que cambia un zapato con quien lo necesita por dinero o alimento, también usa el zapato en cuanto a zapato, pero no según su uso propio, pues no fue *hecho* [producido] para el intercambio (*Pol.* 1.9 1257a1-15).

Aquí Aristóteles vincula explícitamente el uso propio con el *telos* del objeto producido. El zapato puede funcionar como mercancía, pero ese no constituye el fin para el cual fue realizado. La diferencia entre uso propio y uso accidental no depende de la frecuencia con la que algo es utilizado de cierta manera, ni del contexto social en el que ese uso ocurre, sino de la relación entre el uso y el fin que estructura la producción del objeto. Importa subrayar, además, que el uso accidental del zapato como objeto de intercambio no es un uso arbitrario o absurdo: Aristóteles no dice que sea ilegítimo, sino únicamente que no es el uso que corresponde al *telos* del objeto, la distinción es normativa, no prohibitiva.

En *Ética Eudemia* II.1. Aristóteles afirma:

...οἷον ἱματίου ἀρετὴ ἐστίν· καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσις ἐστίν ... ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων

T9) ...una manta, tiene un posible estado de excelencia porque tiene funciones y usos ... ocurre igual con una casa, un barco y el resto de cosas (*EE* 2.1 1219a1-5).

El pasaje resulta importante porque Aristóteles atribuye simultáneamente función (*ergon*) y uso (*chresis*) a los objetos que son productos de la *techne*. Sin embargo, la relación entre ambos conceptos se aclara plenamente unas líneas más adelante, cuando distingue dos tipos de relación entre función y uso:

[Q1:] τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ' οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς υἰγεία ἀλλ' οὐχ υἰγιάνσις οὐδ' ἰατρευσις, [Q2:] τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία.

T10) [Q1:] En algunos casos, la función y el uso son distintos, por ejemplo, en el caso de la arquitectura su función es la casa, no el acto de construir, el de la medicina la salud, no el acto de curar. [Q2:] Pero en otros casos el uso es la función misma; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación (*EE* 2.1 1219a12)

Esta distinción resulta central para comprender la teleología aristotélica de las cosas producidas por *techne*, y sus consecuencias para la relación entre uso propio y uso accidental son más profundas de lo que suele reconocerse. En Q1, la actividad productiva genera un producto que permanece separado

de su propio ejercicio: la arquitectura produce la casa, pero la casa existe con independencia del acto de construir. Precisamente por esa separación, el uso del producto es lógicamente posterior a su producción y, por tanto, distinguible de ella. Puedo poseer un zapato sin calzármelo; puedo tener una sierra sin cortar con ella. Esta separabilidad entre el producto y su uso es la condición que hace posible la existencia de usos accidentales: porque el uso no está fusionado a la existencia del objeto, el objeto puede ser empleado en funciones distintas de aquella para la cual fue producido. El zapato puede calzarse, puede venderse o utilizarse como peso de balanza; la sierra puede cortar madera o puede usarse como palanca. En ambos casos, hay un uso que corresponde al *telos* del objeto y otros que derivan accidentalmente de sus propiedades materiales o de circunstancias externas a su producción.

En Q2, la situación es estructuralmente diferente. Cuando el uso coincide directamente con la función como ocurre con la visión o con la contemplación matemática, no existe un producto separado que pueda ser empleado de maneras distintas. La visión no produce nada distinto del acto mismo de ver; la contemplación no genera un objeto separado que pueda ser usado accidentalmente. Por ello, en las actividades de tipo Q2, la posibilidad del uso accidental no existe de la misma manera: no hay un producto separado que pueda desviarse de su función, porque el uso y la función son inseparables por definición, en este escenario pueden mencionarse formas de la *techne* en que su uso es resulta en el producto de la propia actividad, como la *techne* de la navegación o la danza.

Esta diferencia estructural permite comprender por qué el análisis aristotélico del uso propio y el uso accidental se concentra precisamente en las cosas producidas por *techne* del tipo Q1, es decir, aquellas que generan productos separados de su actividad productiva. Es en este tipo de cosas donde la pregunta por el uso propio cobra toda su relevancia filosófica: precisamente porque el objeto puede ser usado de múltiples maneras, el *telos* opera como principio normativo que distingue qué uso corresponde primariamente a la naturaleza del objeto y cuáles derivan accidentalmente de él.

Volviendo al caso del zapato: el zapato pertenece claramente al tipo Q1. Es un producto separado de la actividad de zapatería, que puede existir sin ser usado y que puede ser empleado de diversas maneras. El *telos* del zapato, servir como calzado determina cuál de esos usos es el propio y cuáles son accidentales. El uso de intercambio no es absurdo ni arbitrario, pero tampoco corresponde al fin para el cual el objeto fue producido. Este análisis no agota todas las posibilidades de uso accidental: Aristóteles mismo menciona el caso

extremo de usar el zapato como peso de balanza (*EE* III.4, 1232a3), que representa un uso todavía más alejado del *telos* original. La gradación entre el uso propio, el uso accidental cercano (intercambio) y el uso accidental extremo (peso de balanza) muestra que la distancia respecto del *telos* no es binaria, sino que admite grados.

En conjunto, la distinción Q1/Q2 permite concluir que la posibilidad misma del uso accidental depende de la estructura teleológica del objeto producido. No es una mera anomalía técnica, sino una consecuencia filosófica de la separabilidad entre producción, función y uso propio de las cosas del tipo Q1. El *telos* opera aquí no como una descripción de cómo se usa algo de hecho, sino como el principio normativo que permite evaluar cualquier uso posible en relación con el fin que estructura la existencia del objeto.

Estos pasajes permiten concluir que Aristóteles comprende las cosas producidas por *techne* desde una estructura teleológica en la cual el *telos* determina la función propia del objeto y permite distinguir los usos que corresponden primariamente a su producción de aquellos que sólo derivan accidentalmente de ella. La teleología aristotélica de la *techne* no se limita así a explicar el origen de los productos técnicos, sino también el modo en que su función y su uso resultan inteligibles a partir del fin para el cual han sido producidos.⁷

4. CONCLUSIÓN

Hemos intentado mostrar que, en Aristóteles, las cosas producidas por *techne* sólo pueden comprenderse adecuadamente desde una estructura teleológica en la cual el *telos* determina tanto la función (*ergon*) como el uso (*chresis*) del objeto producido. La producción de *techne* no consiste simplemente en la transformación material de ciertos elementos, sino en la realización racional de un producto orientado hacia un fin determinado, fin que no se agota en el proceso productivo sino que continúa operando normativamente en la función y el uso del objeto ya producido.

⁷ Samuel H. Baker apoya este punto de vista, cuestiona la suposición generalizada de que el ἔργον de algo, es siempre la actividad propia de ese algo. Sostiene que, si bien Aristóteles tiene un único concepto de ἔργον, identifica el ἔργον de cualquier X (que tenga un ἔργον) como una actividad en algunos casos, pero como un producto en otros, dependiendo del tipo de cosa que sea la X; pues mientras que el *ergon* del ojo es ver, el *ergon* de un escultor no es esculpir, sino una escultura (2017, p. 227). Es decir, es similar a nuestra división de Q1 y Q2.

El análisis de los pasajes de *Metafísica*, *Física*, *Ética Eudemia* y *Política* permitió reconstruir la relación conceptual entre *techné*, forma, *telos*, función y uso. Un resultado particularmente relevante de este análisis es la distinción entre dos tipos de relación entre función y uso Q1 y Q2 derivada de *Ética Eudemia* II.1. En las cosas del tipo Q1, donde el producto permanece separado de la actividad que lo genera, la separabilidad entre producción y uso es precisamente la condición que hace posible la existencia de usos accidentales. En las actividades del tipo Q2, donde uso y función coinciden en el ejercicio mismo de la actividad, esa posibilidad queda estructuralmente excluida. Esta diferencia muestra que la pregunta aristotélica por el uso propio y el uso accidental no es simplemente una observación práctica sobre el comportamiento de los objetos, sino una consecuencia filosófica de la estructura teleológica de las cosas producidas por *techné*.

La distinción entre uso propio y uso accidental tiene, además, implicaciones que apuntan más allá del análisis metafísico. En la filosofía contemporánea de los artefactos, el debate sobre la función propia de los objetos técnicos sigue siendo un problema abierto. Autores como Vermaas y Houkes (2003) han señalado que las teorías etiológicas de la función aquellas que definen la función de un artefacto por su historia de producción enfrentan dificultades para dar cuenta de los casos en que un objeto es usado de maneras distintas a las previstas por su diseñador. La distinción aristotélica entre *telos*, función y uso ofrece un marco que podría enriquecer ese debate desde la filosofía antigua: el *telos* opera como principio normativo interno al objeto y no meramente como intención del productor, lo que permite evaluar los usos de un artefacto sin reducir esa evaluación a la psicología del diseñador. Desarrollar esta conexión entre la teleología aristotélica de la *techné* y el debate contemporáneo sobre los artefactos constituye una dirección natural de investigación futura que el presente trabajo deja abierta.

[Recebido em junho/2026; Aceito em agosto/2026]

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Trad. Fina Birulés y Carmen Corral. Madrid: Paidós Editorial, 2002.
- BAKER, S.H. The Concept of Ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's "Function Argument". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 48, 2015, p. 227-266.
- BYWATER, J. Aristotle. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Clarendon Press. 1894.
- ÉTIENNE, G. *Painting and Reality*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

- GOTTHELF, A. *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- JOACHIM, H.H. (ed.). Aristotle. *On coming to be and passing away*. Hildesheim, New York: Olms, 1970.
- JOHANSEN, T. K. Aristotle on the Logos of the Craftsman. *Phronesis*, v. 62 (2), 2017, p. 97-135.
- KASSEL, R. (ed.) Aristotle. *Poethic Ars*. Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1966.
- KORSGAARD, C. M. *Aristotle's Function Argument; The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MARTÍNEZ, T.C. (ed.) (Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- MILLER JR., FRED D. (ed.) Aristotle. *On the Soul: and Other Psychological Works*. Oxford: Oxford World's Classics, 2018.
- NUSSBAUM, M. C. (ed.). Aristotle. *De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- REEVE, C.D.C. (ed.) Aristotle. *Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2016.
- ROSS, W.D. (ed.) Aristotle. *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- SUSEMIHL, F. (ed.) Aristotle. *Eudemian Ethics*. Leipzig: Teubner, 1884.
- TREDENNICK, H. (ed.) Aristotle. *Metaphysics*. London: Harvard University Press, 1933.
- WICKSTEAD, P. H.; CORNFORD, F.M.; HEINEMANN, W. (eds.) Aristotle. *Physics*. G.P. London-New York: Putnam's Sons, 1929-34.
- WITT. C. "In defense of the craft analogy: artifacts and natural teleology". In: LEUNISEN, Mariska. *Aristotle's Physics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

EL HIMNO DE CARÁCTER RITUAL: EL CASO DE LOS *HIMNOS ÓRFICOS*

THE RITUAL HYMN: THE CASE OF THE *ORPHIC HYMNS*

MARÍA ALEJANDRA ESCOBAR VELÁZQUEZ*

Resumen: Este artículo propone una aproximación al género himnico en el mundo grecorromano para analizar sus formas, funciones y como, a través de su labor de composición y ejecución, constituyeron en un tipo de ofrenda poética a los dioses. Como ejemplo de lo anterior abordamos los *Himnos órficos*, un himnario de carácter ritual utilizado por una asociación de culto dionisiaca en época imperial. Esta colección convoca la presencia favorable de un gran número de dioses mediante la acumulación de epítetos que destacan su genealogía, hazañas y poder con el fin, no solo de obtener el favor divino, sino honrarlos a través del poder de la palabra y la quema de ofrendas aromáticas.

Palabras clave: himno; orfismo; ritual; culto misterico.

Abstract: This article proposes an approach to the hymn genre in the Greco-Roman world to analyze its forms, functions, and how, through its composition and performance, it became a type of poetic offering to the gods. As an example, we examine the *Orphic hymns*, an imperial-era hymnal used by a Dionysian cult association. This collection invokes the favorable presence of numerous gods through the accumulation of epithets that highlight their genealogy, exploits, and power, not only to obtain divine favor but also to honor them through the power of the word and the burning of aromatic offerings.

Keywords: hymn; orphism; ritual; mystery cult.

* Pesquisadora na Universidade de Guadalajara, México. <https://orcid.org/0009-0007-4834-424X>.
E-mail: alejandra.escobar2464@alumnos.udg.com.mx

El propósito de este artículo es introductorio, por un lado, al género himnico, sus características, su diferencia con la oración y su empleo, como parte o como ofrenda en sí misma, en contextos rituales; y, por otro lado, a los *Himnos órficos* para destacar algunos elementos que permiten afirmar su ejecución en un contexto ritual y que apuntan a que constituyeron una ofrenda poética destinada a deleitar a la divinidad en su genealogía y proezas, pedirle algún favor que estuviera dentro de su ámbito de actuación y reforzar la eficacia del ritual mediante la inclusión de perfumes y otros tipos de ofrendas.

Así, en la primera parte, realizamos un acercamiento al género himnico situándolo como una de las prácticas rituales más importantes en el mundo grecorromano y en distintas civilizaciones antiguas. Delineamos una definición de himno, sus semejanzas y diferencias con la oración; presentamos las características, estructura y tipos de himno; así como, una revisión de las colecciones de himnos conservadas hasta hoy.

En la segunda parte, abordamos la esencia ritual de los *Himnos órficos* mediante una breve introducción a su contenido, origen, datación y las distintas investigaciones que permitieron establecer su utilización por parte de una asociación de culto dionisiaca. A continuación, explicaremos cuatro aspectos significativos inherentes a la colección que demuestran su naturaleza ritual: las indicaciones contenidas en el Proemio, la especificación de ofrendas para cada uno de los dioses convocados a la celebración, su particular estilo de composición y los posibles momentos que conformarían este ritual.

I. EL GÉNERO HÍMNICO EN EL MUNDO GRECORROMANO

En las religiones del mundo antiguo, como la griega y la romana, se llevaron a cabo diversas prácticas rituales que permitían rendir culto a las deidades y establecer con ellas una forma de comunicación más cercana. Teniendo en cuenta los matices que implica la comprensión de estas religiones cívicas,¹ es posible identificar una serie de prácticas rituales ejercidas por los ciudadanos en el marco de las festividades religiosas públicas y en situaciones particulares como el inicio de una batalla o acciones cotidianas.

¹ Para un análisis entre las semejanzas y las diferencias entre la religión griega y romana, véase José Marco Segura Jaubert, *Una mirada al pasado: cultos místéricos y cristianismo en el mundo griego y romano*, Heredia-EUNA, Costa Rica, 2022, pp. 29-46.

Distintos especialistas indican que entre estas costumbres rituales se encuentran: la realización de sacrificios de animales, principalmente domésticos, observando una estricta normativa; la consagración de perfumes, alimentos o los primeros bienes de una cosecha, la entrega de ofrendas votivas a los santuarios; o bien, la libación, es decir, verter vino puro, vino mezclado con agua, leche o miel en sitios como altares, tumbas o en el mar. Dichas acciones se acompañaban con juramentos u oraciones.² En suma, la realización de estas prácticas rituales condujo, en palabras de Walter Burkert, a “La unión entre el hombre y lo sagrado [...] mediante el continuo intercambio de dones.”³

Desde una visión moderna, podríamos concebir este intercambio en un sentido casi mercantil – te ofrezco esto a cambio de, da porque te di (*da quia dedi*) –, no obstante, algunos estudiosos de la religión griega como Simon Pulleyn,⁴ William Furley o John Mikalson observan que se trata de una relación de reciprocidad más compleja que implica el deleite y la complacencia de la divinidad con las ofrendas que recibe. Esta reciprocidad era designada con el término *charis* (χάρις), es decir, cierta gracia o benevolencia divina. Como precisa Furley, *charis* “Por un lado, expresa el sentimiento de gratitud que sienten los humanos hacia los dioses por darles cosas buenas, y por otro, significa esa “gracia” o “generosidad” que los dioses otorgan a los hombres.”⁵

Como puede apreciarse, este término implica un alto grado de religiosidad en el que el creyente confía en sus dioses y se siente motivado a expresar su gratitud por medio de ofrendas, pero también implica un tránsito de regreso en el que el dios concede su benevolencia. Entonces, no se trata simplemente de dar y recibir, sino que tenemos un trasfondo cultural más denso visto, como propone Mikalson, bajo un modelo aristocrático que se refleja en la buena disposición que presenta un súbdito ante un rey que considera benefactor y proveedor en la fertilidad de los campos, los animales y los seres humanos;

² Alberto Bernabé, “Rasgos de la religión griega”, en Alberto Bernabé y Sara Macías Otero (eds.) *Religión griega. Una visión integradora*, Guillermo Escolar, Madrid, 2020, pp. 13-28. Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid, 2007, pp. 79-85, 93, 96, 102-105. Louise Bruit y Pauline Schmitt, *La religión griega en la pólis de la época clásica*, Akal, Madrid, 2002, pp. 14-24.

³ Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, p. 51. Entre corchetes nuestro.

⁴ Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 51, 55.

⁵ “On the one hand it expresses the feeling of gratitude felt by humans to the gods for giving them good things, and on the other it means that “grace” or “bounty” which the gods give men.” William Furley, “Prayers and Hymns”, en Daniel Ogden, *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing Ltd., UK, 2007, pp. 115-131, p. 119.

la prosperidad económica, la salud o la seguridad ante un evento como la guerra o un viaje marítimo.⁶

Ahora bien, los ciudadanos y grupos de creyentes no sólo efectuaban estas prácticas rituales pronunciando juramentos y oraciones, también había otra forma de honrar a los dioses mediante el canto de himnos, un hábito presente en distintas culturas. María-Paz de Hoz especifica que se han documentado algunos testimonios textuales de himnos en las culturas sumeria, acadia, egipcia, india, hitita, luvita, griega y romana cubriendo un extenso período de tiempo que va desde comienzos del segundo milenio a.C. hasta el siglo IV d.C. A la par, los soportes en los que se han encontrado van desde cilindros huecos de arcilla, tablillas, papiros, estelas o pergaminos. Fueron compuestos, según la autora, para dedicarse no sólo a los dioses, sino también a ciudades, héroes o reyes⁷ por lo que su contenido varía significativamente como explicaremos al final de esta sección.

