



Journal of Ancient Philosophy



VOLUME 16
ISSUE 2
OCT 2022



ISSN 1981 9471
UNIVERSITY OF SÃO PAULO - BRAZIL

USP



TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

THE DYNAMIC CONCEPTION OF BEING IN THE FIRST PHILOSOPHERS AND THE NOTION OF Φύσις Nestor-Luis Cordero	01-23
L'IDENTITÀ 'NOETICO-ONTICA' NEL POEMA PARMENIDEO (B3 E B8,34) ¹ Vittorio Ricci	24-75
O ANEL DE GYGES NOS DEVANEIOS DE ROUSSEAU Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes	75-101
ARISTÓTELES, PRIMEIROS ANALÍTICOS II, 23: NÃO HÁ INDUÇÃO COMPLETA Tomás Troster	102-125
AITIAI AS MIDDLE TERMS Boris Henni	126-148
FÍSICA E METAFÍSICA NO ESTOICISMO ANTIGO Guy Hamelin	149-181
ERÔS AND INTELLIGIBLE DESIRE IN PLOTINUS' ENNEADS Maria Kristina Papanidi	182-194
EL COMENTARIO DE MIGUEL DE ÉFESO A PA A1 EN EL ORIGEN GRIEGO DE LA RAMA BIOLÓGICA DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA Eduardo H. Mombello	195-252

REVIEWS

RICARDO SALLES (ED.), COSMOLOGY AND BIOLOGY IN ANCIENT PHILOSOPHY. FROM THALES TO AVICENNA, NEW YORK (N.Y.), CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2021. Nélio Gilberto dos Santos	253-259
--	---------

¹ Due to an error of edition, the *Journal of Ancient Philosophy* n. 16 issue 2 2022 was wrongly released with a paper by Vittorio Ricci already published by this *Journal* (*Annotazioni su B1,1-3 (B1,4a?) di Parmenide*, JAP vol. 14 issue 2, 2020). As soon as we became aware of this mistake, we restored to the current edition the correct paper, Ricci's new paper *L'identità 'noetico-ontica' nel poema parmenideo (B3 e B8,34)*. We apologize for any inconvenience this unfortunate slip of edition may have caused.

The Dynamic Conception of Being in the First Philosophers and the Notion of φύσις

Nestor-Luis Cordero

According to Aristotle, the "object" of study of the first philosophers was the φύσις. Even though the term appears for the first time in Heraclitus, the early answers to the question "what is the 'being' of τὰ ὄντα" present already it as a source of active and dynamic life, according to the etymology of φύσις. This is the meaning in Homer (*Od.* X.303), and this is also the case of water (Thales), air (Anaximenes), and the γόνιμα contained in the φύσις ἄπειρον (Anaximander, *apud* Ps.-Plutarch). The φύσις of Heraclitus inherits this meaning, because, for him, reality, "changing, is at rest" (fr. 84a).

One hundred percent Greek invention, the philosophy was constituted on categories of thought typical of the Greek people.¹ The reality that the philosophers tried to explain was the same reality in which the Greek people lived since the night of time; the only thing that changed was the *way of observing* this reality. And for this reason, which we call "reality" (a word of Latin origin, *ergo*, unsuitable for the era in question), the first philosophers used the term "φύσις", whose meaning, as we will analyse, is not exactly reproduced in its classical translation by "nature". Given that "reality" is eternal (the notion of *creatio ex nihilo* is incomprehensible to the Greek mentality, even before the invention of philosophy), she possesses in herself the vital force that organizes them, which keeps her "safe"², and innumerable are the myths that allude to the fecundity of the earth, the power of the divine thunderbolt, the "breathing" of the cosmos, etc.

¹ On this subject, see Benveniste, E., "Catégories de pensée, catégories de langue", *Problèmes de linguistique générale*, I, (Paris.1966).

² This adjective refers to the φύσις that we will find already in Aristotle (*Met.* A.III.983b9).

When philosophy is set in motion, the new perspective tries to "X-ray" (let's be worthy of the anachronism) the "reality" in order to detect its essential components, its foundation, the reasons that explain its rhythm, all that which today we call "the being" of something, in this case, of all things. This is how all the responses of those who set out to explain the reality of things conceived "being" as something dynamic, living, palpitating. Centuries later, when philosophizing followed other paths (that is, when people philosophized according to other mental categories), reality was faced in a different way, and static essences replaced the dynamic existence of the first philosophers, which, in our opinion, ends with the *tsunami* of Sophistic.

This paper, which only refers to "those who first philosophized" -according to Aristotle's classical formula³- will end with Heraclitus, in whom the term φύσις appears for the first time in a philosophical text (which does not prevent it from having already been present in lost works), but we do not hesitate to affirm that this dynamic perspective on reality was shared by all the "Greek" philosophers, as we believe we have demonstrated in our book cited in Note 1.

The "object" of study of the early philosophers

Ever since this new way of looking at reality, which was later called "philosophy", was set in motion at the end of VIIth century B.C., those who practiced it for the first time progressively clarified the object that the new gaze faced, as well as the different ways of capturing this object. Other type of knowledge (or, if you prefer, techniques or "sciences") already elaborated, or in the process of elaboration, already possessed a precise object of search or reflection. Numbers, stars, musical notes, human health, are domains already studied even in other civilizations, and wise Greeks took up again the investigations and collaborated to the progress and sometimes to the establishment of astronomy, mathematics, music, medicine.

But the case of philosophy is special, unique. It is impossible to resort to other civilizations to detect its object of study, since in other civilizations *there was no*

³ *Met.* A.III.983b6.

philosophy. As a specifically Greek invention, only those who invented it knew what they intended to study, to decipher, to discover.

(a) *The presentation by Aristotle*

Let us try to deduce the object of study of the first philosophers from the one who dealt with them on several occasions, Aristotle (which does not mean that we will follow his interpretation, which all researchers consider unilateral. We will only follow those data that can be considered "objective"). From his assertion that the majority (οἱ πλεῖστοι) of the first philosophers thought that the first "causes" were presented in the form of matter, and that "the initiator (ἀρχηγός) of this type of philosophy" was Thales (of Miletus), it can be retained as a concrete fact that the name of Thales is a good candidate to head the series of philosophers (because he was the initiator of a current in which the first philosophers are inscribed).

Aristotle says nothing about possible successors, but much later, Simplicius (VIth century A.D.), apparently based on Theophrastus (Aristotle's disciple), affirmed that Anaximander was a disciple of Thales (*Phys.* 24.13) and that, in turn, Anaximenes was a disciple of Anaximander (*Phys.* 24.26). From this trilogy the historians of philosophy built a "school of Miletus", which, like most of the *clichés* used in manuals, has only pedagogical value (if any).

What information can we extract directly from these authors mentioned by Aristotle, about their object of study? Nothing concrete; but this is due to the almost total absence of textual quotations. Nothing remains of Thales; of Anaximander, we have only some isolated words⁴ and four lines (which scholars periodically reduce), quoted by Theophrastus and collected by Simplicius⁵; and, of Anaximenes, remains a word found in Plutarch⁶, another word quoted by Aetius⁷, and two lines transcribed also by Aetius.⁸ However, in spite of this almost total absence of authentic texts, two words found in the four lines of Anaximander's text allow us to pronounce already on the "object" of study

⁴ One of which, ἀγῆρω, quoted by Hippolytus, *Ref.* I, 6, 1, will be of special interest to us.

⁵ *In Phys.*, 24.13.

⁶ *De prim.frig.* 7.947 F

⁷ II.22.1.

⁸ I.3, 4.

of its author. The two words are τὰ ὄντα (in the text, in dative, τοῖς οὄσι), literally, "the entities", "the things that exist", "the beings". And since Anaximander's quotation does not restrict their meaning, we can deduce that he intends to propose an explanation of cosmic rhythm in general. In fact, as they have no restrictions, τὰ ὄντα can be interpreted as πάντα τὰ ὄντα, in the sense of "all that exists". But already the formula, in Greek, considering its general character and its etymology (τὰ ὄντα is the present participle of "to be"), suggests that all that exists is considered exclusively as entities characterized by their existence, and not particular cases, in the sense of "this" or "that", for instance, human beings, stars, gods. "Everything" that exists is necessarily subject to the type of cohabitation detailed in the part of the text that, for the moment, does not interest us.

The same can be deduced from the two authentic lines of Anaximenes (known as "fragment 2", transmitted by Aetius: see supra, Note 8 and 9), which refer to the totality of the universe. In them, after affirming that in our case (that is, in living beings) it is the ψυχή (that is, at that time, the vital principle, which is breathing) that sustains us, in the case of the "entire universe (ὅλον τὸν κόσμον)", those who sustain it are the vital breath (πνηϋμα) and the air (ἀήρ). As in the case of Anaximander, Anaximenes' phrase concerns "everything"⁹, from the human being, taken as an example, to the totality of things, represented by the "whole universe".

Our brief review of the textual quotations from the pre-heraclitean authors is limited to these three citizens of Miletus. Nothing remains of the Pythagoreans of the first epoch and nothing relevant (with respect to our object of study of the first philosophers) is found in Xenophanes, in spite of the forty-one authentic quotations that reached us.

The conclusion that we allow ourselves to draw from these very scarce materials must now be submitted to the analysis of those who commented on these texts which, although they are fragmentary for us, were known in full versions, or almost, by authors of antiquity. The method we will follow from now on is not without risk, since the commentators we will see are already separated by several decades and sometimes by more than a century from the first philosophers, and there is always the risk of studying the past with the glasses of the present; but it can also be argued that a perspective far from the events perceives them better. We will try to place ourselves in the middle.

⁹ According to Kirk, G.S.-Raven, J.E.-Schofield, K., *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1983), p. 159, it is unlikely that Anaximenes has used the term κόσμος. The meaning of the phrase is "τὰ πάντα", all things".

When Aristotle deals with a particular subject, he usually refers to the attempts made by previous philosophers before proposing their own solutions, and we have already seen that, thanks to this custom, we find Thales as the initiator of a certain type of philosophy, which, moreover, was the philosophy practiced by those who first philosophized. But Aristotle also seems to be the inventor of a systematization that brings together not only these first philosophers but also explicitly reaches Empedocles and Democritus¹⁰ and in which he tries, without much success, to place Parmenides¹¹ as well. According to this systematization, the philosophers, from Thales to the Atomists, are researchers of the φύσις. And in order to characterize them, Aristotle uses the expression "οἱ φυσικοί", "the physicists", and especially a formula that apparently is a creation of his, οἱ φυσιολόγοι, literally, "the physiologists" (noun that alludes to people who φυσιολογεῖν, literally, that "physiologizes").¹² The lost book (and partly recovered by H. Diels¹³) of Theophrastus, disciple of Aristotle, had apparently as title *Φυσικῶν δοξῶν*, *About the opinions of the 'physicists'*, and in the autobiography that Plato puts in mouth of Socrates this one says that in his youth he felt attracted by that form of wisdom (σοφία) that is called "description" or "information" (ἱστορίαν) on the φύσις (περὶ φύσεων)" (*Phaedo*, 96a).

Consider some Aristotelian examples of the use of both terms. According to Aristotle, the thesis of Protagoras, "for some, comes from the φυσιολόγων" (*Met.* XI.6.1062b11); "as Anaximander and most of the φυσιολόγοι say..." (*Phys.* III.4.203b15); "except if an infinite exists in act, as the φυσιολόγοι think" (*Phys.* III.6.206b23); "it would be convenient to consider that, more than a poet, Empedocles is a φυσιολόγον" (*Poetica*, I.1447b19); "as Leucippus, Democritus, and many others of the φυσιολόγοι maintain..." (*Phys.* IV.6.213b1); "...or, as the φυσικοί, for whom everything is united, say..." (*Met.* XII.6.1071b27); If there are no other bodies apart from the sensible ones, there will always be a *principium principii*, "as in the case of the theologians and the φυσικοί" (*Met.* XII.10.1075b27).¹⁴

¹⁰ See *Phys.* II.2.194a20.

¹¹ See *Met.* I.5.986b21

¹² This formula had a long life, since it is found in the Hellenistic period in Epicurus, *Sent. Vat.* 16: "I prefer to speak clearly, like the φυσιολόγοι"

¹³ In his work *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879).

¹⁴ Let's see other examples. Aristotle says that since the principles of the Pythagoreans are not sensitive, they differ from those of "the other φυσιολόγοι" (*Met.* I.8.989b30); "the great and the

There is no doubt that for Aristotle the philosophers that today we call "Presocratics" (*grosso modo*, from Thales to Democritus), who are the first to philosophize (πρώτων φιλοσοφησάντων), are also "the first to physiologize" (οἱ πρώτοι φυσιολογήσαντες) (*De Caelo*, III.1.298b29). The meaning of both the noun φυσιόλογος and the verb φυσιολογεῖν is clear and obvious: a φυσιόλογος is someone who possesses a knowledge and elaborates a discourse, a λόγος (oral or written) about the φύσις; and, consequently, φυσιολογεῖν consists in systematically dealing (by means of λόγος, neither intuitively nor mythically) with the φύσις, and in exposing in words (that is, in a discourse, another of the meanings of λόγος) his investigations. In *The Parts of Animals* Aristotle speaks directly about "the ancient and the first ones who philosophized (φιλοσοφησάντων) about the φύσις..." (640b4). The task that these philosophers developed supposes the setting in motion of an unprecedented way of observing the φύσις which is neither mythical nor scientific, and which arises at a certain moment (due to historical-economic-social circumstances, which is not the case of studying on this occasion¹⁵) and which forms part of the essence of the human being, since "all men, by nature, wish to know".¹⁶

(b) *The significance of φύσις in the early philosophers*

If we take up again the Aristotelian terminology, we see that both the terms *physiologists* and *physicists* assume that there is a certain reasoning and also a discourse (two meanings of λόγος) about an object, φύσις. Do not believe that this statement solves our problem and fulfils our desires; on the contrary, it is now that the real problems begin. Since there is no doubt that the first philosophers dealt with φύσις, we should ask ourselves what does φύσις mean, either when Aristotle attributes its study to the first philosophers, or for themselves, if they really used the notion.

small correspond to that which the φυσιολόγοι" call the rare and the dense" (*Met.* I.9.992b4); "from which it is deduced that when the φυσιολόγοι" affirm that everything sensible is in movement, they are mistaken" (*Phys.* VIII.8.265a3); "if the earth was born, as some of the φυσιολόγοι" say..." (*De Caelo*, II.14.297a13).

¹⁵ See details in Cordero, N.L., *La invención de la filosofía* (Buenos Aires, 3rd. ed. 2019), chapter I.

¹⁶ Aristotle, *Met.* I.1.980a1.

As our starting point was Aristotle, let us see what meaning has φύσις not in his own philosophy, in which it is omnipresent (he consecrates chapter 4 of Book V of *Metaphysics*, and chapter 1 of Book II of *Physics* to φύσις¹⁷), but in the passages of his writings in which he refers exclusively to the first philosophers¹⁸. In these contexts, φύσις seems to allude, on the one hand, (a) to the totality of things in general, that is, to "being", as we read in *Met.* IV.3.1005a31: "Only the φυσικοί did it, and not without reason, since they thought they were the only ones who reasoned about φύσις in its totality (περὶ τῆς ὅλης φύσεως) and about being (καὶ περὶ τοῦ ὄντος)"; and on the other hand, (b) to the "being" proper to each thing, which, in the first philosophers, and for Aristotle, is synonymous of "element": "all those who dealt with the φύσις suppose, for the infinite, a φύσις [different from that of Plato], like water, air or something intermediate" (*Phys.* III.4 203a15). For the "physicists", like Empedocles, for example, "the φύσις is the substance of the natural beings" (*Met.* V.4.1014b37). (which, in the case of Empedocles, is a synthesis of four elements).

But it is interesting to note that in all these cases the notion of φύσις is connected with change, with certain dynamics, with movement: "All those who deal with φύσις say that the movement exists", because all of them deal with generation and corruption, which would not exist if the movement did not exist (*Phys.* VIII.1.250b16). And then, as a conclusion, Aristotle says: "From what has been said it can be deduced that φύσις, in its first and main sense, is the substance (οὐσία) of that which has in itself the principle of the movement" (*Met.* V.4.1015a13).

Although the Aristotelian interpretation of the pre-Socratic philosophy was the object of more or less severe criticism¹⁹, or directly destructive, as in the case of H. Cherniss²⁰, a superficial analysis of the substance or entity that each philosopher privileged as a starting point of τὰ ὄντα (whether or not they called it "principle", ἀρχή is not important) coincides with what Aristotle, with his terminology, calls "element" (since

¹⁷ It arises from these chapters that the meanings of φύσις are multiple. H. Bonitz, *Index Aristotelicus* (Graz, 1870), p. 835, had already written: "φύσις, ποσαχῶς λέγεται".

¹⁸ Although we can never be sure that he does not "contaminate" them with his own ideas.

¹⁹ Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, I, 1962), p. 43, recognizes its value but confesses that his approach to the thinkers of Miletus is partial. Burnet, J, *Early Greek Philosophy* (London, 1892), p. 31, wrote that Aristotle "always discusses the facts from his own system".

²⁰ Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935), *passim*

the term just appears in Plato²¹; it is not found in the pre-Socratics). Nothing remains as written by Thales (in case he has written), but the fact of putting life, an essential characteristic of the real (we will insist on this point again), in relation to water or humidity, which is one of the classic four elements, and which is fundamental to life, justifies Aristotle's interpretation. The same can be said of Anaximander's τὸ ἄπειρον, from which πάντα τὰ ὄντα emerges, although it is an undefined element. And we know that Anaximenes explained reality as a consequence of the condensation and rarefaction of an element (although he did not call it that), air. The same is true of Empedocles, whose four "roots" are the four traditional elements.

But since for Aristotle the first philosophers dealt with φύσις, he is forced to identify, in them, φύσις and "element". In the oft-quoted passage from the beginning of *Metaphysics* in which Aristotle characterizes the object of study of the early philosophers (although he interprets in a restricted way the value of what he calls "the beginning", as Burnet pointed out in his critique, see *supra*, note 20), Aristotle carries out this assimilation. After affirming that for the first philosophers there is "a substance that subsists, although its accidents [=all things] change", he adds that "this is the element and principle of all things, and from this they think that neither generation nor corruption exists, since this *phúsis* is always conserved safe (σωζομένης)" (*Met.* I.3 .983b18). This is so because "there must always exist a certain *phúsis* (one, or more than one) from which all the rest arises, while she is preserved safe (σωζομένης). And for Thales this φύσις was water, for "all seeds have a wet φύσις, and water is the source of the wet" (b25).

From the Aristotelian description of the type of research carried out by the first philosophers we can extract the following specific data: (a) the object of study was the φύσις; (b) the φύσις is the element primordial from which all things emerge, which are in perpetual evolution as they inherit the principle of movement from the φύσις; (c) the φύσις is "conserved safe and sound, grazing" (in the sense of the verb σώζω, participle, σωζομένη); (d) the φύσις is the οὐσία of natural beings, which are characterised by change, and, in this sense, (e) to reason about φύσις in general is to reason about "being"

²¹ *Crat.* 426d3, *Theaet.* 203c1, etc.

(as it arose, before Aristotle, from the title of Melissus' treatise²²) interpreted as the always active source of a dynamic process.

Curiously, already in the remote Indo-European origins, the root of the term φύσις was related to some forms of the verb "to be". This root is *-bhu*, whose meaning is "to grow", "to sprout", but from a reduplication of the same root arise "either complementary (*supplétives*) forms or a complete substitute for the verb to be"²³, which, already in Latin, serves as a theme for "*fu-turus*" and for the past, "*fu-i*". And from Latin, this root passed as a complement of "being" not only to derived Latin languages but even to the English "be" and the German "wesen". That φύσις and being are synonymous is then a reality.

The meaning of φύσις

Now, why did the first philosophers call this dynamic being of reality " φύσις"? Does the word "φύσις" have this meaning, which allows us to apply it to this way of conceiving the totality of things? In the philosophical texts that have been preserved, the word appears first in Heraclitus, but when we look at this philosopher we see that the familiarity with which the author uses the term suggests that he was already part of the philosophical arsenal (although Heraclitus will give it a new nuance). Unfortunately, there are no previous philosophical texts to justify this hypothesis, but we know that the word φύσις was already present in Homer (?) (although only once) before the invention of philosophy. Heraclitus, or some unknown person before him, took the term from the current language, as all Greek philosophers usually do, who very exceptionally invent some word.²⁴ As in all other cases (e.g., εἶδος, οὐσία, πνεῦμα, σῆμα etc.), the philosopher's insight finds in everyday speech a word that can perhaps be used metaphorically in another context, and he does not hesitate to use it. Very probably some of the first philosophers, even before Heraclitus, approached things in such a way that they saw in the word φύσις a suitable term to express how the reality of τὰ ὄντα could be

²² Περὶ φύσεως or Περὶ τοῦ ὄντος. The following observation of Simplicius is more than enlightening: "If Melissus used this title [...] it is because he thought that the φύσις was being (τὸ ὄν)" (*In De Caelo*, 557.10). Applied to all Presocratics, this sentence could be a summary of our work.

²³ Burger, A. *Les mots de la famille de "phúô" en grec ancien* (Paris, 1925), p. 1.

²⁴ We have already seen the case of φυσιολόγος, apparently invented by Aristotle. Previously Plato would have been the creator of the word ποιότης in the *Theaetetus* (182a8). See Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1974, vol. III), p. 921).

conceived. Nevertheless, it is true that φύσις was not a word in common use, since, as we shall see, its meaning, contrary to what is usually said, goes beyond visual perception, and perhaps for this reason it appears only once in Homeric poems.²⁵

(a) Φύσις in Homer

Let's look at this one case. In Song X of Homer's (?) *Odyssey* he tells how Hermes decided to offer Ulysses a medicinal herb (φάρμακον) that would enable him to resist the spells of Circe and thus escape the tragic fate of his companions, who were transformed into little pigs. To this end, Hermes "plucked from the earth a φάρμακον, whose (αὐτοῦ) φύσις he revealed [or "showed": ἔδειξε] to me: the root is black and its flower white as milk. The gods call it *môlu*. For mortal men, it is difficult to pluck, but the gods can pluck anything" (302-306).

Before analysing the meaning of φύσις that can be extracted from this text, we must look at two details: the φύσις belongs to something, the herb in question. In other words, the φάρμακον "has", "possesses" (αὐτοῦ) a φύσις. The second observation concerns the verb which Hermes uses to describe the φύσις φύσις in question, ἔδειξε, from the verb δείκνυμι, which literally means "to teach", with the double meaning of "to instruct" and "to show": (a) to teach about something (for example, "he taught me good habits") and (b) to show (for example, "he showed me the way"). Given our interpretation of the meaning of φύσις in this passage, we prefer the meaning (a), with the value of "reveal", "inform" and even "define".

Now, Hermes, after plucking and, we suppose, offering Ulysses the φάρμακον, ἔδειξε her φύσις. We can ask ourselves: why does Hermes do this? The only answer we can think of is the following: in the event that Ulysses needs to procure this antidote to the bewitching power of Circe once again, he must know how to find the φάρμακον in question, and for that he must know how to recognize it. For this reason, it is not enough to know that it has white flowers and a black root (because perhaps other herbs share this description) but he must know that it is called μῶλυ (which will allow him to ask some local inhabitant "Do you know where there is a μῶλυ?"), and that, once he has found an herb that seems to answer this description, he must check whether it is difficult to pluck.

²⁵ Another term that will have a decisive importance among philosophers, λόγος, is also found only twice in Homer, and in plural (*Il.* XV.398 and *Od.* I.55).

That's why we don't hesitate to consider that everything Hermes says about the φύσις of the φάρμακον is a true *definition* of it, that includes "visible" elements, that are part of its aspect (the colour of the flowers), but also non-visible components, like its root (that is not seen before plucking it), its name and the difficulty to pluck it. All these reasons invite us to maintain that the φύσις of the φάρμακον goes beyond its aspect and that it approaches that which today we call a definition, and a definition is not shown, but is learned, when someone teaches us what it consists of. There are several examples in Homer of the use of δείκνυμι in this sense.²⁶

It occurs to us that this is the only reason that could have led a poet, who is not a philosopher, to use a word that, although it was already part of the language, was a "rare" word, φύσις (let us remember that this term appears only once in Homeric poems, which occurs with very few words). If φύσις had referred to the aspect of the φάρμακον, as most scholars believe²⁷ (in which case the translation of ἔδειξε by "showed" would have been justified), the poet could have used other terms common in Homer, for example, μορφή²⁸ or, more probably εἶδος.²⁹ G. Naddaf notes that these terms are inappropriate because "they do not designate the process by which a thing became what it is, a process inherent in the notion of φύσις".³⁰ The choice of φύσις can be explained only by the desire to give to Hermes' words the meaning of a true definition (and not only a description, from which the name and the difficulty of removing it would be absent, and, before removing it, the colour of the root!). The φύσις defined by Hermes is valid not only for the φάρμακον just plucked, but for all similar φάρμακα. That is why we do not hesitate to assimilate the

²⁶ Il. XIX.332, where Achilles asks to be informed (δείξειαις) in detail of his goods to his son Neptolemos, and Od. XII.25, where it is a matter of teaching (δείξω) with words a way. Some time later Aeschylus will say that it is necessary to explain (ἔδειξα) what the sunrise and sunset consists of (*Prom.* 458).

²⁷ For example, Beardslee jr., J.W, *The use of physis in fifth-century greek literature* (Chicago,1918), p. 6, shares the interpretation of Galen, for whom φύσις means "the visible character of the μῶλον"; for Heinemann, F., *Nomos und Physis* (Basel, 1945), p. 92, *phúsis* here means "appearance", "stature"; for Clay, J., "The Planktai and Moly: divine naming and knowledge in Homer", *Hermes* 100 (1972), p. 130, , "*phúsis* here denotes visible form of appearance". Based on this restricted interpretation, this author does not explain the rest of Hermes' speech, which, for her, is "a non sequitur".

²⁸ See Il. VIII.170, where it is spoken of the μορφή of the discourse.

²⁹ See Od. XVII.308, where a reference is made to the aspect of a dog.

³⁰ Naddaf, G., *L'origine et l'évolution du concept grec de phúsis*, (Ontario/N.York, 1992), p.16.

φύσις of the μῶλυ to its own being, to its essence, valid for all other μῶλυ that Ulysses would have to seek if Circe persisted in his desire to bewitch it.

(b) Φύσις *and life*

A new stage of our search begins now. We saw that φύσις in this passage, is a property of φάρμακον: it is the μῶλυ that *has* a φύσις, that is to say, according to our interpretation, a definition that specifies its own being. But the μῶλυ is a plant. Does this mean that only vegetables, or perhaps by extension only living beings, possess a φύσις, at least in Homer's time? Seemingly so, given the etymology of the word. Let us see this point in detail. Φύσις derives from the verb φύω, which, according to its root, means "to grow", to sprout". And since there is nothing more natural for a plant than to sprout (growth is part of its "plantness", of its plant being), it is normal that Hermes defines a φάρμακον as something that grows, that sprouts. But the term φύσις faces this growth as an activity that is being produced, denoted by the suffix -σις (equivalent of the English "-tion", which is difficult to reproduce in translations, with rare exceptions: ποιη-σις is the "produc-tion", νόησις is the "intellelec-tion"; κάθαρ-σις is the "purifica-tion", etc.).

But, as we know, language, when it determines with precision the concept of something dynamic, is obliged to fix a process, like a snapshot that stops the becoming, for an instant, of a reality in movement. This is how the φύσις of something dynamic reproduces the current state of a becoming, of a growth. The description of the φύσις of the μῶλυ developed by Hermes will not be valid when the μῶλυ has flowers no longer, because in that case it will surely not be useful to make an efficient brew. As we read in E. Benveniste, φύσις φύσις means "'the achievement of a 'becoming' and, therefore, the 'nature' as long as it is accomplished, with all its properties".³¹ Given these characteristics, it seems that only φύσις have (let us not forget that in the Homeric example φύσις φύσις is "φύσις of...") entities capable of growing, sprouting, developing, all of which presupposes movement and life. This is the fundamental difference between

³¹ Benveniste, E. (1948), p. 78.

the "Greek" way of observing reality (because language is a reflection of thought) and the "Roman" way, since "nature" does not reproduce the dynamic character of φύσις. E. Benveniste states that the Greek equivalent of "natura" is not φύσις but the term not attested φντύς.³²

More than two centuries after the first philosophers, Aristotle will write that "the φύσις primordial, in the proper sense, is the οὐσία [= substance, essence] of things that possess in themselves the principle of movement as such" (*Met.* V.4.1015a13). And the movement supposes life: the association of the movement with life is a certainty for the Greek way of conceiving the reality, even before the invention of the philosophy, which explains that in Homer the only use of φύσις refers to a plant, which is something living that grows, and that the corresponding verb, φύω, is used exclusively for living beings, trees and plants almost always, but sometimes also human beings.³³ In figurative form, the verb φύω is also used to signify "to arise" [a need, a desire]: "And, on seeing me, they [desire] (ἔφον) to take me by the hand" (*Od.* X.397).³⁴

In other words, from the pre-philosophical use of φύσις we can deduce that the term alludes to the essence (the set of all the characteristics that belong to it) of a living being, *ergo*, dynamic, in the moment in which it is defined. Besides, teaching the φύσις of something allows to (re) know it, as in the Homeric example, i.e. to grasp what it is.

(c) *Why did the first philosophers call the being of entities "φύσις"?*

At this point, we need to explain why this pre-philosophical meaning of φύσις led the first philosophers to adopt³⁵ the term to characterize the "object" to which they devoted their research³⁶: the element or principle or substance that explains the reality of things in general and, in a second stage, of each thing in particular.

³² Benveniste, E. (1948), p. 79.

³³ *Il.* VII.149: "The man is generated (φύεν)"; *Il.* XIV.347: "From the earth is born (φύεν) a tender grass"; *Il.* IV.483: "As a grown poplar growth (πεφύκει) in a swamp"; *Od.* V.63: "A thick forest had grown (πεφύκει)".

³⁴ Burger, A. (1925), p. 3, explains this nuance as follows: "he planted his hand in my hand".

³⁵ As we have already said in several occasions, although the term appears for the first time in Heraclitus, it is probable that it was already part of the philosophical vocabulary before.