Para Furley y Bremer los himnos, en tanto composiciones poéticas y rituales diferenciadas del habla normal, representan el aspecto verbal del culto religioso y contienen amplias referencias a los mitos, es decir, a las historias que definieron el origen, la genealogía y el poderío de un dios frente a otro.⁸ Podemos decir que el trabajo de un poeta en la composición de un himno, ya fuera por una motivación interna o por encargo de un tercero, implicaba encontrar la melodía, el ritmo, la métrica, dirigirse correctamente a un dios o grupo de divinidades, condensar en hexámetros su linaje y magnificencia, y formular una petición final.⁹ En suma, el autor o autores se esmeraban en crear una composición, interpretada por un coro o un solista, que alabara y complaciera a sus destinatarios.

Por ello, siguiendo la propuesta de Furley, tenemos que los himnos representaron una “ofrenda artística” en comparación con la materialidad del sacrificio, las libaciones o las ofrendas votivas.¹⁰ Esto no implica, como bien observa Pulleyn, que la función ritual de los himnos fuera equivalente

⁶ John D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Wiley-Blackwell, UK, 2010, Second Edition, pp. 21-25.

⁷ María-Paz de Hoz, “Introducción”, en María-Paz de Hoz (ed.) *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*, Guillermo Escolar, Madrid, 2024, pp. 7-13.

⁸ William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period. Volume I, The Texts in Translation*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, p.7.

⁹ Por ejemplo, el *Himno Homérico* 9 dedicado a Artemis, inserto en un contexto más narrativo, no contiene una petición final.

¹⁰ William Furley, “Prayers and Hymns”, pp. 115-131, p. 119.

a la centralidad y rigurosidad que tuvo el ritual del sacrificio animal en el mundo antiguo, sino que se trató de otro tipo de ofrendas rituales cuyo fin era enaltecer la benevolencia del dios, complacerlo mediante el lenguaje poético y establecer una vía de comunicación alternativa a la oración.¹¹

En la literatura griega arcaica se encuentran algunas referencias al término ὕμνος (*hymnos*)¹² un término polisémico que incluía una diversidad de cantos y poesía sacra ejecutados en forma monódica o coral.¹³ Por ejemplo, Homero demuestra la hospitalidad de los feacios hacia Odiseo cuando el rey Alcínoo ordena que su huésped “se deleite en el banquete y en escuchar el himno del canto” sobre el caballo de Troya a cargo del aedo Demódoco (*Odisea* VIII, v. 429, vv. 487-494).¹⁴ Hesíodo inicia su *Teogonía* con un himno proemial a las Musas (vv. 1-103)¹⁵ y *Los trabajos y los Días* con otro dedicado a Zeus (vv. 1-8).¹⁶ En época clásica, Platón distinguió en *Leyes* (III 700b) entre himnos o “canciones [de] plegarias a los dioses”¹⁷ de los trenos, peanes y ditirambos.¹⁸

Para algunos especialistas, la definición de Platón incluye tres aspectos esenciales en la comprensión de la naturaleza del himno. Según Daniel Torres y Alejandro Abritta, estos aspectos son: la composición poética, lo ritual manifiesto en la plegaria divina y la performatividad, es decir, el himno

¹¹ Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, p. 50.

¹² Para una discusión etimológica del término, véase William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs...*, pp. 8-9.

¹³ Platón, *Leyes* I-IV, Gredos, Madrid, 1999, p. 342, nota 127, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi.

¹⁴ Homero, *Odisea*, UNAM, México, 2019, p. 132, versión de Pedro. C. Tapia y estudio introductorio de Albrecht Dihle (segunda reimpression).

¹⁵ Hesíodo, *Teogonía*, UNAM, México, 1978, pp. CXIII, 1-4, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello.

¹⁶ Además, el poeta refiere que presentó un himno en los juegos fúnebres en honor a Anfídamante y por ello gana un trípode que dedica a las Musas (vv. 654-658). Hesíodo, *Los trabajos y los días*, UNAM, México, 1979, pp. XXI, 21. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello.

¹⁷ Platón, *Leyes* I-IV, p. 343. Entrecomillas nuestro.

¹⁸ Claude Calame define al treno como un canto fúnebre a cargo de un o una solista acompañada por las exclamaciones de un coro femenino y ejemplifica algunos casos en los poemas homéricos como el lamento de Tetis ante el dolor de Aquiles por la muerte de Patroclo o el canto durante el funeral de Héctor. Asimismo, señala que el peán es un canto de gratitud a cargo de un coro masculino en ocasiones como batallas, banquetes o bodas y sus destinatarios eran Apolo o Artemisa. Por último, sobre el ditirambo indica que se dirigía principalmente a Dioniso y que, probablemente, en el período arcaico, su ejecución vocal la realizó un coro femenino. Claude Calame, *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Roles, and Social Functions*, Rowman & Littlefield, London, 1997, pp. 77, 79, 82.

como un canto – incluso como una lectura – que podría incluir la danza. En este sentido, podemos decir que los himnos están insertos en una tradición poética de la que retoman ciertas fórmulas, implican una dimensión ritual al invocar la presencia divina y sus efectos positivos y, mediante su puesta en práctica o performatividad, se refuerza su dimensión colectiva. En palabras de estos autores, un himno es “un poema que se dirige a los dioses pretendiendo algo de ellos [...] un himno no es tal sino en la medida en que se actualiza en una instancia de performance”.¹⁹ Para estos autores, la definición de Platón manifiesta que el himno es un tipo de poesía ritual destinada a los dioses, pero no consideran que sea, como tal, el canto de oraciones.

Sobre lo anterior, Jan Bremer expresó “A hymn is a sung prayer”, esto es, ciertas oraciones eran cantadas por un grupo de creyentes o por un coro de intérpretes en representaciones de culto. En otras palabras, el himno es “un canto dirigido a los dioses” manifestado en oraciones.²⁰ No obstante, la cuestión que subyace en la definición de un autor clásico como Platón y un autor contemporáneo como Bremer es la identificación del himno con la oración, pero ¿un himno es realmente una oración cantada? El siguiente ejemplo de Pulleyn nos permite ir delineando los posibles límites entre un himno y una oración. El autor advierte que podemos encontrar oraciones muy concisas del tipo “X haz o dame Y”, las cuales, no podrían corresponderse con los rasgos que explicamos anteriormente, a diferencia de un himno o una canción con cierto número de versos que contienen invocaciones, epítetos, alabanzas y una petición final.²¹

Antes de continuar con otras características de los himnos, conviene detenernos un poco en intentar contextualizar qué significó una oración en el mundo antiguo. Furley indica que la oración era una petición de carácter

¹⁹ Daniel Torres y Alejandro Abritta, “Introducción: un recorrido por las fuentes antiguas y la crítica reciente”, en Daniel Torres (ed.), *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, 2017, pp. 13-28, p. 17.

²⁰ Jan Bremer, “Greek hymns”, en H.S. Versnel (ed.) *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1981, pp. 193-203.

²¹ Entre los múltiples ejemplos de oraciones, tanto cortas como extensas, citadas por Pulleyn tenemos la pronunciada por Ifigenia: “Lady, who saved me before in the glades of Aulis from the terrible murderous hand of my father, save me again, and these people too” Eurípides, *Ifigenia en Táuride*, 1082 vv. cit. Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, pp. 36, 44. Para otros ejemplos de oraciones más extensas transmitidas en el contexto literario de la épica o la tragedia véase Louise Bruit y Pauline Schmitt, *La religión griega en la pólis de la época clásica*, pp. 22-24.

persuasivo dirigida a los dioses y que consistía en una invocación, posible desarrollo y una solicitud. La oración se pronunciaba en voz alta, de pie y con los brazos levantados²² ya fuera en eventos públicos a cargo del rey o el sacerdote, o bien, en situaciones particulares. El autor señala que las oraciones eran parte de otras acciones rituales, pero no pueden ser consideradas como una ofrenda en sí, ni material, ni estética en el sentido de un himno.²³

Por último, Burkert identifica algunas expresiones que caracterizaron a la oración en el mundo antiguo, por ejemplo: “¡Escucha!” seguido del nombre de la divinidad, algún epíteto, la opción “sea cual sea el nombre con el que te agradaría ser llamado”, la apelación a un favor o amistad anterior como “si alguna vez” o “si en verdad en otro tiempo”, la afirmación “porque tú puedes”, la súplica y alguna promesa futura.²⁴ Cabe señalar que en esta “parte acumulativa” subyacen ciertas fórmulas “argumentativas”, es decir, los distintos versos que la componen apuntan hacia un propósito. Baste como ejemplo la siguiente oración de Penélope hacia Atenea (Homero, *Odisea*, IV 762-766 vv.), la cual, aunque no proviene de un contexto cultural, sí otorga algunas pautas para su comprensión y contiene una fórmula argumentativa, que como explicaremos en el segundo apartado, consiste en “da porque te di” (*da quia dedi*). Penélope le recuerda a Atenea que, en virtud de ya que recibió los debidos honores por parte de Odiseo, ahora ella debe salvar a Telémaco y alejar a los indeseables que la cortejaban:

Escúchame, Indómita, hija de Zeus, que la égida tiene:
si alguna vez en este palacio, el ingenioso Odiseo
quemó para ti pingües muslos de buey o de oveja,
hoy recuerda esas cosas y salva a mi hijo querido,
y aleja a los pretendientes, que son malamente soberbios.²⁵

Regresemos ahora a las características de los himnos. En un trabajo posterior, Bremer en compañía de Furley, matizó y enriqueció sus reflexiones en torno a la naturaleza de los himnos. Ambos autores señalan que el himno, como una forma de expresión ritual, contiene todas o la mayoría de las siguientes características formales: palabras pronunciadas al unísono,

²² Burkert indica que, para orar a los dioses celestes, las palmas de las manos se dirigían hacia el cielo; para los dioses del mar, los brazos se dirigían a esa dirección; o ante las estatuas de culto, los brazos se extendían hacia ellas, además, de emitir un cordial saludo. Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, p. 104.

²³ William Furley, “Prayers and Hymns”, pp. 119, 123, 129.

²⁴ Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, p. 104.

²⁵ Homero, *Odisea*, p. 74.

melodía, ritmo, métrica, acompañamiento musical, danza realizada por los propios cantores u otro grupo especializado y la repetición de ciertas fórmulas. Ahora, para Furley y Bremer, lo que distingue al himno cultural de otras formas de canto coral o de su presencia en otras expresiones literarias es que se dirige, exclusivamente, a los dioses como una forma de adoración que busca obtener su favor y su buena voluntad.²⁶ En este punto, cabe decir que el recurso a la oración como parte de un himno tiene un papel importante pues indica el termino o la petición final por parte del creyente o grupo de adoradores, más adelante apreciaremos esta parte final en los *Himnos órficos*.

Estos autores añaden que, tanto el himno como la oración, comparten el mismo objetivo – obtener el favor divino – y ciertos elementos como dirigirse a una deidad, suplicar y solicitar ayuda o protección.²⁷ A pesar de esta similitud, los himnos se distinguen de una oración en varios aspectos. Según Pulleyn, el himno emplea un lenguaje más elaborado y recurre al uso de alabanzas y epítetos para expresar los atributos y hazañas del dios; mientras que, las oraciones suelen ser más concisas o breves – invocación, parte intermedia y petición – y el uso de epítetos es menor. A este laconismo, el autor contrapone el carácter artístico y el trabajo de composición que implica la creación de un himno. Por ello, como se ha estado afirmando, Pulleyn reitera que el himno es un tipo de ofrenda hacia los dioses destinado no solo a expresar una solicitud al dios, como la oración, sino también para deleitar a la divinidad en la recreación poética de su linaje y sus proezas a modo de un regalo a los dioses.²⁸

Al igual que la oración, el himno se compone de tres partes diferenciadas. Según la clasificación canónica de Karl Ausfeld, estas partes son: *invocatio*, una exhortación para que el dios escuche o acuda al llamado que se le hace; *pars epica*, remembranza del linaje del dios, sus aspectos míticos, proezas o

²⁶ William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs...*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 3.

²⁸ Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, pp. 43-55. Como ejemplo de lo anterior, Homero refiere “Todo el día estuvieron cantando los hombres aqueos un hermoso peán para que el dios calmase su ira y al que hiere de lejos honrar, que gustoso escuchaba.” Homero, *Iliada*, Editorial Gredos-Clásicos Universales Planeta, Madrid, introducción de Emilio Crespo Güemes y translación en verso de Fernando Gutiérrez, 1996, I 472-474 vv, p. 65. Asimismo, en los *Himnos órficos*, específicamente el dedicado a Zeus (HO 15), inicia: “Zeus reverenciado, Zeus inmortal, te ofrendamos / nuestro testimonio liberador y nuestra plegaria.” (“Zeus revered, Zeus immortal, we make you / this releasing testimony and prayer.” Ζεῦ πολυτίμητε, Ζεῦ ἄφθιτε, τήνδε τοι ἡμεῖς / μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἥδὲ πρόσευξιν). En Daniel Malamis, *The Orphic Hymns. Poetry and Genre, with a Critical Text and Translation*, Brill, Leiden-Boston, 2025, pp. 44-45.

áreas en las que ejerce su poder; y, *precatio*, la petición o el requerimiento del creyente.²⁹ Sobre esta base, otros especialistas en la himnodia antigua han propuesto ciertos matices que responden a determinados himnos en los que estas partes no están delineadas o se omite alguna de ellas, como veremos en el caso de los *Himnos órficos*.

Para concluir esta aproximación a los himnos como ofrendas rituales, resta hacer un breve recorrido para conocer los distintos himnos que se cantaron en la antigüedad grecorromana. Se indicó que los himnos tenían diversos destinatarios y propósitos que determinaron su contenido. Había himnos de carácter religioso, literario, retórico, filosófico, o bien, expresados en prosa o como parte de obras dramáticas. Sobre éstos últimos, Furley y Bremer informan que se localizan textos himnarios en géneros literarios como la poesía lírica de Safo o Alceo – cuyas composiciones no tuvieron un objetivo ritual, sino que se recitaron en banquetes o fiestas privadas – y la lírica coral manifestada en los peanes y ditirambos de Píndaro y Baquílides.³⁰ Asimismo, tenemos himnos insertos en el drama que autores como Torres y Abritta catalogan como un conjunto diferenciado debido a que su función está relacionada con la ficción dramática, su estructura tripartita se diluye y se invocan divinidades, ya sea conocidas o de reciente introducción, para generar un performance ritual dentro del propio drama.³¹

Por otro lado, Furley y Bremer destacan que hacia el siglo IV a.C. aumentó el número de textos literarios y filosóficos en forma de himnos (no de culto) dedicados a la Salud, la Fortuna, la Riqueza, la Memoria, Nemesis o la Naturaleza, esto es, abstracciones personificadas que fueron comunes en las creencias religiosas helenísticas,³² abstracciones que seguirán presentes en los *Himnos órficos* de época imperial. Un ejemplo de estos textos de época helenística es el *Himno a Zeus* compuesto por Cleantes de Assos quien expresa una religiosidad filosófica a través del canto y la alabanza a Zeus como principio rector de la naturaleza y la justicia.³³

También cabe resaltar la creación de himnos en prosa a cargo de Elio Aristides en el siglo II d.C. Mercedes López Salvá expone que se conservan

²⁹ Karl Ausfeld, “De Graecorum precationibus quaestiones”, *Jahrb. Klassische Phil.*, no. 28, 1903, pp. 502- 547. Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, p. 216.

³⁰ William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs...*, p. 41, 43, 45.

³¹ Daniel Torres y Alejandro Abritta, “Introducción: un recorrido...”, p. 21.

³² William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs...* p. 47.

³³ José Molina Ayala, “El *Himno a Zeus* de Cleantes”, *Estudios*, 97, vol. IX, verano 2011, pp. 171-181.

diez himnos en prosa que celebran a Zeus, Sarapis, Atenea, Dioniso, Posidón, Asclepio, Heracles, los Asclepiadas, los pozos del Asklepieion de Pérgamo y el Mar Egeo. Sus textos están motivados por el agradecimiento, el cumplir promesas personales o por acatar el mandato de un dios. El rétor utilizó la prosa, en lugar de la poesía, para expresar de manera armónica y simétrica la omnipotencia de los dioses otorgándoles, al mismo tiempo, una ofrenda agradable.³⁴

Ahora, en cuanto a las colecciones de himnos transmitidos por los manuscritos bizantinos, especialmente el arquetipo Ψ (siglos XI-XIII), se encuentran *Argonáuticas órficas*, *Himnos órficos*, *Himnos* de Proclo, *Himnos homéricos* e *Himnos* de Calímaco.³⁵ A excepción del primero, que se trata de un poema épico atribuido a Orfeo, el resto constituye una compilación notable de himnos que van desde la época arcaica hasta la antigüedad tardía. Si partimos de su cronología, tenemos los *Himnos homéricos* una colección de treinta y tres himnos atribuidos a Homero y escritos en hexámetros dactílicos. Los más extensos se distinguen por su carácter mítico-narrativo, probablemente, como preludios a un canto épico y otros, los más breves, por su posible carácter ritual.³⁶ Además, presentan una heterogeneidad tanto en extensión, himnos de tres a 580 versos; como en cronología, himnos desde el 675 a.C. hasta la época imperial.³⁷

Los *Himnos* de Calímaco (siglo III a.C.) se dedicaron a seis divinidades – Zeus, Apolo, Ártemis, Délos, Al baño de Palas y a Deméter – y tienen una extensión de entre 96 y 326 versos. Su estilo es personal, se acercan más a la lírica, a la erudición alejandrina y se ha discutido si su finalidad era cantarse en alguna festividad o si se trató de ofrendas con un valor literario que revelan, a su vez, importantes rasgos de las ceremonias religiosas de

³⁴ Mercedes López Salva, “Himnos en prosa de Elio Aristides”, en María-Paz de Hoz (ed.) *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*, Guillermo Escolar, Madrid, 2024, pp. 307-322.