³⁶ Naddaf, G., (1992), p. 28, says that between Homer and the first philosophers there is, regarding the term *phúsis*, "truly a semantic continuity".

It occurs to us that, as will be the case later with philosophical terminology in general, some of the "first philosophers" (as we said, surely before Heraclitus, who uses φύσις already with a fluency that assumes that it is not his invention) made an analogy. The same did, some time later, Aristotle, when he looked for a term to reproduce the "wealth" of an entity, that which makes it be, and found in the current economic language the term οὐσία, which, analogically, he will apply to an ontological field. Something similar could have happened with φύσις, although its introduction in philosophical terminology has an unexpected, exceptional consequence for the researcher, which is the following:

If the term φύσις was adopted to allude to the being of things, it is because the first philosophers conceived that the being of something was the eternal active source of a dynamic process. Later we will test this affirmation, which for the moment may seem dogmatic, but the intimate relationship between φύσις and movement (which was consecrated by Aristotle in a formula we transcribed above) and especially with life, will be constant in the first philosophers, and will continue later when the term φύσις is eclipsed in favour of a more rigorous terminology.

The philosophical look that sees in the being of things a dynamic power (a formula that is redundant in Greek, since both terms are meanings of δύναμις) that unfolds in the "entities" seems to have already been characteristic of Thales (we do not have previous testimonies). In fact, regarding the principle (ἀρχή, probably an Aristotelian term), Thales said that it is water, "which is the principle of the φύσις of everything that is humid" (*Met.* A.3.983b27). Aristotle, with extreme prudence, says that "perhaps Thales arrived at this assumption (ὑπόλევιν) by observing that the food of all things is moist, and that the same heat is born from it and lives in it" (b23); and then adds that because of this he could have concluded that "the seeds (σπέρματα) of all things have a moist φύσις " (b26). In other words: since things exist thanks to humidity, water is the φύσις primordial; it gives them life and it "is preserved safe (σωζομένεες) always" (b18).

On the other hand, we suppose that, faithful to a way of thinking that precedes philosophy and that is already detected in Homer, Thales admitted that life (whose source is the φύσις) was guaranteed by the vital breath, by the ψυχή, and that it is through the ψυχή that the φύσις transmits the capacity to move, which was always associated with it.

We saw, however, that in Homer both φύσις and the verb φύω only apply to living beings, and the same could be supposed in the case of Thales, since only they have "seeds"; but this is not so: in the sentence in which he speaks of these "seeds", Aristotle uses the plural genitive πάντων, "of *all* things". A doxographical commentary cautiously collected (ἔοικε, "it seems...") by Aristotle, would seem to confirm this hypothesis, since Thales would have stated that also the magnetic stone has a ψυχή, since it is capable of moving iron (and only ψυχή is the principle of movement) (*De anima*, I.2.404a19). Diogenes Laertius takes up this opinion about Thales and attributes it not only to Aristotle but also to Hippias, according to whom Thales "granted a ψυχή also to inanimate [things], leaning as witnesses on the magnetic stone and on amber" (I.24). It should also be remembered that Aristotle had written that, for Thales, "everything is full of gods (θεῶν)" (*De anima* I.5.411a7) and that some time later Diogenes Laertius would repeat the formula (with the substitution of θεῶν for δαιμόνων) and would attribute it to the fact that, for the philosopher, "the universe (κόσμον) was animated" (ἔμψυχον) (I.27).

Based on all that is said about Thales, we do not hesitate to affirm that his conception of the principle or first element, as well as of everything that arises from it, has a dynamic character, even where it is least perceived, in a mineral (magnetic rock, amber), and it would not be strange if he himself had already used the term φύσις both to refer to the principle and to the particular being of each thing. Let us remember that Aristotle commented that the first philosophers "reasoned about nature in its totality (περὶ τῆς ὅλης φύσεως) and about being (καὶ περὶ τοῦ ὄντος)" (*Met.* IV.3.1005a31). As we read in G. Naddaf, in the first philosophers "the word φύσις, used in the context of a research περὶ φύσεως, means the origin and the growth of the universe conceived as a whole".³⁷ The concrete examples we will see below will show us that, moreover, this whole is conceived as something dynamic, even living.

In the case of Anaximander we already have a text, very brief, but authentic, quoted by Theophrastus and transmitted by Simplicius in his *Commentary on the "Physics" of Aristotle* (p. 24.13). The importance of these few lines is invaluable, among other things because in the first known philosophical text appears already the "object" of study of the new perspective that characterizes the nascent philosophy: τὰ ὄντα. Evidently, in spite of its importance, this brief quotation is insufficient to understand

³⁷ Naddaf, G. (1992), p. 10.

Anaximander's philosophy, but the abundant and detailed comments made by doxographers and other philosophers of antiquity allow us to place the authentic passage in its context and thus understand his words, with little margin of error.

The quotation, conventionally called "fragment 1", seems to describe a stage subsequent to the moment in which everything emerged from the principle, element or substance proposed by Anaximander, who, unlike other pre-Socratics, would postulate, as we read in Simplicius, "a certain φύσις ἄπειρον" ("undefined") (*Phys.* 24.16). This undefined element, according to all ancient testimonies (Simplicius, *loc. cit.*; Hippolytus, *Ref.* I.6.1; Hermias, *Satire of the Pagan Philosophers*, 10), is subject to an eternal movement (κινούμενον), and according to this movement, fertilized germs (γόνιμα, see Pseudo-Plutarch, *Stromata*, 2) of opposites are separated, and they will constitute everything that exists. These germs are the equivalent of the "seeds" that Aristotle had placed in relation to the humidity of Thales, and they suppose that Anaximander's φύσις ἄπειρον is a source of life and that necessarily the fruit of his germs, πάντα τὰ ὄντα (as was the apparently inanimate world of Thales), also possesses life.

A last precision, which confirms that Anaximander, like Thales and the other so-called pre-Socratic thinkers, faced the original φύσις as something dynamic and living, is found in the so-called "fragment 2", which consists of a single word quoted by Hippolytus in *Ref.*: the principle or element preferred by Anaximander is eternal, is always in motion, and "doesn't get old", is ἀγήρω. Only if a reality is faced as something living can be applied the property of not aging, unimaginable in the case of a φύσις not animated, ergo, not living.³⁸ In short, the second citizen of Miletus confirms, like the first, that the first philosophers conceived the primary reality (which we do not know if they called φύσις, but we believe, without being able to prove it, that they did) as dynamic and living.

And, finally, this sort of reality anthropomorphic detectable in Anaximander, whose primordial element is a generator and does not age, is also found in Anaximenes, who, as we saw, states that, like the human being, the cosmos is sustained by the vital breath (πνεῦμα) and the air (ἀέρ), which are equivalent to the ψυχή (Aetius, I.3.4). And, if the cosmos breathes, it is because it is alive.

³⁸ Something similar will happen some time later in Melissus, who will say that being "does not experience any pain, nor does he worry" (fr. 7 DK).

We have seen so far that the notion of φύσις coincides, etymologically and conceptually, with the characteristics that the first philosophers discovered in the "X-ray" of reality that emerged from the new perspective (neither mythical nor poetic) from which they faced πάντα τὰ ὄντα.

Whether or not they used the term φύσις (before Heraclitus, whom we will deal with as a conclusion of our work), the principle, element or substance that gives rise to the whole, and which then forms part of each thing, responds to the meaning of the notion of φύσις. Like the Homeric μῶλυ, "reality" has its own being characterized by a vital, dynamic force that unfolds in everything that exists, even if it is not evident (as in the rock of Thales, which also possesses a vital principle). Both the humidity of Thales and the air of Anaximenes are essential elements for life (only where there is no humidity and where one does not breathe, as in a painting, one can speak of a "dead nature"). As W.A. Heidel observed, for the Greek mentality, "natural growth is the foundation of their way of thinking. And growth means life, and life means movement".³⁹ In short, φύσις must be understood in a dynamic way, as the 'true constitution'⁴⁰ of a thing according to the way it is realized from the beginning to the end of its existence, with all its properties.⁴¹

The interpretation we propose is neither new nor revolutionary. Eminent scholars (in recent years, especially G. Naddaf) have held something similar. We simply base our thesis in a somewhat different way, which consists in privileging the notion of life implicit in the notion of φύσις φύσις. Already in 1957 W.K.C. Guthrie had written that "Thales and his Ionian companions supposed that the world had emerged from a homogeneous mass that was in perpetual motion [...] In more direct terms, they thought that primordial matter was something living (was alive)".⁴² To illustrate this position, the unfortunate⁴³ term "hylozoism", literally "living matter", was forged at one point⁴⁴, derived from a superficial interpretation of Aristotle's comment that the early philosophers faced reality

³⁹ Heidel, W.A. (1910), p. 98.

⁴⁰ Unfortunately, in the English word "constitution" we do not perceive the active and dynamic sense of other terms with the suffix -tion, of which we already spoke. "Constitu-tion" would refer to the moment when something is being constituted.

⁴¹ Naddaf, G. (1992), p. 12.

⁴² Guthrie, W. K. C., *In the beginning* (Ithaca, 1957), p. 47.

⁴³ "Rather forbidding" according to Guthrie, *loc. cit.*. Years later Guthrie himself was less severe and said that "the most important thing is to avoid the term materialists", (1962), I, p. 64)

⁴⁴ The invention is attributed to R.Cudworth in the 17th century.

"in the form of matter (in ὅλης εἶδει)". (*Met.* I.3.983b7). In fact, Aristotle himself would have had a hard time demonstrating that his notion of matter can be applied, for example, to Anaximander's φύσις ἄπειρον⁴⁵ (can he imagine an undefined "matter"?). As if he had wanted to confirm in advance the sentence of Heraclitus (fr. 123 DK), the word φύσις was pleased to remain hidden, at least for us, for several centuries, starting from Homer. Surely he had examples in lost writings, philosophical or not, but it is not useful to practice philology-fiction. What is certain is that he will show himself, and with great detail, in Heraclitus, which will be the conclusion of this work.

Φύσις in Heraclitus

In the introduction to a book devoted to the Latin notion of "natura", A. Pellicer wrote that "the history of Φύσις is first of all that of a series of conquests leading to the construction of a general term".⁴⁶ It must be recognized that a decisive stage in this series of conquests is found in Heraclitus. Until today, in the textual quotations from Heraclitus that have been able to be recovered, the word φύσις appears on four occasions (fr. 1, 106, 112 and 123 DK). Since it is the first time that the term appears in a philosophical text (almost at the same time it will also appear in Pindar), four examples in the same author are more than enough to understand the meaning of the word a century after its possible use by the first philosophers, especially when Heraclitus seems to introduce an important novelty.

The novelty that we will find in Heraclitus in the conception of φύσις is a consequence of the radical change that the philosopher of Ephesus introduces in the field of philosophy. As we will try to demonstrate briefly⁴⁷, the perspective from which Heraclitus faces reality (πάντα τὰ ὄντα) is different from the approach taken by his predecessors (the same will occur with Parmenides). According to the quotations (= "fragments") that could be recovered from his lost book, Heraclitus does not seem to have

⁴⁵ The same happens to Aetius: Anaximander "is wrong when he does not say if τὸ ἄπειρον is air, water, earth or another body like that" (I.3.3). And also Anaxímenes is wrong when he proposes the air as a principle, because "it is impossible that the matter is the only principle of the things" (I.3). *Contra*, see Heidel, W.A. (1910), p. 101, "there is no reason to doubt that the Presocratics used φύσις in this sense [i.e., in the sense of "material cause"], as Aristotle said".

⁴⁶ Pellicer, A., *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, (Paris, 1966), p. 18.

⁴⁷ See more details in Cordero, N.L., *Heráclito: uno es todo, todo es uno* (Buenos Aires, 2018), *passim*.

been interested, as the previous philosophers, in the principle, element or primary and eternal substance, which would represent "the being" of πάντα τὰ ὄντα, which would be their particularizations. He keeps, as his predecessors, the notion of φύσις (this time in an explicit way, as we said), but he enriches it with a new nuance that will justify from now on that a treatise περὶ φύσεως is a treatise περὶ τοῦ ὄντος, as we saw in the case of Melissus. This phrase deserves an explanation.

In order for philosophy to devote itself to the study of πάντα τὰ ὄντα, as was the case until Heraclitus or Parmenides⁴⁸, reality cannot be chaotic, but must be accommodated to a certain rhythm, to a certain regularity, that is to say, it must respect an order (and that is why we speak of κόσμος, whose original meaning is precisely "order"). Already in Anaximander's few preserved lines, both the reparation of injustices with a penalty⁴⁹ and the process that describes the emergence and then the destruction of the "germs" and its products in τὸ ἄπειρον, which is where they have been originated, presuppose an "ordered" universe. But both, Aristotle and the commentators, privilege in the first philosophers, as we saw, the search for the first substance (οὐσία), which would justify -eventually- an "ordered" reality, on which they do not seem to have interested themselves. And, as we try to demonstrate, they would have called φύσις or "the being" that always active source of a dynamic and ordered process.

Heraclitus conserves the term φύσις as a synonym for the foundation of reality, but, for him, reality is not such because it was originated from an original source, but because it is constituted by *an ordered multiplicity*. Heraclitus devotes his philosophy to explain the cause of this harmonious order, which makes of multiplicity a unity, without which reality would not exist. *Ergo*, this order, as a cause, is the being of reality, and this cause receives, as it was the case of his predecessors, the name of φύσις. And, faithful to the original meaning of φύσις, Heraclitus emphasizes the fact that reality is fundamentally dynamic, to such an extent that, if something is not in activity, it decomposes and dies.⁵⁰

⁴⁸ The two philosophers would be contemporary. Diogenes Laertius, *apud* Apollodorus, places the *akmé* of both of them in the 69th Olympiad (years 504-1) The chronology on Parmenides proposed by Plato in the first pages of the *Parmenides* is a literary resource that does not resist a rigorous analysis.

⁴⁹ "They [= the things, τὰ ὄντα] surrender to each other justice and reparation of injustice according to the disposition of time" (Anaximander, fr. 1).

⁵⁰ Heraclitus will illustrate this conception with what happens with a strange concoction, the "ciceon" (fr. 125). Even today, to ingest certain medicines, the formula is prescribed: "Shake before use".

Heraclitus does not share -and even violently criticizes- the position of those who pretend to explain reality only by "describing it". In this case, only an excess of partial knowledge is obtained⁵¹, which does not explain why, despite the multiplicity that is proper to πάντα τὰ ὄντα, these can constitute an "order" (κόσμος) and, therefore, be susceptible of possessing a unique *phúsis*, valid in general and for each component of the "whole" in particular. In other words: the task of the "wise man" (Heraclitus prefers this term to "philosopher"⁵²) is not to find the principle from which reality is derived, but the reason or criterion that holds it together and makes it really a reality. This is "the wise".⁵³

To explain this unity of multiplicity Heraclitus relies on an ancient conception according to which everything has certain characteristics that in reality are "possibilities" or "powers" (δυνάμεις) that characterize it.⁵⁴ The originality of Heraclitus consists in supposing that, in each thing, these δυνάμεις are opposed, contrary, but that they have had to be harmonized to guarantee the existence of the object that possesses them. Without the harmony of opposing tensions there would be no concrete reality. If there were not a wooden rod twisted in spite of itself by a piece of string that presses it by its ends (piece of string that, in turn, is forced to press) there would not be a bow (fr. 51 DK). At first sight, one does not perceive that this harmony (visible) is the result of a struggle (not-visible). This harmony balances the opposing forces and tensions, and it becomes evident when, by using the bow, the tensions increase, and, as the being of the bow consists of throwing arrows, it is at that moment that the bow is a bow.

The tension of opposing forces is the being of the bow... and that is what its φύσις φύσις consists of, which -and this is the novelty of Heraclitus- is not evident.⁵⁵ As we read in fr. 123 (the most quoted of Heraclitus): "The φύσις prefers⁵⁶ to hide herself

⁵¹ Pythagoras, for example, "elaborated a wisdom (σοφία) for himself; the excess of knowledge (πολυμαθία) is a bad technique" (κακοτεχνία) (fr. 129 DK).

⁵² The "philo-sopher" loves wisdom; the wise possess it.

⁵³ "The wise (τὸ σόφον) is one thing only: to know the notion (γνώμη) that conducts through everything" (fr. 41).

⁵⁴ In the *Sophista* (247e) Plato resorts to this notion to propose the new status of the Form.

⁵⁵ "The un-manifest harmony is stronger than the manifest one" (fr. 54). Nor is it evident that the being of the water is H₂O; only the gaze of the specialist is capable of "seeing" it.

⁵⁶ There is no verb in English that exactly recovers the value of "φιλέω", related to "φιλία", "friendship". The current translation for "to love" is exaggerated, since "to love" in Greek is "ἐρωτάω". One would have to invent the verb "to friendship" and say that "the φύσις 'friendships' to hide herself".

(κρύπτεσθαι φιλεῖ)" (fr. 123 DK).⁵⁷ This very short text is also fundamental to the history of φύσις because the term appears in isolation. It is no longer φύσις "of", but φύσις φύσις herself, which will give its being to everything that exists and then one can speak of "φύσις of this" or "of that".

But even hidden, the φύσις expresses herself, and it does so by means of a "discourse" (λόγος). That is, for Heraclitus, the φύσις has a λόγος, and, consequently, one can speak of "the λόγος of the φύσις" and know it. In this will consist "the wise": in a single knowledge worth "ten thousand", the knowledge of the λόγος. The λόγος, in Heraclitus, is a sort of formula that enunciates a law: "Listening not to me, but to the λόγος, it is wise (σοφόν) to agree in order to know (εἰδέναι) that one <is> everything" (fr. 50 DK).⁵⁸

No exceptions are allowed in a law. As the λόγος, as a formula of the φύσις φύσις, assures the cohesion of the κόσμος, if something were to fall outside the norm it represents, it would fall into chaos, characterized by excess, but "excess must be extinguished more than a fire" (fr. 43 DK). Ignorant people do not realize that, although they do not know it, they are governed by the λόγος which is found in everything (individual, society, κόσμος): "those who, having heard [the λόγος]⁵⁹, remain without intelligence, are deaf. They are a proof of the saying: 'present, they are absent'" (fr. 34 DK). This intellectual deafness has tragic consequences: "[Those who do not know how to listen] differ from the λόγος, with which they are permanently in contact, and it seems strange (ξένα, "foreigner") to them what they find every day" (fr. 72 DK). Today we would say that they live in alienation.

⁵⁷ Giorgio Colli is the author of a book whose title is *Phúsis krúptesthai phileî*, Milan, 1948.

⁵⁸ We translate literally the text transmitted by the manuscript tradition. Miller, a philologist and editor of the source of the fragment, Hippolytus, proposed in the 19th century to change εἰδέναι for εἶναι ("is"), in which he was inexplicably followed by most scholars. The conjecture is unjustifiable, at least for two reasons: (a) a term which appears in the totality of the manuscripts should never be suppressed, unless it is incongruous, which is not the case, not even remotely, in this case; (b) with εἰδέναι the phrase means "to know (εἰδέναι) that one <is> everything", which is coherent with the multiple calls of Heraclitus to "know" the λόγος. If we replace εἰδέναι by εἶναι the phrase would then say that "it is wise to agree that one *is* everything", with the verb "is" (in the text, εἶναι) explicit, with a copulative sense, which is impossible in Heraclitus. Heraclitus said only "one, all".

⁵⁹ In this text the proximity of "listening" and "without intelligence", reminds fr. 1 DK: "Although this λόγος always exists, men are always ignorant (=without intelligence), both before they have heard it and after they have heard it for the first time". It is clear then that even in fr. 34 it is a matter of listening to the λόγος.

This way of conceiving the φύσις supposes a dynamic conception of reality. The harmony is carried out between tensions or opposite powers, which supposes a palpitating reality, which, if it is stabilized, decomposes, like the concoction that Heraclitus uses as an image of the dynamic character of πάντα τὰ ὄντα, the ciceon (κυκεόν): "the ciceon disintegrates if it is not agitated" (fr. 125 DK). According to the Homeric recipe (*Iliad*, XI, 623-643), Hecamede grated goat's cheese on the wine contained in a jug, added white flour and then, as in a cocktail, stirred the components and only then the ciceon appeared, which is the unit from the multiplicity of the components. Before stirring, there is only wine, cheese and flour. The φύσις of the ciceon is the harmonization of the different components that come together to create an entity. Without palpitation, there is no reality.

We said that the word φύσις appears four times in the texts recovered from Heraclitus. We have already dealt, albeit briefly, with fr. 123 DK. In fr. 1 Heraclitus puts in relation φύσις with the knowledge, by means of the λόγος, which becomes almost synonymous of φύσις: "[...] Although everything takes place according (κατά) to this λόγος [...] I distinguish each thing according to (κατά) the φύσις and I say how it is". It could not be clearer: in order to know what a thing is, it must be studied according to the φύσις, which is present as a harmonic union of opposites, in each thing.

Fr. 112 DK alludes once again to the fact of "listening" to the φύσις, which would seem to be taken as a model of action: "To think as one should (σωφρονεῖν) is the supreme perfection, and wisdom [consists in] saying true things and acting according to the φύσις, listening" (we suppose: listening at the λόγος, which is "the voice of the φύσις"). Finally, in fr. 106 Heraclitus reproaches the "ignorant" people for not knowing that "the daily φύσις is one". The meaning of the text seems obvious to us (although it has been much discussed): the events that happen daily can change, but this does not modify its φύσις of a journey, which is a harmonious union of day and night, in which each part occupies the duration that corresponds to it.

This symptomatic example of the union of the opposites (day and night) (= multiplicity), which allows for "one" journey (= unity), is the most adequate to understand the dynamic conception of being in the first Presocratic thinker in which we find the word "φύσις".

Nestor-Luis Cordero
Université de Rennes I

Bibliography

- Benveniste, E. (1948), *Noms d'agent et noms d'action en Indo-Européen*, Paris.
- Benveniste, E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris.
- Burger, A. (1925) *Les mots de la famille de "phúno" e grec ancien*, Paris.
- Burnet, J. (1892), *Early Greek Philosophy*, London.
- Cordero, N.L. (2019), *La invención de la filosofía*, 3rd. ed., Biblos, Buenos Aires.
- Cordero, N.L. (2018), *Heráclito: uno es todo, todo es uno*, Coligue, Buenos Aires.
- Guthrie, W.K.C. (1957), *In the Beginning*, Ithaca/New York.
- Guthrie, W.K.C. (I, 1962), *A History of Greek Philosophy*, Cambridge.
- Heidel, W.A. (1910), "A study of the conception of nature among the pre-socratics", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. XLV, n. 4, 1910
- Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.
- Naddaf, G. (1992), *L'origine et évolution du concept grec de physis*, The Edwin Mellen Press, , Ontario/New York.
- Pellicer, A. (1966) *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris.

L'identità 'noetico-ontica' nel poema parmenideo (B3 e B8,34)

Vittorio Ricci

B3 represents one of Parmenides' most complex and enigmatic texts. Its doxographic tradition is both very scarce and very late, but above all involved in theological (Christian) schemes (Clement of Alexandria) or in metaphysical (pagan) research (Plotin and Proclus). Both Clement and Plotin, the only witnesses quoting B3, are not unreliable. The goodness of their quotation is not in doubt and the contexts in which the fragment is quoted provide some clues suitable for promoting acknowledging its original sense, even if understanding Parmenides' notion of identity between νοεῖν and εἶναι in theological or Neoplatonic perspective has been judged little acceptable. Through syntactic, morphological, semantic, and intertextual observations Parmenides' concept of τὸ αὐτό has emerged as an essential point in order to grasp the being. At the end of the analysis B8,34 unanimously deemed as the unique parallel with B3 has been examined and interpreted as an emphatical reaffirmation of the aforesaid noetic-ontic identity, which because of its own immanent, permanent peculiarity is the only reason for the exclusive possibility of νόημα.

Preliminari filologico-dossografici

Il parmenideo B3, che si è voluto addirittura valutare come il “principio dell'intera filosofia”¹, è uno dei versi o dei testi filosofici più difficili da decifrare sotto ogni aspetto. Pertanto non si può non convenire con la seguente valutazione quasi rassegnata: “Trotz seiner breiten Rezeption bei neuzeitlichen Kommentatoren wurde es nie ausreichend und überzeugend interpretiert”.² Nonostante le contestualizzazioni e le visioni differenti non pare che si sia discusso a fondo su tale verso rimanendo in genere sostanzialmente in

¹ “Dagegen ist ein anderes klar: der Spruch τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι wird das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens” in Heidegger, Martin. “Was heisst Denken?”, *Gesamtausgabe* (Vittorio Frankfurt am Main: Klostermann 2020) I, 8, p. 148; “Auf diesem einen Satz [sc. fr. 3 parmenideo] beruht seine ganze Philosophie”, in Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Frankfurt am Main 1985 [1916]), p. 77, ma forse è da riformulare più obiettivamente che sulla sua interpretazione neoplatonica si è fondata l'intera filosofia, molto pertinente a un suo sviluppo ‘idealistico’ (non-cristiano) o più esclusivamente teologico (cristiano). Indubbiamente l'esplicitazione neoplatonica della proposizione è da considerarsi come eredità concettuale della stessa filosofia platonica, che in tal modo ha un'ispirazione più solida nella costruzione della dicotomia (pitagorica) tra un piano dell'essere intelligibile, oggetto della conoscenza noetica, e uno del divenire sensibile, oggetto della percezione sensibile.

² Marcinkowska-Rosół, M. *Die Konzeption des ‚noein‘ bei Parmenides von Elea* (Berlin/New York: De Gruyter 2010), p. 61ss.

sintonia con l'interpretazione neoplatonica data quasi per insuperabile, e cioè che si tratti di identificare il pensare e l'essere, pur ammettendo in ogni caso una qualche reciproca inevitabile distinzione, creando sovente una polarizzazione asimmetrica dell'uno a svantaggio dell'altro, sopravvalutando o l'uno o l'altro e riducendo l'altro a seconda di quale dei due si è sovrastimato. Tuttavia non sembra giustificabile l'assunzione di un'attitudine critica tesa a limitarsi orientativamente alla riaffermazione del nucleo centrale tradizionale inerente alla suddetta identificazione dei due termini del binomio, che comunque risulterebbe grossomodo non scartabile o veramente sostituibile, senza un controllato tentativo di discriminare quanto appartenga a anacronistiche sovrapposizioni o 'semplificazioni' nella sentenza originale e, in linea di massima, in che misura questa visione che di per sé viene ripresa e riedita in versione 'idealistica' abbia ulteriormente determinato e rimodellato una simile ermeneusi antica in tempi più recenti, nonostante che si cerchi di distanziarla da tale etichetta idealistica.³ Al contempo è altrettanto unanime il riconoscimento indiscutibile e incisivo dell'influenza plotiniana sulla comprensione del νοεῖν, variamente interpretata con precise prese di posizioni.⁴

È un dato di fatto che la tradizione dossografica non solo ha estrapolato B3 decontestualizzandolo ma lo ha troncato anche dell'*incipit* (corrispondente metricamente all'intero primo piede e allo spondeo del secondo piede), anche se il verso potrebbe essere metricamente non del tutto monco dell'*incipit*, magari lo potrebbe di un piede finale. Tale troncatura però con ogni probabilità non dovrebbe interessare la citazione stessa, poiché la proposizione risulta essere non solo di senso compiuto ma anche autonoma nella costruzione sintattica.

La tradizione ha veicolato B3 prima con un orientamento cristiano-teologico per opera di Clemente Alessandrino⁵ e poi essenzialmente con una visione neoplatonica ad

³ Fronterotta, Francesco. "Il verbo *Noein* nel fr. 3 DK di Parmenide" (*Methodos* [on line] 2016), p. 1-13 <https://methodos.revues.org> (sostanzialmente il testo originale della relazione tenuta al Seminario annuale di terminologia filosofica "Letture di testi", Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee - CNR, Roma, 24 gennaio 2007, intitolata: La concezione del νοεῖν in Parmenide: i rapporti fra pensare ed essere, tradotta in inglese a opera di Hugh Brendin in F. Fronterotta, "Some Remarks on *noein* in Parmenides", *Reading Ancient Texts*, a cura di Hugh Brendin, S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), vol. I (Leiden-Boston 2007), p. 3-20.

⁴ Abbate, Michele. "Il *noein* parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del *Noûs*" (*Methodos* [on line] 16, 2016), p. 1-41 <https://methodos.revues.org>.

⁵ *Strom.* VI 23 ed. Dindorf., in cui il parmenideo B3 è associato un po' ibridamente al racconto erodoteo del vaticinio che la Pizia rivolge a Glauco, e a un verso aristofaneo. Con la prima citazione si richiama l'identità tra "l'essere detto" (ῥησθῆναι, una lezione filologicamente problematica) e il "fare" (ποιῆσαι) divino. Il racconto erodoteo è di tenore alquanto diverso rispetto alla citazione non proprio letterale di Clemente. Da un confronto sinottico del primo ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ περιθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι (*Erodot.* VI 86) con il secondo τὸ τε ῥησθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον γενέσθαι (si notino le particelle τε e καὶ non consecutive nell'originale, invece il solo καὶ nella citazione), si comprende evidentemente che l'azione fraudolenta e religiosamente irrispettosa di Glauco provoca l'apoteigma della Pizia in cui si stabilisce l'identità tra la tentazione impetrata verso la divinità e l'agire in sé, nel senso che un simile atto offensivo ha lo stesso effetto dell'operare vero

opera di Plotino⁶, il che non va reputato a priori o a fortiori, appunto con prevenzione, in contraddizione con il pensiero ‘arcaico’ dell’eleate. Essa suggerisce in ogni caso che quanto omesso poteva essere trascurato o addirittura poco pertinente al contesto della propria argomentazione in cui si è inteso inserire il ritaglio frammentario. Tanto meno una simile operazione può essere giudicata come un intento conscio di stravolgere il contenuto della citazione in modo da risultare del tutto una sua arbitraria attualizzazione, anzi è molto più plausibile ritenerla in qualche modo un tentativo di enfatizzare una continuità se non addirittura una piena corrispondenza concettuale. Dall’altro canto, non si può non puntualizzare che le due fonti chiaramente rispondono a esigenze metafisiche non rintracciabili nell’eleate.⁷ Non si può parlare di *conoscenza sensibile* in Parmenide,

e proprio. Il testimone invece tende a enfatizzare la concezione biblica della potenza realizzativa immediata di ciò che è detto da Dio. Forse la sentenza del commediografo (non pervenuta da altra fonte) poteva suonare più come una *variatio* magari satirica e quindi caricaturale rispetto all’assioma parmenideo contro il cui concetto filosofico insieme alle riserve e critiche sofistiche probabilmente Aristofane ha iniziato a insinuare un’interpretazione incongrua dei termini ‘pensare-essere’ basata proprio sulla loro identificazione indiscriminata.

⁶ *Enn.* V 1,8. La rievocazione del verso parmenideo (probabilmente liberandolo da altri paralleli poco metafisici, quindi meno filosoficamente probativi e soprattutto segnati da un orizzonte di possibilità e non pienamente assiomatico) è funzionale a confermare la dottrina dell’idea del bene e delle altre idee di Platone, espressamente citato nel contesto, ovvero che la realtà noetica non può non inerire perfettamente all’essere privo appunto del mutevole divenire delle entità sensibili. Fronterotta 2016, 2 nota in calce 1, in cui si accenna alla numerosa frequenza con cui Plotino cita il frammento parmenideo, dando i seguenti esempi: *Enn.* I 4 [46] 10, 6; III 8 [30] 8, 8; VI 7 [38] 41, 18. La distinzione tra una accezione soggettivo-idealistica per cui il $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ fonderebbe l’ $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, e una oggettivo-realistica per cui varrebbe l’esatto opposto, ha un po’ la valenza di un *cliché* ermeneutico per tentare una rilettura più storicistica dell’identità supposta con cui si vuole leggere il concetto parmenideo (*Ib.* 2-3). Ma se si tratta di perfetta identità in cosa dovrebbe *distinguersi*? La distinzione appare piuttosto come il risultato di un’incomprensione postuma del verso parmenideo, incomprensione che Platone non pare contemplare. La citazione nel *Soph.* 237a dei primi due versi di B7 rimane su un piano esclusivamente ontico e il punto noetico non riguarda affatto il $\nu\omicron\varsigma$ universale ipostatizzato da Plotino ma solo quello degli uomini e in particolare quello del giovane discente della dea. Platone molto probabilmente non leggeva il parmenideo B3 con la sovrapposizione almeno parzialmente anacronistica plotiniana, per quanto ne sia stato l’indiretto ispiratore. Del resto quale migliore testo eleatico di B3 Platone avrebbe potuto esibire per avvalorare la sua concezione dell’intelligibilità dell’essere? Va anche osservato che nessun’altra tradizione dossografica di altra corrente filosofica o di altro tipo come quella scettica di Sesto Empirico e soprattutto precedente all’era imperiale ha veicolato l’interpretazione di ‘identitarismo’ onto-noetico del suddetto frammento. Da quanto pervenuto i contesti successivi eleatici e antieleatici presocratici non registrano mai una qualche ripresa del concetto di una identità onto-noetica, anzi forse per pura pignoleria *noetico-ontica* di ascendenza parmenidea. Tuttavia tale rilievo non può portare a concludere che i pensatori post-parmenidei di qualsiasi estrazione e cronologia non abbiano interpretato in tali termini B3, magari non avvertendo la necessità di esplicitarlo.

⁷ Mentre Clemente è sollecitato a provare *razionalmente* una visione teologica con la citazione parmenidea, come appena descritto, Plotino la impiega come un argomento che conferma lo schema dicotomico della separazione tra universo noetico e universo sensibile. Tale opposizione platonica nella sua connotazione di gerarchia ontologica non pare appartenere all’orizzonte concettuale di Parmenide, il quale, a maggior ragione, nel suo poema non contempla la relativa concezione astrattiva del processo gnoseologico. Di ciò comunque non si trova la benché minima traccia nei frammenti eleatici. C’è solo da *giudicare* la verità e da *imparare* la(e) opposta(e) *doxa(i)*. Anche se certamente Parmenide ignora la divisione ontologica (neo)platonica, non è condivisibile la seguente tesi: “such dichotomies as sensible/intelligible, being/appearance, do not exist in Greek thought before the Sophistic period.” in Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides* (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2004), p. 236-237 e di recente si è specificato insistendo sul fatto che “[it] is evident that among the so-called pre-Socratic philosophers one can find “polar” schemes of thought”,

nel modo in cui almeno è stato codificato da Platone e ereditato, nonostante le differenze metodologiche e gnoseologiche, da Aristotele, poiché essa dipende dal procedimento (pseudo)gnoseologico dei mortali e pertanto è semplicemente *errore*, una *reale* inconsistenza epistemica, un incoerente distrarre la mente a causa dei sensi e spingerla sulla via fallace che conduce a *non sapere nulla*. Il doxastico parmenideo non si configura

adducendo a esempi la tavola pitagorica delle opposizioni e il fr. 45 di Eraclito; addirittura si continua: “in all of these cases, *both* parts of the dichotomy have a real existence. It is not that one is “being” and the other is “appearance”. The whole thing is different from Plato, to whom, in order to reject sophistry, everything that belongs to the realm of sensation (i.e., all “physical” realities) belong to the realm of “appearances,” which can only be grasped through sensations and therefore are the object of “opinions.”” - cf. Cordero, Néstor-Luis. “Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2011), p. 103. Ma un conto è l’ingannevolezza dei sensi su qualcosa che è considerato comunque realmente esistente, come il mondo del divenire, quindi relativa a un’opposizione effettiva (pitagorici, Senofane, Empedocle, Platone), un altro conto è l’ingannevolezza dei sensi per chi non sa scoprire l’unità della realtà (Eraclito), un altro conto ancora è per chi (Parmenide) l’ingannevolezza non si colloca nel dominio dei sensi appartenenti alla sfera delle “membra plurierranti” (μελέων πομπλάγκτων) (B16,1), ma nella dimensione della pura erranza del νόος. Questa illusorietà nella visione parmenidea dipende dal *congiungere* anzi *identificare* noeticamente la realtà con l’ontologicamente impossibile e minare così proprio l’identificazione noetica con l’unico ontologicamente possibile anzi cogente. L’insinuazione della *vulgata* che Parmenide avrebbe evitato la credibilità della sensazione, è dovuta già a Sesto Empirico (da quanto è attestato) confermandola con l’interpretazione allegorica delle “cavalle” del proemio, quale allusione alle forze irrazionali dell’anima e quindi alle sollecitazioni della sensibilità (*Adv. math.* 7, 111ss), come addirittura esplicitano i versi del sillografo pirroniano Timone di Fliunte (A1) riportati da Diogene (9,23), nei quali si asserisce che l’autore si sarebbe sollevato in alto da “inganno d’immaginazione” (ἀπὸ φαντασίας ἀπάτης). Si osservino le valutazioni di Fronterotta non completamente condivisibili: “Mi pare si tratti della condizione minimale di un’epistemologia realista, secondo la quale, per pensare o concepire qualcosa, occorre che *ci sia* qualcosa che si dà al pensiero per essere pensato o concepito, senza che sia però compiuto il passo che porta a separare il pensiero dai sensi, né tantomeno il passo che, nell’ambito dell’esame dei σήματα dell’essere nel fr. 8 DK, porta a separare gli oggetti dei sensi dagli oggetti del pensiero.” (2016, 13). Si tenta di applicare un principio epistemologico di un realismo piuttosto moderno, ma i sensi non possono avere nessun vero oggetto né l’unico oggetto possibile, l’essere stesso, che può essere erroneamente modificato e quindi alterato nella sua *pensabilità*, sospendendone decettivamente e ‘acriticamente’ questa stessa pensabilità. Nei frammenti parmenidei non si rintraccia mai nessun riferimento (almeno esplicito) circa una presunta operazione cognitiva di tipo immaginativo che presiede o è richiesta per la ricezione o intuizione di un contenuto empirico basato sulle sensazioni. Per quanto riguarda i sensi della vista e dell’udito (oltre alla lingua? Cf. al riguardo Mansfeld, Jaap. “Parmenide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?”, *Phronesis* 44, 1999, p. 331) evocati in B7,4-5, non risulta che essi siano intesi come organi capaci di produrre una conoscenza semplicemente instabile, ma come strumenti da mettere in atto anzi che sono messi in atto secondo il deprecabile e fallace ἔθος πολῦπειρον, come si afferma nel verso precedente. L’oggetto empirico non esiste affatto come non esiste una conoscenza di questo tipo (se non come allucinazione patologica o come βροτῶν γνώμη ‘mistificatoria’, prospettiva cui si allude in B8,61), e parimenti del resto non esiste una conoscenza noetica se essa si basasse su un presunto oggetto contraddittorio ‘meontologico’ assoluto, cioè conferire una qualche realtà *identica e/o diversa* al non essere (poco importa se per una operazione derivante o meno dalla sensibilità), come si esplicita nei primi due versi del frammento 7 e si è già avvertito in B6,2-7. Ogni forma di sapere che predicasse o portasse a predicare la struttura del non essere e la sua poliedricità doxastica, è insostenibile perché un simile sapere è assolutamente nullo a qualsiasi livello essendo una struttura stessa nulla a ogni grado e rango, il che non significa che non vada *trattato sistematicamente*, ovvero svelarne epistemicamente la sua inconsistenza non solo ontica ma anche noetica (cf. B1,30; B8,53). Tuttavia sulla quasi unanime inammissibilità del riferimento all’opposizione νοεῖν e αἰσθάνεσθαι in B7,4-5 cf. Marcinkowska-Rosoł 2010, p. 88 e nota in calce 164, non tanto però perché non compare il verbo νοεῖν (in verità νόημα si cita nel precedente v. 2 e per la precisione non compare nemmeno il verbo αἰσθάνεσθαι), ma perché l’opposizione è essa stessa una modalità di configurazione dell’impensabile e quindi con essa si sarebbe già nel cuore del totalmente sbagliato.

sulla base di ciò che è suscettibile di conoscenza sensibile, come in Platone con una dignità ontologica inferiore rispetto al noetico e di forma umbratile, tuttavia effettivamente costituita e da costituire empiricamente. L'apparenza descritta dalla dea risulta derivante dal *vóoc* errante, che comunque va dimostrato tale (non dall'attività dei sensi, tematica che è parte della materia doxastica e più propriamente antropologica). Oltre all'insinuazione della dicotomia ontologica già accennata, il neoplatonico pone la sua attenzione su un argomento ben più complesso e assolutamente decisivo per il parmenidismo, ovvero quello dell'identificazione tra l'essere e il pensare, ormai affermata nel dominio accademico e con toni 'dogmatizzanti'. Sostanzialmente una simile schematizzazione prima cristiana e poi neoplatonica non può essere rigettata *tout court* nonostante le criticità dossografiche accennate, e soprattutto va riconosciuto il debito testimoniale straordinario che si deve a una simile duplice schematizzazione che ha permesso di veicolare gli unici documenti che conservano τὸ αὐτό di B3 nella sua posizione precisa in modo da dimostrare la 'bontà' innanzitutto filologica - altrimenti non si spiega la logicità della stessa mera citazione *letterale* del frammento se non circoscritto nel punto saliente percepito irrinunciabile non solo per la filosofia strettamente parmenidea (confermata anche da B8,34 di ascendenza simpliciana nella sua portata essenziale).

Anche se la questione della collocazione di B3 nell'economia compositiva del poema non è particolarmente importante per la sua interpretazione, esso potrebbe anche contenere la vera e propria conclusione finale complessiva che sigilla e suggella sinteticamente tutto il contenuto dell'esposizione della dea, come una sorta di firma e magari ripetendo *παύω* dell'espressione con cui termina la prima parte in B8,50 - ma è altamente improbabile perché qualche accenno dossografico si sarebbe dovuto produrre e poi si doveva terminare solo la seconda sezione perché la prima sezione era già stata terminata. Tuttavia le obiezioni alla tesi di inserire il frammento all'interno delle prime battute della sezione della *δόξα*, non sono affatto convincenti.⁸ In genere nel dominio della trasmissione si imprimono nella memoria sentenze riassuntive e concise che immediatamente si mostrano molto incisive anche nel mero apprendimento oltre che nella trasmissione. Il parmenideo B3 sembra essere una di queste sentenze e magari si è lasciato

⁸ Non si può convenire, invece, con Altmann, William Henry Furness. "Parmenides' Fragment B3 Revisited", *Hypnos* 35, 2015, pp. 193-230 *passim*, che affronta di nuovo la *vexata quaestio* circa la collocazione del frammento parmenideo nella sezione della *δόξα*, basandosi anche sulla testimonianza di Proclo giustamente scartata da Diels-Kranz e sulla complicata testimonianza teofrastea in 28A46 (*De sensu* 1ss), anche perché la sezione dell'*ἀλήθεια* non è priva di riferimenti elenchici contro quanto 'sistematicamente' si esporrà nella seconda sezione, per la quale bastava invece la sola esposizione perché già confutata nell'altra, come si accenna esplicitamente in B8,1-2 con l'esclusione definitiva dell'altra via dimostrata erronea.

‘viaggiare’ (molto tardivamente) come una sorta di ‘logo’ distintivo del concetto fondamentale del suo autore, obliandone o tralasciandone le coordinate compositive. Potrebbe anche essere stato posizionato dopo B6 per concludere il ragionamento in contrasto di quanto è falsamente *ritenuto* (νενόμισται) circa l’identico dagli uomini (B6,6-7). Ciò davvero è imprescindibile per un eventuale tentativo di ricostruzione della sequenza dei frammenti, ma non tanto per l’analisi ermeneutica del frammento in esame. La collocazione del frammento operata dal Diels è molto plausibile, se non addirittura l’unica accettabile⁹, anche perché il frammento dovrebbe precedere proprio B8 e con ogni probabilità anche B6, visto che in questo si considera la tematica del λέγειν che in qualche modo appare subordinata al νοεῖν o circostanziata a partire da questo. Ancora più incisivamente tale tematica non compare nelle fonti concernenti B3, nel quale si accenna esplicitamente all’identità (τὸ αὐτό), che dovrebbe essere richiamata negativamente e in senso opposto invece in B6,6 secondo la distorsione insipiente e allucinata dei mortali. A questo punto sembrerebbe ancora più economicamente pertinente B4 che contestualmente al terzo si occupa solo di configurare il νοεῖν o chiarirlo adeguatamente all’interno dell’essere e della sua ἀλήθεια.

Come si anticipa in B2, si evince che la conoscenza della verità si svolgerà nel percorrere la via “che è”¹⁰, occorre garantire prima il suo (unico *logico*) νοεῖν (inclusivo

⁹ Per quanto riguarda l’opera di Diels-Kranz circa la sistemazione del poema parmenideo, benché forse migliorabile, è molto plausibile e decisiva, se non del tutto sufficiente, il criterio del ‘contenuto’ concettuale con la preferenza accordata a Simplicio, che comunque si mostra relativamente obiettivo nonché filologicamente attento e attendibile nonostante la sua formazione neoplatonica (subordinando Sesto Empirico di ascendenza prevalentemente stoica in proposito). Per tanto la suddetta sistemazione può considerarsi ormai ‘canonica’ in modo che non si può non concordare in linea di principio espresso nei seguenti termini (depurato però dell’eccessivo scetticismo): “It is impossible to know (except in one case) what place in the Poem each of these quotations should occupy. Since the first attempts at reconstruction, they have been arranged in accordance with the conceptual content of each “fragment”, cf. Cordero, 2004, p. 16. Si rammenti che l’autore citato per primo ha composto una ricognizione sulla storia della ricostruzione testuale di quanto pervenuto di Parmenide - cf. Cordero, Néstor-Luis. “L’histoire du texte de Parménide”, *Études sur Parménide*, P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), p. 3-24.

¹⁰ Non si può accettare la tesi di una continuità immediata tra la fine di B2 e B3, che si fonda su una sinonimia tra νοεῖν e γινώσκειν (B2,7) individuata da Fritz (cf. in particolare Von Fritz, Kurt. “Nóος and νοεῖν in the Homeric Poems”, *Classical Philology* 38, 1974, 45, 50 nota 93, 52) e sviluppata con variazioni più o meno rilevanti da diversi autori: cf. ad es. Schwabl, H. “Die Forschungsbericht. Parmenides. 1. Bericht: 1939-1955”, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 9, 1956, pp. 137s; Kahn, Charles H. *Gnomon* 40, 1968, p. 126 rec. a L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* (Princeton: Princeton University Press 1965); Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the in the Fragments* (New Haven: London 1970), pp. 68-70; Heitsch, Ernst. *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Äquivokation*, Wiesbaden 1970, pp. 17s e *Parmenides. Die Fragmente. Griechisch – deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von (...)* (Artemis Verlag: München – Zürich 1991), pp. 99ss; Bormann, Karl. *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg: Meiner Verlag 1971), pp. 70s; Wiesner, Jürgen. *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6* (Berlin – New York: Walter De Gruyter 1996), pp. 25-33; Gadamer, Hans-Georg. “Parmenides oder das Diesseits des Seins”, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Griechische Philosophie III. Platon im Dialog (Tübingen: J.C.B. Mohr - Paul Siebeck) 1991 [¹1988], p. 17) – a tal riguardo ci si limita a citare: Calogero, Guido. *Studi*

del conoscere, poiché l'inconoscibile non è nemmeno pensabile) e quindi proseguire con l'accertarsi circa il "dire" (λέγειν)¹¹ l'unico νοεῖν concernente questa sola via, di cui lo stesso μῦθος (B2,1) dell'esposizione della dea rappresenta il paradigma assoluto e memorabile. Questa sequenza argomentativa sembra rispondere anche a quella confutativa gorgiana: essere, pensare/conoscere, dire/comunicare (MXG 279a10-980b21). Ma anche il λέγειν non può non essere profondamente inserito in questa connessione di pensare-essere, che, oltre a complicare la situazione, non può non essere

sull'*eleatismo* (Firenze: La nuova Italia 1977) [1932], pp. 22-24, il quale addirittura annette testualmente l'ultimo verso tronco di B2 a B3 ritenendolo un unico verso e attribuisce a Parmenide di essersi focalizzato ad assolutizzare l'affermativo logico "è" a mo' di "ipostatizzazione" - e poco importa la specificazione non proprio lucida che tale ipostatizzazione "non è tanto un punto di partenza per salire all'affermazione dell'essere ontologico quanto il campo della stessa realizzazione di quest'ultimo [...]" (magari è plausibile scorgere in senso diametralmente opposto la parabola del percorso che avrebbe compiuto l'eleate e cioè di una 'de-ipostatizzazione' dell'essere teologico, anche perché l'essere ontologico è già per antonomasia colto realizzato anzi come l'unico vero realizzato o ancor meglio meramente *reale*); vedi anche Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Vol. I (London: Routledge and Paul 1979), pp. 165s; Coxon, Allan H. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Assen – Maastricht, The Netherlands; Wolfeboro, NH: Van Gorcum 1986), p. 177. Sembra inobiettabile comunque che B3 concluda una ripresa della via aletica dopo la trattazione della (non-)via concernente il non essere iniziata in B2,5, come la particella γάρ indurrebbe a ritenere, esattamente in direzione opposta a quella che si scorge in B8,24 con la particella dalla *nuance* avversativa δ'(ε) che segue immediatamente una precedente discussione di ciò che *non* può essere l'essere. Al di là di alcuni interessanti spunti e di diverse notizie istruttive che si trovano in Marcinkowska-Rosół, 2010, 61-74, riconfermando sulla base di una plausibile similitudine semantico-teoretica con il contenuto espresso in B2,7-8 una versione piuttosto unanime, ma non veramente esplicativa, si conclude a p. 74 nel seguente modo: "Daraus folgt, dass Parmenides seine in B2,7-8 enthaltene These weiterentwickelt hat, indem er sie auf das Denken und Sprechen zu beziehen versuchte, was sicherlich ohne detaillierte Argumentation nicht überzeugend durchgeführt werden konnte." (forse questo è l'intento del lavoro deducibile dal titolo). A parte la difficoltà di concepire il senso di "detaillierte Argumentation" per il contesto parmenideo, il rapporto di pensare e dire non emerge come il vero punto che ha animato la ricerca dell'eleate. Inoltre B3 è concepito non tanto per *fondare* B2, ma per 'circoscrivere' più precisamente, verrebbe da dire, il νοεῖν nel suo fondamentale rapporto con l'εἶναι, altrimenti il νοεῖν medesimo non sarebbe assolutamente possibile. In B3 il νοεῖν non si connette propriamente con l'aspetto epistemologico che è una conseguenza del rapporto stesso, come anche implicitamente attestano i documenti dossografici specialmente quelli plotiniani, nei quali si assume il detto verso parmenideo dell'identità in un piano non di problematica conoscitiva o concettuale (antropica), peculiarità che non si riscontra invece nell'unico parallelo ravvisato in B8,34.

¹¹ È vero che in B2 si trova il polisemico φράζειν, ma contestualmente è difficile assimilarlo semanticamente alla gamma dei *verbi dicendi* impiegati da Parmenide alla stregua di λέγειν, φάσθαι ecc. (cf. in proposito Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou. "φράζω and Its Derivatives in Parmenides.", *Classical Philology* 60 (1965), pp. 261-262, rifacendosi all'annotazione lessicale in Anse de Villosion, Jean-Baptiste-Gaspard d'. *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima* (Venetiis: typis et sumptibus fratrum Coleti 1788), per cui nella poesia arcaica assume il senso di "to point out," "to show," "to indicate with a gesture," "to appoint," "to instruct.".). Tuttavia è addirittura ipotizzabile che l'*incipit* mancante di B3 potrebbe essere rimpiazzato almeno metricamente da quello di B6,1 (χρή τὸ λέγειν), ma allora sarebbe più plausibile, anche in continuità con il succitato verbo di B2, che si fosse trattato proprio del verbo φράζειν, come ad es. χρή φράζειν o semplicemente la ripetizione del sintagma τοι φράζω. Questa ipotesi contrasterebbe con la sintassi che assegna alla proposizione la valenza di principale, ma che invece forse sarebbe stata introdotta in forma subordinata con una particella quale l'usatissimo ὥς. La tesi più plausibile consiste nell'intuire particelle di collegamento retorico per una qualche sequenzialità contestuale simile a αὐτὰρ ἐπεὶ, come si può ricavare da B8,10. Ciò che va assolutamente respinto è ritenere che questo elemento mancante abbia potuto alterare in qualche modo la bontà filologica del testo, poiché le forme dossografiche non permettono di sospettarlo. Del resto la citazione risulta perfettamente funzionante anche nei nuovi contesti delle fonti senza dover essere modificata.

omologabile al binomio per la stessa ragione di identità in modo da renderne il paradigma non più appunto in forma di binomio ma di trinomio, tema che comunque può essere affrontato eventualmente una volta risolta la questione dell'identità del binomio, premettendo del resto che una formula contenente il sintagma τὸ αὐτό o consimili non si trova mai esplicitamente per il trinomio, ovvero con l'aggiunta di λέγειν. Nemmeno risulta molto praticabile o proficuo basare la comprensione più testuale del concetto di Parmenide su un tentativo di individuazione contestualizzata della tesi da lui contestata, poiché il discorso dialettico o polemico è universale e universalizzabile ovviamente su un crinale epistemico specifico o tecnico corrispondente alla dottrina inattendibile delle "opinioni mortali" (B8,51) per il motivo di una ontologia enantiologica formulata decettivamente sullo schema di δύο γνῶμαι 'nominalisticamente' e indicate come μορφαί, con un' 'onomastica' speciosa che mostra l'inconsistenza epistemica e quindi noetico-ontologica per l'insinuazione di una non necessaria (ovvero realmente impossibile).¹² Indubbiamente la struttura anche letteraria (poetica) dei frammenti è articolata secondo una propensione zetetica, di inchiesta sulla verità, anzi è la premessa iniziale del proemio circa la *via* indicata dalla dea e l'avvio della sua presentazione in B2. Questa metodologia ricorre anche a istanze e dimostrazione contraddittorie e paradossali, ma la tesi è sostanzialmente assertiva e definitoria da cui scaturisce un insieme di proposizioni appunto non aletiche, che vanno evitate soprattutto perché in completo contrasto con il discorso sulla verità (8B,50) e manifestano solo la βροτῶν γνώμη (8B,61), ovvero quella impostazione (pseudo)cognitiva non rispondente non solo all'identità (più che identificazione) dell'essere con l'essere semplicemente ma anche e *identicamente* con il pensare.¹³ Inoltre, è da mettere in risalto una carenza ermeneutica dovuta al fatto che non

¹² L'inizio del discorso doxastico (B8,53ss) non può che riferirsi a una condizione universale del presunto sapere umano (almeno che non si congetturi un qualche significato metaforico o 'retorico' nascosto nel termine βροτοί con cui si allude a un preciso gruppo filosofico o a qualche sostenitore della dottrina doxastica ritenuto assunto a emblema generale – prospettiva non molto significativa oltre che poco attendibile). Tuttavia, Parmenide non è interessato tanto a discutere una proposta particolare o a una teoria specifica, ma piuttosto le generiche conseguenze estreme 'sistematiche', il κόσμος ἀπεταλός (B8,52) derivanti da una arbitraria rappresentazione degli *opposti* (τὰντία – B8,55), come una bipolarizzazione dicotomica che rimane stabile e non si muove nei reciproci estremi. Questo schema dicotomizzante rigido rievoca piuttosto la costruzione pitagorica, da cui Parmenide certamente prende le sue prime mosse filosofiche (non in modo esclusivo) ma poi le rigetta, non le 'divinizza' o peggio le dogmatizza come invece si afferma in Lebedev, Andrei V. "Parmenides, ANHP ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics." *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky), 21 (2017), pp. 495-536, e specialmente che la sfera dell'essere sia da identificare con la divina *Sphairos* in senso teologico, al pari della concezione di Senofane ed Empedocle, e sarebbe concepita da Parmenide come il puro *Nous* (Mind), identificazione esplicita proprio in B3 che si sta esaminando, dimenticando magari proprio B8,34.

¹³ Non si tratta di indagini di alcune condizioni o una teorizzazione a partire da un fenomeno empirico simile a quello della scienza fisica moderna, ma esattamente l'opposto, per cui sembra alquanto inconcludente o insufficiente la seguente: "Rather than provide unconditional assertions about τὸ ἐόν, I will argue, the fragments explore the conditions of the possibility of inquiry itself, conditions whose

si è nemmeno sospettato che Parmenide possa impiegare il verbo *voëiv* con una qualche polisemia, almeno una bivalenza o una qualche distinzione tra il *voëiv* come risultato euristico-zetetico e quello associato all'*εἶναι*, anzi identificato con esso, benché entrambi le prospettive siano concernenti lo stesso contenuto ontico e relativo all'unica medesima verità. Senza una qualche impostazione che si raffronti con un simile sospetto, pare estremamente difficile comprendere la semantica parmenidea circa il lemma *voëiv*, imprescindibile per dipanare il senso dell'identità noetico-ontica, dato che la complessità lessicografica di *voëiv* non è chiarita compiutamente o con un intervento peculiare nel poema stesso (molto improbabilmente offuscata o trascurata dossograficamente).¹⁴

Un dato mai rilevato potrebbe sembrare puramente formale o insignificante o addirittura dettato per ragioni metriche: la sequenza dei termini del binomio (confermata anche dalle parafrasi o allusioni procliane). Il sintagma nelle uniche due occorrenze pervenute è stato sempre costruito in modo che *voëiv* preceda *εἶναι*. D'altra parte, pare

acceptance poses paradoxes.” (Cherubin, Rose Mathilde. “*Ἀέγειν*, *Νοεῖν* and *Τὸ Ἔόν* in Parmenides.”, *Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 277-303, p. 277). Del resto una distinzione tra il percorso di ricerca e le sue condizioni non sembra interessare a Parmenide, come se si dovessero assumere innanzitutto una serie di principi costitutivi di una sorta di apparato logico funzionale alla ricerca, poiché tale condizioni ‘logiche’ sono espletate nella ricerca a cui esse sono completamente immanenti, a differenza di come si continua nel saggio: “I do propose that to acknowledge the conditions of inquiry includes recognizing that such an acknowledgment, like the conditions themselves, is made within the framework given us by our *θέμις* (literally, that which is laid down). Acknowledging the conditions of inquiry also includes recognizing (*voëiv*) that the possibility of identification and the possibility of meaning appear to depend on contradictions or paradoxes.” (*Ib.*, 303). E ancora la *θέμις* è davvero “our” e se lo fosse in che senso? Forse nel senso che si è appresa? Infine *voëiv* significa solo o anche davvero “recognizing”?