³⁵ Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, p. 17.

³⁶ Aunque estos límites son difíciles de precisar en cuanto a lo sagrado y lo profano en la performatividad de un himno para algunos autores, como María-Paz de Hoz, los *Himnos Homéricos* más breves se corresponderían con la forma de una oración, véase María-Paz de Hoz “Los himnos homéricos cortos y las plegarias culturales” *Emerita*, v. 66, 1998, p. 49-66. Asimismo, Alejandro Abritta analiza el *Himno Homérico a Apolo* y el *Himno Homérico a Hermes*, dos himnos extensos, para argumentar a favor de sus vínculos con la oración, véase Alejandro Abritta, “On the Homeric Hymns and Prayer”, *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, vol. 28, núm. 1, 2015, pp. 7-23

³⁷ *Himnos Homéricos*, Cátedra, Madrid, 2005, edición y traducción de José B. Torres, pp. 9-33.

época helenística.³⁸ Los *Himnos órficos* (siglos II-III d.C.) serán tratados en los próximos párrafos y para concluir con esta breve revisión de los himnos en el mundo antiguo faltan los *Himnos* de Proclo (siglo V d.C.). Se trata de siete composiciones – aunque se tiene la certeza de que este filósofo neoplatónico escribió números himnos a deidades griegas, romanas, frigias y egipcias –, las cuales, forman parte de un entramado metafísico expresado en un lenguaje alegórico que incluía prácticas ascéticas y teúrgicas como vías de retorno hacia el Uno.³⁹

II. ALGUNOS ASPECTOS SOBRE EL CARÁCTER RITUAL DE LOS HIMNOS ÓRFICOS

Esta colección la integran 87 himnos y un Proemio⁴⁰ cuyo autor o autores son desconocidos. Contiene ciertos elementos que remiten a una autoría, al mítico poeta Orfeo, y a su utilización por parte de un grupo de fervientes a Dioniso – así como a un considerable número de dioses helenos, locales⁴¹ o abstracciones personificadas – con ciertas ausencias o variaciones temáticas a lo que se conocía como los misterios órficos de época arcaica y clásica. Los himnos son breves, oscilan entre los seis y treinta versos en hexámetros, el Proemio consta de 44 versos y la mayoría presenta una estructura particular, similar a la división tripartita de Ausfeld, pero con sus propios matices.

Respecto al origen de esta colección existe cierta unanimidad entre los especialistas para situarlos entre los siglos II y III d.C. en alguna ciudad de Asia Menor, quizá Pérgamo (hoy Bergama, provincia de Esmirna en Turquía), y estiman que fueron recitados al interior de una asociación de culto dionisiaco pues, como afirma Ricciardelli, en este período las ceremonias dionisiacas

³⁸ Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*, Gredos, Madrid, Introducción traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Briosó Sánchez, 1980, pp. 33-38.

³⁹ Alejandro Abritta, “Los himnos de Proclo: memoria y síntesis de la himnodia antigua”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos* “Prof. Carlos S. A. Segreti” Córdoba, Argentina, año 12, n° 12, 2012, pp. 63-77, pp. 63-64. Véase también: David Hernández, El papel de los himnos en la escuela neoplatónica y su influencia literaria, en María-Paz de Hoz (ed.) *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*, Guillermo Escolar, Madrid, 2024.

⁴⁰ Remito al lector a la última página de este artículo en la que encontrará el título y las ofrendas respectivas a cada dios o abstracciones personificadas en estos 87 himnos.

⁴¹ Estas divinidades son Mise (HO 42), Hipta (HO 49) y Melínoe (HO 71) documentadas en inscripciones y tablillas en lugares como Pérgamo y otros sitios cercanos. Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, Brill, Leiden, The Netherlands, 2001, pp.173-175.

fueron comunes en Asia Menor.⁴² Sin embargo, no contamos con los datos necesarios para determinar aspectos más específicos de esta celebración, por ejemplo, si se realizó en algún santuario, quienes conformaron esta asociación de culto, la frecuencia o el propósito principal para llevarla a cabo, si se cantaban todos los himnos, si el autor o autores compusieron estos himnos por encargo, o bien, si participaron efectivamente en el ritual.

A pesar de lo anterior, en general, las distintas investigaciones sobre los *Himnos órficos* han coincidido en su esencia ritual. Siguiendo la cronología de Malamis,⁴³ podemos destacar la traducción al latín de Joseph Scaliger (1610)⁴⁴ quien consideró que no eran himnos “narrativos” sino una serie de invocaciones rituales. L’Abbé Souchay (1743)⁴⁵ señaló que eran himnos teúrgicos utilizados en un culto iniciático. Por su parte, Thomas Taylor (1824)⁴⁶ estimó que fueron los himnos cantados en los Misterios de Eleusis y Christian Petersen (1868)⁴⁷ indicó que los himnos, de un carácter más reflexivo que ritual, contenían una síntesis de la tradición órfico-pitagórica y del estoicismo.

Aquellos que contarían con mayores evidencias serían Ernst Curtius (1873)⁴⁸ quien, gracias a las excavaciones alemanas del siglo XIX realizadas en Pérgamo, publicó una inscripción localizada en la acrópolis en la que el término βουκόλος⁴⁹ – presente en los *Himnos órficos* – aparecía como un título oficial asociado con el culto de Dioniso Kathegemon (siglo I d.C.).

⁴² Gabriella Ricciardelli, *Inni orfici*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 2000, pp. XXVII, XXXI.

⁴³ Daniel Malamis, *The Orphic Hymns...* pp. 585-623.

⁴⁴ Scaliger, I. (1610) *Opuscula varia antebac non edita*. Parisiis: H. Drovart.

⁴⁵ Souchay, L’Abbé (1743) *Dissertation sur les Hymnes des Anciens, Première Partie. Mémoires de littérature tirez des registres de l’académie royale des inscriptions et belles lettres*, 18, pp. 1-22.

⁴⁶ Taylor, T. (1824) [1787] *The Mystical Hymns of Orpheus, translated from the Greek and demonstrated to be the Invocations that were used in the Eleusinian Mysteries*. Chiswick: C. Whittingham.

⁴⁷ Petersen, C. (1868) *Über den Ursprung der unter Orpheus Namen vorhandenen Hymnen. Philologus*, 27, pp. 385-431.

⁴⁸ Curtius, C. (1873) *Inchriften aus Kleinasien, Hermes* 7, 1, pp. 28-46.

⁴⁹ Además de βουκόλος “pastor de bueyes”, Ricciardelli precisa la presencia de otros términos rituales como: τελετή “ceremonia ritual”, ἱερὰ “cosas sagradas”, ὄργια “orgía/acto sagrado”, σεβασμοίς “con reverencias/con veneración”, σπένδε γάλα “libación de leche”, μύσται “iniciados”, νεομύσται “nuevos iniciados”, θιάσου νομίου τελετάρχα “dirigente de los misterios del thíaso pastoral”, entre otros. Gabriella Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, en Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coords.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro I*. Madrid, Akal, 1998, p. 333-334.

Rudolf Schöll (1879)⁵⁰ relacionó esta evidencia con la inscripción báquica de Perinto en la que se encuentra el término ἀρχιβουκόλος y concluyó que esta colección de himnos era la reliquia de un culto misterico báquico. Sustentado en lo anterior, Albrecht Dieterich (1891)⁵¹ analizó estos y otros términos presentes en los *Himnos órficos* y afirmó que fueron parte de un culto misterico órfico-báquico. Esto constituyen un ejemplo extraordinario de supervivencia pues las asociaciones de culto solían tener sus propios himnarios aunque se conoce poco de ellos. En suma, según Ricciardelli, “De los propios himnos se deduce que fueron usados durante el rito como un libro de uso litúrgico.”⁵² A continuación, vamos a explicar cuatro aspectos que nos permiten comprender el carácter ritual de esta colección de himnos supérstite.

1. El primer aspecto nos remite al Proemio. Aquí se encuentra una dedicatoria explícita de Orfeo a su amigo Museo donde lo invita a hacer un buen uso del ritual sagrado que está por aprender diciéndole “Úsalo para bien, amigo mío. / Aprende entonces, Museo, sobre el sacrificio santísimo, / la oración que supera a todas las demás.” Después de convocar a un gran número de deidades,⁵³ hacia el final del canto, Orfeo les pide que “lleguen bien dispuestos, con un corazón agraciado, / a esta sagrada ofrenda y santa libación.”⁵⁴

Entonces, desde este primer himno proemial, se indica a los participantes que van a conocer y realizar el más venerable sacrificio que consiste, por un lado, en consagrar ofrendas aromáticas observando, probablemente, ciertos preceptos atribuidos a los misterios órficos como no consumir carne y ofrecer dones incruentos. Por otro lado, un poco después de llegar a la mitad de la

⁵⁰ Schöll, R. (1879) De Communibus et Collegis Quibusdam Graecorum. In *Satura philologa Hermannio Sauppio*. Berolini: Weidmann, pp. 167-180.

⁵¹ Dieterich, A. (1891) *De hymnis Orphicis, capitula quinque*. Marpurgi Cattorum: Elwert (Kleine Schriften 1911, pp. 69-110).

⁵² Gabriella Ricciardelli, *Los Himnos Órficos*, p. 333.

⁵³ Cabe señalar que no todas las divinidades que se invocan en el Proemio tienen un himno en la colección y, de manera inversa, encontramos himnos a dioses que no se mencionan en el Proemio, cuestión que ha dividido a los especialistas en cuanto a la pertenencia original del Proemio a la colección, véase Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 203-204.

⁵⁴ “ORPHEUS TO MOUSAIOS. Use with good fortune my friend / Learn then, Mousaios, the all-holy sacrifice, / the prayer that surpasses all others:” ΟΡΦΕΥΣ ΠΡΟΣ ΜΟΥΣΑΙΟΝ. Εὐτυχῶς χρῶ, ἐταῖρε / Μάνθανε δὴ, Μουσαῖε, θηπολίην περισέμνην, / εὐχὴν, ἣ δὴ τοι προφερεστέρα ἐστὶν ἀπασέων. [...] “Come kind, with a heart made gracious, / to this sacred offering and holy libation.” [...] εὐμενέας ἐλθεῖν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας / τήνδε θηπολίην ἱερὴν σπονδὴν τ’ ἐπὶ σεμνῇν. Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 25-27.

celebración, en el último canto dedicado a Dioniso (*HO 53*), llamado Anfiecto o ctónico, se especifica llevar a cabo una libación de leche, en lugar del vino, la bebida por excelencia de este dios.⁵⁵ Lo anterior nos permite considerar que esta colección de himnos refuerza su eficacia ritual no sólo mediante el poder de la palabra, sino que incluye una variedad de ofrendas, en su mayoría plantas y resinas, las cuales, al quemarse proporcionan un ambiente propicio para la presencia del dios en la celebración.

2. El segundo aspecto se localiza en el título cada himno. Gran parte de los himnos precisa la quema de plantas aromáticas para cada deidad, por ejemplo: (*HO 15*) Ofrenda de Zeus, estoraque, (*HO 16*) Ofrenda de Hera, especias y (*HO 17*) Ofrenda de Poseidón, mirra.⁵⁶ Si ordenamos de mayor a menor número cuál es la ofrenda sagrada más requerida tenemos, en primer lugar, el incienso (λίβανον) y dos de sus variedades – en grano (λιβανομάκναν) y en polvo (μάνναν) – pues se indica para 31 deidades. En segundo lugar, las especias o plantas aromáticas (ἀρώματα) se utilizan en 22 casos. En tercer lugar, el estoraque (στόρακα) se especifica para trece divinidades y, en cuarto lugar, la mirra (σμύρναν) para cinco casos. Por último, siete dioses reciben una variedad de ofrendas que van desde antorchas (δαλούς), azafrán (κρόκον), adormidera (μετὰ μήκωνος), semillas (σπέρμα) excepto habas y una libación de leche; y, sólo las Erinias (*HO 69*) reciben una doble ofrenda, incienso y estoraque.

Para diez dioses o entidades divinas no se menciona ningún tipo de presente: (*HO 1*) Hécate, (*HO 18*) Plutón, (*HO 29*) Perséfone, (*HO 31*) Curetes, aunque en el (*HO 38*) reciben incienso, (*HO 45*) Dioniso Basareo Trienal, (*HO 50*) Lisio Leneo, (*HO 55*) Afrodita, (*HO 61*) Némesis, (*HO 63*) Rectitud e (*HO 64*) Ley. Omisión que resulta extraña en una celebración dedicada a un gran número de deidades. Anne-France Morand considera que esta ausencia de ofrendas se debe a errores en la transmisión manuscrita, o bien, a que algunos de estos dioses están vinculados al inframundo. Sin embargo,

⁵⁵ Morand indica que, contrario a lo que podríamos creer, las asociaciones a Dioniso y la leche son usuales en el mito, incluidas las libaciones sin vino, además, la leche aparece en algunas laminillas órficas vinculadas a Dioniso como las de Turios (II B1.10, II B 2.4) o de Pelina. (II B 3.3-5, II B 4.3-4). Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, pp. 134-135.

⁵⁶ Otras ediciones, como la de Ricciardelli (2000) o la traducción de Abrach (2021), utilizan el término θυμίαμα en el sentido de “perfume”, así, todos los títulos lo emplean en lugar de “ofrenda”. Luisina Abrach, “Hacia una hermenéutica integral de los Himnos órficos: traducción y examen de los antecedentes literarios, papirológicos y epigráficos, y su relevancia para el fenómeno del orfismo”, 2021, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.

reconoce que este planteamiento resulta problemático porque otros dioses en la misma situación sí reciben una ofrenda como Hermes ctonio (HO 57) o Dioniso (HO 30).⁵⁷

Puede verse que el ritual en el que se cantaron los *Himnos órficos* requirió de una cantidad considerable de ofrendas vegetales y, en menor medida, de otro tipo de ofrendas incruentas. Morand analiza el contexto general de cada una y entre sus conclusiones podemos destacar las siguientes. El incienso, una preparación aromática de origen extranjero, tenía en la antigüedad un costo elevado; se utilizaba en las casas, en los banquetes, podía acompañar la oración y los sacrificios de animales; y, se vinculó con la longevidad y lo divino. En cuanto a la quema de plantas aromáticas, la autora precisa la dificultad de saber qué tipo plantas eran, lo cierto es que también está atestiguado su uso médico. La mirra era, originalmente, una planta de Oriente y era empleada como un ingrediente en bebidas aperitivas, para conservar el vino, en preparaciones medicinales, para embalsamar muertos en Egipto y, por su calidez, se relacionó con el amor, el sol y lo divino, aunque ni Afrodita (HO 55), ni Adonis (HO 56) la reciben. Finalmente, el estoraque provenía de Siria y Asia Menor se empleaba como un medicamento y repelente de serpientes; y, el azafrán era conocido por desprender un olor suave y agradable.

Morand también analiza otras ofrendas como la amapola, las habas o las antorchas, pero lo que nos interesa resaltar es una observación pertinente pues, por el tipo de ofrendas, puede inferirse “la ausencia de coherencia “poética” entre los *Himnos* y las ofrendas parece ser un signo del uso ritual de estos textos.”⁵⁸ En otras palabras, para la autora, no es evidente una correlación definitiva entre lo que representan ciertas ofrendas y el ámbito de actuación del dios al que se destinan. Esto sugiere, quizá, una visión pragmática para emplear las ofrendas rituales de mayor disposición en ese momento, pero lo cierto es que, también puede concluirse que se trató de una celebración onerosa para esta asociación de culto debido al elevado costo del incienso, quemado para gran parte de los dioses en los *Himnos órficos*. Una apreciación similar del ambiente ritual en el que se realizaba esta celebración proviene de Martin L. West:

⁵⁷ Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, pp. 111-114. La autora también analiza la posible correspondencia entre el tipo de ofrenda que se ofrece y la deidad que la recibe (pp. 115-118).

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 118-137, “l’absence de cohérence “poétique” entre les *Hymnes* et les offrandes semble être un signe de l’utilisation rituelle de ces textes.” p. 137.

Eran utilizados por miembros de una sociedad de culto privada que se reunían de noche en una casa y rezaban a todos los dioses que se les ocurrían, a la luz de antorchas y con el aroma de ocho variedades de incienso. En ocasiones, su actividad ceremonial incluía una libación de leche. Nos llega la imagen de una alegre y sencilla incursión en la religión por parte de un burgués con inclinaciones literarias y sus amigos, quizás en el siglo II o III de nuestra era. Dioniso es la deidad más prominente, a quien se le dedican, bajo diferentes títulos, ocho himnos.⁵⁹

Aunque diferimos de West en cuanto a su estimación de se trató de una celebración ritual “alegre y sencilla incursión en la religión” dado que parece restarle importancia al respeto y la solemnidad con la que este grupo de creyentes invoca, alaba y suplica a un gran número de divinidades, además como hemos señalado, no fue un ritual económico dado el costo del incienso en la antigüedad.