¹⁴ Sulla semantica e sulla traducibilità di *voëiv* si è discusso molto (cf. una dettagliata presentazione anche per quanto concerne i connessi lemmi *vóος* e *νόημα* in Marcinkowska-Rosół 2010, 17-45), soprattutto dopo i rilievi analitici di Kurt von Fritz nella letteratura epica e preplatonicata e la catalogazione della gamma semantica di “constatare”, “accorgersi”, “realizzare”, “riconoscere”, rimane comunque insuperato l'avvalersi dell'italiano *pensare* e dei corrispettivi fr. *penser*, sp. *pensar*, ing. *to think*, ted. *denken*, che lo stesso Fritz, oltre a non chiarire contestualmente i rispettivi sostantivi *vóος* e *νόημα*, finisce di adottare nelle sue traduzioni dei frammenti al pari di Bornmann, come è stato notato (Marcinkowska-Rosół 2010, 22 nota 19; 23 nota 23). In effetti, non pare emerso il punto essenziale comportante una distinzione tra il *concepire* dell'intelletto, come ad es. è reperibile anche in B4,1 in cui appunto la dea ingiunge al giovane discendente una simile azione intellettiva: *λεῦσσε [...]* *νόωι*. Una simile semantica non pare attribuibile all'essere *tout court*, poiché per *essere sé stesso* non necessita di *concepirsi* o di *identificarsi* intellettivamente con il *voëiv*, in cui inesorabilmente consiste *de facto* come propria prerogativa ineluttabile. L'essere (nella sua identità con il pensare, come sarà logicamente dimostrato) è quanto il *vóος* fisiologicamente è chiamato a *guardare*, se questo non si lascia allucinare e così non subisce la sorte di diventare *πλάκτος* (B6,6). Si tratta quindi di non permettere che il *vóος* erri, cioè non funzioni teoreticamente come deve funzionare, con esso non si abdichi alla sua intrinseca operatività intellettiva. Sarebbe una distrazione, un fallimento nella funzione che esso è deputato a svolgere, come il deprecato “attivare un occhio distratto” (*νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα*) – B7,4. Sull'interpretazione non concorde degli studiosi relativa a B4,1 a causa del senso da attribuire al dativo nell'accezione di *intellectu* (strumentale) o di *intellectui* (relazionale) ci si limita a citare Calogero 1977, 27 nota in calce 26. Cf. a riguardo Fronterotta 2016, 5, in cui si assume la versione di *intellectui*. La discettazione però è un po' speciosa poiché la differenza è minima se non inesistente: come si può comprendere (guardare) il vero senza l'intelletto e come si può comprendere il vero senza quanto un intelletto comprende di suo se intrinsecamente e ‘fisiologicamente’ funzionante, cioè non distorto o distratto nel suo genuino esercizio? Pertanto i due concetti sono piuttosto complementari, se non addirittura sovrapponibili.

del tutto ovvio che l'inversione dei termini nella sequenza non può assolutamente comportare una variazione semantica o teoretica dell'espressione stessa. Nonostante ciò, la sequenza dovrebbe nascondere magari una sorta di orientamento direzionale 'vettoriale', per così dire, per cui non l'essere è percepito prioritariamente 'adatto' al pensare, ma dovrebbe valere l'esatto opposto¹⁵, nel senso che ad es. non si può ricercare o ricavare il pensare direttamente, senza rintracciarlo nell'essere o ancorarlo anzi osservarlo ancorato e intimamente inerente all'essere, e tanto meno è da considerare che, se non ci fosse per assurdo l'essere, il pensare sarebbe ciò la cui mancanza determinerebbe il μὴ εἶναι, poiché il non essere è tale proprio per il fatto che non 'si adatta' al pensare, in esso nulla del pensare è presente. In tal modo si può prospettare una certa differenza tra il pensare e l'essere, ma che dovrebbe venire limitata solo 'logicamente', poiché la reciproca identità e quindi identificazione non possono registrare un qualche reciproco scarto o *gap* reale. L'esplicitazione di una simile identità sta piuttosto ad assicurare che non si possa ipotizzare nessuna alterità effettiva tra i due poli, poiché la realtà dell'essere, l'unica di per sé possibile, non può assolutamente sussistere, in nessun caso e in nessun modo, senza il pensare, e una simile situazione non dipende dal fatto che qualcuno e/o qualcosa pensi – magari è vero l'opposto, nel senso che qualcuno o qualcosa può pensare proprio perché sussiste quell'identità di pensare-essere, non solo l'identità dell'essere se ciò non implicasse immanentemente e intrinsecamente *ipso facto* l'essenza ('co-identità') noetica.

¹⁵ Si noti che questo movimento percettivo, quasi riflesso inconscio, si trova anche nella formula aristofanea citata da Clemente (*Strom.* VI, 23), sebbene contenente la formula con ἴσον, come se l'uguaglianza vada contratta dal *pensare* rispetto al δρᾶν (analogicamente corrispondente all'εἶναι parmenideo), e non tanto l'opposto. Tuttavia, nell'orizzonte parmenideo si tratta di una determinazione strutturale, perché l'essere non può non essere compiutamente e realmente identico al pensare, e quindi essere pensare in sé stesso. Questa sequenza parmenidea di pensare-essere, per cui il pensare sussiste *irreversibilmente* nella misura in cui sussiste l'essere, sembra che abbia influenzato (anche forse inconsciamente) alcune riflessioni platoniche che però sostituiscono l'univocità inflessibile ontologica parmenidea, equivocando o pregiudicando (non può non stimarsi intenzionalmente) l'essere eleatico con un più indefinito e incompleto *qualcosa* che pare recepire piuttosto l'influsso critico della meontologia gorgiana; al riguardo in modo particolare si ponga attenzione a *Parm.* 132b4-5, testo della quarta aporia sulle idee, in cui si stabilisce che può esistere esclusivamente il νόημα τινός e più precisamente τινός ὄντος lasciando intendere palesemente l'equipollenza semantica di νόημα οὐδενός con νόημα τινός οὐκ ὄντος (cf. argomenti paralleli in *Soph.* 244c-d concernente il nome e non il pensiero; *Theaet.* 188ess. concernente la δόξα; *Resp.* 476e4-477b11 concernente il conoscere nel V libro definito ricco di spunti eleatici). Senza alcuna pretesa di esaustività espositiva, va da sé che quanto inteso con l'infinito νοεῖν da Parmenide che indubbiamente ad esso assegna una connotazione (forse esclusiva) di un che di necessariamente indipendente dall'attività concettuale o razionale umana (o anche implicitamente di entità teologiche di vario tipo) che altrettanto necessariamente invece ne dipende costitutivamente o fisiologicamente, non si ritrova mai in Platone, per cui anche quella sequenza è riformulata e in qualche modo stravolta. Lo confermerebbero poche occorrenze di νοεῖν sostantivato in Platone e tutte concentrate nel *Filebo* che lo presentano accompagnato da altri verbi anch'essi sostantivati della stessa gamma semantica di attitudini psichiche: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὐτῶν συγγενῇ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς (*Phil.* 11b7-8); τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελεφά (*Phil.* 21a14-b1); τῷ τὸν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον ἐλομένῳ (*Phil.* 33b4).

1. Rilievi morfologico-sintattici

Come già accennato, non è proprio plausibile che il ritaglio dossografico di B3, già ermeneuticamente compromesso per le ricontestualizzazioni, abbia potuto alterare la sintassi originaria del frammento in modo che la proposizione potesse perdere una valenza di proposizione autonoma. L'unica ipotesi di obiezione a tale visione è negare la funzione copulativa dell'ἔστιν in favore di una sua ipotetica valenza sostantivata (davvero singolare), come se con esso si fosse voluto significare il primo termine della congiunzione, a motivo dell'originalità inedita della tesi filosofica, quindi da tradurre "[l'] è e [l'] essere". Ne conseguirebbe che l'interpretazione dei due verbi infiniti (voεῖν e εἶναι) come soggetto e il pronome (τὸ αὐτό) come predicato¹⁶ sulla scorta anche di

¹⁶ È quanto suggella Proclo: τὰὐτὸν δ' ἔστιν ἐκεῖ voεῖν τε καὶ εἶναι (*In Parm.* VII 1152, 27 ed. Steel), che comunque dovrebbe parafrasare B8,34 e non riferirsi affatto a B3 (cf. a favore di una simile ipotesi Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen: Van Gorcum 1964), pp. 69, 73, e sp. 79s.), dato che riporta nel contesto B8,35-36a (per questa tesi più probabile cf. Tarán, Leonardo. "Proclus *In Parm.* 1152.33 (Cousin) and Parmenides 28 B 3 (Diels-Kranz).", *Classical Philology* 62, 1967, pp. 194-195, ristampato in Tarán, Leonardo. *Collected Papers* (1962-1999) (Leiden: Brill 2001), pp. 623-624. Si offre così l'interpretazione neoplatonica (probabilmente antica nel suo complesso) di οὐνεκεν ἔστιν νόημα come mera circonlocuzione del lemma εἶναι al fine di introdurre la nozione del movimento di ζωή attribuita alla *realtà intelligibile* henologicamente riletta, come si conclude (*Ib.* 1153, 3-6), e ancora più nitida la seguente rievocazione: τὰὐτὸν ἔστιν τὸ voεῖν καὶ τὸ εἶναι (*Theol. Plat.* 1.66.4), metricamente quasi impraticabile (quindi non riferibile a una trascrizione testuale). Ma non pare completamente peregrino ipotizzare che la prima citazione procliana possa rappresentare un altro verso frammentario del poema parmenideo a sé stante, che ripettesse per la tecnica rapsodico-mnemonica una formula riadattata metricamente (mancherebbe del primo piede) e sintatticamente in un suo contesto originario con l'allusione mediante l'avverbio ἐκεῖ all'ὁδός autentica (B1,27) o al νόος volto nella direzione corretta (B4,1). Questa interpretazione tradizionale, per quanto unanimemente avvertita insoddisfacente e insufficiente o almeno sospetta, è ancora assunta e sostenuta, come dal già richiamato Fronterotta o ad es. Gadamer, Hans-Georg. "Retraktionen zum Lehrgedicht des Parmenides", in: *Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt* (Münster – Köln: Böhlau Verlag 1952), p. 64; Jaeger, Werner Wilhelm. *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1953), p. 116s; Vlastos, Gregory. *Gnomon* 25, 1953, p. 168 rec. a J. Zafiropoulo, *L'Ecole Eleate. Parmenide – Zenon – Melissos* (Paris: Les Belles Lettres 1950; Montero, Moliner F. "El pensar en la doctrina de Parmenides", *Revista de Filosofía* 17, 1958, pp. 349-362, p. 350; Untersteiner, Mario. *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia 1958), p. 131; Loenen, Johannes, Hubertus Mathias Marie. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen: Van Gorcum 1959), pp. 33ss; Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York: Lancaster Press 1962) [1951], p. 408; Mansfeld 1964, 67; Verdenius, Willem Jacob. *Parmenides. Some Comments on his Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1964) [1942], p. 35; Gigon, Olof. *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe 1968), p. 252; Kahn, Charles H. "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22, 1969, p. 721; Riezler, Kurt. *Parmenides*, von H.-G. Gadamer (hrsg.) (Frankfurt am Main: Klostermann 1970) [1934], p. 64; Cordero, Néstor-Luis. *Les deux chemins de Parmenide* (Paris: J. Vrin 1984), p. 37 e *Id.* 2004, p. 86; Reinhardt 1985, p. 77; Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et philosophie chez Parmenide* (Bruxelles: Ed. Ousia 1986), p. 370; Heitsch, 1991, 17; Reale, Giovanni. Ruggiu, Luigi. *Parmenide. Poema „Sulla natura“. I frammenti e le testimonianze indirette* (Milano: Bompiani 1991), p. 93; Conche, Marcel. *Parmenide. Le Poème: Fragments. Texte grec, traduction, présentation et commentaire* (Paris: Presses Universitaires de France 1996), p. 87; Meijer, Piet, A. *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa* (Amsterdam: Classical Monographs 1997), p. 51; Günther, Hans-Christian. "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein", *Studi Italiani di Filologia Classica* 15, 1997, pp. 135-175, p. 168; Thanassas, Panagiotis. *Die erste „zweite*

quanto viene insinuato in B8,34, sarebbe del tutto sviante (sintatticamente se si invertono i termini, ovvero il soggetto viene identificato con il pronome e i predicati gli infiniti, non cambia praticamente nulla). In fin dei conti, non si è mai chiaramente determinato che l'attributo di identità o di autocoincidenza possa essere assegnato originariamente al solo piano ontico – si eviterà di usare gli 'inflazionati' lemmi *(me)ontologico/(me)ontologia* per indicare semplicemente il concetto di εἶναι/ὅν parmenideo e in tale senso si impiegherà solo *(me)ontico/(me)onticità*, mentre l'altra terminologia si impiegherà quanto il piano di (μὴ)εἶναι/ὅν è esplicitamente correlato con il λόγος/λέγειν.

Si vorrebbe evidenziare che il piano noetico non sussiste perché *realmente* è stato solo identificato con quello dell'essere, cioè se il pensare si volge (naturalmente, secondo la sua dinamica propria) alla *via che è*, e in tal modo può funzionare e cioè non si disperde o non si realizza affatto nel volgersi all'eterogeneo (insussistente) non essere. Il pensare/pensiero è sì vero o si muove nell'orizzonte della verità solo nella misura in cui coglie l'identità e l'unità assolute della realtà ontica (intera), ma un simile schema è succedaneo e secondario alla verità stessa. D'altra parte, il pensare identico all'essere non dovrebbe essere logicamente compatibile con il concetto di *identità* dei due aspetti o caratteri dell'essere, altrimenti l'essere stesso dovrebbe autoperscriversi come tale e questa categoria dell'autoperscriversi dovrebbe poi far conseguire che il pensare si dovesse indentificare con l'essere che è proprio e insieme unico, per quanto sia stato sostenuto (e addirittura poi autodirsi con l'annessa conseguenza duplicata), come se l'essere fosse tale non perché coincide con il pensare, ma perché si debba *ontologicamente* differenziare da questo secondo, visione che pare appartenere all'ipostatizzazione henologica neoplatonica.

L'analisi parmenidea, esclusivamente ontica, almeno nel suo punto di partenza, ma che non poteva non contemplare anche le connesse conseguenze noetiche e quindi logico-semiotiche, pare più sottile e originale, benché inevitabilmente connessa all'allusione o alla messa a punto di comuni presupposizioni morfologico-sintattiche con i riverberi semantico-lessicali che doxasticamente inficiano o rischiano di inficiare l'autentico intendimento della verità dell'essere, *intendimento* che non può prescindere

Fahrt": *Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München: Wilhelm Fink Verlag 1997), p. 83; Sedley, David. "Parmenides and Melissus", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1999), p. 120 e nota 9; Scuto, Giuseppe. *Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin: Academia Verlag 2005), p. 30. Certamente una simile parafrasi "Denken ist, und Sein ist, und dasselbe ist beides" (cf. Friedländer, Paul. *Plato*, Bd. I (Berlin: Walter de Gruyter 1954), p. 386s e nota 7) non aggiunge nulla, anzi peggiora a livello sintattico-grammaticale. Inoltre rimane poco chiaro parlare di questa costruzione della proposizione come di una "prima facie, or natural meaning" (cf. Giancola, D. M. "Toward a Radical Reinterpretation of Parmenides' B3", *Journal of Philosophical Research* 26, 2001, pp. 635-653, p. 636 e *passim*) e non si capisce dove si debba ricercare una *seconda facie* che si dovrebbe supporre poi la decisiva, o in cosa consista un implicito *in-natural meaning*.

dalla stima che l'essere sia *la stessa realtà* del pensare o relegare tale stima in un piano di ulteriore determinazione o peggio accessoria. Tuttavia, il punto di partenza dell'eleate non può ritenersi basato su una delucidazione lessicale né su una formalistico-concettuale, come la polisemia del verbo 'essere' nel modo in cui ad es. è offerta da Aristotele nel IV libro della *Metafisica* o la trattazione dialettica di un'idea come si può attingere sull'uno nel *Parmenide* platonico¹⁷, o addirittura dalla riflessione su una sua sinonimia lessicale con il verbo *πέλιν* presente nella lingua greca¹⁸, ma da una operazione logico-elenchica

¹⁷ Non si può essere pienamente d'accordo con la seguente conclusione: "[...] while Greek uses of *einai* may be partitioned into syntactically complete and incomplete (noted by Aristotle and perhaps at *Sophist* 255cd) the distinction [sc. into predicative, existential or identity uses] was neither clear-cut nor perceived as philosophically important." (Brown, Lesley. "The Verb 'To Be' in Greek Philosophy: Some Remarks." In *Language. Companions to Ancient Thought. Vol. 3*, edited by Everson, Stephen (Cambridge: Cambridge University Press 1994), pp. 212-236). Poco importa anche il cosiddetto "definitional use" del parmenideo *ἔστιν* perché tale uso "implies both the absolute and the veridical sense of 'is.'" This account will permit us to overcome some central difficulties inherent in other predicative interpretations of Parmenides' "is," such as those proposed by Alexander Mourelatos, Richard Ketchum, and Patricia Curd." (Bredlow, L. Andrés. "Parmenides and the Grammar of Being.", *Classical Philology* 106, 2012, pp. 283-298, p. 283). Non si può asserire che tali distinzioni non sussistano e non abbiano influenzato la riflessione filosofica, addirittura a livello fonetico, come ogni grammatica della lingua greca antica attesta, e che di conseguenza si siano prodotte simili distinzioni (predicativa ed esistenziale o almeno della possibilità e quant'altro del genere), per quanto il greco risulti l'unica lingua di ogni tempo che riservi una differenza fonetica del suddetto lemma con un preciso riflesso anche nella sua semantica. Su questo tema in modo del tutto generale dal punto di vista linguistico il saggio più completo e forse l'unico veramente pertinente è: Hjelmslev, Louis. "Le verbe et la phrase nominale", *Essais Linguistiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1959, pp. 175-200, in cui si assegna una prerogativa esclusiva all'essere di rappresentare "l'idée verbale all'état pure" rievocando la definizione altrettanto esclusiva "*verbe substantif*" (p. 175). Ma non è questa la valutazione sottesa nei frammenti parmenidei.

¹⁸ Non risulta alcuna attenzione a questo fenomeno linguistico nel poema, e questo è il segno che Parmenide, pur conoscendo la morfologia, la sintassi e la grammatica della sua lingua, non compie un'operazione metalinguistica di questo genere, ma una puramente teoretica che ovviamente provoca conseguenze sul piano semiotico. Cf. comunque: Mason, Richard. "Parmenides and Language.", *Ancient Philosophy* 8, 1988, pp. 149-166 e soprattutto Bernabé, Alberto. "Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua", *Revista Española de Lingüística* 28, 1998, pp. 307-331, in modo particolare il cap. IX dedicato a Parmenide pp. 320-325. Non si può essere sostanzialmente concorde con una simile premessa: "si leemos los fragmentos del eleata observamos que su teoría filosófica está basada primordialmente en principios lingüísticos o, al menos, lingüísticamente formalizables. Su punto de partida es una reflexión lingüística, aunque llegue más allá. [...] Desglosemos, pues, los principios lingüísticos sobre los que [el sistema filosófico de Parménides] se basa" (*Ib.*, 320). Il movimento teoretico dell'eleate è diametralmente opposto e se proprio si deve intendere una "linguistica" parmenidea questa non può che essere una *δόξα* a sé stante o parte delle *δόξαι* dei mortali, anche perché l' "archilessema" come Bernabé chiama il termine "essere" di Parmenide è assiomaticamente noeticamente secondo il modello delle due "vie da pensare", ovvero l'unica epistemicamente percorribile (B2) e non assolutamente arbitraria. Tale principio non è derivato dal senso semantico del lessema 'archico' in sede linguistica o 'etimologica' ma dalla sola realtà secondo i vincoli imposti dalla *Μοῖρα* a cui nessun *ὄνομα* dei mortali è conforme, nemmeno il mero *εἶναι* semanticamente o grammaticalmente inteso (B8,38-40), tanto è vero che in tal senso si presta acriticamente e aproblematicamente a essere negato. Non si tratta di operare su un'ambiguità o qualche deficienza linguistica ma sull'assoluta irriducibilità della verità al dire antropicamente arbitrario, nemmeno per il fatto che la proposizione *ἔστι γὰρ εἶναι* di B6,1 "no sería más que una tautología" (*Ibidem*) - una semplice tautologia come questa sarebbe un non-senso o fuori discussione a partire dalla riflessione linguistica grammaticale o semantica o quant'altro, ma questa stessa tautologia è l'unica pronunciabile (e pensabile o concettualmente percorribile) in un contesto teoretico-filosofico o zetetico intorno alla verità, quindi non in forza della disposizione linguistica, della glossa, ma in forza del pronunciamento del vero. Ciò non vuol dire scartare assurdamente il mezzo linguistico *tout court* ma prendere le distanze critiche rispetto all'*ὀνομαζέειν* convenzionale (semanticamente fittizio) o puramente 'nominalistico' (B8,53), da o con cui non si può ascoltare

rigorosa, l'unica metodologia, ontologicamente valida, che permetta di sottrarsi a congiungere surrettiziamente con una proposizione fallace l'è e il *non è*, che per definizione non può ospitare alcuna forma di *voẽiv* vero e proprio o onticamente orientato in sé. Sembra comunque strano e poco intelligente analizzare la presunta polisemia di *ẽivai* e non presumere nemmeno una qualche polisemia per il verbo *voẽiv*, limitandosi per il secondo a tentativi puramente ermeneutici su come poterlo intenderlo più oggettivamente o semplicemente renderlo nelle lingue moderne con i vari parallelismi reperibili nella varia letteratura arcaica.

Sembra ancora più strano che analizzare i due verbi come se non fossero intrinsecamente e reciprocamente interrelati in un *unicum*, non può portare a nessuna comprensione autentica e oggettiva per Parmenide che sottende la loro identità reciprocamente coincidente, altrimenti non solo l'essere ma nemmeno il pensare resterebbero ineluttabilmente *non identificabili* e *non identificati* ma semplicemente confusi con il loro vuoto opposto e irrimediabilmente preclusi alla loro vera episteme o gnosi. La critica generale di Parmenide, che lo porta alla tesi della verità (universale e fondata) emerge per il fatto che dell'essere non si possa non predicare in modo esclusivo la sua identità perfettamente omogenea e quindi l'unità assoluta, in tutto eguale a sé stessa, alla cui difesa si possono addurre i *σήματα* fondamentalmente imperniati su quello principale e immanentemente necessario consistente nella predicazione dell'essere identico a sé stesso, come si esplicita in B8,29-30a. Questo verso è l'unico pervenuto che declina in tutte le forme espressive, per così dire, la nozione dell'identità ontica con ripetizioni lessicali insistenti, quasi a rendere anche terminologicamente rappresentata l'*insistenza* di permanenza dell'essere identico a sé stesso, ovvero immutabilmente e inamovibilmente del tutto omogeneo a sé stesso.¹⁹ Questa condizione ontica in tale contesto non è riferita minimamente a qualche dimensione noetica nell'essere stesso, se non a monte nel senso che è un elemento dello svolgimento del percorso della via attendibile indicata dalla dea (B2,3), come enfatizzato dai verbi di tipo *statico* e *stativo* in esso impiegati e rafforzato concettualmente dall'aggettivo *ẽμπεδον*. La saldezza ferma e immota di una permanenza ipsistica immutabile sembra non potere sintonizzarsi con nessuna cinetica nemmeno di tipo concettuale. In altri termini è lecito, anzi necessario conferire (noeticamente) l'έστί al solo *ẽivai*, conferirlo (onticamente, non propriamente

πιστόν λόγον né νόημα ἀμφίς ἀληθείης (B8,50), che va recuperare non perché da formalizzare ma perché radicalmente oscurati dagli ἄκριτα φῶλα (B6,5), istitutori di inaffidabili δόξας βροτείας (B8,51) e seguaci del πολύπειρον ἔθος con le sue vuote conseguenze sensoriali e concernenti non il λόγος ma, in ultima analisi, solo la γλῶσσα (B7,3-7).

¹⁹ Si noti in B8,29-30a la ripetizione di ταῦτόν con ἐν ταῦτῳ e καθ'ἑαυτό (con la variante sintattica di pronomi personale riflessivo) e l'avverbio αὐθι che rinvia semanticamente a ἐν ταῦτῳ.

nella sua funzione sintattica di copula) ad altro, ad es. il divenire, significa operare una scissione indebita all'interno dell'essenza stessa dell'ἐόν in relazione alla sua indistinta e indistinguibile identità (come si ingiunge a evitare in B4,2) o violarla illecitamente e in senso più intellettuale abbandonare o disattivare il νοεῖν che risulta semplicemente ineffettuabile o fallacemente alienato se non concepisce, rispecchia concettualmente quel conferimento di assoluta identità. Tuttavia, tale conferimento noetico non pare esaustivo o completamente rispondente alla dottrina parmenidea, poiché esso è giustificabile se il νοεῖν inerisce *effettivamente* a una simile forma di identità assolutamente 'tautologica', quasi una nominale ripetizione dello stesso lemma (essere), con le dovute differenze logico-semantiche, divenendone l'orditura intrinseca stessa, una tautologia che riserva in sé un'articolazione strutturale, in cui i termini tautologici contenuti nella suddetta identità presentano una qualche asimmetria ma non tale da permettere una reale distinzione e tanto meno separatezza. Altrimenti il piano esclusivamente ontico dovrebbe equivalere all'identità che anche si otterrebbe parimenti e in *identica modalità* meonticamente, nel senso che 'il non essere è identico al non essere', come Gorgia pone in discussione²⁰, un'identità impropria e soprattutto non rispondente all'identità noetica indispensabile per l'autenticità tautologica e quindi totalmente scorretta e surrettizia rispetto alla veridica manifestazione 'logica' con il mezzo linguistico, anche perché l'identità ontica è unica e inequivoca a differenza della presunta meontica che non può non essere palintropica e quindi *avulsa dal pensare* in sé stesso. Infatti, non è ammissibile che l'ipotetica identità meontica sia oggetto del pensare o comunque vi sia confacente, nonostante che in questo caso l'identico dovrebbe valere palintropicamente anche come il non identico (il non identico è uguale al non identico), e così l'identità non è categorizzabile in modo assoluto e aletico (B6,6-7), anzi rimarrebbe un errore confuso che *non dice* nulla di plausibile e

²⁰ Il testo gorgiano in MXG non contiene mai il lemma νοεῖν in nessuna sua flessione morfologica e tanto meno i connessi νόος (νοῦς) e νόημα (si riscontrano solo tre volte ἐννοεῖν in MXG 980b3.5.9, altre tre volte διανοεῖν in MXG 980a15.17.b7, altre tre volte infine φρονεῖν in MXG 980a9.10.14). Si glissa proprio sull'assioma del parmenideo B3, poiché l'identità ontica se non è 'fissata' come uguaglianza assoluta di νοεῖν e quindi nel segno di esclusiva conseguente noeticità in modo che l'essere può vantare la prerogativa noetica unica che lo delimita realmente e così lo sottrae da ogni effettiva confusione 'identitaria' con l'irreale meontico, non può corrispondere a un discorso di verità. Infatti, la mera nozione di identità sottesa a "l'essere è" o "l'essere è (può) essere" se non coincidesse *tout court* con il νοεῖν, e venisse di conseguenze universalizzata a un mero qualcosa, non potrebbe che ingenerare le aporie gorgiane (cf. l'equazione 'formalistica' che recita: "se infatti il non essere è il non essere, il non essere non sarebbe meno dell'essente" [εἰ μὲν γάρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦτον τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος] MXG 979a4-5), l'*impasse* sarebbe praticamente inevitabile. Ma il νοεῖν ugualmente iscritto nell'εἶναι impedisce logicamente (e quindi realmente) una simile equazione poiché l'essere non può essere annoverato in un τι qualsiasi, non può essere contato nel novero di una infinita e indefinita simbolizzazione dell'identità, come se si trattasse un di un generico A=A, in cui eleaticamente non si può rintracciare il νοεῖν ma solo erranze kenotiche da esso. Ciò che è *di meno* nella asserzione o dimostrazione gorgiana è l'estrapolazione e lo svuotamento del νοεῖν, anzi non contiene affatto il νοεῖν, almeno nell'identità in cui lo ha prospettato Parmenide.

che quindi *dice* assurdamente il nulla stesso a ogni livello ad eccezione del loro costituire le presunzioni umane o aporie arbitrarie volutamente sganciate dall'unica vera identità.

L'identico è garantito come vero solo con l'autoidentità ('architautologia') dell'essere, una sorta di 'tautonticità', che pertanto deve essere *ipso facto* inclusivo del $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ nell'unico modo possibile assegnabile al $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ stesso, appunto almeno in forma fondamentale, per cui tale tautologia ontica contragga in sé l'unico pensare e l'unico pensabile, nel senso di una sorta di 'tautonoeticonticità' (*sit venia verbo*). Senza l'assoluto equivalere del $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ all' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, non può sussistere assurdamente alcun autentico $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, ma paradossalmente una tale condizione di impossibilità si riproduce tale e quale se si invertono i termini della correlazione, se cioè l' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ *indistintamente* non si reputi equivalente al correlato $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$, ineluttabilmente da sempre correlati anzi l'uno nell'altro fino a essere compiutamente e assolutamente coincidenti. Non si tratta però di far convergere due elementi o due strutture a sé stanti per una sorta di completamento reciprocamente integrativo, ma di una convergenza di una stessa realtà, l'unica stessa realtà, che nell'essere è pensare in sé stesso e per sé stesso, altrimenti non nessun pensare può sussistere ma nemmeno nessun essere può sussistere, il che è anche una contraddizione in termini che va a confortare l'identità noetico-ontica di cui si sta logicamente argomentando, nel senso che nell'incontrare l'essere nella sua verità si incontra necessariamente il pensare.

Se ne dovrebbe dedurre l'unica distinzione realmente ammissibile in sede parmenidea, non all'interno dell'identità di pensare-essere, che non può rimanere salda nel più totale monismo, nonostante tutto, ma all'interno del regime noetico: il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ identicamente inerente all' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ non pare del tutto assimilabile al $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ conseguibile, forse più precisamente solo $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, con il $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ presente in ogni $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ (B16,1-2) nella sua versione o traduzione epistemico-metodologica, anche se una simile distinzione non è stata mai per nulla avvertita a nessun livello né di dossografia né di analisi critica. Infatti, va ribadita la posizione fondamentale e inconfondibile parmenidea che una qualche non identità dell'essere o una qualche identità del non essere (B6,6-7) rappresentano i punti critici che impongono a Parmenide di focalizzare in che senso l'identico *non solo* deve essere pensato *in verità* (ovviamente con un pensiero coerente e conseguente), *ma anche* come l'identico *deve essere 'pensato integralmente'*, altrimenti resterebbe meontologicamente inaccessibile o infondato, imponendo che questo dovere essere dell'identico ontico non è ascrivibile soltanto all'identità che l' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ contrae con sé stesso, senza che tale identico ontico debba intendersi simultaneamente e inalterabilmente come pensare. L'autenticità assoluta dell'essere non può non comportare il pensare che è suo in quanto il pensare è tale solo se assolutamente, *indifferentemente* 'coestensivo' con

l'essere, proprio perché implicato totalmente e henologicamente in questa unica e inalterabile identità; tant'è che nulla di impensabile può contaminare o compromettere l'essere nella sua verità, a prescindere dal guardare noologico di Parmenide o di chiunque altro dotato di facoltà noematica (se non alienata o vulnerata con l'ὁνομάζειν doxastico-meontologico). Se ne arguisce che il pensiero assume sì sicuramente una specularità di trasparenza assoluta dell'identità dell'essere e non altro in base al contatto noetico-gnoseologico con l'unico autentico identico, l'essere, che in tal modo è pensabile e quindi in tal modo è da pensare (in conformità all'inconfutabile dottrina della dea), ma una simile schematizzazione non sembra sufficiente a ricoprire l'intero arco semantico del τὸ αὐτό parmenideo o della sua intera estensione tematica. Anche se il punto di partenza parmenideo è inequivocabilmente ontico, proprio per questo esso è immanentemente e imprescindibilmente noetico oltretutto logico-semantico. Infatti, il νοεῖν in sé stesso non può essere fallibile e non può non essere euristicamente e gnoseologicamente coglibile e ancor prima realizzato, se si mantiene il νόος nella direzione giusta e non si smarrisce come è avvenuto per i mortali che hanno alienato o reso disfunzionale il proprio νόος per seguire il vieto ἔθος πολύπειρον (B7,3ss) basato sulle percezioni sensoriali ma anche sulla *glossa* alogica e anoetica; ma una simile potenziale fallacia (ormai universalmente determinata) non si può attribuire al 'pensare l'essere' nella sua essenza effettiva se non antropologicamente connotata e compromessa secondo il menzionato quadro di fallacia universale.

2. Approfondimenti ermeneutici su B3

L'ipotesi finora mai avanzata che l'espunzione dell'*incipit* del verso di B3 avrebbe provocato (anche in modo meccanico), occasionato o agevolato da un'iniziale incomprensione o riadattata trasmissione una operazione tesa ad assegnare alla proposizione una valenza sintatticamente finita di una porzione del testo originariamente mancante proprio del verbo principale, che appunto sarebbe stato trascurato, pare molto suggestiva ma non convincente. La dinamica di tale processo dossografico avrebbe la sua causa principale nel fatto di avere inavvertitamente misconosciuto o pregiudizievolemente oscurato l'inedita o del tutto eccezionale sostantivizzazione di ἐστί. In tale accezione ἐστί(v) indicherebbe uno dei due termini costitutivi dell'identico, ovviamente non per veicolare l'accentuazione di una questione morfologico-grammaticale, ma per circoscrivere il contenuto 'reale' quale oggetto della modulazione noetica. In altri termini, il νοεῖν si modulerebbe rigorosamente solo se si comprende che l'ἐστίν deve attenersi in forma assoluta all'essere, deve registrare l'identico che è contenuto senza alcuna

diversificazione (noematica) tanto nell'ἐστίν quanto nell'εἶναι in modo da sovrapporsi perfettamente e con perfetta corrispondenza. La formula coordinativa sarebbe una qualche *variatio* sintattico-morfologica della formula proposizionale τ' ἐόν ἔμμεναι di B6,1 - probabilmente sarebbe stata usata più volte - per enfatizzare l'associazione non di due entità reciprocamente indistinte e totalmente coincidenti l'una con l'altra, ma la sola stessa entità omogenea e olistica su cui si fonda e che costituisce la verità²¹. Su tale identità ontica si può incontrare e quindi non smarrire anche il *pensare*. In qualche modo si vorrebbe asserire o anticipare il concetto conclusivo contenuto in B8,25 che “essente si accosta a essente” (ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει - forse πελάζει si vuole anche suggestivo di qualche implicita eco etimologica e allitterante con πέλειν).²² Questa valutazione piuttosto ‘grammaticale’ non è negata o negabile ed è solo presupposta e non già riflessa in B3 che ne illustra la conseguenza ulteriore o la condizione imprescindibile precisata a motivo anche del noetico, nel senso che la sentenza di B3 sarebbe superflua se si volesse intendere solo una tale identità ontica.

La suddetta interpretazione di B3 da ritenersi implicita nel verso darebbe in effetti una costruzione particolarmente sopraffine, troppo sofisticata (sarebbe stato quasi cogente un τό davanti a ἐστίν) benché in qualche modo strategica, oltre al fatto che necessiterebbe di sottintendere un secondo ἐστίν ellittico o un verbo principale per il senso sintattico compiuto. Inoltre, non pare che la questione sia direttamente di congiungere apofanticamente un'identità ontica per fondarla, ma di persuadere a evitare la sua illogica e *impensabile* scissione (B4,2). Sembra poi eccessivo imputare a Clemente²³ e ancor più a Plotino una simile operazione che intaccasse incisivamente la

²¹ Si consideri la sensata sinossi di B3 con B6,1 e anche più pregnantemente con B8,34(-36), come si accenna in Cordero 2004, 8.

²² La traduzione potrebbe formularsi nel seguente modo: “<devi (oppure è da)> pensare l'identico infatti: [l'] è e [l'] essere”, nel senso che occorre congiungere teoreticamente l' “è” al solo “essere”, per non distogliere il pensare dal vero identico ontico e quindi dal medesimo vero pensare, che di quella identità è il riflesso nella propria identità cogitativa. Poco o nulla cambierebbe con l'aggravante della non attestazione e contestuale implausibilità di τὸ αὐτό come aggettivo se si traducesse: “[è necessario che sia:)] è ed essere infatti lo stesso pensare”. Certo, anche metricamente εὐρήσει in B8,25 sembrerebbe pertinente (troverai di pensare lo stesso [o lo stesso (da) pensare]: è e essere).

²³ L'espunzione del sintagma iniziale di B3 ad opera di Clemente probabilmente riduceva, se non annullava completamente, la distonia semantica e conseguentemente filosofica con l'orizzonte aristofaneo del (satirico) δύναται (forse echeggiante il narrativo δύνασθαι erodoteo) e magari con una delle solite apostrofi dirette all'interlocutore – del resto la particella γὰρ dai frequenti paralleli implica una (quasi sillogistica) asserzione conclusiva indubitabile di quanto precedentemente descritto. Se infatti il νοεῖν è concepito identico all'εἶναι, ne consegue che il potere del primo comporta immediatamente la propria costituzione ontica, e poiché la funzione attiva si addice al solo νοεῖν, come pare unanimemente ammesso, invertendo quasi i termini del come in qualche modo già evidenziato. A questo νοεῖν si conferisce facilmente l'onnipotenza (divina o ipostatizzata) del far esistere e quindi *in primis* di far esistere ciò che ha questa qualità in sommo grado, cioè l'essere stesso (divino), anzi il pensare è tale proprio perché può darsi il suo proprio essere o l'essere semplicemente, può identificarsi olisticamente con l'essere. Questo potere e quindi la conseguente mera identificabilità tra il pensare e l'essere rappresentano quanto insinuato in B3 e che ha legittimato in qualche modo l'espunzione

bontà filologica della sintassi della sentenza come riportata (forse non avendo compreso la finezza della sentenza, l'avrebbero 'normalizzata'?). Del resto proprio quella congiunzione sintattica con l'ἐστίν, vuoi in forma sostantivata vuoi in funzione copulativa, è il contenuto o la determinazione del νοεῖν, ovvero ciò che è (anche?) *costitutivamente* νοεῖν, ciò in cui è situato *olisticamente* ed *henologicamente* il νοεῖν con intera e indefettibile aderenza. Va pure considerato che il sintagma τε καὶ indurrebbe a prospettare la considerazione di due termini non completamente coincidenti o perfettamente sinonimi, connotati dal senso di un'unica realtà. Del resto una qualche differenziazione morfologica e quindi semantica di ἐστίν copulativo-assertivo e εἶναι nominale-‘esistenziale’, che è da ritenersi irrilevante ai fini della dottrina parmenidea, non sarebbe sufficiente a inglobare anche il concetto dell'identico automaticamente. Se davvero la dea avesse voluto sentenziare che quando si pensa è si deve sempre e solo pensare lo stesso di quando si pensa *essere*, il lemma ἐστίν(v), oltre all'evidenza che ἐόν al suo posto sarebbe stato non solo auspicabile ma molto più funzionale e la sua resa morfologica sarebbe stata, a dir poco, comunque ambigualmente ridondante o viceversa, non avrebbe potuto superare soprattutto l'equivocità quasi insormontabile della normale funzione sintattica di copula che conserva inequivocabilmente nell'unico parallelo in B8,24.²⁴ Insomma, sarebbe servito in tale senso una vera e propria delucidazione semantica, che difficilmente sarebbe potuta sfuggire a livello dossografico, poiché l'aporia di fondo non si determina a livello linguistico-morfologico e quant'altro di simile, ovvero cosa intendere per ἐστίν quando si pronuncia e spiegarlo come unico luogo in cui doversi concentrare tutta la verità ontica – magari un simile illustrare ne sarebbe una conseguenza.

Da quanto analizzato si può asserire che la prima sezione concernente la verità, a cui molto verosimilmente il frammento in esame pare appartenere (ma non se ne dovrebbero dubitare), dà luogo allo svolgimento di un'operazione esplicativa mirante a contribuire al chiarimento dell'oggetto del νοεῖν e quindi alla definizione della sua

dell'esordio del verso. Ma una simile ipostatizzazione è una versione quasi fisiologicamente consequenziale e funzionale dell'identità proposta nell'originale eleatico, che comunque non pare prevista o impegnata in un simile risvolto ipostatizzante.

²⁴ Sicuramente sarebbe un indizio forte se il sintagma ἐστίν τε καὶ εἶναι avesse una sequenza invertita, ovvero εἶναι τε καὶ ἐστίν, metricamente ineccepibile. La forma ἐόν non potrebbe metricamente sostituire ἐστίν. Ipotizzare comunque che B8,34 sia in effetti una proposizione infinitiva per cui l'ἐστίν sarebbe da intendere come una forma nominale, sembra pura fantasia e dovrebbe dare una simile traduzione: “nel (per) pensare l'identico: [l'] è e ciò per cui il pensiero è [= l'essere] - infatti non senza l'essere, in cui è espresso - troverai il pensare ...”. Tuttavia ciò che è espresso nell'essere potrebbe riferirsi all'identico stesso, l'essere, e non alla sua identificazione con il pensiero. Se anche in B8,24 si fosse inteso ribadire la presunta tesi di B3, avrebbe dovuto significare una sostantivizzazione di ἐστίν(v) e per farlo sarebbe dovuto bastare che ad esso fosse stata assegnata la stessa posizione nella sequenza proposizionale, cioè seguire e non antecedere νοεῖν.

validità metodologica e teoretico-epistemica, come B2 in qualche modo allude a mo' di preambolo nell'indicare le due vie di ricerca. In linea con quanto si era già mostrato nell'esposizione preliminare di B2, si intende concludere la trattazione sull'impossibilità ontica della *via che non è*, scartandola per il percorso gnoseologico e quindi noetico (forse in questo senso si sarebbe ulteriormente sviluppato il resto del frammento non pervenuto), in modo da indicare come in quella *che non è*, non si trova affatto il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, non coincide per nulla con questo, e illusoriamente percorrendola non si perviene ad esso ma, al contrario, si rimane del tutto senza di esso. Questo frammento che si interrompe nella presentazione della via meontica, quella che non è nemmeno ipotizzabile nella ricerca della verità, ma che comunque va affrontata, appresa e provata nella sua configurazione doxastica e falsa (B1,31-32), anticipa appunto quale sia la via in cui in effetti non può reperirsi il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ e alla quale, nonostante ciò, è stato appena 'iniziato' il giovane discente della dea (B2,5ss). La sua impossibilità gnoseologica (e questo rilievo non può essere ignorato e cioè il fatto che la suddetta via va 'conosciuta' nella sua effettiva inconoscibilità, cioè va saputo che essa non è conoscibile per il fatto che con essa nulla si dà a conoscere) deve implicare la sua impensabilità oltre alla sua impossibilità ontica o alla sua meonticità assoluta. Pertanto B3 è destinato a delucidare (innanzitutto) la via dell'essere o a concludere una qualche consequenziale illustrazione in proposito, per il cui percorso è necessario il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Questo solo percorso si è già mostrato l'unico possibile e quindi l'unico effettivo, perché connesso con la sola via vera, anche se si può rischiare erroneamente di non volgere a tale via il $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ (B7,2), anzi questo è l'universale $\epsilon\theta\omicron\varsigma\ \pi\omicron\lambda\acute{o}\upsilon\pi\epsilon\iota\omicron\nu$ antropico, addirittura falsamente antropizzato.

Il parallelismo di B3 e di B8,24 ribadirebbe la corrispondenza di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ con $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ tramite $\tau\epsilon\ \kappa\omicron\acute{\iota}$, che non può non indicare la mera reciproca coincidenza (più o meno distinta), poiché senza l'essere non si dovrebbe dare affatto il pensare, ma nemmeno dovrebbe valere il contrario: l'essere è tale perché coincide (intrinsecamente) con il pensare, nel senso che in esso è iscritto perfettamente il pensare. In altri termini l'essere non pare potersi 'logicamente fondare' se non come pensare stesso, ovvero nulla di impensabile può mai realmente inerire all'essere e, al contrario, nulla di pensabile può mancare all'essere – in ciò anche lo scarto incolmabile tra la concezione parmenidea e quella genericamente idealistica soprattutto hegeliana, che prevede proprio il pensiero come fondante il suo essere e quindi l'essere, un altro possibile modo di sovrapporre il senso della stessa identità noetico-ontica di ascendenza eleatica in genere. Questo 'logico fondarsi', per sua struttura non determinativo di altro da sé, non può non significare l'inclusione intrinsecamente perfetta del pensare, e non può essere inteso come un atto o implicazione ulteriore di tipo autofondazionale, nel senso che l'essere non sarebbe essere

senza un simile intervento in proprio o coinvolgendo altro che poi in qualche modo lo legittimi. Il pensare che coincide con l'essere non può valere come una qualche operazione ulteriore da parte dell'essere stesso rispetto a sé stesso (persino a livello logico, come se l'essere dovesse dar vita a una logicità 'positiva' al suo essere uguale al pensare) in modo da compiere un che di tetrico che non sia porre solo sé stesso e quindi che tale sé stesso non sia necessariamente anche totalmente pensare. Il motivo di ciò sta nel fatto che l'essere stesso non può prescindere mai e in alcun caso realmente dal pensare, anzi ne condivide pienamente le istanze noetiche, altrimenti l'essere sarebbe ossimoricamente e anoeticamente indistinguibile dal proprio opposto meontico. Il meontico, infatti, è tale proprio perché non ha alcuna pertinenza e quindi coincidenza noetica così come non ne ha alcuna ontica. Non è esaustivo ritenere che la perfetta autocoincidenza dell'essere con sé stesso, nel caso in cui varrebbe solo 'che è' senza che ciò non valga realmente come pensare, renda non solo *intelligibile* ma deve rendere completamente *intelligere* anche l'essere stesso, cioè l'imprescindibile determinazione ontica di questo esclusivo autocoincidere, motiva l'incontro anche con il pensare. L'inferenza dell'intelligibilità dell'essere, quindi della sua piena identificazione con il pensare, dà così *reversibilmente* anche ragione dell'essere stesso dimostrandolo logicamente e al contempo di permanere nella propria correttezza intellettuale.

La reversibilità è però necessariamente asimmetrica tra il risolto noetico dell'essere e l'essere stesso nella sua esclusiva identità con il pensare, l'unica autentica e decisiva identità (forse con qualche analogia con quella noologica descritta in B16,2-3). Ciò che è argomento logico inconcusso e indiscusso e quindi contenuto razionale della pensabilità dell'essere, è ciò che in effetti è preconditionato e predeterminato dal pensare che in sé stesso è assoluta medesimezza con l'essere stesso. Non si può non stimare che questo determinare l'essere come essere o equivalente all'essere secondo le intrinseche declinazioni è già in sé stesso lo stesso pensare nell'unico modo in cui è possibile che il pensiero stesso si articoli fondatamente e quindi si coniughi o declini noematicamente mediante il *vóος*. Il pensiero si istituisce ineluttabilmente, per così dire, proprio perché l'essere non ammette in sé diversità alcuna nemmeno nel riferimento con il pensare. L'essere insomma non può essere eterogeneo con sé stesso non solo in sé stesso o rispetto a un ipotetico proprio esterno, ma anche necessariamente e in ugual misura perché non può non ammettere in sé e totalmente al proprio interno il pensare in quanto tale, però questo non ammettere non può non essere considerato e quindi strutturarsi già ineluttabilmente altrettanto come pensare. L'essere rende possibile il pensiero che lo interpreta secondo la verità dell'essere stesso per il fatto che l'essere si configura o si costituisce come identico a sé, ma questo autocostituirsi ontico dell'essere per l'essere

stesso significa già coincidere con il pensare, ‘contenersi’ o meglio ‘essere necessariamente contenuto’ olisticamente nel pensare, o ancora essere sé stesso per intero perché esso stesso, l’essere, è il pensare stesso per intero. L’essere contrae in sé stesso il pensare stesso e in tal modo fonda necessariamente l’unica pensabilità possibile e di necessaria conseguenza anche l’unica correlativa formulazione noematica mediante la funzione intellettuale-cognitiva del *pensare* insito nel νόος (umano) (B4,1; B8,34; B16,2.4). Ma antropicamente si può sviare da questa necessità, anzi si è convenzionalmente sviato da essa, se il νόος insegue altre identità e/o non identità che includono doxasticamente ciò che non è mai solo identico a sé stesso, ovvero il non essere, svuotandosi proprio del νοεῖν/νόημα, istituendo identità illegittime e polintropicamente dicotomiche dando piena soddisfazione all’assenza di espediente [ἀμυχανίη] insito nei petti [στήθεσιν] dei βροτοί (B6,4-5). Non pare che sia l’intelligibilità dell’essere a rendere l’essere stesso identico a sé stesso, ma proprio perché l’essere si struttura indistinto o indifferenziato in sé stesso contrae in sé il pensare e in tal modo si pone conforme e uniforme al pensiero per potere essere così cognitivamente e concettualmente intercettabile dal νόος umano (ormai non immediatamente come dovrebbe accadere, ma con una metodologia o ricerca che neutralizzi quella priva di tale competenza e pertinenza intrapresa dei mortali). Pertanto non si può non registrare ermeneuticamente l’assoluta omogeneità e auto-continuità reale dell’essere con la propria intrinseca identità noetica.

Dai frammenti pervenuti anche se si trovano asserzioni di questo genere: l’essere è ‘pensato’ dal νόος (del discente o in genere) o il (qualche) νόος pensa l’essere (e quindi ‘pensa’ il pensare stesso) e questo pensare zetetico-noologico potrebbe anche non essere corretto o apparentemente determinato (B2,2.5-6; B7,2, nei cui contesti si ritrova il lemma δίζησις e la forma verbale in B8,7-8), che non potrebbe assolutamente funzionare per l’essere, non si notano, d’altra parte, analoghe asserzioni che recitino: l’essere pensa sé (stesso e quindi tutto il pensabile) o il pensare pensa l’essere (e il pensare quindi pensa sé stesso). Lo schema delle categorie opposte di passività/staticità (= essere), da una parte, e di attività/dinamicità (= pensare), dall’altra parte, non sembra veramente appartenere alla teoresi parmenidea per quanto concerne l’identità noetico-ontica e quindi in vista di una sua ermeneusi davvero esplicativa – insomma il rapporto tra un’oggettività che atterrebbe all’εἶναι, e una soggettività che invece atterrebbe al νοεῖν, sembra estraneo all’impostazione ‘arcaica’ di Parmenide o almeno non contemplato in essa, anche perché si tratterebbe di una intrusione ‘invasiva’ e quindi decettiva di una semantica dal carattere doxastico. Un’opposizione categoriale di tale sorta non si riscontra almeno esplicitamente

nel lessico parmenideo (sicuramente non per ‘arcaicità’ della sua filosofia).²⁵ Se occorre proprio ipotizzare una qualche forma di distinzione parmenidea tra i due termini del binomio, occorre congetturare una forma di articolazione, per cui il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ è la cifra o il parametro in cui l’essere è iscritto e al contempo si iscrive, articolazione che vale anche per l’ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ con perfetta reciproca reversibilità. Il rapporto va concepito all’incirca come quello che intercorre tra la categoria dell’ingenerabilità e quella dell’essere. Non si può stabilire che l’ingenerabilità non coincida con l’essere stesso per intero e costitutivamente, benché non indichi propriamente anche l’indistruttibilità. Analogamente non è possibile che la categoria noetica fondante la pensabilità non sia un tutt’uno inscindibile con l’essere stesso. Come il $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ dell’ingenerabilità non può significare un che di diverso rispetto all’essere così vale analogamente per il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, anzi quel $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ è sicuro perché l’essere è anche $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ che contiene e mantiene l’essere inalterabile e indiversificabile da sé e quindi contiene e mantiene sé stesso uguale all’essere, pertanto inalterabilmente identificabile con l’essere.

Una distinzione però pare profilarsi necessariamente e abbastanza marcatamente, quella tra la determinazione logico-zetetica del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ come declinato dal $\nu\omicron\omicron\varsigma$ (antropico) e ciò che permette la comprensione del $\nu\omicron\eta\mu\alpha$, da una parte, e, dall’altra parte, la determinazione del $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ vero e proprio coincidente con l’ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, distinzione che comunque a sua volta deve portare a una qualche loro effettiva coincidenza reciproca, poiché almeno significano lo stesso unico pensare. L’attitudine cogitativa è abbondantemente significata con formule di direttive metodologico-zetiche, dal tono sovente di imperativo categorico (teoretico ma che riflette indirettamente un che di ‘etico’, una sorta di *modus operandi*) anche di segno negativo (ciò che non va fatto) - si

²⁵ Si rammenti che il lemma $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ al plurale si impiega nella dottrina della doxa (B9,2). *En passant*, prima degli scritti di Platone non risulta attestato l’uso (forse il conio) del lemma $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ che rinvia semanticamente alla facoltà intellettuale in opposizione alla facoltà empirica: cf. ad es. $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\nu$ in *Crat.* 407b4.9 (nota teologico-etimologica). Oltre ad alcune altre occorrenze per la medesima ricerca etimologica nel *Cratilo* (411d4.8.e2), si riscontra l’impiego del lemma nella sezione della gerarchia delle facoltà intellettive e sensibili della *Repubblica*, in cui la $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ si definisce superiore alla $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ (511d8) verso la fine del l. VI, per poi concentrarsi quasi tutte nel seguente libro VII a partire dal contesto del mito della caverna e concernente in linea di massima la facoltà intellettuale-gnoseologica e l’educazione filosofica (523a1.b1.d4.8; 524b4.c1.7.d5; 525c3; 526b2; 529b2; 532b1; 534a2.4). Rimangono solo due occorrenze nel *Timeo* che rievocano la $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ per la conoscenza del dominio dell’immutabile e ingenerabile essere, quasi riprendendo letteralmente la visione parmenidea noologica (28a1; 52a4) ma con il correttivo, per così dire, del parziale, nel senso che la $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ non è stimata capace di comprendere tutto il reale, per cui l’alternativa a essa sarebbe mera illusione e non invece come si sottende, un reale ontologicamente inferiore. Aristotele ha rivisitato la dottrina platonica secondo il suo principio metafisico duale $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma/\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (cf. in particolare in proposito *Metaph.* 1051a30) per quanto concerne non tanto una facoltà psichica quanto un processo intellettuale in sé stesso, che è un’attività continua completamente avulso dall’ancoraggio ontico parmenideo, con analogie anche psichiche – ad es. *Protrept.* fr. 24,1-2 e fr. 91,5; *Metaph.* 1072b18.20.22.28; 1074b34 (ή $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) 1075a3.5; *De an.* 407a22-24; 429b24-26 (sul tema del cosiddetto *intellectus passivus*). Non si può asserire che Parmenide contempli il modello di una dinamica funzionale simile, anche se perenne e immutabile, dell’intellettualità e dell’intellezione.

notino ad es. B4,1 (positivo); B4,2 (negativo); B7,1 (negativo); B7,5 (positivo). Risulta del tutto ovvio che questo pensare noologico o noematico non si addice direttamente o ‘in proprio’ all’εἶναι che appunto non ha da *ricercare* concettualmente o *giudicare* con ‘critica logicamente inconfutabile’ (κρίναι λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον in B7,5) intorno alla propria verità. Va da sé che l’εἶναι in sé stesso non altera la sua propria struttura noetica intrinseca, ad es. scindendosi (B4,3) o travalicando i limiti imposti ad esso dalla “possente necessità” (κρατερὴ Ἀνάγκη) (B8,30-31), ossia non riflette la anoeticità di alcun genere e nemmeno ne può essere minimamente condizionato o scosso. D’altro canto, questi avvertimenti si sono resi necessari perché si è alla presenza anche di un percorso fallace e doxasticamente istituito, senza il quale il νόος antropico in modo universale si sarebbe diretto ‘spontaneamente’, per sua natura, al pensare in ogni modo l’essere secondo l’unica autentica identità noetico-ontica, e quindi a volgere il νόημα nella direzione giusta per trovarvi il pensare e quindi *identicamente* l’essere. Le precauzioni e le proibizioni teoretiche, che la dea impone al giovane discente, sono volte a preservarlo dalle esperienze antilogiche umane e destinarlo a permanere nella condizione funzionale e peculiare del νόος di cui è datato ciascuno essere umano. I tratti più cospicui della teoria noologica che emergono dai frammenti parmenidei, spingono a ritenere che con essi si intende descrivere una concezione di νόος che non debba attivarsi per pensare o per configurare il pensiero, ma che in qualche modo ne sia già costitutivamente ‘pieno’ o compiutamente ‘sintonizzato’²⁶, anche se tale fisiologica costituzione non è assicurata in modo inflessibile o senza potenziale rischio di errore, anzi le ‘disarticolate’ e disomogenee opinioni dei mortali, in cui non è ritracciabile proprio il νοεῖν essendovi disattivato con la sua nuda e neutra trasposizione noematica e di cui la dea riporta il κόσμος (B8,52), ne sono la prova inequivocabile.

A questo punto non pare peregrina una qualche preliminare conclusione che tra l’εἶναι e il νοεῖν sussista una qualche intercambiabilità e quindi un’identità assoluta, non scindibile o differenziabile effettivamente, nel senso che la realtà dell’εἶναι non può non

²⁶ La dottrina noologica in modo particolare è precisata in B16, di cui non si può tentare in questa sede un’analisi né compiuta né dettagliata. Benché tale frammento sia problematico filologicamente, sintatticamente e semanticamente, da esso non si può non dedurre di primo acchito la connessione determinativa tra il νόος e il νόημα, nel senso che riguardo al νόημα non si tratta di un che di acquisito o di prodotto *dal* νόος ma di congenita inerenza a questo perché intrinsecamente già ‘riempito’ dell’essere che permane tale se non si cade nell’errore di ‘lederne’ la verità. Il discusso equivoco predicato τὸ πλεόν assegnato a νόημα allude a una qualche compiutezza o pienezza noematica assoluta non assimilabile a nient’altro in un processo cogitativo o apparentemente simile. Cf. Benzi, Nicolò: “Noos and Mortal Enquiry in the Poetry of Xenophanes and Parmenides.”, *Methodos. Savoirs et Textes* 16, 2016, pp. 1-18, in cui si possono ricavare diverse chiarificazioni, ma per Parmenide non si tratta propriamente di un contesto racchiudibile “between humans’ epistemic limitations and divine omniscience”, anche perché il giovane discente ancora non le ha contratte nel suo proprio θυμός. È l’attitudine zetetica in genere che deve essere (ri)educata per far fronte alla diffusione dell’errore dei mortali e così per non lasciarla alla sua nominalistica deriva.

riferirsi necessariamente alla stessa realtà del νοεῖν senza costituire affatto qualsiasi forma di dualità, ovvero ciò che è realmente l'essere non può non essere al contempo ciò che è realmente pensare, poiché rappresentano l'unica completa realtà interamente omogenea, e questa realtà non può non essere al contempo la stessa che è decifrata dal νόημα, anzi che suscita, ingenera il νόημα che è insito con la sua pienezza nel νόος a condizioni che il suo pensare non si svuoti illusoriamente. Anche se il νόος può essere svuotato di tale pienezza ma non può sussistere veramente o viene disattivato, inficiato senza il νόημα attraverso il quale deve essere posto continuamente a contatto con la verità dell'essere necessariamente coincidente con il νοεῖν e quindi essere appreso nella sua *pienezza*. Si potrebbe allora arguire che non solo il termine εἶναι è inteso assolutamente univoco nei frammenti nonostante la varietà lessicale e sintattica ma anche il νοεῖν nonostante la specifica determinazione dell'unico possibile νόημα presente nel νόος (antropico), ovvero laddove si istaura il rapporto noematico-noologico che lascia pensare e quindi lascia apprendere l'unico vero pensare. Risulta un dato testuale di assoluta pregnanza che consiste nell'assenza completa di espressioni che attestino una qualche attività noetica all'essere, come ad es. che 'l'essere pensi' e quindi pensi necessariamente e solo sé stesso, il che implicherebbe inevitabilmente che l'essere *sia* o anche *abbia* νόος e/o νόημα e in modo assolutamente autoriflessivo o autoidentificativo, come se l'essere avesse bisogno di pensare (pensarsi) o identificarsi con il suo pensiero per essere e non si situi già in questa permanente medesimezza. Anzi, non è peregrina l'ipotesi che i due versi in esame siano stati formulati per allontanare implicitamente la tentazione di una simile possibile comprensione che potrebbe suonare come una conseguenza surrettizia circa la noeticità dell'essere. Del resto, all'essere, riguardo al suo essere lo stesso del pensare, non è necessario che pensi, si oggettivizzi noeticamente, anche perché questo (unico) pensare non può dipendere da qualcosa che non sia essere e non si formuli se non perché già da sempre identico all'essere, prerequisito inderogabile che deve valere costitutivamente (fisiologicamente) per il νόος non svuotato doxasticamente e quindi privato proprio dell'unico νόημα ammissibile *a motivo dell'essere* perché essere meramente uguale a pensare. Va notato che l'eleatismo secondario (specialmente melissiano), nonostante la frammentarietà delle sue fonti, non abbia per nulla accennato a una simile identità, che non può essere affatto una connotazione accessoria nella dottrina parmenidea, il che ha indotto a ritagliare questo elemento teoretico proprio dell'eleatismo originario – è probabile che l'eleatismo secondario non si sia posto il problema di tale identità noetico-noetica o non ne abbia ripreso il tema perché ritenuto evidente, il che ha facilitato l'attacco gorgiano che ugualmente non riflette minimamente una simile identità parmenidea. Si può quindi provvisoriamente concludere che il pensare/pensiero in Parmenide non si

origina o sostanzia perché sussiste una qualche facoltà o entità dotata di tale facoltà che lo attivi, lo ponga in atto, ma perché sussiste di suo, autonomamente, a prescindere dal fatto che il νόος lo intercetti (secondo la sua predisposizione funzionale e fisiologica) o meno (perché si smarrisce interrompendo la sua operatività congenita) con il proprio νόημα che esso contiene o presenta nella sua fisiologica prevalenza rispetto alle altre membra erratiche.