3. El tercer elemento tiene que ver con el singular estilo de composición de los himnos: invocaciones de apertura, sucesión de epítetos, etimologías y oraciones breves que refuerzan su poder de convocatoria, alabanza y súplica dirigida al dios. En este sentido, los *Himnos órficos* no transmiten una historia mítica⁶⁰ como el himno homérico a Démeter en el que se narra la fundación de sus misterios en Eleusis y no contienen la exuberancia literaria de los himnos compuestos por Calímaco. Por el contrario, esta colección sintetiza en cada uno de sus himnos las cualidades y las potencias más significativas de un dios exaltándolo constantemente en una secuencia de alabanzas que, descontextualizadas, darían una sensación de monotonía al lector moderno. Así, al no corresponder con otros estándares himnicos “más complejos”, su estilo característico fue seriamente criticado por algunos estudiosos,⁶¹ aunque esta tendencia ha ido en declive y cada vez son más las ediciones críticas, los

⁵⁹ “They were used by members of a private cult society who met at night in a house and prayed to all the gods they could think of, to the light of torches and the fragrances of eight varieties of incense. Occasionally their ceremonial activity went as far as a libation of milk. We get a picture of cheerful and inexpensive dabbling in religion by a literary-minded burgher and his friends, per-haps in the second or third century of our era. Dionysus is the most prominent deity, being the recipient, under different titles, of eight hymns.” Martin L. West, *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 29.

⁶⁰ A excepción del HO 29 dedicado a Perséfone en el que se destacan rasgos característicos de su mito.

⁶¹ Para un análisis de su recepción y críticas, véase Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 149-163.

artículos y las tesis doctorales que estudian el entramado poético y religioso de estos himnos.⁶²

Para ejemplificar su carácter acumulativo, su precisión conceptual en reunir los aspectos más distintivos de las divinidades y su estructura, veamos el himno dedicado a Poseidón (las letras entre paréntesis son nuestras y serán explicadas más adelante).

17. Ofrenda de Poseidón, mirra

(a) Escucha, Poseidón, (b) el que sostiene la tierra, de cabellos azules, dios de los caballos, que empuñas el tridente forjado en bronce, que habitas en las raíces del pecho profundo del mar, señor del mar, estrépito marino, estruendo, estremeces la tierra, abundante de olas, das alegría, conduces el carro de cuatro caballos, (5) sacudiendo el agua salada en el mar rugiente, que obtuviste como tercera parte el profundo oleaje del mar, deleitándose en las olas y en los animales, *daimon* del mar (c) Salva los tronos de la tierra y el curso justo de los barcos trae paz, salud y una prosperidad intachable.⁶³ (10)

Como puede apreciarse, el contenido del himno nos transmite las facetas más importantes de Poseidón acorde a su mitología. Burkert señala que un epíteto homérico lo denomina como “el que agita la tierra”, aludiendo no sólo a su soberanía en el mar, sino también a su poder para mantener la estabilidad de la tierra y, en caso de un terremoto, se entonaba “el peán de Poseidón”. También, se le invocaba con votos como el “dios de la firmeza”, se vinculó con los caballos – era representado como un jinete o se le honraba con carreras de caballos –, portaba un tridente con el que destruía grandes rocas, conducía su carruaje por el mar mientras los animales marinos se

⁶² Remito al lector la bibliografía.

⁶³ 17. Offering of Poseidon, myrrh. “Hear, Poseidon earth-holder, blue-haired, / horse god, wielding the bronze-wrought trident, / who dwells at the roots of the deep-chested sea, / sea-lord, salt-sounding, loud-crashing, shake-earth, / (5) wave-abounding, joy-giver, driving the four-teamed car, / shaking the salt water with roaring marine, / who got for third portion the sea’s deep swell, / delighting in waves and in animals, daimon of sea. / Save the seats of the earth, and ships’ fair-coursed speed, / (10) bring peace, health, and blameless prosperity.”

17. Ποσειδῶνος θυμίαμα σμύρναν. Κλύθι, Ποσειδάων γαῖήοχε, κυανοχαῖτα, / ἵππιε, χαλκοτόρευτον ἔχων χεῖρεσσι τρίαιναν, / ὃς ναίεις πόντιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα, / ποντομέδων, ἀλίδουπε, βαρύκτυπε, ἐννοσίγαιε, / (5) κυμοθαλῆς, χαριδῶτα, τετράορον ἄρμα διώκων, / εἰναλίοις ροίζοισι τινάσσων ἄλμυρὸν ὕδωρ, / ὃς τριτάτης ἔλαχες μοίρης βαθὺ χεῦμα θαλάσσης, / κύμασι τερπόμενος θηρσὶν θ’ ἅμα, πόντιε δαῖμον· / ἔδρανα γῆς σῶζοις καὶ νηῶν εὐδρομον ὁρμήν, / (10) εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγων ἧδ’ ὄλβον ἀμεμφῇ. Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 46-47.

desplazaban junto a él; y, en una repartición tripartita efectuada por Crono le fue asignado el dominio del mar; mientras que a Zeus le cedió el cielo y a Hades, el inframundo.⁶⁴

Este himno inicia con una invocación, señalada como (a), que pretende conseguir la atención del dios para que escuche o acuda a la celebración. La invocación no se formula de una sola manera y Marco Antonio Santamaría explica que hay dos estrategias invocativas. Por un lado, *Du-Stil*, que consiste en invocar al dios en vocativo utilizando un nombre o un sustantivo, precedido o seguido de un imperativo en 2ª persona como “escucha”, “escuchad”, “ven” (κλῦθι, κλῦτε, ἔλθε), forma a la que correspondería este himno (“Escucha, Poseidón...” Κλῦθι, Ποσειδάων). Esta invocación se utiliza en 66 himnos, es la más natural y la que promueve una relación de cercanía con los dioses. Por otro lado, *Er-Stil*, emplea un verbo en la 1ª persona del singular como “Te invoco...” (Κικλήσκω σε) o “Te llamo...” (καλῶ σε); forma que aparece en 26 himnos y que, para el autor, marca una distancia entre el hablante y el receptor.⁶⁵ Por ejemplo, el himno 86 a Sueño: “Te invoco, bienaventurado, de largas alas, pernicioso Sueño, mensajero del porvenir, máximo cantor del destino de los mortales.”⁶⁶

Después de la invocación, en la parte que indicamos como (b), continúa una serie de versos que incorporan epítetos, oraciones participiales y relativas para destacar la genealogía, las proezas, el ámbito de actuación o los lugares de culto de la divinidad. Para la mayoría de los especialistas, constituyen una extensión de la invocación debido a que resulta difícil establecer una separación tajante entre ambas partes. Así, Morand la llama “desarrollo”,⁶⁷ Malamis “*eulogia*”⁶⁸ o Furley y Bremer “argumento”.⁶⁹ En cualquier caso,

⁶⁴ Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, pp. 184-189.

⁶⁵ Marco Antonio Santamaría, “Los *Himnos órficos*: estilo y elementos característicos”, en María-Paz de Hoz (ed.) *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*, Guillermo Escolar, Madrid, 2024, pp. 287-306, p. 295-295. Para una clasificación detallada de las invocaciones ver: Luisina Abrach, “Hacia una hermenéutica integral de los *Himnos órficos*”, pp. 131-136.

⁶⁶ “I call you, blessed, long-winged, baneful Oneiros, / herald of the future, mortals’ great doom-singer,” Κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὐλε Ὀνειρε, / ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησιμωιδέ μέγιστε: Daniel Malamis, *The Orphyc Hymns*, pp. 114-115.

⁶⁷ Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, p. 58.

⁶⁸ En palabras de Malamis, “[...] the body of the hymn is not only an elaboration of the descriptive element of the invocation, it is essentially a prolongation of the invocation itself. There is no clear division between *epiclesis* and *eulogia*.” Daniel Malamis, *The Orphyc Hymns*, pp. 220, 222.

⁶⁹ William Furley y Jan Bremer, *Greek Hymns. Selected Cult Songs...*, p. 51.

subyace la idea de que la división tripartita de Ausfeld, adecuada para los *Himnos homéricos*, no es aplicable a otros tipos de himnos y que los *Himnos órficos* se componen de una invocación-extensión y de una plegaria final (c).⁷⁰

Cabe señalar que en esta parte intermedia (b), subyacen ciertas fórmulas “argumentativas”, es decir, los distintos versos que la componen apuntan hacia un propósito. Abrach indica que estas fórmulas son: da porque te di (*da quia dedi*), da para que te dé (*da ut dem*), da porque diste anteriormente (*da quia dedisti*) y da porque esto es tuyo para dar (*da quia hoc dare tuum est*). Siguiendo su conclusión, en los *Himnos órficos* encontramos esta última fórmula.⁷¹ Los creyentes van encaminando a las divinidades con sus alabanzas hacia favores que están dentro de su esfera de acción, en pocas palabras, dan porque pueden.

La última parte, la plegaria (c), constituye una súplica – formulada en dos o cuatro versos – que refleja, más allá de su propósito pragmático, las necesidades espirituales y materiales de este grupo de adoradores, algunas bastante similares a las de un creyente moderno. Entre las peticiones más formuladas a las divinidades encontramos: tener prosperidad económica, paz, salud y felicidad;⁷² que la tierra sea fértil,⁷³ poder viajar de forma segura a través del mar,⁷⁴ llevar una vida apacible⁷⁵ y tener una buena muerte.⁷⁶ En menor medida, otros himnos expresan que la deidad asista al ministro de culto o a quienes celebran sus misterios,⁷⁷ que los dioses incrementen la luz sagrada para los iniciados,⁷⁸ los acompañen con júbilo⁷⁹ o que otorguen su favor para la fertilidad humana.⁸⁰ Asimismo, se les pide obtener la noble gloria de la victoria,⁸¹ la buena fama,⁸² que alejen los temores que la noche

⁷⁰ Debemos subrayar que la mayoría de himnos sigue este orden general, pero algunos presentan un orden distinto como invocaciones o plegarias intermedias. Remito al análisis de Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, pp. 42-61 y de Luisina Abrach, “Hacia una hermenéutica integral de los *Himnos órficos*...”, pp. 136-142.

⁷¹ Luisina Abrach, “Hacia una hermenéutica integral de los *Himnos órficos*...” p. 142.

⁷² *Himnos órficos* 10, 14, 15, 18, 19, 29, 32, 36, 40, 64, 67, 68, 72, 84.

⁷³ *Himnos órficos* 26, 29, 36, 40, 43, 50, 51, 53, 56 y 82.

⁷⁴ *Himnos órficos* 17, 22, 38, 74, 75, 80 y 81.

⁷⁵ *Himnos órficos* 8, 25, 29, 63 y 87.

⁷⁶ *Himnos órficos* 11, 13, 20, 28, 67 y 73.

⁷⁷ *Himnos órficos* 31, 48 y 54.

⁷⁸ *Himno órfico* 78.

⁷⁹ *Himnos órficos* 18, 52, 58, 83.

⁸⁰ *Himno órfico* 2.

⁸¹ *Himno órfico* 33.

⁸² *Himno órfico* 76.

puede provocar;⁸³ o bien, que les revelen buenos presagios,⁸⁴ que les envíen lluvias abundantes⁸⁵ y que les permitan tener una larga vida.⁸⁶

Para concluir, resulta pertinente observar que las plegarias se caracterizan por el *hic et nunc*, es decir, se trata de oraciones que formulan necesidades para el aquí y el ahora, para la vida terrenal, incluso a *Thanatos* se le pide tener una larga vida y una noble vejez.⁸⁷

87. Ofrenda de *Thanatos*, granos de incienso

Escúchame, timonel de todos los mortales,
que das tiempo sagrado a todos aquellos que están lejos de ti;
tu sueño rompe el vínculo entre cuerpo y alma,
cuando disuelves los poderosos grilletes de la naturaleza,
trayendo el largo y eterno sueño a los vivos; (5)
común a todos, injusto para algunos,
deteniendo la primicia de la juventud con la brevedad de la vida;
porque solo en ti se cumple el juicio de todos;
porque solo tú eres inmutable ante la oración o la súplica.
Pero, bendito, ven después de largos años de vida, (10)
te ruego; con ofrendas y votos te suplico,
concede a las personas el premio de una noble vejez.

Al tratarse de una asociación de culto a Dioniso que utilizó una colección de himnos adscritos a Orfeo – instaurador de un culto misterico que garantizaba a sus “iniciados” que al morir habitarían un lugar más agradable

⁸³ Himno órfico 3.

⁸⁴ Himno órfico 86.

⁸⁵ Himno órfico 82.

⁸⁶ Himno órfico 87.

⁸⁷ HO 87. Offering of Thanatos, manna / Hear me, holder of all mortals' tiller, / giving holy time to all you stay far from; / your sleep snaps the bond between body and soul, /when you loosen the powerful shackles of nature, / (5) bringing the long, unending sleep to the living; / common to all, unrighteous to some, / stopping youth's prime with the shortness of life; / for in you alone the judgement of all is fulfilled; / for you alone are unswayed by prayer or entreaty. / (10) But, blessed, come after long years of life, / I pray; with offerings and vows I entreat you, / grant people the prize of noble old age. / 87 Θανάτου θυμίαμα μάνναν. / Κλῦθί μευ, ὃς πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύνεις / * πᾶσι διδοὺς χρόνον ἀγνόν, ὅσων πόρρωθεν ὑπάρχεις / * σὸς γὰρ ὕπνος ψυχῆς θραύει καὶ σώματος ὀλκόν, / ἥνικ' ἂν ἐκλύης φύσεως κεκρατημένα δεσμὰ / (5) τὸν μακρὸν ζῳίοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον, / κοινὸς μὲν πάντων, ἄδικος δ' ἐνίοισιν ὑπάρχων, / ἐν ταχυτῇτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμᾶς / ἐν σοὶ γὰρ μούνωι πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται / οὔτε γὰρ εὐχαΐσιν πείθῃ μόνος οὔτε λιταΐσιν. / (10) ἀλλά, μάκαρ, μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν / αἰτοῦμαι, θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς λιτανεύων, / ὥς ἂν ἔοι γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας. Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 116-117.

comparado con el sombrío Hades homérico —⁸⁸ esta promesa no es tan evidente en los himnos como lo han demostrado, por ejemplo, el hallazgo de laminillas órfico-dionisiacas provenientes de épocas arcaica y clásica.⁸⁹ Este no es el espacio para tratar la extensa historia del orfismo en su tradición literaria y religiosa, sólo destacamos que los *Himnos órficos* nos transmiten las preocupaciones de este grupo de personas en su contexto inmediato y no formulan, explícitamente, peticiones especiales sobre una vida feliz después de la muerte.⁹⁰

4. Por último, vamos a precisar otros posibles indicios rituales en la colección que Fritz Graf ha resaltado. El primer himno, después del Proemio, se dedica a Hécate (*HO 1*), una divinidad presente en la entrada de algunos santuarios y que podría significar el paso de este grupo de creyentes frente a esta divinidad. El tercer himno a Noche (*HO 3*) nos llevaría a considerar que el ritual iniciaba en la noche con la invocación “Noche cantaré, madre de dioses y de hombres.”⁹¹ En el cuarto himno a Urano (*HO 4*) el participante pide conceder una vida pura a los nuevos iniciados, esto nos otorga una distinción entre los que ya habían participado y los que se integran al ritual, además, implica una petición especial para acoger a estos iniciados. La parte central está dirigida a Dioniso y a un grupo de divinidades cercanas a sus mitos. Hacia los últimos himnos, en el dedicado a Memoria (*HO 77*), se le implora a esta divinidad que “despierte” en los iniciados el recuerdo de este rito sagrado y, en el himno dedicado a Aurora (*HO 78*), Graf estima que la celebración estaría por concluir al aproximarse el amanecer y pedirle a esta divinidad que otorgue la luz sagrada para los iniciados.⁹²

Estos son algunos elementos que evidencian el uso ritual de esta colección y que permiten, a nuestro juicio, una lectura general e introductoria a los *Himnos órficos*. Ciertamente, existen otros aspectos como el análisis de

⁸⁸ Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo, Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, Abada Editores, 2011.

⁸⁹ Fritz Graf y Sarah Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, London-NY, 2007.

⁹⁰ No obstante, Abrach identifica y expone las referencias implícitas en algunos himnos a cuestiones como el tránsito del alma al Más Allá. Luisina Abrach, “Hacia una hermenéutica integral de los Himnos órficos...”, pp. 251-279.

⁹¹ Night will I sing, parent of gods and of men.” Νύκτα θεῶν γενέταιραν αἰεῖσομαι ἥδὲ καὶ ἀνδρῶν. Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 28-29.

⁹² Fritz Graf, “Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts”, *Kernos* 22, 2009, pp. 171-172.

términos rituales,⁹³ el criterio cosmológico que sigue el orden de los himnos⁹⁴ o los posibles rasgos de esta asociación religiosa,⁹⁵ pero consideramos que los cuatro aspectos que hemos explicado cumplen con nuestro objetivo introductorio.

REFLEXIONES FINALES

A través de estas páginas nuestra intención fue acercar al lector interesado en la religión griega y romana a una práctica común, el canto de himnos, poco tratada en los manuales generales sobre el tema. Los himnos, de los que tenemos conocimiento gracias a su transmisión textual, nos transmiten algunos aspectos importantes de la religiosidad antigua relacionados con su aspecto verbal, la puesta en práctica en cantos corales o monódicos, el trabajo creativo del compositor, la compilación de los aspectos más importantes de un dios, así como, las necesidades más apremiantes de los creyentes.

El himno, como una práctica y ofrenda ritual, se enmarca en una relación de intercambio entendida como *charis* que expresa el sentimiento de gratitud que sienten los humanos hacia sus dioses y que implica el deleite y la complacencia de la divinidad al recibirlos, pudiendo o no, responder a sus peticiones. El canto y performance de himnos representó una “ofrenda artística” en comparación con la materialidad del sacrificio, las libaciones o las ofrendas votivas. La importancia de los himnos, como expresión de un sentimiento y devoción religiosa, consiste en que buscan producir un efecto ritual y colectivo al transformar un espacio en sagrado, invocar la presencia favorable de lo divino, alabar el poder de un dios, pedir su benevolencia y reforzar la identidad colectiva de quienes participan en estos cantos.