3. Il sintagma τε και: un'enfasi sintattico-semantiche dell'assoluta unità e unicità dell'identità noetico-ontica?

Parmenide sembra impiegare la sequenza νοεῖν ἐστί(ν) liberamente come una formula metricamente e teoreticamente investibile con estrema agevolezza²⁷ anche in

²⁷ Zeller, traducendo “das Selbste kann gedacht werden und sein” e proponendo di leggere ἐστί al posto di ἐστί, ha tentato di interpretare il sintagma in base alla sintassi reperita in B2,2 εἰσι νοῆσαι applicata anche a εἶναι per le particelle coordinative presenti nel verso (Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Erster Band zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin 1919-20), p. 470 continuazione della nota in calce 1), sostanzialmente seguito Kirk, Geoffrey Stephen. Raven, John Earle. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1957), p. 269: “for the same thing can be thought and can be”); Tarán, Leonardo. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1965), p. 41: “for the same thing can be thought and can be”); Hölscher, Uvo. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*, Griechisch und deutsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969), p. 17: “Denn dasselbe kann gedacht werden und sein”, 81: “Dasselbe kann erkannt werden und sein”); Bormann 1971, p. 10: “Denn dasselbe ist möglich zu denken und möglich, das es ist”, d. h. dasselbe kann gedacht werden und sein”); Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: the University Press 1965), p. 14: “for it is the same that can be thought and can be”; Furley, David J. “The Early History of the Concept of the Soul”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 3, 1973, pp. 1-18, p. 11: “For the same thing is for knowing and for being”; Graeser, Andreas. “Parmenides über Sagen und Denken”, *Museum Helveticum* 34, 1977, pp. 145-155, p. 148: “Dasselbe kann gedacht werden und sein”); Barnes 1979, 157: “The same is both for thinking and for being” e sulla difesa di Zeller p. 188 e nota 2 a p. 9); Coxon 1986, 54: “for the same thing is for conceiving as is for being”); D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments, A Text and Translation with an Introductory*, Toronto – Buffalo – London 1984, 57: “because the same thing is there for thinking and for being”); O’Brien, Denis. *Etudes sur Parménide*. Tome I: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O’Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française (Paris: Vrin 1987), p. 19: “C’est en effet une seule et même chose que l’on pense et qui est”; “For there is the same thing for being thought and for being”; per la traduzione francese cf. la spiegazione dell’autore a p. 19); Ketchum, Robert J. “Parmenides on What There Is”, *Canadian Journal of Philosophy* 20, 1990, pp. 167-190, p. 175: “For, what can be thought and what can be [something or other] are the same”); Dalfen, Joachim. “Parmenides, der Vorsokratiker oder: nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten”, *Philologus* (2) 138, 1994, pp. 194-214, pp. 199s: “Denn dasselbe kann begriffen / erfasst / erkannt werden und sein”); Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Princeton: Princeton University Press 1998), p. 49: “the same thing is for thinking and for being”); Crystal, Ian. The Scope of Thought in Parmenides, *Classical Quarterly* 52 (1) 2002, pp. 207-219, p. 210: “the same thing is both for thinking and for being”). Il problema è innanzitutto il senso potenziale testualmente non rintracciabile, che non può essere risolto come bizantinismo grammaticale, poiché classicamente l’accento non era decisivo (Hölscher 1969, 51 e 53), in modo che molti fautori della interpretazione zelleriana mantengono la grafia come da testo intendendola non grammaticalmente distinta (Tarán, pp. 43s; Bormann 1971, 8-10; Wiesner 1996, 139-145). Vista anche la particella γάρ che di solito conclude una deduzione stringente, non si spiega perché non si debba comprendere nel seguente modo: “lo stesso è infatti da pensare e da essere” o

connessione con il segmento τε καί da considerare anche per la lettura sintattico-semanticamente appena accennata di B3. Un simile rilievo viene confermato anche da quella per B8,34, di cui è da scoraggiare la poco perspicace interpretazione vertente sul prospetto dell'identificazione del pensare e del pensiero di ciò per cui è o meno plausibilmente del pensiero *che* [= ὅτι] è – il che non è privo di difficoltà poiché il secondo componente della correlazione dovrebbe essere morfologicamente identico al primo, quindi non un sostantivo (νόημα) ma un infinito.²⁸ Inoltre contenutisticamente sembra un'espressione un po' oziosa, poiché il pensare non può essere se non il pensiero di ciò per cui è questo stesso pensiero, ovvero l'essere, proprio perché il pensiero è l'inferenza assolutamente trasparente dell'assoluta identità ontica che non può non includere il pensare.

Nemmeno si può ritenere molto proficua un'analisi sul sintagma τε καί che solitamente coordina due termini o due espressioni di pari valore sintattico e di portata morfologicamente equipollente, normalmente posizionato nel mezzo (non si è trovato un altro esempio con la posizione dei termini separati da un elemento esterno simile alla copula nel verso parmenideo, nemmeno nei frammenti dello stesso poema), come la succitata parafrasi di Proclo conferma indirettamente²⁹. La (presunta) inusuale (o unica)

altrimenti “è necessario (solo possibile) pensare ed essere lo stesso”. L'altra obiezione vertente sulla differenza sintattica degli infiniti, la transitività del νοεῖν e la intransitività dell'εἶναι (J. Mansfeld 1964, 63), è stata liquidata frettolosamente sulla base della coincidenza tra oggettivo e soggettivo, la tesi di Calogero (1977, 46s e soprattutto nota in calce 17) che non è del tutto condivisibile, per rigettare la interpretazione zelleriana. La differenza sintattico-grammaticale tra il νοεῖν (*percipere*) e il νοεῖσθαι (*percipi*) (forma medio-riflessiva mai presente nei frammenti), per cui questo secondo sarebbe da identificare con l'εἶναι, è troppo speciosa. L'essere è pensabile, non perché è *effettivamente pensato* (da qualcuno o qualcosa o da sé stesso), ma perché è *effettivamente* (lo stesso del) *pensare* in sé stesso, ragion per cui ‘si sprigiona’ o si rende realmente possibile il νόημα che riempie il νόος se il νόος non è distolto dalla verità. La critica arriva all'eccesso quando si asserisce l'insuperabilità concettuale consistente nel fatto che per la distinzione dello stesso αὐτό funzionante come “oggetto” rispetto al νοεῖν e “soggetto” rispetto all'εἶναι, “l'emistichio non significherebbe quello che tale interpretazione pretenderebbe (oltre Zeller si cita anche Burnet, John. *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh: A. & C. Black edition 1920), p. 172 nota in calce 2), bensì soltanto: «la stessa cosa si può pensare e può essere»: non già la celebre identità, quindi, ma una banalità qualsiasi”. A parte il tono poco accettabile dell'espressione “celebre identità”, come se la ‘celebrità’ bastasse da sola a giustificare la specificata identità, si sa chiaramente che in Parmenide l'unico identico è quello concernente il pensare e l'essere perché l'essere contrae in sé stesso e per sé stesso, in virtù di sé stesso, ovvero unicamente essere, la sua pensabilità e quindi si identifica con esso tutto il pensare possibile e quindi l'unico pensare attendibile, il che non può rappresentare mai “una qualsiasi banale identità”. Infine, non si può assolutamente tracciare un'equipollenza tra εἶσι νοῆσαι di B2,2 e νοεῖν ἐστίν di B3, l'uno riguarda la prospettiva metodologica, l'altro definisce intrinsecamente l'essere stesso, ovvero l'intera realtà. Sarebbe molto arduo del resto scorgere o registrare una simile equipollenza con B8,34 che non può essere trascurato al riguardo.

²⁸ Benché una qualche forma di un infinito si sia individuato nell'εἶναι che sarebbe stato segnalato con la perifrasi, non si delucida il motivo perché non esplicitarlo e soprattutto perché basta solo l'essere a rendere possibile il νόημα, possibilità che si determina per l'identità noetico-ontica, altrimenti nulla ossimoricamente e inammissibilmente sarebbe possibile, esito di una inattendibile operazione che svuota il νόος dello stesso νόημα.

²⁹ In *Parm.* VII 1152, 27 ed. Steel. Questa obiezione sarebbe superabile se si valutano ἐστὶ e εἶναι come due sostantivizzazioni, opzione già ampiamente giudicata nella presente analisi almeno altamente improbabile.

coordinazione al termine in B3 ancora prima rispetto a quello che ci si dovrebbe attendere, sempre secondo la comune valutazione³⁰ (non motivabile metricamente³¹), per altri aspetti, come appena accennato, si ripropone anche per B8,34 (il secondo termine non sarebbe un verbo all'infinito ma una vera e propria proposizione subordinata). Inoltre *pensare* equivarrebbe a *essere* e quindi pensare significherebbe semplicemente essere oppure che pensare o essere non registrerebbero in assoluto nessuna intrinseca distinzione tra di essi, poiché il pensare non può differenziare *realmente* l'essere e tantomeno differenziarsi *realmente* da esso, così come l'inverso. Verrebbe da rilevare che, se si intende (dire) *pensare*, si deve intendere (dire) anche *essere* in una perfetta sinonimia o simmetria, che può ammettere solo una qualche diversa focalizzazione noologica antropica o del metodo espositivo del μύθος della dea (B2,1). Una simile *tautologia* che pare più o meno implicitamente scongiurata anche dai dossografi prima dei commentatori moderni, poiché si insiste sul fatto che sia del tutto inammissibile l'assenza assoluta di distinzione tra l'essere che è pensato (pensabile) o è pensare (ma non dovrebbe pensare sé stesso) e l'essere che (solo?) è, risulta il punto più nevralgico della comprensione della teoria parmenidea, ma anche una sorta di pregiudizio, poiché quanto poi è stato percepito puramente tautologico insignificante per altre istanze filosofiche estranee o anacronistiche rispetto alla tesi parmenidea, per le uniche istanze eleatiche è assumibile (più o meno avvertitamente – poco importa) come l'unico modo legittimamente plausibile del suddetto rapporto. Se all'essere che è (soltanto e non può non essere che identico a sé stesso) è dovuto strutturalmente il contenuto del pensare, altrimenti non potrebbe sussistere alcun pensare, allora la categoria dell'identico non può che inerire all'essere proprio perché l'essere è esso stesso, ma l'essere è sé stesso solo perché è in sé stesso e per sé stesso *pensare* per il semplice fatto che tutto il resto non solo non ha tale prerogativa, ma non è proprio in alcun modo pensare. Per tanto la presunta tautologicità è al limite una necessaria consequenziale presa di coscienza o deduzione noologica ma non l'essenza dell'identità in cui tale tautologicità è stata ravvisata, oltre al fatto che nel

³⁰ Le altre occorrenze (ad eccezione di B8,34) lo confermerebbero inequivocabilmente – cf. B2,3.5; B6,7; B8,5.40 (2x); B9,2; B10,5. L'occorrenza di τὸ αὐτό in B8,58-59 e quella in B16,2 illustrano la complessiva sinonimia tra il semplice καί e il composto τε καί nei contesti in cui compare τὸ αὐτό.

³¹ Parmenide avrebbe potuto ad es. benissimo posizionare la (presunta) copula all'inizio del frammento stesso con la mera variazione metrica di uno spondeo al secondo piede, invece che al quarto (magari avrebbe potuto essere perfettamente periodico se il primo piede fosse stato composto da un dattilo); farla precedere semplicemente avrebbe creato poche e agevolmente superabili eventuali criticità metriche. Tale rilievo formale contribuirebbe a confermare che si intendeva determinare una coniugazione sintattica tra i termini ἐστί(v) e εἶναι, che non possono non giudicarsi sinonimi da un punto di vista noetico-semantico e quindi non coniugabili in tale senso. Un simile appunto valga anche come risposta alla difficoltà della insolita posizione di ἐστί(v) dopo il termine coordinato, sollevata da Fränkel (1962, 408 nota 18), a cui si è data spiegazione scarsamente convincente se non del tutto futile per le ragioni metriche (Friedländer: 1954, 386s nota 7) o per licenza poetica (Heitsch: 1970, 25).

frammento in esame non si fa accenno in alcun modo (nemmeno dossograficamente) a una qualche manifestazione linguistica. In altre parole, si intende definire una volta per tutte la perentoria verità che l'essere stesso per sé stesso implica intrinsecamente (di essere anche e solo) pensare, perché diversamente l'essere stesso non potrebbe essere, il che sarebbe semplicemente paradossale, o meglio si rimarrebbe nell'affabulazione dell'inesistente meontico, nel senso che non solo sarebbe *inconcepibile* ma anche e soprattutto si tratterebbe del non-pensare.

Risalta quindi lo schema di fondo della necessità che il pensare condivida in pieno e *tout court* tale identità con l'ontico, svelando una prospettiva co-fondazionale, anzi solo co-fondamentale di essere/pensare. Allora ci si potrebbe domandare (forse indebitamente) perché non si trova mai e probabilmente non è stato tramandato nessun frammento che recitasse semplicemente: *essere è pensare e/o viceversa oppure essere è (totalmente) identico a pensare* (simile a ἐϋντῶι πάντοσε τῶντόν in B8,57). L'*identitarismo* logico di essere e pensare di tipo teologico-neoplatonico nel senso di un autoperscriversi e quindi un autoidentificarsi, non pare confacente alla teoresi parmenidea almeno in questa forma che ci si permetta definire identitarismo 'ingenuo' o in qualche modo radicalmente 'dogmatico' (e poi idealistico), e inoltre un simile prospetto indurrebbe a scartare proprio l'impiego della formula τε καί, che i dossografi conservano candidamente e giustamente (eccetto Proclo soprattutto in un caso già rievocato³²). L'ipotesi di una simile lettura sinonimica o di piena uniformità non è esclusa dall'eventuale obiezione deducibile dal rilievo che la particella composta τε καί non sia impiegata di norma per significare un'identificazione tra due termini o sintagmi declinati secondo la medesima morfologia e sintassi o una qualche loro equivalenza semantico-concettuale³³, ma piuttosto un

³² Cf. *Theol. Plat.* 1.66.4: τῶντόν ἐστὶν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. Si mostra chiaramente la registrazione di una pacifica ermeneusi di equipollenza tra la particella coordinativa composta τε καί e quella semplice καί.

³³ Dal punto di vista sintattico-grammaticale si è osservato che per significare un'identificazione sarebbe stato sufficiente un semplice καί (Hölscher 1968, p. 96 nota 20), come riduce Proclo (v. nota precedente), anche se questo è possibile, tuttavia pare che avvenga nei casi in cui il secondo termine è negato (cf. ad es. Sophoc., *Elect.* 885), o in un collegamento di termini contrari. Le risposte sono diverse ma nessuna è davvero soddisfacente. Al di là del frettoloso Günther che dà la difficoltà per artificiosa (1997, p. 139 nota 19), Heitsch (1970, p. 25 nota 1), che prende sul serio la questione, suggerisce che si tratti di un fenomeno dell' "abundierenden τε" e nel suo commento (p. 1991, 145) adduce paralleli da Alessandro di Afrodisia.) Si è cercato di rafforzare il punto critico di Hölscher con il rinvio a MXG 979a30-31 (Newiger, Hans-Joachim. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende* (Berlin – New: Walter De Gruyter 1973), p. 33 nota in calce 63) - inutile perché sono sufficienti già gli esempi di B6,6-7, anche se il richiamo gorgiano circa il cosiddetto argomento proprio rimane su un piano esclusivamente ontico circa la nozione di identità – si badi la protasi εἰ μὴ τῶντόν ἐστὶν εἶναι τε καὶ εἶναι che è puramente antilogica e quindi non significativa nulla di reale per l'assenza di una identificabilità logicamente attendibile che deve strutturalmente interessare il νοεῖν. Graeser (1977, 148) li accusa di avere provato solo l'infondatezza della riflessione di Hölscher, per terminare con il 'fantasioso' Schmitz che arriva a suggerire: "ein einsamer lapsus calami des schreibseligen Späteripatetikers sollte nicht 700 Jahre zurück der Grammatik des archaischen Dichters Parmenides imputiert werden" (1988, 84s.), senza pensare che metricamente è ineccepibile. Infine qualche punto

paragone e non di rado un contrasto tra di essi.³⁴ Ma prima di assumere una simile conclusione, occorre condurre altre indagini di vario genere.

Partendo dall'annotazione che nelle occorrenze parmenidee i due soli casi in cui compare *voẽiv* contestualmente a *τε καί*, ovvero B3 e B8,34, dovrebbero rappresentare eccezioni nella formulazione del costrutto delle particelle e registrare anche reciproche

istruttivo è offerto da Wiesner che adduce i paralleli platonici nel *Teet.* 163a8-9; 186d7-8; 186e9-10 (1996, 146) in cui si tematizzano nel primo *l'αἴσθησις* e *l'ἐπιστήμη* rispettando la costruzione regolare nel coniugarle mediante *τε καί* allo scopo di verificare se si possono considerare "identiche o diverse" (*ταὐτόν ἢ ἕτερον*). Anche se non si può stimare errata la traduzione "la stessa cosa o una cosa diversa", tuttavia non pare completamente accettabile proprio per la connessione *τε καί*, che precisa una dualità da identificare o da diversificare. Platone per significare una simile operazione si impiega il solo *καί*, come si legge in *Teet.* 164b9, in cui si vuole esprimere proprio la perfetta identità dei due componenti del confronto, che l'uno cioè coincida perfettamente con l'altro, o addirittura in *Teet.* 166b5 si pronuncia la seguente proposizione "che sia possibile che lo stesso sappia e non sappia la stessa cosa" (*εἶναι εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό*). Il *τε καί*, che ovviamente anticipa la soluzione della questione in favore della diversità, semanticamente impone a recepire la problematizzazione di due cose che si devono o meno dichiarare coincidenti o diseguali. Il passo di Platone quindi nella tematizzazione della questione sull'identificabilità o diversificabilità tra *αἴσθησις* e *ἐπιστήμη* non propone (apparentemente) una concezione certa, a differenza di quanto propone Parmenide in B3. Il sintagma platonico delle particelle è un segnale che già si è assunta nella domanda la risposta, poiché questo stesso sintagma contiene in sé l'indicazione della convinzione della totale diversità tra le due realtà e persino tendenzialmente antitesi tra quando si ha sensazione e quando si fa scienza. Questo movimento teoretico non è rintracciabile in Parmenide per ciò che concerne B3, al limite si può analogamente sostenere che nel poema la premessa in genere concerne l'identità o meno del solo essere, oltre al fatto che la particella *τε* può essere 'oziosamente' funzionale alle leggi dell'endecasillabo, alle quali Platone non deve rispondere nel suo scrivere. Però il *τε* nel caso parmenideo funge piuttosto da rafforzativo della nozione di identità, ma anche da segnale di una connotazione di un binomio che non annulla un qualche spessore proprio di ciascun termine. In genere con il sintagma *τε καί* non si dovrebbe trattare dell'asserzione di una coincidenza e di qualcosa puramente connettivo ininfluenza per la comprensione della connessione stessa, ma di una qualche similitudine o analogia tra una dualità analogicamente interessata nei suoi componenti o di una antitesi radicale. Ovviamente questa prospettiva se calata nel contesto che pone come punto centrale *τὸ αὐτό*, però non può avere la funzione di specificare la congiunzione di una dualità segnata da una complementarità costitutiva non di due componenti ma di una medesima struttura articolata, come nel caso di B3. Il pensare in qualche modo è lo sfondo indispensabile in cui giace l'essere tanto da risultare il 'combinato' di una loro perfetta reciproca identità, magari indirettamente contro declinazioni falsificate del *voẽiv* non riferito all'essere nell'unico modo possibile, come ampiamente previsto e scongiurato da Parmenide stesso.

³⁴ Si notino le seguenti occorrenze omeriche: *Il.* 2,303 *χθιζά τε καὶ πρωῒζά* (ieri o ieri l'altro); *Il.* 3,363 *τριχθά τε καὶ τετραχθά* (in tre o quattro pezzi – *τε καί* si potrebbe segnalare semplicemente con una virgola, ovvero "in tre, quattro pezzi"); *Il.* 9,379 *δεκάκις τε καὶ εἰκοσάκις* (dieci o venti volte – ugualmente sarebbe sufficiente una virgola tra i termini); *Il.* 1,17 *Ἀτρεΐδαι τε καὶ ἄλλοι ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοί* (Atreidi e Achei dalle belle armature); *Il.* 1,237 *φύλλα τε καὶ φλοιόν* (foglie e corteccia); *Il.* 1,293 *δειλός τε καὶ οὐτιδανὸς καλεοίμην* (sarei chiamato vile e di nessun conto); *Il.* 7,308 *ζωὸν τε καὶ ἄρτεμέα* (sano e salvo); *Od.* 1,25 *ἀντιῶν ταύρων τε καὶ ἀρνείων ἐκατόμβης* (per ricevere [Poseidone] un'ecatombe di tori e di agnelli); *Od.* 1,54 *κίονας [...], αἱ γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι* (colonne [...], che sostengono cielo e cielo dall'una e dall'altra parte); *Od.* 1, 293 *αὐτὰρ ἐπὶν δὴ ταῦτα τελευτήσης τε καὶ ἔρξης* (dopo che infine hai fatto e compiuto queste cose). Fuori dell'epica si possono rintracciare altri esempi molto istruttivi: *Tucid.* 2.35,1 *κινδυνεύεσθαι εὖ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι πιστεῦσθαι* (azzardarsi a credere a chi parla bene o peggio); *Tucid.* 2.35,1 *βούλεται τε καὶ ἐπίσταται* (vuole e sa); *Sof. Antig.* 181 *κάκιστος νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ* (pare pessimo ora e prima); *Aristoph., Aves* 24 *νῦν τε καὶ τότε* (ora e allora). Si potrebbe quindi congetturare una traduzione simile: "lo stesso è pensare o essere" e quindi rendere magari "lo stesso è pensare, essere"; ma sarebbe una resa alquanto forzata e suggerirebbe una qualche sostituibilità poco comprensibile tra i termini del binomio, anche se non dovrebbe essere del tutto fuorviante, nel senso che riferirsi al pensare o all'essere è riferirsi allo stesso, come se si trattasse di una vera e propria sinonimia, poiché decidere per una *effettiva diversità* tra di essi sarebbe ammettere un che di puramente assurdo.

diversità grammaticali, si può innanzitutto investigare più dettagliatamente la formula costituita dei tre detti elementi $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron(v) + \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu + \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota}$. Innanzitutto riguardo a essa, si deve rilevare un altro dato: $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron(v)$ che segue i due termini legati da $\tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota}$ si trova solo in B6,8 ed è retto da $\nu\epsilon\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ (sarebbe da notare che il primo termine l'infinito è articolato, connotazione che per estensione e per la detta particella è così attribuibile anche al secondo termine). Ora occorre indagare se $\nu\epsilon\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ possa avere la stessa funzione sintattica e morfologica (quindi semantica) di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$ in B3 così come in una posizione inversa della sequenza dei termini (per ragioni metriche) in B8,34. Se fosse così, si dovrebbe richiamare un'analogia sintattico-semantica di $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$ con $\epsilon\acute{\iota}\sigma\iota \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ in B2,2 e a questo punto $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$ dovrebbe essere inteso come un sintagma a sé stante, esterno all'insieme dei componenti del sintagma coordinativo, e inoltre che il $\nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ di B2 debba intendersi univocamente come il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ di B3, il che non è sufficientemente accertato. Tuttavia, ammessa tale lettura, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ non sarebbe posto per fungere da primo termine della coordinazione con $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, il suo secondo termine (anche nella sequenza grafica), per cui la coordinazione dovrebbe risultare arbitraria. Se questa fosse la situazione sintattica del testo, il primo termine della coordinazione sarebbe da ricercare proprio nel $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron(v)$ collocato (irregolarmente?) all'inizio della proposizione. Il segmento coordinativo si rivestirebbe di una sfumatura epesegetica, nel senso di *e ovvero, ma precisamente*, quindi non una proposizione tautologica ma correttiva. Si intenderebbe dire che non si può rinunciare assolutamente a pensare l'identico o il pensare identico ma pensarlo o pensare così equivarrebbe all'identico essere o l'essere che è identico. Di conseguenza si vorrebbe enfatizzare che c'è il pensare l'identico oppure l'identico pensare anzi questo è propriamente essere. In altri termini si vuole correggere una possibile ricezione noetica che pretenda una qualche autonomia reale dall'essere, per cui non solo si perderebbe la conoscenza del vero pensiero dell'essere, ma anche dell'identico che all'essere medesimo è intrinsecamente connesso e ne è il $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ più significativo e determinativo a mo' di *conditio sine qua non*.

Una simile specificazione sarebbe ancora più marcata in B8,34 poiché si espliciterebbe con la perifrasi una qualche causalità dell'essere rispetto al pensare. Pertanto si intenderebbe affermare che c'è l'identico pensare o il pensare l'identico anzi c'è l'essere che causa o motiva ontologicamente una simile identità, ovvero l'essere identico a sé stesso. Ma in B8,34 e soprattutto in B3 non si pone in evidenza il pensare in sé stesso e nemmeno la sua funzione noologica (antropologica) ma ciò con cui il pensare è da *identificare*, anzi è meramente *identico*, più specificatamente la 'categoria' dell'identità ad esso, l'essere, intrinsecamente connessa e vincolante. Avventurarsi a 'pensare' altre identità significa certamente incappare nelle confusioni allucinate o

infondate (indimostrabili) dei mortali (B6,4-5 in particolare) e quindi vanificare il senso del poema stesso, ma questo comporta un'identità già data e 'concepita', che è dimostrabile in grado di confutare ogni avventura di questa specie. Anche se incontrovertibilmente non si può non assumere che è l'essere che va identificato in prima istanza con sé stesso (non con il pensare stesso) perché si dia la possibilità di pensare e la menzione del νοῦν enfatizza certamente (quasi a conclusione di una prima sezione) quest'assioma, tale possibilità si fonda sulla *necessità* che tale autoidentificazione o mera autoidentità reale dell'essere riguarda inevitabilmente il pensare stesso, anzi che l'essere che solo è lo è perché solo identico a sé stesso, *significa* essere in sé stesso identico con il pensare nella sua unica modalità reale, da cui il νόος deve attingere. Che l'essere è tale perché onticamente autoreferenziale, implica intrinsecamente la sua peculiare ed esclusiva identità noetica, significa precisamente, omogeneamente pensare nella sua costitutiva verità. Del resto, se davvero fossero τὸ αὐτό e εἶναι i termini coordinati, perché non posizionare proprio τε καί in mezzo a essi? Una simile connessione assertiva dell'unico pensabile (effettivamente) possibile è stata abbondantemente attestata, anche se non proprio esplicitamente in B2,3-4 (e forse più esplicitamente in versi non pervenuti). Ma la pensabilità dell'essere si fonda assolutamente nel fatto che l'essere è già in sé stesso completamente pensare e per questo motivo già equivale effettivamente all'autoidentità ontica in quanto noeticamente identica.

Nonostante tutto, è da scartare l'ipotetica formula ἐστὶ νοῦν o con la sequenza inversa come a sé stante, in modo che la congiunzione non concernerebbe i due infiniti ma τὸ αὐτό ed εἶναι facendo mettere da parte una eventuale traduzione come la seguente: "è infatti da pensare lo stesso e [l']essere" o "per pensare ci sono lo stesso e [l']essere" oppure "è pensare lo stesso ovvero [l']essere". Si potrebbe ancora tradurre: "è pensare lo stesso e [lo stesso è] essere". Allora si potrebbe arrivare a supporre che si voglia significare persino: "[gli] stessi sono pensare ed essere" (intendendo un duale effettivo illuminato proprio da τε καί), ossia a presupporre che anche il pensare dovrebbe contrarre in sé stesso un'identità noetica ma anche effettiva, per così dire, ontica, nel senso che non potrebbe mai identificarsi con il suo antitetico non pensare. Tuttavia una simile lettura, oltre ad essere in parte speciosa e a non trovare nessun appiglio testuale (probabilmente ad eccezione del problematico B8,24), lascerebbe insoluta sintatticamente la posizione (irregolare) di ἐστὶ che, se avesse assunto il suddetto senso, sarebbe dovuto comparire prima di νοῦν. Pertanto non pare esserci ragione del perché non valutare in modo non predicativo τὸ αὐτό ma attributivo e la proposizione con un valore meramente affermativo, ovvero "(c')è lo stesso pensare e ([c']è [lo stesso]) essere"? Più lucidamente il pronome corrisponde all'*idem* latino (per l'articolo preposto con la funzione estensiva

al lemma successivo) si potrebbe ammettere la seguente traduzione: “(c’) è il pensare stesso e ([c’] è l’) essere [stesso]”. Una simile resa rasenta, a dir poco, la superficialità se non la superfluidità, poiché annullerebbe proprio il punto saliente, quello della medesimezza noetico-ontica, oltre all’osservazione che sarebbe del tutto eccessivo dedurre una qualche dualità dicotomica tra pensare ed essere.