De acuerdo con lo que se ha expuesto, podemos afirmar que los *Himnos órficos* representaron, por su estilo y composición, una “ofrenda artística” destinada a exaltar de manera extraordinaria el linaje y los atributos de los dioses convocados con el fin de rendirles culto y, mediante la inclusión de oraciones breves, persuadirlos de corresponder a este favor. Además, desde nuestra perspectiva, esta colección de himnos resulta aún más eficaz al incluir

⁹³ Gabriella Ricciardelli, “Los Himnos Órficos”, p. 333-335. Pedro Barbieri, “Vestígios de performance nos Hinos Órficos: tradução dos hinos 1, 2, 3, 4, 78, 85, 86 e 87”, *Porto Alegre*, n. 9, 2015, pp. 59-72.

⁹⁴ Daniel Malamis, *The Orphic Hymns*, pp. 208-215. Marie-Christine Fayant, *Hymnes orphiques*, édition, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

⁹⁵ Anne-France Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, pp. 231-287.

ofrendas de tipo material, es decir, el perfume proveniente de plantas aromáticas, incienso, mirra, azafrán, semillas o una libación de leche. Éstas últimas, podrían tomarse en conjunto como una ofrenda adicional a la ya realizada mediante el canto de los himnos. En suma, los *Himnos órficos* representan un testimonio directo de las creencias religiosas asociadas a un gran número de dioses y de la religiosidad mística en torno a Dioniso en la época imperial.

[Recebido em julho/2026; Aceito em agosto/2026]

BIBLIOGRAFIA

- ABRACH, Luisina. *Hacia una hermenéutica integral de los Himnos órficos: traducción y examen de los antecedentes literarios, papirológicos y epigráficos, y su relevancia para el fenómeno del orfismo*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, 2021.
- ABRITTA, Alejandro. “Los himnos de Proclo: memoria y síntesis de la himnodia antigua”. *Anuario del Centro de Estudios Históricos* “Prof. Carlos S. A. Segreti”, Córdoba, Argentina, año 12, n. 12, 2012.
- ABRITTA, Alejandro. On the Homeric Hymns and Prayer. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 28, n. 1, 2015, p. 7-23.
- AUSFELD, Karl. De Graecorum precationibus quaestiones. *Jahrb. Klassische Phil.*, n. 28, 1903, p. 502-547.
- BARBIERI, Pedro. Vestígios de performance nos *Hinos Órficos*: tradução dos hinos 1, 2, 3, 4, 78, 85, 86 e 87. *Translatio*, v. 9, 2015, p. 59-72.
- BERNABÉ, Alberto. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- BERNABÉ, Alberto. “Rasgos de la religión griega”. In: BERNABÉ, Alberto Bernabé; OTERO, Sara Macías (eds.). *Religión griega. Una visión integradora*. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- BREMER, Jan. “Greek hymns”. In: VERSNEL, HENK S. *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill, 1981, p. 193-203.
- BRUIT, Louise; SCHMITT, Pauline. *La religión griega en la pólis de la época clásica*. Madrid: Akal, 2002.
- BURKERT, Walter. *Cultos místicos antiguos*. Madrid: Trotta, 1987.
- BURKERT, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores, 2007.
- CALAME, Claude. *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Roles, and Social Functions*. London: Rowman & Littlefield, 1997.
- CALÍMACO. *Himnos, epigramas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo Brioso Sánchez. Madrid: Gredos, 1980.
- DE HOZ, María-Paz. Los himnos homéricos cortos y las plegarias culturales. *Emérita*, v. 66, 1998, p. 49-66.
- DE HOZ, María-Paz, “Introducción”. In: DE HOZ, María-Paz (ed.). *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*. Madrid: Guillermo Escolar, 2024.
- FAYANT, Marie-Christine. *Hymnes orphiques, édition, traduction et commentaire*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

- FURLEY, William; BREMER, Jan. *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period*. Volume I. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001.
- FURLEY, William. "Prayers and Hymns". In: OGDEN, Daniel (org.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2007.
- GRAF, Fritz; JOHNSTON, Sarah. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London-NY: Routledge, 2007.
- GRAF, Fritz. Serious Singing: The *Orphic Hymns* as Religious Texts". *Kernos*, v. 22, 2009.
- HESÍODO. *Teogonía*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. México: UNAM, 1978.
- HESÍODO. *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. México: UNAM, 1979.
- HIMNOS HOMÉRICOS. Edición y traducción de José B. Torres. Madrid: Cátedra, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Introducción de Emilio Crespo Güemes y translación en verso de Fernando Gutiérrez. Madrid: Gredos, 1996.
- HOMERO. *Odisea*. Versión de Pedro. C. Tapia y estudio introductorio de Albrecht Dihle. 2ª reimpression. México: UNAM, 2019.
- LÓPEZ SALVA, Mercedes. "Himnos en prosa de Elio Aristides". In: DE HOZ, María-Paz (ed.). *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*. Madrid: Guillermo Escolar, 2024.
- MALAMIS, Daniel. *The Orphic Hymns. Poetry and Genre, with a Critical Text and Translation*. Leiden-Boston: Brill, 2025.
- MIKALSON, John D. *Ancient Greek Religion*. 2ª ed. Oxford: Blackwell, 2010.
- MOLINA, José Ayala. El Himno a Zeus de Cleantes. *Estudios* 97, vol. IX, 2011, p. 171-181.
- MORAND, Anne-France. *Études sur les Hymnes Orphiques*. Leiden: Brill, 2001.
- PLATÓN. *Leyes* I-IV. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PULLEYN, Simon. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- RICCIARDELLI, Gabriella. "Los Himnos Órficos". In: BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc (coords.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro I*. Madrid: Akal, 1998.
- RICCIARDELLI, Gabriella. *Inni orfici*. Milán: Mondadori Editore, 2000.
- SANTAMARÍA, Marco Antonio. Los Himnos órficos: estilo y elementos característicos. In: DE HOZ, María-Paz (ed.). *Cantando a los dioses. Himnos desde el antiguo Oriente hasta el Oriente grecorromano*. Madrid: Guillermo Escolar, 2024.
- SEGURA, José Marco Jaubert. *Una mirada al pasado: cultos místéricos y cristianismo en el mundo griego y romano*. Costa Rica: Heredia-EUNA, 2022.
- TORRES, Daniel; ABRITTA, Alejandro. "Introducción: un recorrido por las fuentes antiguas y la crítica reciente". In: TORRES, Daniel (ed.). *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2017.
- WEST, Martin L. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Tabla 1. Lista de ofrendas para cada divinidad en los *Himnos órficos*

Especies	Incienso	Mirra	Estoraque	Otras ofrendas	Dioses que no reciben ofrenda
7. Astros	4. Urano	6. Protógono	2. Protiria	3. Noche	1. Hécate
9. Selene	8. Helios	17. Poseidón	13. Cronos	5. Éter	18. Plutón
10. Naturaleza	12. Heracles	21. Nubes	15. Zeus	11. Pan	29. Perséfone
14. Rea	20. Zeus Relampagueante	23. Nereo	19. Zeus Tonante	26. Tierra	31. Curetes
16. Hera	22. Mar	35. Leto	25. Proteo	27. Madre de los dioses	45. Dioniso Basareo Trienal
24. Nereidas	28. Hermes		30. Dioniso	53. Anfieto	50. Lisio Leneo
32. Atenea	33. Victoria		40. Démeter Eleusina	85. Sueño	55. Afrodita
41. Madre Antea	34. Apolo		42. Mise		61. Némesis
43. Estaciones	36. Ártemis		44. Sémele		63. Rectitud
47. Pericioneo	37. Titanes		49. Hipta		64. Ley
48. Sabacio	38. Curetes		57. Hermes ctonio		
51. Ninfas	39. Coribante		60. Gracias		
52. Trietérico	46. Licnito		69. Erinias		
56. Adonis	54. Sileno Sátiro de las Bacantes				
58. Eros	62. Justicia				
59. Moiras	65. Ares				
70. Euménides	66. Hefesto				
71. Melínoe	67. Asclepio				
74. Leucotea	68. Salud				
83. Océano	69. Erinias				
84. Hestia	72. Fortuna				
86. Ensoñación	73. Daimón				
	75. Palemón				
	76. Musas				
	77. Mnemosyne				
	78. Aurora				
	79. Temis				
	80. Bóreas				
	81. Céfiro				
	82. Noto				
	87. Muerte				

O SONUS VIVENTE: FENOMENOLOGIA DA VOZ SEM CORPO

THE LIVING SONUS: PHENOMENOLOGY OF A VOICE WITHOUT BODY

DANIEL PERICO GRACIANO*

Resumo: Este ensaio examina o ser-linguagem da ninfa Eco a partir de uma articulação entre a fenomenologia heideggeriana da linguagem como acontecimento e a teoria das esferas de Peter Sloterdijk. Partindo do castigo de Juno, lido como ato de proscrição semiótica que retira de Eco a iniciativa enunciativa sem extinguir sua existência vocal, o ensaio percorre quatro movimentos analíticos: a aporia do caminho-para-a-linguagem sem origem própria; a configuração tensiva de um ser cuja intensidade é máxima e cuja extensidade é inteiramente determinada pelo outro; a fenomenologia da voz sem corpo como câmara de ressonância infraestrutural.

Palavras-chave: Eco; ser-linguagem; fenomenologia da voz; iterabilidade.

Abstract: This essay examines the language-being of the nymph Echo through an articulation of Heideggerian phenomenology of language as event and Peter Sloterdijk's theory of spheres. Beginning with Juno's punishment, read as an act of semiotic proscription that strips Echo of enunciative initiative without extinguishing her vocal existence, the essay develops four analytical movements: the aporia of a path-toward-language without proper origin; the tensive configuration of a being whose intensity is maximal yet whose extensity is wholly determined by the other; the phenomenology of a voice without body as infrastructural resonance chamber.

Keywords: Echo; language-being; phenomenology of voice; iterability.

* Pesquisador na Universidade Federal de São Carlos, SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0002-5269-0213>. E-mail: danip.graciano@gmail.com

1. CAMINHO PARA A LINGUAGEM QUE NÃO TEM CAMINHO

Existe uma frase que Heidegger pronuncia a respeito da linguagem e que, por sua estrutura mesma, resiste a ser parafraseada sem perda. A frase diz que a linguagem fala enquanto linguagem da linguagem (Heidegger, 2003). Três vezes a palavra retorna; três vezes ela significa algo diferente e, ao mesmo tempo, a mesma coisa. Este entrelaçamento é uma demonstração performativa de que a linguagem não pode ser trazida à presença como objeto porque ela já está presente como o meio no qual qualquer trazer-à-presença acontece. O caminho para a linguagem é ele mesmo feito de linguagem, e o que isso significa é que a linguagem, como o ser em Heidegger, nunca se dá frontalmente, nunca cede ao olhar direto, nunca se deixa fixar como coisa entre coisas. Ela se dá retirando-se, mostrando-se no recuo, falando no silêncio entre as palavras, habitando o ser humano de uma maneira que precede toda decisão, toda intenção, todo sujeito que acreditasse poder tomá-la como instrumento.

É precisamente aqui, neste ponto em que a linguagem se revela como o que não pode ser posto em frente mas pode ser habitado, que a figura de Eco emerge como problema filosófico de primeira ordem. Não a Eco dos dicionários de mitologia, não a personagem folclórica cujo nome explica o fenômeno acústico para crianças, mas a Eco de Ovídio, essa figura que a narrativa das *Metamorfoses* apresenta, já no início do Livro III, como um ser dotado de algo que depois perdeu, e que o que perdeu não era um atributo accidental, era a condição mesma de sua existência como sujeito falante. Antes do castigo, Eco era dotada daquilo que poderíamos chamar de uma relação própria com a linguagem, afinal, ela iniciava, desviava, prolongava, seduzia pelo discurso. Ela era, no sentido mais exato do termo, um ser que habitava a linguagem como morada, que nela se movia com a desenvoltura de quem conhece cada cômodo, cada corredor, cada saída. O castigo de Juno não lhe retira a voz no sentido bruto. Ela continuará produzindo sons. O que lhe é retirado é infinitamente mais fundamental: é a possibilidade de começar. “*Huius linguae, qua sum delusa, potestas / parua tibi dabitur uocisque breuissimus usus*” (Ovídio, 2017, L. III, vv. 366-7), “desta língua pela qual fui enganada, um poder mínimo te será dado, e um uso brevíssimo da voz”. O uso brevíssimo: não a extinção, mas a amputação da iniciativa. Eco passa a existir como ser que só pode responder, nunca inaugurar.

Ora, o que Heidegger chama de caminho para a linguagem (2003) pressupõe, em sua própria metáfora, um ponto de partida. O caminho tem uma

origem, mesmo que essa origem seja sempre já linguagem. O *Ereignis*, o acontecimento de apropriação que faz a linguagem aparecer como linguagem, exige um ser que esteja em situação de ser interpelado, de ser convocado a falar. O ser humano é o ser que a linguagem usa para falar, o lugar através do qual a linguagem se diz a si mesma. Mas esse uso supõe uma certa reciprocidade, na qual o ser humano não é pura passividade diante da linguagem; ele a responde, ele entra no jogo de correspondência que constitui o pensamento e o dizer autênticos. Eco, depois do castigo, é exatamente o que resta quando essa reciprocidade é abolida. Ela é o uso sem correspondência, a resposta sem iniciativa, essa correspondência esvaziada de sua dimensão de abertura. Ela é o ser-*aí* (cf. Heidegger, 2005) que não tem um “*aí*” próprio, que só tem lugar enquanto a voz de outro cria o espaço onde ela pode existir por um instante.

Isso nos conduz a uma precisão que tem consequências para todo o ensaio. A condição de Eco não é simplesmente a de um ser privado de linguagem. Um ser privado de linguagem seria o silêncio, seria a afasia, seria a pedra antes de ser Eco. A condição de Eco é mais estranha e mais perturbadora: ela é a de um ser que tem linguagem, mas não tem acesso a ela como iniciativa. Ela carrega a linguagem dentro de si, “*sonus est qui uiuit in illa*” (2017, L. III, v. 401), é o som que vive nela, dirá Ovídio, mas não pode acioná-la por conta própria. A linguagem vive nela como inquilina que mudou a fechadura. E essa imagem aponta para uma estrutura ontológica que se apresenta como uma das formas possíveis da impropriedade, não a má-fé existencial do *dasein* que foge da morte, não a tagarelice do *Man* que dissolve o si-mesmo no impessoal, mas uma forma ainda mais radical de impropriedade, a de um *dasein* que foi constitutivamente privado da possibilidade de apropriar-se de seu próprio ser-na-linguagem. Se, para Heidegger (2005), a morte é a possibilidade mais própria do *dasein* porque nela ninguém pode substituí-lo, então o castigo de Eco é o inverso exato, uma vez que ela é posta numa posição em que sempre é substituída, em que sua voz nunca é outra coisa senão a voz de outro chegando de volta, em que sua “possibilidade mais própria” foi transformada em impossibilidade constitutiva.

O caminho para a linguagem, em Eco, não leva a lugar nenhum que seja seu. Leva de volta à voz que o abriu. E é justamente este movimento, o de um caminho que só pode retornar ao ponto de partida alheio, que só pode ser eco de um *Ereignis* que não lhe pertence, que constitui, no sentido mais rigoroso do termo, uma aporia: não um beco sem saída que poderia ter

outra saída, mas uma estrutura em que a saída é a entrada, em que o fim é o começo, mas o começo não é seu.

1.1. JUNO, O *GÊNE* E A SOBERANIA DA PROSCRIÇÃO: LINGUAGEM COMO PUNIÇÃO

Se a seção anterior examinou a condição de Eco a partir de dentro, a partir da estrutura de sua existência pós-castigo, cabe agora examinar o ato que a produziu, isto é, o gesto de Juno, e perguntar pelo que este gesto revela sobre a natureza da linguagem como poder. Porque o que Juno faz não é aleatório, não é capricho de divindade ciumenta, é um ato de legislação semiótica que precisa ser entendido em toda a sua precisão.

O nome romano da deusa, *Iuno*, derivável de uma raiz indo-europeia *diu-* relacionada ao céu e à soberania divina, cognato de Júpiter (*Zio-pater*) mas infletido para o campo da força vital feminina, do *genius* feminino que os romanos chamavam Iuno no sentido de princípio gerador e protetor, carrega consigo uma função que vai muito além da proteção do casamento e da maternidade que os manuais costumam listar. Juno é, em seu nome e em sua função, a guardiã dos vínculos: vínculos entre homem e mulher, entre mãe e filho, entre o ser humano e sua continuidade no tempo. Juno Pronuba, a que preside as uniões, é a divindade que faz *bold* nas relações, que garante que os nexos semânticos e afetivos entre seres permaneçam intactos. E é exatamente esta divindade dos vínculos que dissolve o vínculo mais fundamental de Eco, o vínculo entre o sujeito falante e sua própria voz como origem.

Há algo de estruturalmente paradoxal, e, na leitura que aqui se propõe, filosoficamente necessário, no fato de ser Juno, a guardiã dos nexos, a produtora da des-vinculação mais radical que um ser falante pode sofrer. O paradoxo se resolve quando compreendemos que o que Juno protege não são os vínculos em geral, mas os vínculos legítimos, e que Eco, ao ter usado sua voz para encobrir as infidelidades de Júpiter, usou a linguagem como instrumento de des-vinculação, de ruptura do nexo entre Juno e seu marido, entre a rainha dos deuses e seu lugar de soberania. A punição tem, portanto, uma lógica de espelho: Eco usou a palavra para fazer Juno não-ver; Juno usa o poder para fazer Eco não-falar por si mesma. O instrumento do crime torna-se o objeto da pena. Mas a simetria é assimétrica, porque o que Juno retira de Eco não sintetiza a capacidade de iniciar qualquer enunciado, verdadeiro ou falso, próprio ou impróprio. A punição excede o crime porque a linguagem não pode ser cirurgicamente amputada em suas partes ilegítimas: só pode ser amputada em sua raiz, que é a iniciativa enunciativa.