Come una sorta di premessa di B8,34 e già sopra anticipato, l’unico punto tematizzato di B3 non è il pensare direttamente, e nemmeno la sua modulazione o attitudine noologica, ma la sua connessione anzi identificazione ontologica, a prescindere da ciò che il *vóoc* svolge o registra nel modo corretto o meno, su cui si focalizza l’intera istanza zetetica del poema. Il pensare è sì vero e quindi permane nella sfera aletica che è sua, se pensa (noologicamente) solo che l’essente è, poiché altrimenti non si pensa la verità dell’identico e quindi l’essere nel suo unico darsi possibile e quindi necessario, ma questo è solo un aspetto secondario e derivato, quello più propriamente metodologico, e rischierebbe di limitarsi a un che di meramente (antropico) noologico, intramentale, non distante da quanto è scaturito dall’istituzione gnomica arbitraria dei mortali, come sostanzialmente è reperibile dall’ipotetica soluzione della congetturata ambiguità sintattica secondo cui il *τε καί* non congiungerebbe due lemmi ma due proposizioni. Se ne è rilevato che la seguente traduzione “lo stesso infatti è da pensare e [è da pensare] essere”³⁵ svuoterebbe significativamente il tema dell’identità non relegabile solo a ciò che va pensato e soprattutto non focalizzato nel verso in esame. Una simile interpretazione, basata sostanzialmente su un fattore sintattico non completamente chiaro del sintagma *τε καί*, non pare sufficiente, anche perché *pensare lo stesso* non può non includere l’identità essenziale o strutturale noetica stessa da ‘condividere’ almeno con quella ontica. Inoltre il B3 (come anche B8,34) non è introdotto per ribadire l’identità ontica per chi la pensa o la deve pensare e lo deve nell’unica modalità, quindi a riconoscere ciò che è in contraddizione con tale l’unicità noologica dell’*εἶναι* come la dea ha già

³⁵ In tal modo si tratterebbe di un’ellissi della porzione di sintagma che concorrerebbe a formulare il secondo polo della coniugazione indicata con *τε καί*. Tale costrutto non sarebbe inteso come *liaison* tra due infiniti ma tra due proposizioni assertive illuminando così la grammatica poiché la coordinazione è secondo norma, benché una parte della seconda proposizione sia ellitticamente allusa (modulazione sintattica non sporadica o eccezionale). Si asserirebbe perentoriamente che sulla via della verità non ci sono altri termini veri e propri se non il pensare l’identità esclusivamente appartenente all’essere: unicamente se si pensa l’essere si pensa anche l’identico effettivo nella sua peculiare costitutiva unicità e quindi nella sua autenticità assoluta inconfondibile. Si conferma che l’essere proprio perché identico a sé stesso, richiede di pensare a quanto non può non essere che identico a sé stesso. L’unico vero pensare è tale solo perché concepisce l’essere e solo l’essere in quanto identico e non anche quanto può essere in qualche modo pure non essere. Ma una simile prospettiva non è completamente determinante nello spiegare l’identità che deve intercorrere tra i due termini del binomio in esame, identità che sola giustifica appieno anche l’operazione noetico-noologica circa il vero ontico.

abbondantemente discettato e provato ribadendolo ulteriormente in B8,7-8. Del resto, la mera pensabilità non può non avere un fondamento proprio, definibile in sé riguardo al νοῦν, certamente non separabile dal contenuto ontico. Tuttavia il sintagma τὸ αὐτό non dovrebbe valere meramente come un'equazione traducibile simbolicamente con un segno grafico di =. Infatti, in tal modo varrebbe, come già accennato, una semplice predicazione, nel senso che *essere è pensare e/o viceversa*, con la conseguenza che proprio il senso di τὸ αὐτό sarebbe pleonastico rispetto alla copula ἐ, eventualità ermeneutica che parrebbe non proprio scongiurata se si prospettasse una simile variante espressiva: *pensare è lo stesso che essere (e non invece pensare è lo stesso essere o l'essere stesso)*.

A questo punto, risulta insormontabile la difficoltà di prospettare una simile differenziazione noetico-ontica, che non può essere parziale o rispondente a un aspetto comune tra due realtà o enti appunto, non può rispondere al modulo comune dell'*analogia entis*. La perfetta coincidenza in esame non può non consistere in una medesimezza 'heno-olistica', per così dire, ovvero *in tutto e per tutto* senza scarto alcuno, in una indefettibile concomitanza unitaria, nel senso che per il fatto che l'essere costituisce necessariamente sé stesso (senza assegnare alcun senso attivo o riflessivo a un simile verbo), l'essere non può non costituire sé stesso sempre e comunque come pensare (ma non perché pensa sé stesso e tantomeno perché è pensato o pensabile dal pensiero, anzi vale, a ben vedere, la prospettiva diametralmente opposta) e quindi questo *stato permanente* permette l'*altrettanto permanente stato* del pensare. In altri termini, non si dà l'essere senza pensare così come non si può dare il pensare senza essere, e questa identità in cui si dà l'unica possibilità e quindi necessità per l'essere che, a sua volta, circostanzia l'altrettanto unica possibilità e quindi necessità per il νόημα, anche se questa sequenza o concatenazione di osservazione ermeneutica deve essere ancora precisamente esplicitata. Il sintagma τὸ αὐτό in B3 non sta a stabilire che l'equazione di pensare-essere può rappresentarsi secondo criteri matematici e nemmeno logico-proposizionali, con le impostazioni pitagoriche o con le varie 'teologie'; sta a stabilire invece che quella tautologia è pre-ordinata e pre-ordinante rispetto a qualsiasi criterio valutativo o operazione predicativa di qualsiasi genere, altrimenti sfuggirebbe semplicemente, come è sfuggita di fatto nell'illusorio volere pensare l'impensabile, con un fittizio costruire un'eterologia di pari e/o diseguale valenza, con cui si è costruita anche la doxa inaffidabile e soprattutto con l'assenza del νόημα stesso. Fuori dell'essere non può sussistere il pensare, i parametri ontici definiscono inevitabilmente (verrebbe da dire, 'automaticamente') anche quelli noetici, perché non può sussistere un essere che non soddisfi pienamente questa sua irrinunciabile prerogativa esclusiva, per cui nulla si può dire e giudicare dell'essere che non sia al contempo dire e giudicare del pensare - e quindi

osservarne e ponderarne il νόημα con quella operazione corretta noologica (antropica) a monte sull'identità irrinunciabile ed effettiva noetico-ontica. Infatti, l'identità ontica da sola, senza implicare in sé stessa quella del pensare e quindi (l'unica identità reciproca valida in quanto non si tratta di una addizione o una sovrapposizione di due identità che combaciano perfettamente simmetriche e coincidenti), non può noologicamente essere funzionale, se in essa non si scorge con il νόος l'identità del pensare co-costitutiva e coestensiva a quella ontica come l'unica l'identità da doversi 'pensare', le quali 'identità' entrambi conferiscono anche le reciproche auto-identità, nel senso che l'identità ontica contrae in sé e costituisce di necessità senza differenza alcuna quella del pensare, pensare che altrimenti non sussisterebbe affatto, e quindi conseguire l'unico pensiero che occorre contemplare. Infatti, nel momento in cui il νόος coglie l'εἶναι non può coglierlo senza trovare con tale operare simultaneamente il νοεῖν non come alterità o mera relazione a un che realmente distinto da sé con una certa autonomia per quanto minima si possa concepire.

Il νόος (antropico) è in sé stesso sempre e solo funzionale, anche se da esso si può abdicare o lo si può tacitare con altre forme pseudo-gnoseologiche o distogliere dalla via di ricerca (B7). Il νόος però non è costituito per attivare di suo il pensiero che poi 'rispecchi' il pensato attraverso di esso, ma è già 'co-innestato' con il pensiero, contiene già il νοεῖν in prospettiva del potenziale νόημα che risulta dalla costitutiva immanenza dell'essere nel νοεῖν, nel senso che la sua identità ontica, di indifferenziabilità intrinseca, è praticamente il pensare stesso, e così l'essere è co-originario con il suo νοεῖν. L'essere motiva o dirige autenticamente il νόημα per la sua unica unità ontica che strutturalmente nella sua essenza implica il pensare. In tal modo l'essere dà a esprimere o modulare la sua pensabilità e quindi il solo νόημα vero che lo riguarda, da cui deriva anche il corrispondente autentico λέγειν (B6,1) o il φάσθαι e quindi la sua dicibilità (φατόν) (B8,8). A questo punto non è possibile ipotizzare che si formino realmente tre identità (ontica, noetica e noematica). L'essere proprio per la sua identità di essere assolutamente omogeneo a sé stesso e inalterabile 'ospita' intimamente e unitamente in sé, per così dire, il pensare in quanto co-strutturale e compatibile con questa stessa unica identità, nel senso che il pensare inerendo e aderendo compiutamente a tale identità ne comprova la sua verità con una definitività di tipo noetico parimenti essenziale alla sussistenza dell'essere e quindi alla sua imprescindibile identità-realtà. Poiché l'essere contiene il pensare insito con perfetta simmetria e totalmente commisurato a tutta la sua unicità e absolutezza nella stessa intera omogeneità unidimensionale, all'essere compete costituire o motivare concretamente l'unico νόημα che noologicamente è intercettabile o captabile con cui si traduce anche la logicità zetetica, che non è altro che l'approccio adeguato e commisurato

al suo genuino essere detto oltre che alla sua *intelligibilità*. Solo con tale noematicità, come una sorta di ologramma ineccepibilmente riprodotto l'intera dimensione ontica, il *vóoc* è volto soltanto all'essere stesso potendolo conoscere nella sua pensabilità, ossia nell'identificabilità dell'essere necessariamente con lo stesso pensare in tutto e per tutto. Concepire il pensare laddove si tenta illusoriamente e 'acriticamente' di concepire un qualche 'essere stato' e/o un qualche 'venire a essere' per l'essere, un qualche suo divenire, significa allo stesso modo non concepire il pensare, significa privare il *vóoc* dell'unico *vónhμα* possibile e quindi della sua funzionalità peculiare, quello di ricettare e intercettare intellettivamente l'essere che in quanto essere o nella sua autenticità reale è identico al pensare e quindi 'certifica' il *vónhμα*, altrimenti irrealizzabile o semplicemente vuoto. Pertanto 'l'identico di pensare-essere' o 'pensare identico a essere' non è un concepire un qualche oggetto in un modo o nell'altro distinto da sé, ma l'essere stesso nell'unico modo in cui l'essere sussiste, essendo questo modo unico, di sussistere del tutto omogeneamente anche come pensare.

Una simile ermeneusi comporta un'ulteriore prova che la teoresi parmenidea non si ingenera in sé da una semantica linguistica isolando un termine (il verbo 'essere') e poi circoscrivendolo nella sua univocità ontica (costringendolo al *μοναχῶς λεγόμενον* per utilizzare un'espressione aristotelica), ma il movimento teorico è principalmente se non unicamente logico (l'unica autentica univocità), proprio perché l'*εἶναι* va debitamente (logicamente) coniugato, anzi addirittura identificato con e come il *voεῖν*, prospettiva di condizione assoluta ineluttabile e rispondente a sua volta all'unica operazione noologica ammissibile e logicamente dimostrabile. La sovrapposizione di questi due livelli noetici che in sé stessi hanno lo stesso esito aletico, ma non sono confondibili, ha portato alla ricezione comunque pregiudizievole della dossografia neoplatonica e poi ai vari approcci più o meno contraddittori tra di loro, per un verso, o più o meno ricettivi della versione dossografica stessa, dall'altro. Del resto, non è pervenuto un testo che contenesse una qualche lezione dell'identico tra l'essere e il *vónhμα tout court*, anzi B8,34 sembra confermare una simile tesi che il pensiero non funziona e non si declina nello stesso modo in cui il pensare identico all'essere, come il pensare che è lo stesso dell'essere, pensiero che a sua volta, se fosse così, si dovrebbe identificare sia con l'essere che con il pensare. E un simile asserto è da ravvisare proprio dal fatto che il pensiero [*vónhμα*] non si identifica immediatamente e immanentemente con l'essere ma da questo *deve scaturire* e si deve fondare totalmente ed esclusivamente. Infatti, l'unica aitiologia nella sfera della verità è quella che riguarda la verità dell'essere e la sua determinazione causativa rispetto al pensiero che la dea stessa va esponendo anzi sta per finire di esporre.

4. τὰυτόν in B8,34

Quanto finora si è tentato di spiegare, dovrebbe agevolare la comprensione del primo punto essenziale di B8,34 riguardante il sintagma οὐνεκεν ἔστι νόημα, che rappresenta l'elemento distintivo rispetto al parallelo B3³⁶. Inoltre, non si è fatta nessuna attenzione all'accento della copula, poiché poco pertinente all'orizzonte ermeneutico, in cui il verso 34 è tramandato dal solo Simplicio in tre passi. Prima dell'ultimo passo del primo testo in cui si riporta l'intero frammento B8 (*Phys.* 147), la sezione in questione è preceduta e seguita da riflessioni chiaramente attinenti a un contesto di sincretismo platonico-peripatetico confrontato con il melissiano ἐν ἑόν. Con ciò si intende illustrare la sentenza parmenidea come una formula arcaica che avrebbe preannunciato la dottrina del motore immobile quale causa prima (τὸ πρῶτον αἴτιον) e causa finale (τέλος) di tutto, dedotta dalla identità del suddetto binomio ribadita nella seconda citazione (*Phys.* 143,22-25).³⁷ A tale commento si affida acriticamente Diels, che basandosi sull'identità del binomio recepisce e cerca di giustificare il senso della traduzione tradizionale.³⁸ La

³⁶ Su B8,35 cf. la recente discussione anche filologica in Robbiano, Chiara. "What is Parmenides' Being?", in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, Néstor-Luis Cordero (ed.), Las Vegas NY: Parmenides Publishing 2011), pp. 213-231.

³⁷ Simp., *Phys.* 87,16-17, in cui si riporta B8,34-36a e si continua con il commento: "infatti a motivo del pensabile, lo stesso però da dire dell'essente, c'è il pensare essendo il suo fine" (ἐνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, τὰυτόν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἔστι τὸ νοεῖν τέλος ὃν αὐτοῦ - tr. dell'aut.). Nonostante la poca perspicacia esegetica del passo, è cospicuo che il νοητόν non si intende più come un semplice attributo dell'essere, ma appartiene allo stesso νοεῖν οὐ νοῦς, in modo che per pensare il pensiero stesso deve essere di per sé oggetto autoriflessivo di sé stesso, deve rivolgersi a sé stesso, come si esplicita in *Phys.* 143,20, prima di riportare il verso per la seconda volta in cui si canonizza l'identità assoluta dell'essente uno, del pensare e del pensato/pensabile e pertanto dell'intelletto e ancora, qualche rigo successivo, la glossa esplicativa riguardo all'essente. Sul commentario di Simplicio cf. anche Stevens, Annick. *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide* (Bruxelles: Ousia 1990).

³⁸ Si noti la parafrasi del testo parmenideo in Diels, Hermann. *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch* (Berlin: G. Reimer 1897), p. 39: "Denken und des Gedankens Ziel ist eins; denn nicht ohne das Seiende, in dem sich jenes ausgesprochen findet, kannst Du das Denken antreffen. Es gibt ja nichts und wird nichts andres geben ausserhalb des Seienden.". Diversi autori lo hanno seguito, recependo la stessa versione tradizionale: Fritz 1974, 47; Vlastos 1953, 168; Phillips, E.D. "Parmenides on Thought and Being", *Philosophical Review* 64 (4), 1955, pp. 546-560, p. 553 ("The same thing is thinking and that because of which thought is"); Montero 1958, 350 ("lo mismo es el pensar y aquello (lo Ente) por lo que es el pensamiento"); Deichgräber, Karl Marienus. *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht*, (Wiesbaden: Franz Steiner 1983), p. 673 nota in calce 1 ("Dasselbe ist Denken und das, weshalb Denken ist"); Untersteiner 1958, 149: ("Identico, poi, e l'intuire e ciò in causa del quale e il pensiero singolo"); Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8, 1960, pp. 267-294, p. 278 ("Dasselbe ist (das) Denken und dasjenige, infolgedessen (der) Gedanke ist"); Mansfeld 1964, 84 ("Denken und das, worauf der Gedanke sich richtet, sind dasselbe"); Kahn 1969, 721 ("Knowing and the goal [or aim or motive] of knowledge are the same"); Cordero 1984, 39 ("Penser et ce pourquoi la pensée est, sont la même chose") e 2004, 193 ("Thinking and that because of which there is thinking are the same"); Couloubaritsis 1986, 371 ("le même est a la fois penser et ce a cause de quoi il y a pensée"); Heitsch 1991, 31 ("Dasselbe aber ist Erkennen und das, woraufhin Erkenntnis ist"); Long 1996, 136 ("Thinking and that which prompts thought are the same"); Sedley 1999, 120 ("Thinking is identical to that with which thought is concerned"); Crystal 2002, 217 ("Thinking and that for the sake of which thought is is the same"); Thanassas 1997, 281 ("Und dasselbe ist Denken und [Sein als] Grund/Ziel/Inhalt des Gedankens"); Scuto 2005, 44 ("Dasselbe ist Denken und das, weswegen

denotazione di *causa finalis* attribuita a οὐνεκεν secondo l'influenza simpliciana non è ammissibile e la maggior parte dei sostenitori della tesi tradizionale ha accolto le critiche, per cui si può sorvolare, anche perché risulta una chiara sovrapposizione ermeneutica di orientamento aristotelico.³⁹ La tesi di leggere invece una *causa efficiens* sembra l'unica che valga la pena perseguire⁴⁰, poiché confortata da plausibili elementi testuali e contestuali, però una simile causalità non deve intendersi nel modo platonico-aristotelico, ossia la dinamica di conferimento di essere a qualcosa di *effettivamente* diverso, che altrimenti non avrebbe possibilità di essere. Tuttavia, anche questa opzione è stata unanimemente avvertita come poco chiara, e questa situazione è comprensibile se si suppone che Parmenide davvero abbia in mente non solo l'identità del binomio in B3, come già esaminato, ma anche la precisazione distinta e distintiva con la modulazione noologica del νόημα e non che il νόος sia solo il 'ricettacolo' e/o il 'ricettore' del νόημα; e in ultima analisi essa si è assunta senza fare i conti propriamente con questa supposizione in parte inidonea e non del tutto compatibile con le sentenze alle quali è stata associata dai testimoni.⁴¹

Anche le interpretazioni alternative sono poco risolutive e presentano una decifrazione poco illuminante della parafrasi nel contesto, come anche le critiche alle versioni tradizionali non sono del tutto pertinenti. Fränkel ha iniziato a discuterle secondo le tre accezioni di οὐνεκεν lessicalmente reperibili (LSJ)⁴² e ha insistito sulla terza

der Gedanke ist"); Reale, Ruggiu 1991, 103 ("Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero").

³⁹ Già negli anni quaranta Fritz aveva problematizzato la determinazione di finalità associata alla particella (1974, 46s.) e si è anche evidenziato che non si riscontrano attestazioni o non sarebbe preponderante tale accezione nel greco arcaico rispetto all'attico.

⁴⁰ Poco suffragabile la proposta di Mourelatos di una compresenza di entrambi le denotazioni tanto causale quanto finale (1970, 168 nota in calce 13).

⁴¹ Si notino le declinazioni di un sillogismo fallace o parasillogismo, che così si può schematizzare: 1) Pensare = causa (o obiettivo) del pensiero, 2. causa del pensiero = l'essere, ergo 3. pensare = l'essere, come si legge nella seguente traduzione: "Und dasselbe ist Denken und [Sein als] Grund/Ziel/Inhalt des Gedankens" (cf. Thanassas 1997, 281, che mostra di mettere semplicemente da parte le difficoltà sollevate nel proporre la integrazione "[Sein als]"). Ma dove è detto questo se non nell'interpretazione procliano-simpliciana? Si asserisce che l'essere è la pista per trovare il pensare ma non lo causa; senza l'essere non si manifesta il pensiero ma questa manifestazione non è l'effetto di una aitiologia aristotelica ma il solo piano in cui è possibile una simile manifestazione. Sembra ragionevole invece questa osservazione: "nach der vorausgehenden Entwicklung der dem Seienden zukommenden Prädikate wirkt der plötzliche Einsatz mit einer Identitätsfeststellung für Erkennen und Sein höchst befremdlich" (Wiesner 1996, 152).

⁴² Cf. H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-Hist. Kl. 2, 1930, 186s e il quasi coevo Calogero 1970, 10-12 e note in calce 12 e 13 in cui si annota contro Diels che οὐνεκεν, risp. οὗ ἔνεκεν, non equivale a τὸ οὗ ἔνεκεν. Le prime due accezioni sono state praticamente abbandonate: a) "poiché" (*correlativum* di τοὔνεκα), che invece varrebbe la pena discutere; b) "a causa di cui (o per cui)" (= οὗ ἔνεκα), che non avrebbe possibilità di impiego senza intuirvi un elemento ellitticamente sottinteso che non potrebbe essere se non i due già rievocati (pensiero/pensare o essere) quasi completamente oscuri e sintatticamente critici, oppure si potrebbe tentare di riferirsi allo stesso ταὐτό, ma in tal caso non si comprenderebbe che senso avrebbe formulare una identificazione tra lo stesso che è il pensare e lo stesso per cui è il pensiero, almeno che

accezione “che” (= ὅτι) con i due possibili esiti di: a) “dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass [es] ist”⁴³; b) “dasselbe ist Denken und [die Tatsache], dass der Gedanke ist”.⁴⁴ Si è proposta una quarta opzione ermeneutica di B8,34 con scarsi risultati, ma con elementi significativi. Essa in breve consiste nel ritenere che il verso va diviso in una prima parte (34a), compreso secondo la analogia con l’interpretazione di B3 sulla base di B2,2, come già dichiarato, e in una seconda parte (34b) in cui si rinvierebbe all’essere parallelamente come in B8,29 per introdurre un nuovo attributo ontico, per cui occorre

quest’ultimo non si individui ulteriormente, in una sorta di secondo sottinteso, cioè l’essere, riproponendo la corresponsione identificativa di impronta neoplatonica.

⁴³ I sostenitori più rilevanti di tale ipotesi sono: Heidegger, William Arthur. “On Certain Fragments of the Pre-Socratics. Critical Notes and Elucidations”, in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1913, pp. 73-133, pp. 72s; Calogero 1970, p. 12; Albertelli, Pilo. *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Bari: Laterza 1939), p. 141 e 145s, nota in calce 31; Fritz, Karl v. *Gnomon* 14, 1938, 99 rec. a G. Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, Roma 1932 e tuttavia cf. Fritz 1974, 46f.; Fränkel, Hermann. “Parmenidesstudien”, in *id.*, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München: K. Heinrich 1960), pp. 157-197, p. 195 e Fränkel 1962, 407; Barnes 1979, 179); Cornford, Francis MacDonald. *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul 1939), p. 34; Tarán 1965, 120-123; DK 1961, 238); Woodbury, Leonard. “Parmenides on Names”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany New York: J.P. Anton, G.L. Kustas (edd.) 1971) [1958], pp. 145-162, p. 151; Stokes, Michael Christopher. *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1972), p. 139; O’Brien 1987, 40 e 54); Aubenque, Pierre. “Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide”, *Études sur Parménide* P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 102-134, p. 123); Jantzen, Jörg. *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (München: C H Beck 1976), p. 95; Conche 1996, 128; Mansfeld 1995, 13: “Und das man es erkennt, ist dasselbe wie die Erkenntnis, das es ist”, in cui si nota l’assunzione della sinonimia tra pensare e conoscere; Guthrie 1965, 39 (“What can be thought and the thought that ‘it is’ are the same”, in cui si assume l’accezione non copulativa di ἐστὶ in 34a) come anche in Kirk, Raven, 1957, 277 (“What can be thought is only the thought that it is”). Nonostante la difesa di J. Jantzen 1976, S. 99 (“... das Denken muss mit dem νόημα ἐστὶ identisch sein; in jedem anderen νόημα zerstört es sich selbst. ... Deswegen ist jeder Satz, der mehr sagt als”) non mancano insoddisfazioni (cf. Vlastos, Gregory. *Gnomon* 31, 1959, 195 nota in calce 1 rec. a H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955), dubbioso che νόημα (sostantivo) possa reggere una proposizione con ὅτι, lo segue Bormann 1971, 79 e Cordero 2004, 85; la difesa di Tarán 1965, 122 (come già in Calogero 1970, 11 nota in calce 12) sulla base di *Od.* 15,40-42 è infondata (a motivo di ἐπέοντα in 15,41). Non è accettabile l’equivalenza tra οὐνεκεν ἐστὶ e ὅπως ἐστὶ in B2,3 (Aubenque 1987, p. 124 e Woodbury 1971, p. 151).

⁴⁴ Rimane il problema della richiesta di un *verbum sentiendi* che non si può risolvere con il sostenere che il suo inserimento renderebbe l’espressione insensata nel contesto (Tarán 1965, 122). Si potrebbe prospettare una ulteriore variante traduttiva come la seguente: “Lo stesso è pensare e [pensare] che il pensiero è [possibile]”, ma che senso dovrebbe avere l’identificazione che pare una tautologia tra le più viete e formalistiche? Questa lettura ha ricevuto pochi fautori: Verdenius, pp. 39s; Loenen 1959, 41; Schwabl 1968, 412; Graeser 1977, 151. Verdenius giustificerebbe la sua tesi in questo modo: “... if I say: ‘voeō’, it means that a νόημα is with me, i.e. really exists” (1964, 40)”, riformulato con una semplice variante espressiva in Schwabl 1968, 412 (“... wir denken doch (voeiv) und das wir denken, bedeutet, daß ist”). Ma dove è attestato che basti l’attività soggettivo-intellettuale del voeiv perché il νόημα esista e addirittura esista con il soggetto? Cf. a riguardo Jantzen, che annota: “Das aber das Denken existiert, wenn gedacht wird, ist tautologisch und insofern bedeutungslos.” (1976, 95 nota in calce 3). Meno convincente è la versione offerta da Graeser 1977, 151: “Zu denken und dass das Gedachte ist, ist dasselbe” spiegando che l’atto del voeiv “involviert, dass das, was man voeiv (‘Ding’ oder ‘Sachverhalt’), ein Stück Wirklichkeit ist” mostrando con “das Gedachte” di assumere una lettura controversa di νόημα. Non si tratta dell’identità puramente noetica che debba rivolgersi a un che di differente, identità dipendente dal pensare antropico, ma di un pensare che preesiste a cui il pensare umano si conforma naturalmente se non è deviato o alienato dal proprio originario assoluto.

integrare con un secondo ἐστὶ che sarebbe sottinteso per ellissi dopo τε καί.⁴⁵ Questa ipotesi ha il grande difetto di aver interrotto la tradizione di leggere come un'unica proposizione il verso in questione, ma ha il pregio di continuare a considerare οὐνεκεν quale particella relativa da inquadrare ancora esclusivamente nel dominio ontico, riproponendo lo schema deduttivo del pensare dall'essere.

Che non si possa affatto rinunciare alla valenza causale della congiunzione in esame, però non con l'accezione di *causa efficiens* (aristotelica) ma approssimativamente nel senso di spiegazione fondante il pensiero, da distinguere cioè dalla pluralità doxastica o di divisione enantiologica errante secondo la duplice morfologia inattendibile delle δύο γνῶμαι umane, di cui una non è necessaria (B8,54), è quasi inevitabilmente vincolante.⁴⁶

⁴⁵ Hölscher, Uvo. "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84, 1956, pp. 385-397, pp. 390-396 terminando con la seguente traduzione: "Dasselbe kann gedacht werden und (ist) das, weswegen (bzw. um dessentwillen) der Gedanke ist"; cf. anche Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968), pp. 99-103 e Hölscher 1969, 25: "Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist"; Boeder, Heribert. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1962), pp. 168-172; Mourelatos 1970, 164-167 ("And the same is to think of and wherefore is the thinking"); Bormann 1971, 78-84 e 42: ("Dasselbe aber ist möglich zu denken und (ist) das, weswegen das Denken ist"); Engelhard, Hans Peter. *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 1996), pp. 49-56, in cui si accetta la traduzione di akzeptiert wird di K. Bormann); Coxon 1986, 70 e 209 ("The same thing is for conceiving as is the cause of the thought conceived"); Kirk Geoffrey Stephen. Raven John Earle. Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1983), p. 252 ("The same thing is there to be thought and is why there is thought" con trasformazione di ἐστὶ in ἔστι); Curd 1998, 89 ("And the same thing is for thinking and wherefore there is thought"); Gallop, David A. *Parmenides. Fragments*, gk. text, trans. & introd. (Toronto University of Toronto Press: 1984), p. 71: "The same thing is for thinking and [is] that there is thought" con trasformazione di ἐστὶ in ἔστι e una simile traduzione in Burnet 1908, 200 ("The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists is the same") ma con l'interpretazione tradizionale di οὐνεκεν.

⁴⁶ Anche se molto rara, sarebbe reperibile la valenza coordinativa o correlativa di οὐνεκεν, ovvero "per questo" o "in ragione di ciò". Il v. 34 potrebbe tradursi secondo la seguente versione: "Lo stesso è [da] pensare e (precisamente) perciò (o a causa di ciò, pertanto) è possibile (ἔστι) [il] pensiero". Addirittura τε καί che non connetterebbe voεῖν e οὐνεκεν ..., ma due proposizioni principali congiunte con un vincolo paratattico perché la particella οὐνεκεν equivarrebbe a τούτου ἔνεκεν (= διὰ τοῦτο oppure διό[τι]), potrebbe essere reso anche semplicemente con una virgola: "Lo stesso è da pensare, perciò è possibile il pensiero". Le attestazioni di tale valenza di οὐνεκεν sono davvero rare, cf. comunque in Omero *Il.* 9,505, in cui l'accezione relativa di οὐνεκα è meno contestualmente consentanea se non da escludere del tutto, benché sostenuta in LSJ, e rimane più pertinente sintatticamente quella correlativa come chiosa Eustazio: οὐνεκα ... ὃ ἐστὶ διὰ τοῦτο (*Comment. ad Hom. Il.*, t. 2 (Lipsiae: Weigel 1827) p. 284,6-7); cf. Pind. *Pyth.* 9,93 con il conforto delle chiose scolastiche che suggeriscono l'equipollenza semantica di οὐνεκεν a διό (cf. *Schol. Vet. in Pind. Carm. Il.* ed. Drachmann, 236,8 e Porti Franc. Cretens. *Commentarii in Pind. Ol., Pyth., Nem. Isth.* Genav apud Sylviu 1583, p. 105 in cui si chiosa "οὐνεκεν ἀντὶ τοῦ τούνεκεν διός, quamobrem omnes eum celebrent ...", indicando una corrispondenza semantica con il lat. *quamobrem*) e a διατοῦτο [*sic*] in *Scholia Thomano-Trioliana in Pindari Pythia V-XII ex cod. Florentina edita*, Frankfurt am Main 1867, p. 19 [v. 164]. L'accezione correlativa nella forma di διότι è attestata anche nel *Lexicon* di Esichio (cf. col. 1160,22 ed. Schmidt). La particella ha la stessa funzione di quella del v. 6 dello stesso B8 τοῦ εἴνεκεν, ovviamente inadattabile metricamente con τε καί, anche se risolvibile con il non raro allungamento per posizione di τε o con l'eliminazione di καί. A tanto sembra portare Fritz (1974, 46) nell'indicare "therefore" come alternativa di "because of which", ma si confronti la critica di Fränkel intento a supportare la funzione subordinativa di οὐνεκεν (1930, 187, anche se egli nella pagina precedente giustamente respinge Diels che rispetto all'occorrenza di B8,32 traduce "Darum" e non

Tuttavia ciò non esaurisce il senso del pensare in vista dell'identità noetico-ontica e conseguentemente anche dell'essere in sé stesso, che non può sussistere autonomamente da quell'identità costitutivamente 'originaria' e strutturale.