É aqui que o conceito de proscrição se torna indispensável. Proscrever implica retirar do sujeito o estatuto de sujeito da enunciação. A lei que proscreeve não diz “não fales isto”, mas “não fales a partir de ti mesmo”. É uma lei que age sobre a fonte, não sobre o fluxo. E o que ela produz é um ser que continua no interior da linguagem, que é, de fato, constituído pela linguagem, que respira linguagem, que é linguagem em seu modo de existência mais elementar, mas que não pode aceder à linguagem como agente, como falante que inaugura sentido. Eco proscrita é o que resta de um sujeito quando se retira dele apenas a origem, tudo o mais permanece, o aparato fonético, a memória semântica, a sensibilidade afetiva, o amor, exceto o poder de ser o ponto zero de um enunciado.

Neste sentido, a punição de Juno tem uma consequência que vai muito além da ninfa individual e que toca o coração do problema da linguagem como tal: ela demonstra, pelo caso extremo, que a linguagem não pode ser separada da subjetividade que a inicia, porque o ser que fala não pode ser reduzido ao puro meio de transmissão sem que algo de essencial se perca. Em Eco o conteúdo linguístico, pelo menos o conteúdo significativo, tende a se manter, ela repete com exatidão fonética perfeita. O que se perde é a situação enunciativa, o contexto de mundo a partir do qual uma voz emerge como esta voz, a voz de este ser que se encontra aqui, agora, diante disto. A linguagem de Eco é a linguagem do *dasein* sem situação, ou melhor, cuja situação é sempre e apenas a situação alheia, refletida de volta.

Há uma última dimensão do gesto de Juno que merece atenção antes de avançarmos. O verso de Ovídio diz que “*fecerat hoc Iuno*” (Ovidio, 2017, L. III, v. 62), Juno fizera isso. O perfeito latino tem aqui um peso que a tradução muitas vezes perde: “fizera”, ato consumado, irreversível, inscrito no passado como fato que condiciona o presente. A punição de Juno, como reconfiguração ontológica, se deposita no ser de Eco como sedimento permanente. Eco não está sob punição, ela é a punição. Seu modo de ser é o castigo. E aqui, talvez, esteja o ponto mais agudo da análise, se a linguagem, como diz Heidegger (2012), é a casa do ser, o lugar onde o ser humano habita sua existência, então o que Juno fez a Eco foi alterar permanentemente a planta da casa, de modo que todos os cômodos existem, mas nenhuma porta abre de dentro. Eco pode passear pela casa da linguagem; pode conhecer cada parede, cada janela, cada superfície de ressonância. Mas não pode abrir nenhuma porta por si mesma. Pode-se apenas esperar que alguém a abra de fora, e então, pelo breve instante em que o ar entra, existir.

Não cabe aqui perguntar o que um signo significa, mas com que intensidade ele acontece, com que extensidade ele se propaga, em que ponto do espaço tensivo entre o pico e o declínio ele se encontra num dado instante. O sujeito, nesse quadro, funciona como um campo de gradientes, uma zona de variação contínua entre presença plena e presença apagada, entre o momento em que algo irrompe com toda a força do inesperado e o momento em que essa irrupção se dissolve numa extensidade tão vasta que já não tem *tonus*, já não toca, já não fere. Esse jogo tenso dá ao fato de que sentido e afeto não são categorias separadas, a intensidade com que algo se impõe ao sujeito é o sentido que ele tem para esse sujeito, antes de qualquer codificação, antes de qualquer articulação em conteúdos discretos.

A configuração semiótica do mito de Eco é ao mesmo tempo singular e paradoxal de um modo que excede qualquer sujeito ordinário. Considere o que acontece no instante do eco acústico, não como fenômeno físico, mas como acontecimento vivido do ponto de vista da ninfa. No momento em que a voz de outro atinge a superfície onde Eco subsiste e ela responde, há uma explosão de presença, ela é, ela existe, ela vibra com a máxima intensidade de que é capaz. O *tonus* afetivo, esse coeficiente de presença, que aqui é um eixo vertical do espaço tensivo, é, nesse instante, máximo. Eco não responde com indiferença; ela responde com todo o seu ser, porque responder é seu ser, porque a resposta é o único ato ontológico que lhe resta. E no entanto, e aqui está o paradoxo constitutivo, sua extensidade é zero. Extensidade, o eixo horizontal da grade tensiva, diz respeito ao espaço de difusão, ao campo temporal e espacial sobre o qual um acontecimento se espalha e produz seus efeitos. A extensidade de Eco é inteiramente determinada pela fonte alheia, já que ela começa onde a voz do outro termina e dura exatamente tanto quanto o ar consegue carregar o som antes que ele se dissolva. Ela não tem campo próprio de difusão. Ela não tem extensidade que não seja o avesso da extensidade alheia.

Essa configuração, intensidade máxima, extensidade nula, corresponde a um regime do “sobrevir”, uma vez que o acontecimento que irrompe com toda a força do imprevisível, que suspende o curso ordinário do tempo e impõe sua presença com uma brutalidade afetiva que não admite mediação. O sobrevir é o oposto do “porvir”, do estado de coisas que chegou, que se estabilizou, que ganhou extensidade suficiente para ser reconhecido como parte da ordem do mundo. O sujeito do sobrevir é o sujeito que sempre

está sendo surpreendido, que nunca tem tempo de preparar uma posição porque o acontecimento já chegou antes de qualquer antecipação. E Eco é o ser do sobrevir puro, cada voz que a alcança é sempre a primeira, sempre o único acontecimento que existe no momento em que existe, sempre a totalidade de sua existência por aquele instante fugaz. Ela não tem memória de acontecimentos anteriores no sentido de que essa memória pudesse moderar a intensidade do presente, cada eco é absoluto porque cada eco é, por um instante, tudo.

Mas a tragédia tensiva de Eco, e aqui a análise precisa ser precisa, não está apenas na brevidade de cada instante. Está na assimetria constitutiva entre sua intensidade e sua extensidade. Em qualquer sujeito tensivo ordinário, intensidade e extensidade entram em relação de troca: o que ganha em intensidade perde em extensidade, e vice-versa. O grito puro tem intensidade máxima e duração mínima; a crônica histórica tem extensidade vasta e intensidade diluída. Esta troca é o que constitui o espaço de jogo do sujeito, a possibilidade de mover-se ao longo dos gradientes, de escolher (ou de ser escolhido por) um ponto do espectro tensivo. O que define a condição de Eco é que esta troca lhe foi interdita. Ela não pode aumentar sua extensidade às custas de menor intensidade: não tem campo próprio para se difundir. Ela não pode modular sua intensidade: ela é sempre máxima no instante em que existe, e inexistente no intervalo. Eco não tem gradiente, tem apenas pulsos. Ela existe em flashes de presença absoluta separados por ausências absolutas, sem que se possa fazer nada para transformar este padrão. O castigo de Juno, lido pela semiótica tensiva, é a abolição do espaço de jogo tensivo: a transformação de um sujeito que vivia nos gradientes num ser que só conhece o pico e o zero.

E é precisamente aqui que a análise tensiva toca o problema fenomenológico: porque um sujeito sem gradientes é um sujeito cuja temporalidade foi alterada de modo radical. O sujeito tensivo ordinário vive no tempo como campo contínuo de variação, onde o passado modula o presente e o presente antecipa o futuro segundo as curvas de intensidade que constituem sua experiência. Eco vive no tempo como uma série de pontos discretos, de irrupções sem antes nem depois próprios. Ela não tem o tempo tensivo, o tempo como campo de forças onde o sujeito se move e é movido. Ela tem apenas o instante alheio devolvido. E este instante, por mais intenso que seja, não constitui uma duração, não constitui o tecido temporal dentro do qual uma experiência pode se sedimentar e tornar-se algo que o sujeito carrega

consigo. Eco carrega apenas a estrutura da repetição e a repetição, como veremos, é uma forma de diferença que se mascara de identidade.

2.1. O *SONUS* VIVENTE: FENOMENOLOGIA DA VOZ SEM CORPO

“*Sonus est qui uiuit in illa*”. O verso de Ovídio, sexto pé de um hexâmetro dactílico que corre com a tranquilidade perturbadora de quem enuncia uma lei natural, realiza uma inversão que a fenomenologia demoraria séculos para articular com precisão equivalente. Não é Eco que vive no som: é o som que vive nela. O sujeito gramatical da vida é o *sonus*, e Eco é seu lugar de habitação, o *in illa*, o “nela”, que a posição final do verso isola e sublinha como aquilo que restou depois que o corpo desapareceu. O que Ovídio descreve, em um único hexâmetro, é a inversão completa da relação entre ser e linguagem que a tradição filosófica ocidental levaria milênios para conseguir enunciar sem escandalizá-la: não é o sujeito que tem voz, mas a voz que tem lugar num sujeito, e quando o sujeito se dissolve, a voz permanece, procurando outro lugar onde morar.

Para chegar ao que essa inversão implica filosoficamente, é necessário passar pelo corpo. A fenomenologia de Merleau-Ponty (2011) coloca o corpo como a condição de possibilidade de toda experiência: é o corpo que abre o campo perceptivo, que orienta o espaço antes de qualquer operação intelectual, que constitui aquilo que Merleau-Ponty chama de carne, o tecido de reversibilidade entre o sentir e o sentido, entre o tateado e o que tateia, entre a voz que soa e o ouvido que a escuta. A carne é o nome merleau-pontiano para o fato de que o mundo e o corpo são feitos da mesma substância, que não há interior sem exterior, não há sujeito sem mundo, não há voz sem a ressonância que a recebe e a devolve transformada. E é no conceito de quiasma, o entrelaçamento reversível entre o que vê e o que é visto, entre o que fala e o que é falado, que a fenomenologia da carne encontra sua formulação mais exata: o quiasma é uma diferença que se dobra sobre si mesma, um ponto em que o sujeito e o mundo se tocam sem se fundir, onde a separação e a união acontecem simultaneamente.

Eco sem corpo é, neste quadro, o caso em que o quiasma persiste depois que um de seus termos desapareceu. O corpo de Eco se vai, “*nec corpus remanet, quondam quod amauerat Echo*” (Ovidio, 2017, L. III, v. 492), mas a estrutura de reversibilidade que o corpo constituía não desaparece com ele, migra para a rocha, para o ar, para a superfície acústica da paisagem. O quiasma vocal de Eco, a reversibilidade entre a voz que ela recebe e a voz que ela devolve, subsiste sem o substrato carnal que normalmente o suportaria.

O que resta é uma carne sem corpo, não a carne no sentido biológico, mas no sentido fenomenológico de tecido de reversibilidade, de zona de contato entre o som e seu retorno. A pedra de Eco é carne sonora, e a pergunta que este paradoxo coloca é: pode haver experiência sem corpo? Pode o quiasma funcionar sem que haja um ser que o viva?

Em sua teoria das esferas, Sloterdijk (2016) argumenta que o ser humano não existe primariamente no espaço neutro da física, mas em bolhas, em esferas de co-imunidade que são antes de tudo esferas acústicas: o primeiro espaço que o ser humano habita é o espaço sonoro do útero, onde a voz materna chega como envolvimento total antes de qualquer discriminação visual, antes de qualquer objeto, antes de qualquer eu. A voz é, neste sentido, a primeira esfera, o primeiro invólucro que constitui um dentro e um fora, um aqui e um lá, uma presença e uma ausência. O grito do recém-nascido é a fundação de uma nova esfera sonora, o primeiro ato pelo qual um ser se anuncia como centro de um campo acústico próprio. E toda a história da habitação humana, para Sloterdijk, pode ser relida como a história da construção de esferas cada vez mais complexas de co-ressonância, da bolha ao globo, do útero à arquitetura, do grito à obra de arte.

Nessa perspectiva, o que Ovídio narra na metamorfose final de Eco é a redução de um ser à sua esfera mais primitiva, à esfera puramente acústica que precede toda subjetividade constituída. Eco-pedra não é um ser que perdeu sua esfera, é uma esfera que perdeu o ser que a habitava. Ela é a câmara de ressonância depois que o músico saiu, o teatro depois que os atores foram embora, a gruta paleolítica onde a voz humana ainda ecoa mesmo que nenhum humano esteja presente. E aqui Sloterdijk nos oferece um *insight* que tem consequências para toda a análise: se a voz é a primeira esfera, se o espaço sonoro é a condição de possibilidade de toda habitação humana do mundo, então Eco-pedra é a infra-estrutura acústica do mundo, a condição que normalmente permanece invisível porque está sempre abaixo das vozes que a habitam, o que faz do castigo de Juno a condição de possibilidade da ressonância, no próprio fundo sobre o qual qualquer voz pode se ouvir como voz.

Mas há uma tensão que esta leitura produz e que é preciso nomear. Se Eco é condição de possibilidade, se ela é o substrato acústico que sustenta toda fala sem pertencer a nenhuma fala particular, então ela ganha uma espécie de universalidade que parece contraditória com a intensidade singular de sua existência como ser que ama, que sofre, que perece de amor por Narciso. A fenomenologia da voz sem corpo tem que dar conta dessa

tensão, como pode a mesma figura ser, simultaneamente, a infra-estrutura impessoal da ressonância e o sujeito mais no plano pático comprometido da narrativa ovidiana? A resposta, e é aqui que a análise tensiva da seção anterior e a fenomenologia dessa precisam se articular, está em que Eco não é nem uma coisa nem outra, é o intervalo entre as duas, o ser que se encontra exatamente no ponto em que a condição impessoal da linguagem e a singularidade insubstituível do sujeito que sofre se tocam sem se resolver. O “*sonus est qui uiuit in illa*” captura precisamente esta impossibilidade, vive o som, mas nela, e este “nela” guarda, mesmo depois de todo o corpo ter desaparecido, o traço de uma singularidade que se recusa a ser completamente absorvida pela impessoalidade da ressonância.

2.2. ITERABILIDADE E LUTO: O ECO COMO ESTRUTURA DO SIGNO

A condição de possibilidade do signo é sua iterabilidade, a possibilidade de ser repetido em contextos radicalmente diferentes daquele em que foi produzido, de funcionar na ausência do emissor, do receptor, do referente, de toda a cadeia de intenções e circunstâncias que rodeavam sua produção original. Esta possibilidade é aquilo que constitui o signo como tal. Um signo que só pudesse funcionar no contexto em que foi produzido não seria um signo: seria um gesto, um sintoma, uma reação imediata sem a generalidade que a significação exige. Para que haja signo, é necessário que a marca possa sobreviver à morte do emissor, que ela possa ser lida em contextos que nem sequer eram imagináveis no momento de sua inscrição, que ela carregue em si mesma a possibilidade de seu próprio deslocamento. A iterabilidade é o nome derridiano para esta sobrevivência estrutural, implica que cada repetição seja, ao mesmo tempo, uma identidade e uma diferença, de modo que um signo seja reconhecível como o mesmo signo, mas é sempre diferente porque o contexto mudou, porque o leitor mudou, porque o mundo entre a primeira inscrição e a repetição não é o mesmo mundo.

Eco é essa estrutura. Não metaforicamente, ela é, no sentido mais rigoroso do termo, a iterabilidade tornada ser. Cada vez que ela repete a voz de outro, ela realiza o que o signo realiza, toma uma marca produzida num contexto específico, a voz de Narciso, carregada de sua dor, de seu amor impossível, de sua situação existencial singular e a devolve em outro contexto, ligeiramente deslocada no tempo e no espaço, sonoramente idêntica, mas semanticamente alterada. O “*eheu!*” que Narciso emite, essa interjeição de dor, de lamento, de reconhecimento súbito da impossibilidade do que deseja, e o “*eheu!*” que Eco devolve são o mesmo som e não são a mesma

coisa. O de Narciso nasce de uma dor que tem origem no amor por si mesmo, no espanto de quem descobre que o amado é intangível porque é o próprio reflexo. O de Eco nasce de uma dor que tem origem no amor por Narciso, isto é, no amor por alguém que não pode ser alcançado não simplesmente porque seja reflexo, mas porque está completamente absorvido por seu próprio reflexo, completamente fechado na superfície que o devora. São duas dores no mesmo, reverberado em caminhos opostos e divergentes, e, no entanto, é o mesmo significante, produzido com a mesma intensidade fonética, ressoando no mesmo espaço.

Esta análise precisa ser levada até seu ponto mais agudo, que é também o mais doloroso. A iterabilidade está estruturalmente ligada ao luto, já que a possibilidade de o signo sobreviver à morte do emissor é, ao mesmo tempo, a possibilidade de que o morto continue falando, de que a marca do ausente continue produzindo efeitos num mundo do qual ele já não faz parte. O luto, nesse sentido, se diferente do exercício de superação da perda para se incorporar na estrutura do signo, essa é a maneira pela qual o morto persiste como iteração, como marca que retorna sem que o ser que a originou possa retornar com ela. E Eco realiza essa estrutura de modo absolutamente literal, porque ela é o ser que vive do luto alheio, que só existe enquanto carrega a marca do outro que sofre, que reproduz a dor de Narciso sem poder transformá-la em sua própria dor inteiramente, já que para que fosse sua própria dor inteiramente, precisaria poder nomear essa dor a partir de si mesma, precisaria poder dizer “*eheu!*” antes de Narciso, no seu próprio tempo, com sua própria voz.

O que Eco realiza, portanto, é uma forma de luto que não tem consolação possível, também porque a perda seja irreparável (toda perda o é), mas principalmente porque a estrutura de seu luto é a estrutura de sua existência. Ela não está de luto por Narciso da mesma maneira que um sujeito humano ordinário estaria de luto por alguém que amou e perdeu, ela é o luto, ela é a forma que o luto toma quando é constitutivo de um ser, quando não é um estado pelo qual o sujeito passa, mas o modo de ser pelo qual o sujeito existe. E aqui o verso de Ovídio — “*quotiensque puer miserabilis ‘eheu!’ / dixerat, haec resonans iterabat uocibus ‘eheu!’*” (Ovidio, 2017, L. III, vv. 495-6) — precisa ser lido como formulação de uma estrutura ontológica, muito mais do que como descrição de um fenômeno acústico simpático, é que Eco itera com a voz, *resonans*, ressoando e a ressonância não é, pelo menos nesse caso, repetição mecânica, é o ato pelo qual ela incorpora a dor de Narciso sem nunca poder libertá-la, sem nunca poder transformá-la

em algo diferente do que é, sem nunca poder dizer “isso passou” ou “isso mudou” ou “agora é outra coisa”.

A iterabilidade de Eco é, nesse sentido, a iterabilidade do signo em seu estado mais puro e mais insuportável, que é o estado em que a repetição não produz diferença suficiente para constituir uma experiência nova, em que o retorno do mesmo, muito além do retorno enriquecido de quem volta de uma viagem, o retorno vazio de quem nunca pôde partir. O signo ordinário itera, e itera para acumular contextos, desdobrar sentidos, produzir história. O signo-Eco itera sem acumulação, onde cada eco é o primeiro eco, cada repetição é tão virgem quanto a anterior, porque Eco não tem o entre, não tem o espaço temporal entre uma iteração e outra onde a diferença poderia se sedimentar em experiência, ela tem apenas o instante da repetição, separado do próximo instante por um vazio que não é dela.

E então Narciso morre, ou melhor, Narciso se metamorfoseia na flor que levará seu nome, e antes de se dissolver diz seu último “*ebeul!*”, e Eco o repete. Esse é o momento em que a iterabilidade e o luto se fundem completamente, em que Eco repete a última palavra de Narciso sem saber que é a última, ou talvez sabendo e não podendo dizer nada além do que ele disse, não podendo acrescentar ao “*ebeul!*” final de Narciso qualquer coisa que fosse sua despedida própria. Ela é condenada a despedir-se com as palavras dele, a fazer dele seu porta-voz mesmo no luto por ele. A iterabilidade, aqui, é a forma específica de crueldade que o castigo de Juno produz, a crueldade de um ser que ama e que, no momento em que mais precisaria de palavras próprias, só tem as palavras do amado para repetir.

Eco é a alegoria do signo narcísico, reflexo de sua própria voz, de sua própria linguagem, daquilo que subjaz seu ser como *sub-jectum*, *hipokeîmenon*, sendo o que sub-jaz o ser. Mas é uma alegoria que sangra, porque enquanto o signo não sofre com sua própria iterabilidade, Eco sofre. Enquanto a estrutura é uma radiografia do eco, Eco é uma existência. E a distância entre análise e existência, entre a iterabilidade como conceito e a iterabilidade como modo de ser de um sujeito que ama é, talvez, a distância mais fina e mais intransponível que este ensaio tem de atravessar.

3. O REFLEXO COMO APORIA: NARCISO E A ILUSÃO DO REFERENTE

Existe um verso de Ovídio que a filosofia da linguagem deveria ter adotado como epígrafe há muito tempo e não adotou, talvez porque a filosofia da linguagem, quando chegou a suas conclusões mais perturbadoras sobre

a relação entre signo e referente, preferiu a sobriedade técnica do tratado à vertigem do hexâmetro. O verso é: “*spem sine corpore amat, corpus putat esse, quod unda est*” (Ovidio, 2017, L. III, v. 417). Narciso ama uma esperança sem corpo e acredita que é corpo aquilo que é onda. A compactação filosófica desse verso é extraordinária, em doze sílabas, Ovídio formula o problema que a linguística e a tradição filosófica ocidental levariam centenas de anos para circunscrever e que a semiótica do século XXI ainda não acabou de resolver. O problema não é que Narciso seja ingênuo ou que sofra de uma ilusão que um sujeito mais esclarecido não sofreria. O problema é que a estrutura de sua ilusão é a estrutura do signo como tal, e que, portanto, todo sujeito que se relaciona com signos está, em graus variáveis, na posição de Narciso diante da água.

Para entender por que isso é assim, é necessário partir da distinção saussuriana entre significante e significado (Saussure, 2021), mas levá-la até o ponto em que o próprio Saussure hesita e onde seus herdeiros mais consequentes precisam ir além dele. Saussure estabelece que o signo linguístico é a união de um significante (imagem acústica) e um significado (conceito), e que esta união é arbitrária: não há nenhuma necessidade natural que ligue o som /ár-vo-re/ ao conceito de árvore. O referente — a árvore real, com raízes e folhas e sombra, fica deliberadamente fora do modelo saussuriano, que é um modelo de relações internas à língua, não de relações entre língua e mundo. Esta exclusão do referente está longe de ser uma ingenuidade de Saussure, é uma decisão teórica que tem a vantagem de mostrar que a língua é um sistema de diferenças sem termos positivos, que o sentido é produzido pela rede de relações entre signos e não pela correspondência entre signos e coisas. Mas ela tem um custo: deixa em aberto a questão de como os signos se articulam com o mundo, como a linguagem, sendo sistema fechado de diferenças, pode, no entanto, referir, pode apontar para além de si mesma, pode fazer com que, quando digo “esta árvore”, algo aconteça que me permite comunicar com alguém que também vê uma árvore.

Narciso resolve a questão à sua maneira, e a resolve de modo a expor com clareza máxima o que está em jogo. Ele acredita que a imagem na água é o corpo que a imagem representa, ele toma o significante pelo referente, a representação pela coisa representada, a superfície especular pelo ser que nela se reflete. O erro de Narciso é a materialização de uma confusão que está latente em toda relação sgnica e que a relação sgnica ordinária dissimula através de convenções e hábitos que tornam a mediação invisível. No uso cotidiano da linguagem, nós não percebemos que estamos sempre trabalhando

com substitutos, que a palavra “árvore” não é a árvore, que o nome de uma pessoa não é a pessoa, que o mapa não é o território. A linguagem é eficiente precisamente porque nos faz esquecer desta distância, porque ela produz o efeito de presença do referente sem que o referente precise estar presente. Narciso, ao acreditar que a imagem é o corpo, apenas radicaliza esse esquecimento até o ponto em que ele se torna visível como estrutura.

E é aqui que o verso “*quod petis est nusquam; quod amas, auertere, perdes*” (Ovídio, 2017, L. III, vv. 434) — o que buscas não está em lugar nenhum; o que amas, se te voltares, perderás — adquire sua dimensão filosófica mais precisa. O narrador ovidiano não está apenas descrevendo a situação irônica de Narciso, está enunciando a estrutura do signo como tal. O que o signo busca, o referente, a presença plena, a coisa mesma, não está em lugar nenhum que o signo possa alcançar, porque o signo só existe como substituto do que está ausente. Se o referente estivesse presente, não haveria necessidade do signo, e se o signo funciona, é porque o referente está ausente, substituído, diferido. “*Quod petis est nusquam*”: não porque o referente não exista, mas porque ele existe no único modo em que as coisas existem para a linguagem, como ausência que o signo preenche provisoriamente, como lacuna que a palavra tapa sem nunca tapar completamente. E “*quod amas, auertere, perdes*”, se Narciso se afastar da superfície da água, se romper a relação especular, se tentar alcançar o corpo diretamente, perderá até a imagem. O signo só existe enquanto a distância que o torna necessário é mantida, se a distância colapsa, colapsa também o signo, e com ele a ilusão de presença que o signo produzia.

A pergunta que o material de trabalho formula “qual é a fina superfície-espelho que segrega mais que qualquer muro ou distância?”, pode agora ser respondida com precisão. A superfície especular que separa Narciso do ser que ama não é a água do lago, é a própria estrutura do signo, a diferença constitutiva entre a representação e o representado que nenhuma aproximação física pode abolir. “*Nec nos mare separat ingens / nec uia nec montes nec clausis moenua portis*” (Ovídio, 2017, L. III, vv. 443-4), não nos separa o mar imenso, nem o caminho, nem as montanhas, nem os muros de portas fechadas. A enumeração que Narciso faz das distâncias que não existem entre ele e o amado é, filosoficamente, a enumeração das distâncias que o signo não é, o signo não é uma distância geográfica, não é um obstáculo físico que poderíamos remover com esforço ou engenhosidade. O signo é uma distância de outra ordem, uma distância que aumenta quanto mais nos aproximamos, que se intensifica na exata medida em que tentamos reduzi-la, que é mais

absoluta que qualquer muro precisamente porque não tem substância física que um gesto pudesse atravessar.

Narciso morre porque tenta resolver pelo corpo um problema que é de linguagem. Ele mergulha, literalmente ou como desejo, em direção ao reflexo, e o reflexo se desfaz. A água, perturbada, dissolve a imagem exatamente no momento em que a mão toca a superfície: a proximidade destrói a representação porque a representação exige a distância que a torna possível. Esse é o paradoxo central da relação sógnica, o signo só funciona à distância, só produz o efeito de presença do referente quando a presença real do referente é impossível. Quando a presença real se torna possível, quando Narciso está a um toque de distância do amado, o signo desaparece, e com ele o amado que o signo havia produzido como objeto de desejo. O que Narciso amava muito mais que o corpo que a água refletia, era a relação especular entre ele e sua imagem, era, em outros termos, o signo que ele mesmo era para si mesmo. E esse signo só podia existir na superfície, na fina membrana entre a presença e a ausência, na exata distância que o desejo exige para poder continuar sendo desejo.

Há uma última dimensão desta análise que a articula com o que veio antes e com o que virá depois. Se Narciso é a figura do sujeito capturado pelo signo icônico, o signo que funciona por semelhança, por espelhamento, por *resemblance* entre representação e representado, então sua tragédia é a tragédia do sujeito que acredita que pode abolir a arbitrariedade, que pode fundar a linguagem na semelhança, que pode fazer o signo coincidir com a coisa. O ícone narcísico promete uma transparência que o símbolo convencional nunca prometeu: a imagem parece ser o corpo porque se parece com o corpo, porque a distância entre eles não é convenção, mas aparência. E é precisamente esta promessa de transparência, esta aparência de não-arbitrariedade que torna o ícone narcísico mais perigoso, mais mortal, mais capaz de prender o sujeito numa relação da qual não há saída. O sujeito que acredita numa convenção pode desacreditar nela, pode mudar de código, aprender outra língua, renegociar o pacto semiótico. O sujeito que acredita num espelho não tem saída pela convenção: tem que enfrentar o espelho ou morrer diante dele.

3.1. ECO E NARCISO COMO SISTEMA ESPELHANTE: DOIS REGIMES DE IMPOSSIBILIDADE

Seria tentador, e seria um erro, construir a relação entre Eco e Narciso como uma simetria perfeita, dois espelhos face a face, dois sujeitos presos em dois reflexos complementares, duas impossibilidades que se equilibram

numa estrutura binária limpa. A simetria existe e é real, porém é um tanto superficial (sem trocadilhos com os espelhos), o que é teoricamente produtivo neste par não é o que os une, mas o que os separa na sua proximidade, a assimetria que persiste mesmo quando a analogia parece mais convincente, o ponto em que a comparação revela não uma estrutura partilhada, mas dois abismos distintos que apenas se tocam na borda.

Começemos pelo que é comum. Tanto Eco quanto Narciso são sujeitos presos em superfícies reflexivas. A água é a superfície de Narciso, superfície visual, especular, que devolve a imagem com fidelidade óptica, mas sem acesso ao corpo. A rocha é a superfície de Eco, superfície acústica, ressonante, que devolve o som com fidelidade fonética, mas sem acesso à intenção, ao sujeito que fala, à cadeia de sentido que a voz transporta. Em ambos os casos, a superfície funciona como interface entre desejo e objeto, permite o contato sem permitir o alcance, produz a presença sem deixar que a presença seja tocada. E em ambos os casos, a tragédia é produzida não pela superfície em si, a água não é culpada da morte de Narciso, a rocha não é culpada do perecimento de Eco, mas pela relação que o sujeito estabelece com ela, pela incapacidade de habitar a distância que a superfície impõe sem tentar abolir esta distância.

Mas aqui a analogia começa a rachar, e a rachadura é filosoficamente mais importante que a analogia. O signo que prende Narciso funciona por semelhança, por continuidade entre representante e representado, por uma *resemblance* que parece natural, porque a imagem na água de fato se assemelha ao corpo que reflete. O signo que prende Eco, ou melhor, o signo que Eco *é*, funciona por convenção, por arbitrariedade, por uma relação entre som e sentido que não é motivada por nenhuma semelhança natural entre eles. Quando Eco repete “*eheu!*”, ela não está produzindo uma imagem acústica de Narciso, ela não é o espelho sonoro de sua presença física. Ela está produzindo um signo que só existe porque existe uma convenção linguística que associa aquela sequência de sons a um estado afetivo de dor, e esta convenção é completamente independente de qualquer semelhança entre o som e a dor, entre a voz de Narciso e o sofrimento que ela expressa.

Esta distinção entre semelhança e arbitrariedade implica dois regimes completamente diferentes de impossibilidade, dois modos distintos de estar preso numa superfície sem poder atravessá-la. A impossibilidade de Narciso é uma impossibilidade que se apresenta como possibilidade, no sentido de que a imagem parece alcançável porque é tão fiel, tão precisa, tão semelhante ao que representa que a distância entre representação e referente se torna

virtualmente imperceptível, exceto no momento em que se tenta atravessá-la, momento em que ela se revela absoluta. A impossibilidade de Eco, ao contrário, nunca se apresenta como possibilidade, é manifesta, declarada, inscrita na própria estrutura do signo simbólico, que nunca pretende ser a coisa que representa. Eco sabe, na medida em que um ser pode saber sua própria condição, que sua voz não é Narciso, que repetir “*eheu!*” não é ser Narciso, que a iteração do signo não produz a presença do sujeito que o originou. Mas esse saber não é suficiente para libertá-la, a consciência da distância simbólica não suprime a dor do desejo que a distância torna impossível.

Desse modo, os dois sujeitos apresentam configurações inversamente assimétricas que merecem ser mapeadas com precisão. Narciso tem extensidade máxima, uma vez que a imagem está sempre lá, sempre disponível, sempre pronta para ser contemplada desde que ele mantenha a distância correta da superfície. Ele tem acesso ilimitado ao signo que o prende, pode voltar ao lago quantas vezes quiser, pode contemplar o reflexo por horas, pode construir uma relação de duração e continuidade com o objeto de seu desejo. No entanto, sua intensidade ativa é mínima no sentido de que ele não pode fazer nada com o que contempla, só pode olhar. A extensidade de seu objeto é inversamente proporcional à sua potência de ação sobre ele. Eco, como estabelecido, tem a configuração inversa: intensidade máxima no instante do eco, extensidade nula ou determinada pelo outro. Mas há uma diferença fundamental que o eixo da intensidade não captura completamente: Narciso está parado no tempo, preso em um presente que se repete sem progredir, enquanto Eco está em movimento no tempo, perece, se dissolve progressivamente, tem uma história que vai do corpo à pedra, da voz ao *sonus* puro. Narciso é eterno enquanto dura, já que a flor que o sucede mantém o reflexo do lago em sua inclinação perpétua. Eco é histórica, porque travessa o tempo como processo de desincorporação progressiva, de redução ao substrato, de chegada à forma mais elementar de existência sonora.

Essa diferença temporal entre os dois sujeitos aponta para uma diferença mais fundamental na estrutura de seu desejo. O desejo de Narciso é mais preciso, um desejo sem falta, ele deseja o que parece possuir, ama o que parece ser ele mesmo, quer o que está diante de si com uma disponibilidade tão absoluta que a única falta que experimenta é a falta de corpo, a impossibilidade de toque. Mas essa falta é secundária, produzida pela estrutura especular, não constitutiva do desejo como tal. O desejo de Narciso não sabe que falta, acredita que o objeto está lá, que a distância é apenas superficial, que um pouco mais de paciência ou de esforço ou de aproximação resolverá

o problema. O desejo de Eco, ao contrário, é um desejo que sabe sua falta desde o princípio, ela não tem ilusões sobre a distância que a separa de Narciso, não acredita que repetir sua voz a tornará presente para ele, não confunde o eco com o encontro. Ela deseja Narciso sabendo que Narciso não pode ouvi-la como ser autônomo, só pode ouvi-la como reflexo de si mesmo, como o mundo devolvendo sua própria voz. O desejo de Eco é o desejo mais lúcido e mais inútil da narrativa ovidiana, lúcido porque não tem ilusões sobre o objeto, inútil porque a lucidez não o alivia.

E é aqui que o sistema binário Eco/Narciso se revela como drama em andamento, um drama no qual os dois protagonistas não conseguem ver por que cada um está preso na perspectiva de sua própria superfície. Narciso não consegue ouvir Eco como sujeito que deseja porque só consegue ouvir sua própria voz devolvida. Eco não consegue fazer-se ouvir como sujeito que deseja porque sua estrutura enunciativa a condena a falar com a voz de Narciso mesmo quando o que expressaria seria sua própria dor. Os dois estão presos num sistema que os impede de se encontrar precisamente na medida em que os coloca em contato: Narciso escuta Eco e escuta a si mesmo; Eco fala para Narciso e fala com a voz de Narciso. A comunicação existe, há troca de sons, há um circuito acústico funcionando, mas a comunicação é, nesse caso, o nome exato do não-encontro. O sistema Eco/Narciso é um sistema que funciona perfeitamente como sistema e que falha completamente como relação.

Essa é talvez a formulação mais precisa do problema que a Parte III das *Metamorfoses* coloca: a superfície especular, seja a água que reflete Narciso, seja a rocha que ressoa Eco, não se deve cair no erro de interpretar o problema como um obstáculo ao encontro, mas como uma condição para tal. Sem a água, não há imagem e não há Narciso como sujeito desejante. Sem a rocha, não há eco e não há Eco como modo de existência. A superfície não separa os sujeitos do objeto de seu desejo, ela produz o objeto de seu desejo como objeto, ou seja, como algo que existe apenas na medida em que está separado, apenas na medida em que a superfície o mantém à distância. O que a água faz ao corpo de Narciso e o que a rocha faz à voz que a alcança é o que o signo faz ao referente: não reflete uma realidade pré-existente, mas produz o real como o que excede a representação, como o que a representação promete e não pode entregar, como o horizonte que recua à exata velocidade com que nos aproximamos.

Eco é pedra, Narciso é flor, e entre a pedra e a flor há a água, há o espelho, há a superfície que é o único lugar onde eles poderiam se encontrar e que é, exatamente por isso, o lugar onde o encontro é para sempre impossível.

4. METAMORFOSE COMO ONTOLOGIA: ECO É PEDRA, NARCISO É FLOR

Em uma conferência sobre os conceitos fundamentais da metafísica, Heidegger (2012) distingue três modos de relação com o mundo segundo um critério de riqueza ontológica decrescente: o ser humano é *weltbildend*, formador de mundo; o animal é *weltarm*, pobre de mundo; a pedra é *weltlos*, sem mundo. A distinção não é hierárquica no sentido vulgar, não se trata de afirmar que a pedra vale menos que o animal ou que o animal vale menos que o ser humano. Trata-se de descrever três estruturas ontológicas fundamentalmente diferentes de abertura ao ente: o ser humano tem mundo porque pode deixar o ente aparecer como ente, porque tem o projeto existencial que abre o campo dentro do qual as coisas podem ser encontradas como o que são; o animal tem um círculo de desinibição mas não tem mundo no sentido pleno porque o ente que encontra não aparece para ele como ente, não se destaca como algo com sentido próprio sobre um fundo de mundo partilhado; a pedra não encontra nada, não é inibida por nada, não tem acesso ao ente de forma alguma, ela simplesmente é, sem mundo, sem abertura, sem encontro. A pedra é radicalmente alheia a qualquer questão do mundo.

É com este quadro que a metamorfose de Eco em pedra precisaria ser lida – se a metamorfose de Eco em pedra fosse uma metamorfose para a pedra, um movimento em direção à inanimidade, uma descida em direção ao *weltlos*. Mas não é. E entender por que não é, exige que se preste atenção à especificidade do que Eco se torna, ela não se torna uma pedra, não se torna rocha inerte que o tempo desgastará sem que ela experiencie o desgaste. Ela se torna a pedra que ressoa. Ela se torna a superfície que devolve voz. E isso significa que ela permanece, mesmo depois de toda a carne ter desaparecido, no interior da questão da linguagem, como condição material que a torna possível. A pedra de Eco materializa o substrato que sustenta o mundo sem aparecer nele, que é condição de possibilidade da abertura sem integrar a abertura como participante.

Para compreender essa distinção, é necessário dar um passo que Heidegger não dá. Em suas análises, Heidegger está interessado nos modos de acesso ao ente, se pergunta o que cada tipo de ser encontra no mundo, cabe aqui deslocar a questão para entender o fenômeno, de modo que a

questão passa a ser: em que o ser existe, qual é o invólucro, o espaço de ressonância, a arquitetura acústica dentro da qual qualquer encontro é possível. E quando a questão é colocada assim, a pedra de Eco deixa de ser o caso limite da pobreza ontológica e torna-se algo completamente diferente, o caso limite da riqueza infraestrutural. Eco é o espaço onde o som se dobra sobre si mesmo, onde a voz encontra sua própria possibilidade de retorno, onde a linguagem descobre que pode ser escutada porque há uma superfície que a escuta sem compreendê-la, que a devolve sem interpretá-la, que a preserva sem possuí-la.

As cavernas paleolíticas, e aqui Sloterdijk (2016) encontra Leroi-Gourhan, e a arqueologia encontra a fenomenologia, foram escolhidas pelos primeiros humanos que produziram imagens e sons rituais precisamente por sua qualidade acústica: as câmaras onde os ecos eram mais ricos, onde a voz humana se multiplicava e retornava transformada, eram as câmaras onde a arte aparecia. O eco era a razão da escolha. Os seres humanos do paleolítico buscavam o eco porque o eco era a confirmação de que a voz podia habitar o mundo, de que o som podia persistir além do instante de sua produção, de que havia uma reciprocidade entre o ser que fala e o espaço que escuta. A pedra que ecoa é a pedra que responde, e uma pedra que responde participa de algo que, sem ser mundo no sentido pleno, é o invólucro material dentro do qual o mundo sonoro pode se constituir.

Eco-pedra é, neste sentido, a herdeira direta desta função ritual e arqueológica, é a câmara de ressonância do mundo, a superfície que devolve às vozes humanas a evidência de que elas existem, que o ar as carregou, que o espaço as recebeu. E há uma ironia profunda aqui que precisa ser sublinhada: Eco, que foi punida por usar sua voz para fazer Juno não-ver, torna-se a condição que permite que qualquer voz se ouça a si mesma. A deusa que quis silenciá-la produziu, pelo ato punitivo, a mais permanente das arquiteturas vocais. A pedra dura mais que a carne, mais que a flor, mais que o lago, mais que o próprio Narciso que a amou, e enquanto a pedra durar, a voz que a alcançar encontrará retorno.

A flor de Narciso, por contraste, é a metamorfose que se volta para a água. Em Ovídio, a flor que nasce no lugar onde Narciso pereceu se inclina perpetuamente sobre a superfície líquida, como se a metamorfose não tivesse resolvido a compulsão especular, mas apenas a transposto para uma forma vegetal incapaz de sofrimento consciente. A flor não sabe que está olhando para a água; não sofre com o que vê; não morre de desejo. No entanto, a inclinação persiste como postura, como orientação no espaço, como gesto

petrificado numa forma orgânica. Narciso-flor é a metamorfose que repete a estrutura da tragédia sem a tragédia, por isso, todo seu movimento se dirige à superfície especular, a inclinar-se sobre o reflexo, em uma perpétua aproximação sem chegada, tudo isso permanece, esvaziado de consciência e transformado em morfologia. A flor é a tragédia de Narciso sem o Narciso que a sofre.

E então temos as duas metamorfoses como proposição ontológica completa. Eco-pedra: a tragédia que persiste como condição, que dura porque se tornou substrato, que ressoa porque abandonou a pretensão de ser sujeito e se tornou o lugar onde a subjetividade dos outros encontra seu retorno. Narciso-flor: a tragédia que persiste como gesto, que dura porque a forma orgânica reteve a orientação sem reter a consciência, que continua se inclinando sobre a água porque a metamorfose não podia mudar a direção do desejo, apenas abolir a capacidade de sofrer com ele. Os dois desfechos representam dois modos distintos de resolução tensiva. Eco-pedra é a resolução pela extensidade, ela perde toda a intensidade de presença vivida, mas ganha uma extensidade potencialmente infinita, porque a pedra não tem prazo, porque a câmara de ressonância não envelhece da mesma maneira que envelhece o corpo. Narciso-flor é a resolução pela intensidade eliminada, já que ele perde a intensidade do sofrimento consciente, mas retém a forma, a postura, a orientação; é uma extensidade que continua, mas esvaziada de *tonus*, uma duração sem vibração.

Dois modos de sobreviver ao desejo impossível, portanto. Um que dura como espaço. Um que dura como gesto. E entre os dois, entre a pedra e a flor, entre a câmara de ressonância e a inclinação vegetal, está a água onde tudo começou, o espelho que produziu dois sujeitos e duas tragédias e duas metamorfoses e que continua, indiferente, refletindo o que quer que passe por cima de sua superfície.

PARA CONCLUIR: *SUBJECTUM SONORO*, SUBSTRATO DE RESSONÂNCIA

Há uma etimologia que este ensaio tem adiado, não por descuido, mas porque ela só pode ser recebida em toda a sua força depois que o percurso das partes anteriores tiver sido completado. A palavra sujeito vem do latim *subjectum*, que é a tradução latina do grego *hypokeimenon*: aquilo que está lançado sob, o substrato, o que suporta os predicados sem ser ele mesmo predicado de nada mais fundamental. O sujeito, em sua origem etimológica e metafísica, não é o agente soberano da modernidade cartesiana, não é o

cogito que se coloca diante do mundo como fundamento de toda certeza. É o substrato, o que está embaixo, o que suporta, o que sustenta sem necessariamente aparecer. O sujeito aristotélico não age sobre o mundo, ele suporta as determinações que o mundo deposita nele, ele é o campo sobre o qual os predicados se inscrevem, ele é o portador de propriedades antes de ser o produtor de ações.

Essa etimologia, recuperada agora ao fim do ensaio, pode parecer um ornamento erudito, mas muito mais que isso, é a chave que abre a proposição final sobre Eco. Porque Eco, depois de todas as análises que precedem, revela-se como o caso mais preciso e mais radical que a tradição ocidental conhece de um ser que realizou integralmente a condição de *subjectum*, de substrato, de portador, de suporte, na esfera da linguagem. Diferente do sujeito moderno, que usa a linguagem como instrumento de expressão de uma interioridade pré-lingüística, diferente do sujeito heideggeriano, que habita a linguagem como morada e corresponde ao apelo do ser através do dizer, Eco é a alegoria que realiza em si o *sub-jectum sonoro*: aquilo que está lançado sob a linguagem, que a sustenta sem possuí-la, que a suporta sem a iniciar, que é o lugar onde a linguagem acontece antes de ser o sujeito que a produz.

Mas esta caracterização, por si só, ainda poderia soar como descrição do empobrecimento de Eco, ou seja, como a formulação mais precisa de sua privação. E, desse modo, seria lida assim se não tivéssemos atravessado, nas partes anteriores, os movimentos que tornam visível outra dimensão dessa condição. O que o percurso do ensaio revelou, progressivamente, é que ser substrato, isto é, ser o que está lançado sob, não deve ser confundido ser passivo, dado que não é simplesmente ser o que aguarda a ação do outro, é, antes, ser a condição de possibilidade, o ser que precisa realizar-ser ou atualizar-se como ser para que qualquer outra coisa possa acontecer (vir-a-ser). Aí está a distinção que a proposição final precisa sustentar com precisão: Eco não é condição de possibilidade apesar de ter perdido a agência enunciativa, Eco é condição de possibilidade porque se tornou substrato puro, isto é, porque a metamorfose que a reduziu à pedra foi, simultaneamente, a metamorfose que a tornou infraestrutura do mundo sonoro.

O *Ereignis* heideggeriano (Heidegge, 2005), o acontecimento de apropriação que traz a linguagem à linguagem, que faz a linguagem aparecer como linguagem para um ser capaz de correspondê-la, exige um onde. Esse onde não é geográfico, não pode ser traduzido em uma coordenada no espaço euclidiano, simplesmente porque é onde ontológico, o que significa que é

um campo de abertura no qual o acontecimento pode se dar, uma clareira onde o ser pode aparecer como o que é. Heidegger (2005) chama a este onde de *Da*, o “aí” do *Dasein*, o ser-o-aí que faz do ser humano o lugar onde o ser acontece, como a abertura através da qual o ser se revela. E Eco, depois da metamorfose, tornou-se algo que a análise heideggeriana não previu e não tinha como prever, a saber, um *Da* sonoro *sem* *Dasein*, uma abertura acústica sem o ser que a projeta, um campo de ressonância sem o projeto existencial que normalmente o funda, o “aí” da linguagem sonora, o lugar onde o som acontece como som, onde a voz encontra seu retorno, mas sem o ser que habitaria este “aí” como existência própria.

Em um plano mais abstrato, esse sujeito é feito de tensões, uma vez que só existe no cruzamento de dois eixos, intensidade e extensidade, e sua identidade é constituída pelos gradientes que percorre ao longo desses eixos, pelo movimento entre os polos, pela variação contínua que constitui sua experiência como campo de forças. Eco-pedra, depois da metamorfose completa, abandonou os gradientes do sujeito vivente, porque não tem mais a oscilação entre intensidade alta e baixa, entre presença plena e apagamento parcial, tem apenas a estrutura, o esqueleto tensivo despido de carne afetiva, a forma pura da ressonância sem o sujeito que ressoa, mas essa forma pura, muito além de significar uma negação da tensividade, é sua condição de possibilidade. Para que qualquer sujeito tensivo possa existir, para que qualquer ser possa experimentar a oscilação entre presença e ausência, entre o pico afetivo e o declínio, é necessário que haja uma superfície que devolva, que haja o eco que confirma ao sujeito que sua voz alcançou o mundo, que o mundo a recebeu, que ela não se perdeu no silêncio. Eco-pedra é a condição tensiva do sujeito, é o que garante que a intensidade pode se dar, que o *tonus* possa existir, na medida em que ela é a superfície que o retorna ao sujeito como evidência de que ele existe.

A voz que produz eco é a voz que sabe que não está sozinha no mundo, afinal, o eco é a confirmação de que o espaço tem textura, de que há superfícies que respondem, de que o som não simplesmente se dissipa no infinito, mas que encontra retorno. Sem eco, a voz humana é um gesto sem resposta, é a enunciação que não pode confirmar-se como enunciação porque não encontra o exterior que a devolva como sinal de sua própria existência, já que o “tu” sempre nasce antes do “eu”. O primeiro ser humano que gritou numa caverna e ouviu a própria voz retornar descobriu que o mundo responde, que há uma reciprocidade entre o sujeito que fala e o espaço que escuta.

E é aqui, neste ponto, que a proposição mais perturbadora deste ensaio pode ser finalmente enunciada como resultado conquistado pelo percurso. O castigo de Juno, que pretendia reduzir Eco ao mínimo de existência linguística, produziu algo que resiste à intenção punitiva: produziu o ser que é, no sentido mais preciso, a condição de possibilidade de toda fala que ressoa. Eco não é o sujeito que a linguagem usa para falar, no sentido heideggeriano em que todo *Dasein* é usado pela linguagem como lugar de sua autoafirmação (cf. Heidegger, 2005). Eco é o que a linguagem precisa antes de poder usar qualquer sujeito, ou seja, o retorno que confirma ao falante que sua fala alcançou o mundo, que o mundo tem espessura suficiente para responder, que não há apenas emissão, mas também recepção e devolução. Toda linguagem que ressoa, isto é, toda linguagem que de algum modo retorna ao sujeito como confirmação de que foi recebida, que produziu efeito, que deixou traço, pressupõe a estrutura de Eco, como função ontológica, como o momento de retorno que está inscrito na estrutura da linguagem antes de qualquer sujeito particular.

Esta é a proposição que o ensaio tentou construir e que agora pode ser dita com a precisão que o percurso permite: Eco não perdeu a linguagem, tornou-se a linguagem, não a linguagem como sistema de signos, não a linguagem como capacidade expressiva de um sujeito, não a linguagem como morada do ser no sentido heideggeriano, ela tornou-se a linguagem em sua dimensão mais elementar e mais irreduzível, a dimensão do retorno, do eco, da confirmação de que o som saiu de um ser e chegou ao mundo e voltou transformado. Essa dimensão, talvez a mais simples, a mais despojada, a que precede toda semântica, toda sintaxe, toda intenção comunicativa, é também a mais fundamental, porque sem ela não há linguagem alguma, há tão somente emissão, apenas grito no vazio, nada além da voz que parte e nunca descobre se chegou ou não a algum lugar.

A punição de Juno foi, neste sentido exato, a elevação de Eco à forma mais alta de ser-linguagem, a forma que sustenta todas as outras sem aparecer em nenhuma delas, o *sub-jectum*, a condição de possibilidade de toda citação, o eco que confirma que a palavra chegou, que o sentido foi recebido, que a linguagem atravessou o espaço entre um ser e outro sem se dissolver completamente.

E então resta a última linha, que o mito oferece com a simplicidade que só os mitos podem oferecer: ela é pedra, ele é flor. A pedra ressoa. A flor se inclina sobre a água. O eco continua depois que a flor murchou, depois que o lago congelou no inverno, depois que a paisagem que os viu morrer foi

coberta por outras paisagens e outras histórias. Alguém grita numa montanha e a voz retorna, e não sabe, não se pode saber, que o que retorna é o traço de um ser que amou e pereceu e tornou-se a condição de que qualquer amor que grite num mundo com textura suficiente possa ao menos escutar a própria voz chegar de volta.

“Sonus est qui uiuit in illa.”

O som que vive nela não é o seu som. Nunca foi. É o som que, por viver nela, pode confirmar a qualquer voz que atravessasse o mundo que o mundo escutou.

Isso sempre foi suficiente para uma existência, talvez seja a única forma de existência que perdure.

[Recebido em maio/2026; aceito em julho/2026]

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução, introdução e notas de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2021.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: Bolhas*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

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	(βασίλειος > <i>basileús</i>)
γ' → g	(γίγνομαι > <i>gígnomai</i>)
δ → d	(δῶρον > <i>dōron</i>)
ε' → e	(εἶδος > <i>eídos</i>)
ζ → z	(Ζεὺς > <i>Zeus</i>)
η' → ē	(ἡδύς > <i>hēdýs</i>)
θ → th	(θεός > <i>theós</i>)
ι → i	(ιδεῖν > <i>ideîn</i>)
κ → k	(κέρδος > <i>kérdos</i>)
λ → l	(λαός > <i>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 (*ēthos*) 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 → *haínēsis*; 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 → *haínēsis*; μοῖρα → *moíra*.

4. Transliteração de palavras com ι (iota) subscrito

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

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

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