Si intenderebbe spiegare che il pensare è tale perché attiene completamente all'unico identico autentico in cui consiste l'essere in base alla θέμις appena dichiarata in B8,32-33, che rappresenta una declinazione di ciò che assurdamente sarebbe l'essere se non fosse perfettamente tutto identico o uguale a sé stesso (cf. B8,22), identità che consiste proprio nel pensare e quindi dare conto del νόημα nella sua specifica e inconfondibile definitezza. Il pensare in sé stesso, ovvero coincidente con l'essere, non può non essere identico all'essere in un *unicum* esclusivo sinonimicamente inteso, che comporti al contempo *de facto* la reciproca equivalenza e la commisurazione perfettamente simmetrica di equipollente rinviarsi l'uno all'altro in modo da consentire all'identificabilità 'indiretta' del pensare/pensiero noologicamente attenzionato e da attenzionare. Senza questa 'simbiosi sinergetica' del medesimo paritariamente contratto dall'essere e dal pensare, come si asserisce inequivocabilmente in B8,35, rimarrebbe realmente e paradossalmente irreperibile il pensare (l'unico caso in cui νοεῖν è articolato) in modo che non può non osservarsi che il pensare inerisca immanentemente all'essere non solo perché l'essere è meramente o univocamente ('analiticamente') identico all'essere, ma anche imprescindibilmente perché l'essere deve essere coestensivamente o commisuratamente ('sinteticamente') identico al pensare. Poiché non sussiste alcuna differenza all'interno dell'essere, questo essere in sé stesso indifferenziabile non si può differenziare realmente dal pensare, è al contempo realmente origine del pensiero per cui è pensabile in modo che il pensiero stesso si determina (da sempre). Insomma è l'essere che per la sua medesimezza assoluta con il pensare, lascia produrre il pensiero nella forma noologica. Per tanto occorre perentoriamente scongiurare che ci si avventuri, al pari dei mortali, in ciò che non garantisce la possibilità della sua stessa essenza noetica, ovvero la sua stessa giusta dinamica di νόημα, e ciò è evitabile a condizione che si segua mediante νόος ἡ εἶναι in quanto νοεῖν *identicamente* e *indistinguibilmente*, se non come necessità noematico-noologico di registrazione (passiva, speculare) di tale stessa identità che determina inevitabilmente questa stessa necessità (inalterabile a meno che non la si voglia cogliere come si deve).

In tal modo appare sufficientemente dimostrato, se non altro per esclusione di altre ipotesi meno sensate, che la locuzione del secondo emistichio coordinato con il sintagma τε καί è da assumere nell'accezione di significare sostanzialmente ἡ εἶναι, ma con una

"Weil") assunta dalla maggior parte degli studiosi (cf. ad. es. Heitsch 1991, 31; Coxon 1986, 71; DK 1961, 237; Hölscher 1969, 23; Tarán 1965, 86; Bormann 1971, 43; Conche 1996, 128).

prospettiva particolare e contestualizzata, quella di denotare anche una *nuance* epesegetica, di esplicitazione dell'indole del νόημα (non dell'essere già abbondantemente descritto e dimostrato e appena ribadito nella sua necessaria e strutturale identità con il νοεῖν), come ulteriore dettaglio di quanto già determinato dell'essere, ovvero dell'essere che solo e sempre è sé stesso e quindi risulta strutturalmente pensare nell'unica perfetta identità indifferenziabile monisticamente inscalfibile. Con questo aspetto contestualmente si intende precisare o rievocare della già assodata identità noetico-ontica di B3 (forse già ribadita in altri passi non pervenuti), come punto di assoluta validità teoretica e quindi basilare per il prosieguo della prima sezione della trattazione, quella *intorno alla verità*. Ciò che è noeticamente effettivo in sé stesso, lo è esclusivamente per il fatto che è rintracciabile in perfetta e assoluta equipollenza con l'essere perché sono reciprocamente commisurati nell'essere entrambi l'identica realtà (ciò che i mortali si illudono osservare scisso o confondono con il mero nominare palintropico): l'essere (B8,29) nella sua semplice medesimezza inscindibile è principio fondativo non del pensare che è co-strutturale e coessenziale identicamente ad esso, per quanto il pensare irreversibilmente risulti identico all'essere, ossia perennemente ne è la 'fisionomia' propria e al contempo la 'vidimazione' assoluta dell'identità stessa ontica o dell'unica henologica onticità in sé stessa, ma è la determinazione aitiologica della sua ricezione noematica. D'altra parte, la garanzia della possibilità parimenti intrinseca e strutturale del νόημα è tale solo se in relazione o solo se rispetto all'essere, altrimenti non sussisterebbe nessun pensiero autentico perché perso o rimosso come accade comunemente, presso i mortali per cui l'identico dell'essere è decettivamente e arbitrariamente stravolto (B6,6) con gli inevitabili contraccolpi sulla 'noematicità' precisa e definita del νοεῖν stesso. La determinazione noematica non si attiva perché un pensante *realizza* l'atto noetico per sé stesso, in qualche modo per la sua stessa intrinseca dinamica cogitativa, ma perché sussiste l'essere in assoluto necessariamente provvisto della immanente e insita 'grammatica' *noetica*.

Questa versione della teoresi parmenidea è suffragabile con ulteriori dettagli del contesto a partire da B8,24 la cui proposizione funge da premessa di quanto segue nell'immediato contesto, specie nel verso successivo (B8,35)⁴⁷, in cui l'espressione ἐν

⁴⁷ L'espressione (insieme alla proposizione a cui è legata) ha destato molte difficoltà interpretative connesse con la ricerca di un soggetto ma è da intendere che l'essere è la *conditio sine qua non* per il νόημα compatibile con la funzione noologica, nel senso che l'essere sostanza e circostanza il νόημα che il νόος articola nel concepire/conoscere l'essere stesso e quindi consente di *trovare* mediante l'essere il pensare stesso. L'essere è il fondamento assoluto e ultimo, ma unicamente perché detiene la prerogativa dell'imprescindibile auto-coincidenza con il pensare. In altri termini, l'essere può far conseguire e così formulare il pensiero, perché è l'unico ad averne titolo e competenza, per così dire, l'unico a garantire il successo debito e fisiologico all'unica facoltà e all'unica metodica (scientifica), quelle noologico-noematiche. Il νόημα sarebbe impossibile e quindi conseguentemente il νόος non

ὅτι⁴⁸ πεφατισμένον ἐστὶν lo decreta in modo assoluto. Questo secondo emistichio del v. 35 avrebbe poco senso nel caso in cui se ne interpretasse come una proposizione

sussisterebbe affatto senza l'esplicitata identità originario-olistica ('unimembrica'), per cui l'essere lascia trasparire il pensare in cui necessariamente e *identicamente* esso, essere, consiste, e quindi lascia prospettare il pensiero per chi ha la specifica facoltà noologica e quindi di pensare autenticamente. Addirittura si è offerta una tale ipertrofica delegittimazione di B8,35: "notorisch dunkel, fremdartig, paradox und sogar als sinnlos" (Graeser 1977, 152). Si sono articolati tre tipi ermeneutici principali. Risulta proprio sintatticamente farraginosa la prima, basata sull'osservazione sintattica della dipendenza della relativa non da τοῦ ἐόντος ma in funzione di oggetto in varie forme di εὐρήσεις (cf. Fränkel 1930, 190 "Denn nicht ohne das Seiende wirst du das worin es ausgesprochen Ist finden: das Erkennen" nella sua prima versione o con la successiva variante in 1962, 407 "innerhalb dessen das Behauptete besteht" condivisa con l'interpretazione del soggetto della proposizione subordinata πεφατισμένον e il predicato in ἐστὶ risalente a Hölscher 1968, S. 99s e 1969, 25 "Πεφατισμένον ἐν τῷ ἐόντι ἔστι heißt: 'Ein Gesagtes ist – hat Bestand oder beruht – im Seienden' " per cui i vv. 35-36 asserirebbero "denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden"); più interessante la tesi di Albertelli che legge ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶ come se si trattasse di ἐν τούτῳ ὃ πεφατισμένον ἐστὶ, esplicitato in "in ciò che è detto" (1939, p. 141) e seguono: Tarán 1965, 127s e 1959/1960, 129, Deichgräber 1983, 5s ("Im Sinne des bisher Ausgeführten wird man – Beweis für die Identität von Sein und Denkobjekt – kein Denken finden, das außerhalb des Seins Platz hätte"), Thanassas 1997, 91s ("in dem, was gesagt ist"), Long, A. A. "Parmenides on thinking and being", *Proceedings of the Boston area Coll. Ancient Philosophy*, 12, 1996, pp. 125-151, p. 136 ("in what has been said [i.e. the preceding arguments]"), Sedley 1999, 120 ("in what has been said"). La seconda prospettiva è insignificante poiché si concentra su ἐν ᾧ come congiunzione subordinante ma non relativa con varianti: a) come se si trattasse di una costruzione idiomatica con il verbo essere nel senso di "dipendere da", non comunque presente nella fase arcaica, e πεφατισμένον come *participium congiuntum* cf. Mourelatos 1970, 171s "I been said – that is, in the goddess' arguments so far"); similmente Kirk, Raven, Schofield 1983, 252 ("in all that give, I bestow, I commit, I entrust" si ammette con il risultato traduttivo "for not without what-is, to which it stands committed, will you find thinking" a p. 179). La terza tendenza ermeneutica è ancora più scarsa nell'illuminazione del sintagma poiché si concentra sul *parlare* che avrebbe senso solo se pronuncia "è", che sarebbe una parola come tutte le altre se non si associasse ad esso il pensiero della sua verità, perfettamente corrispondente all'unico pensiero possibile e quindi necessariamente reale, poiché gli uomini dicono l' "è" come se fosse non identico o identico e palintropicamente (B6,8-9), per essa ad es. cf. Heitsch 1991, 123 ("Für das Verständnis des problematischen Relativsatzes aber sehe ich keine andere Möglichkeit, als anzunehmen, Parmenides habe hier sagen wollen, das das Erkennen im Sein, d.h. mittels des Wortes ‚Sein‘ ausgesprochen wird"), Graeser 1977, 152-154, D. O'Brien 1987, 54 e 228 ("... le penser est exprimé «dans l'être», en ce sens que l'on ne peut exprimer sa pensée que si l'on affirme «est»"), Aubenque, 1987, p. 121-125. Calogero parzialmente ha ben intuito quando spiega: "... c'è pure un essere di cui si può dire non già che sia espresso, significato dal pensiero, bensì che «esprima, pronunci, dica» lo stesso pensiero" (1970, 7 e anche nota in calce 8, in cui ripropone la sua tesi di fondo della "ontologizzazione" della copula). Ma non è l'essere che esprime questo indefinito "essere" altro dal suo venir espresso, e cioè "lo stesso pensiero", ma vale esattamente l'opposto: è lo stesso pensiero che è definito e quindi (da sempre, *per definizione*, strutturalmente) perché lo è a motivo dell'essente, dentro i limiti ontici. La dea lo ha solo spiegato o dimostrato logicamente perché il suo giovane discente trovi il pensare (o rimanga in questa euristica senza lasciarsi distogliere) e quindi contempli con il suo νόος (B4,1ss) la sua inalterabile identità onticamente equivalente, appunto con la 'specularità' noematica. Tuttavia, la tesi di Calogero è certamente unilaterale ma non anacronistica per il fatto che le distinzioni semantiche o la ricca polisemia di "è" non erano disponibili al tempo di Parmenide come giudica Graeser 1977, 153s, magari è vero l'opposto e soprattutto non si tratta di una ricerca semiotica per il pensatore presocratico, come già nella presente analisi sopra abbondantemente discusso.

⁴⁸ Poco importa la variante testuale procliana ἐφ' ᾧ accolta da Cordero 1984, 113, nota in calce 15 e 118; 2004, 10-13; 2004b, 84, 87ss, opinione condivisa da alcuni (cf. Couloubaritsis 1986, S. 238 e nota in calce 82; Palmer, John Anderson. *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press 1999), 48 e nota in calce 34) ma osteggiata da tanti (cf. ad es. Aubenque 1987, p. 122 nota in calce 62; Conche 1996, 164). Tuttavia la non univocità filologica segnala una qualche difficoltà ermeneutica fin dall'antichità. Un'eventualità ermeneutica corrisponderebbe in una declinazione temporale per cui il pronome rinvierebbe a χρόνος (cf. Soph. *Thrac.* 929; Herod. 4,95; Plat. *Simp.* 185d), nel senso di "durante il tempo che" o "mentre", ma non può significare un che di generico e soprattutto di impersonale in relazione all'occorrenza parmenidea, secondo quanto vorrebbe Coxon "when one thing has been said of another" (1986,70), inaccettabile anche semanticamente poiché insinua un concetto

impersonale o qualcosa di generico come una sorta di prima sintesi conclusiva di quanto finora complessivamente argomentato o come cifra riassuntiva dell'intero percorso finora tenuto⁴⁹, ma ne acquisterebbe molto se si leggesse in ciò che è concepito e formulato nel contesto immediato, che nel suo complesso rappresenta una prima decisiva conclusione e una premessa indispensabile e indubitabile di quanto segue nella sua denotazione assolutamente salda del πιστὸς λόγος e appunto del νόημα ἀμφὶ ἀληθείης (B8,50-51). Del resto il suddetto πεφρατισμένον ἐστίν (ovviamente dalla dea) investe e implica una focalizzazione diretta sul νοεῖν o sulla sfera propriamente noetica, ma in rispondenza all'identità noetico-ontica, appena riaccertata. Infatti, nel testo si riprende a guisa di un ultimo suggello perentorio il tema della semioticità inconsistente dell'umano nominare perché antilogico circa l'essere (B8,38-41), ragione per cui questo nominare è privo sia di νόημα e sia di πιστὸς λόγος, fondati sull'unica e sola realtà concernente l'identità completa e immutabile dell'essere in cui si consuma perfettamente il νοεῖν e quindi l'identità unica e assolutamente omogenea, unica realtà che suppone proprio il νόημα quale esito di quanto è *appena finito* di reperire, determinare, soprattutto enunciare mediante la sua dinamica propria e corretta. Sul tema noetico si stabilisce che a riguardo *si è asserito* il punto fermo vertente sul fatto che esso è praticamente consistito nel pensare che coincide necessariamente con l'essere, e pertanto nel poter pensare solo l'essere con l'esito di dedurne l'intima e omogenea identità noetica. Si giustifica così il noetico che è (per sua natura) *stabilito e delimitato* nei confini dell'essere e *realmente in misura e grado eguali* all'essere che appunto per questo è pensabile, poiché non si è staccato il νόημα dal suo orizzonte proprio confermandolo *logicamente*, ma si è assunto nella sua forma nella quale sussiste rispetto all'essere nei confini dell'identità assoluta, e quindi ha potuto

di reciprocità non necessaria. Interessante è il parallelo del sintagma relativo in B8,54, del tutto analogo con la differenza che in questo verso successivo si tratta di un soggetto definito. In questo caso sostenere il valore temporale è abbastanza arduo, poiché non si può legare l'essere ingannati dei mortali a una durata di tempo, ma a un loro stato ormai permanente (irreversibile?), a cui si concede eccezione al solo discente della dea.

⁴⁹ Come già appena descritto nella nota precedente, le due integrazioni possibili riflettono le sostanziali incomprensioni in primo luogo sintattiche del verso precedente (B8,34). Quella minoritaria che privilegia il νόημα di questo verso, che decontestualizzato perde la sua specifica pregnanza o addirittura il νοεῖν del verso successivo che è solo da *trovare*, per cui Parmenide avrebbe voluto asserire "il pensare è espresso nell'essente" (cf. Dalfen 1994, 207 che spiega: "Der Nachweis, dass diese Wortgruppe (sc. τὸ νοεῖν ἐν τῷ εἶναι φαίνεται) im Griechischen eine sinnvolle Aussage bildet, dürfte kaum zu erbringen sein", è accettabile fino a un certo punto, poiché richiede il pensare l'essere, quindi la specializzazione noetica, per così dire. L'altra maggioranza che invece asserisce che l'essere è espresso nel pensare, (cf. Fritz 1938, 97; Jantzen 1976, 97; Bormann 1971, 80; Gadamer 1991, 22; Cordero 2004b, 87) non rispetta nemmeno la sintassi più ovvia della proposizione e soprattutto perché il contesto non è teso a definire l'esprimibilità dell'essere, ma al più quella del pensare. In effetti nemmeno tale fattore concernente l'espressività *comune* non è accettabile, poiché si tratta di un ché di deitticamente inconsistente, di notificato per la sua strutturalità agnostica, di cui è prova la linguisticità 'narrativa' incontrollata ovvero senza riflettere il νοεῖν, contratta solo con σήματα istituiti decettivamente (B8,55).

formulare anche in termini linguistici il pensare circa l'unico pensabile, come si premetteva come necessità inevitabile (B6,1).

La comprensione sintattica nella modalità del nesso relativo in riferimento a ἐν ᾧ, con una funzione semantica simile a ἐν τῷ in B8,50, è inoltre la scelta più banale e sensata, se non l'unica perseguibile, però, a differenza del significato di questo secondo sintagma, quello in esame va limitato a un lemma contestuale puntuale per una enfasi esplicativa o meglio integrativa non estesa a tutto il discorso finora espletato ma al solo dettaglio della locuzione immediatamente precedente, cioè a τοῦ ἐόντος, poiché nell'onticità è stato appena espresso ciò a cui ora si allude, ovvero il νόημα. Si sottolinea in una sorta di richiamo solenne che il νόημα è *fissabile* e *definibile* (πεφρατισμένον) proprio esclusivamente nell'orizzonte dell'essere, nell'essere *iscritto* dentro tale orizzonte ontico. Anche se la sussistenza del νόημα dipende dall'essere e significa prioritariamente che il νόημα è tale solo se è volto verso l'essere non perché qualcosa o qualcuno lo *attivi* volgendolo in tale direzione, ma perché esso è la modulazione noematica dell'essere stesso e a motivo di esso, tale νόημα per tale funzione è totalmente coerente e speculativamente o gnoseologicamente inerente all'identità noetico-ontica della quale si attinge nell'unico modo possibile il pensare stesso, in una parola il νόημα *segue* l'essere e *consegue* a questo. Infatti, il νόημα scaturito e modulato dall'essere *trova il pensare*, come è stato rintracciato per aver seguito la dinamica giusta (B2,2), proprio perché ha conseguito l'identità ontica che è essa stessa pensare, corrispondenza assoluta, in nulla diversificata, con il νοεῖν. Ma questo trovare non è una sorta di conquista o progresso verso qualcosa che non si possedeva o si ignorava per errore, per avere deviato da quanto immanentemente si possedeva, ma è il fisiologico esito del νόημα stesso o la conseguenza di entrare in merito a esso così da poter darne anche giusta contezza zetetica.

Il rintracciato unico pensare effettivo esclusivamente mediante l'essere nell'unico modo in cui l'essere si può e si deve pensare, implica che questo pensare è sì la decifrazione o rilevazione noetica dell'essere stesso, ma anche la deduzione dell'identità piena e in nessun modo incrinabile di pensare-essere appena rievocata nel verso precedente e già più esplicitamente asserita in B3. La produzione noematica non dipende dall'essere per l'applicazione noologica su di esso, ma perché è già da sempre articolata da essa e in essa. Infatti, se esiste l'essere questo esiste perfettamente identico al pensare e tutto il discorso sui σήματα ne ha sancito, suggellato verbalmente e logicamente l'attendibilità. La definizione 'destinale' del νόημα presuppone l'interesse assoluta dell'essere che non può mancare proprio di ciò che prioritariamente lo distingue dal non essere, ovvero non può in nessun caso mancare del pensare, condizione e orizzonte reali in cui l'essere è confinato non come una sorta di contorno quasi estrinseco ma come la

sua stessa assoluta identità. L'essere non potrebbe *causare* il pensiero se non fosse assurdamente in questa stessa identità e quindi predisporre a conseguire il pensiero con la ricerca indirizzata *logicamente* alla sua unica possibilità (B6,2; B8,2ss), ovvero nel modo in cui coglie *relativamente* a questi precisi limiti la realtà noetico-ontica autentica, per così dire, e non si confonde con quanto falsamente è nominato dai mortali dalla doppia testa (δίκρανοι B6,5).⁵⁰ Quindi si allude con la formula ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶ solo a un lemma in qualche modo decisivo gnoseologicamente o zeteticamente, ovvero il νόημα che si è ben saldamente motivato e definito nell'enunciazione dell'identità del pensare/essere. Non c'è la possibilità *del* pensare (non solo *di* pensare) senza l'essere perché questo equivale strutturalmente *de facto* al pensare stesso, e in tal modo e solo in tal modo si modula e si sostanzia (da sempre) il νόημα. Non può sussistere l'unico essere senza la propria intrinseca e assoluta unica identità noetica, e questa assoluta unicità, che coincide con l'ἀλήθεια *tout court* e nella sua forma *non tremabile*, è il contenuto noematico stesso dimostrato, asserito una volta per tutte con l'intera esposizione complessiva che sta per terminare 'narrativamente' il suo autentico μῦθος (B8,8), che pronuncia unicamente il νόημα ἀμφὶς ἀληθείης (B8,50). Il pensare è noologicamente concepito solo speculando sull'unico pensiero possibile, quello 'sintonizzato' con l'essere e quindi sintonizzante solo con l'essere definito assolutamente e olisticamente coincidente sì con sé stesso senza alcuna eterogeneità, ma cogentemente per questo è

⁵⁰ Il verbo φατίζειν (completamente assente in Omero, etimologicamente rievoca φάτις polisemico, cf. *Od.* 21,323; 6,29) è molto raro (cf. τὸ φατίζομενον in *Soph. Oedp. Col.*, 139). Il verbo in Parmenide è semanticamente antinomico al νενόμισται di B6,6, che si dovrà affrontare direttamente nella versione del sistema antropico arbitrario ai fini didattico-preventivi necessari al giovane ancora inesperto (B8,60). Il perfetto πεφρατισμένον allude a una compiutezza che ora è stata acquisita definitivamente, come epitome e cifra ultime di tutto quanto già sistematicamente appurato e debitamente discusso e *giudicato con logos*, sviluppato dottrinalmente, sebbene in contrasto con il preaccennato ambito dell'erranza affabulatrice, come si esporrà secondo il suo διάκοσμος nella seconda sezione. Si segnala circa la denotazione dell'identità doxastica decettiva, cioè una ripetizione declinata nella sfera linguistica umana, per mettere in guardia di come in ciò non si possa *trovare* il pensare e quindi lo si falsifichi, lo si ignori falsamente soprattutto oscurandolo con ogni tipo di ὄνομα istituito dai mortali che credono autentico, come subito dopo si asserisce (B8,36ss) e riconfermato nel preambolo della dottrina della doxa (B8,52ss). Non si tratta di una 'ortosi' o una qualche operazione semantico-linguistica, ma di una manifestazione probativa 'logica' ed elenchica dipendente dalla via percorsa, che, di riflesso, fa apparire l'ingannevolezza della convenzionalità incontrollata della nominazione (apparente e quindi sostanzialmente produttrice di *anonimia*) in cui è persa la verità del pensare o il pensare stesso nella sua appropriatezza aletica. L'unico pensare non è orientabile verso la polisemia eterogenea linguistica e si deve soffermare solo sull'unico reale essere che contiene realmente il pensare nella reciproca identità. Un simile insegnamento contrasta quanto stabiliscono enantiologicamente e doxasticamente i mortali secondo identità a sé e diversità rispetto ad altro contraendo in sé una reciproca contrarietà eterologa, come si preannuncia in B8,55ss e la dea intende enunciare [φατίζω] nella sua sistematicità immaginaria o verosimile per sfatare razionalmente confusioni ingannevoli in tal senso. Ma l'esprimibilità definitiva di tutto ciò è appunto il νόημα, che permette l'accesso 'noetico-noo-logico' all'essere/pensare nella correlata identità, altrimenti l'essere non sarebbe propriamente e veramente intercettabile, ma nemmeno sarebbe fonte noematica, ovvero un assurdo per quanto si è saldamente dimostrato.

situato nell'identità specifica e inequivocabilmente con cui si incardina corrispettivamente il pensare stesso che vi coincide perfettamente. È questo il $\mu\theta\omicron\varsigma$ che è stato definitivamente espresso o meglio logicamente *evocato* e va sentenziato in ordine al pensare in virtù, in linea e in conseguenza di quanto la $\text{Mo}\tilde{\iota}\rho\alpha$ ha determinato dell'essere (B8,37-38) in accordo con $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ (B8,14) e $\text{A}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$ (B8,20), quindi di stabilire l'omogenea equazione di pensare ed essere, su cui si modula anche l'unica noematicità possibile (B8,34b).

5. Concludendo

Il contesto di B8,34, al pari di B3, nel modo in cui si è dispiegato nella trattazione, permette di arguire che $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ si riferisca effettivamente all'identità tra pensare e essere, il che comporta la determinazione del $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ che non sarebbe giustamente investito e impiegato senza l'identità ontica che a sua volta comporta all'essere di trovarsi strutturato identico al pensare. Il $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ aderisce necessariamente e interamente alla struttura assolutamente monistica, totalmente identica e unica dell'essere stesso (e viceversa ma non in modo idealistico o ingiustificabilmente intercambiabile). Non si tratta di *dedurre* dal pensare (soggettivo) l'essere, si tratta di *dirigere* il $\nu\omicron\omicron\varsigma$ secondo l'unico $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ e quindi *scoprire* il suo contenuto nella verità dell'essere imprescindibilmente e costitutivamente identico al proprio unico contenuto noetico, escludendo categoricamente che il pensiero si possa rivolgere a qualcosa di diverso da quanto originariamente è strutturato in vista della sua funzione logico-intellettuale. Va evitato infatti che si smarrisca il pensiero e non 'si pensi' affatto, ci si perda nella vuotezza doxastica, ci si ritragga dalla sua unica possibilità, di aprirsi al pensare stesso nella sua autenticità identitaria in tutto coincidente con l'identità dell'essere. In tale identità noetico-ontica si dispiega infatti il $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ senza lasciare spazio alla vaghezza arbitraria del mero nominare anonimo inconcepibile in cui tutto è percepito come identico e in pari tempo come non identico e anche identico perché diverso e diverso perché identico nella indefinita mutevolezza in cui si configura immaginariamente solo l'antilogico irreversibile: nulla è.

La concordanza di B8,34 con B3 di conseguenza risulta innegabile, ma non si può parlare di una mera ripetizione. La ripresa in B8,34 svolge piuttosto la funzione di completare il significato affidato a B3 (sul finire della sezione della verità) e soprattutto di enfatizzare l'identità decisamente imprescindibile tra pensare e essere, che si è delucidata con la variante rispetto a B3 di non ripetere la formula con il verbo $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (metricamente non impossibile). In tal modo si è voluto scandagliare ulteriormente nel dominio di tale identità noetico-ontica la funzione del pensiero in B8,34 si concentra in

modo più dettagliato (forse anche nel contesto dell'altro frammento si esplicita al riguardo, ma che la tradizione ha omissso per le ragioni teoriche e strumentali già enunciate). Il pensare non può dipendere da un pensiero che non si volga nella direzione giusta (B6,2; B7,2-3), ma vale esattamente l'opposto per il suo 'oggettivo' (non concettualmente o noologicamente condizionabile), poiché in tal modo non potrebbe semplicemente emergere. In B8,34 quindi si tratta, a differenza del contenuto del parallelo, esclusivamente del richiamo dell'essenza del pensare, non solo onticamente ancorato ma anche onticamente rispondente in tutto e per tutto, come è sancito una volta per tutte nell'unico νόημα funzionale e saldamente aletico.

Il pensare è veridico non solo e non proprio perché è pensiero dell'essere, ma perché il pensare è compiutamente essere e quindi condivide in tutto e per tutto l'identità ontica. Il pensare si profila noologicamente perché destinalmente 'sincronizzato' o 'in sincrono' con la imprescindibile identità immutabile dell'essere stesso, senza potere essere flessibile a nessuna alterità né immanente né trascendente. Il pensare si rende possibile solo perché contrae congenitamente l'assoluta 'tautologia' strutturale e costitutiva con l'unico inalterabile e definito εἶναι stesso (indifferenziato), rimanendo così pensiero esclusivamente e poiché, sempre e comunque, non può non riferirsi all'unico essere che può essere soltanto essere e per questo unico stesso pensare. Il νόος non errante esclude di per sé una distinzione (intrinsecamente decettiva) dell'εἶναι e ne scopre la medesimezza con il νοεῖν in questo stesso, e quindi *pensa* l'unico pensabile, contemplando l'unico νόημα (a cui il discente è invitato a volgere il proprio νόος, in qualche modo proletticamente rispetto all'esortazione in B4,1). E questa essenza noematica è in linea di massima ciò che per l'ultima volta si è *dichiarato* prima che si faccia volgere completamente alla sua debita fine il discorso razionalmente convincente e quindi si concluda del tutto l'*esposizione* anche dottrinale del corrispondente pensiero aletico.

Vittorio Ricci

Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Bibliografia

- Abbate, M. “Il *noeîn* parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del *Noûs*”, *Methodos* [on line] 16, 2016, pp. 1-41 <https://methodos.revues.org>.
- Albertelli, Pilo. *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti*, Bari: Laterza 1939).
- Altmann, William Henry Furness. “Parmenides’ Fragment B3 Revisited”, *Hypnos* 35, 2015, pp. 193-230.
- Ansse de Villosion, Jean-Baptiste-Gaspard d’. *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita. Scholia in eam antiquissima* (Venetiis: typis et sumptibus fratrum Coleti 1788).
- Aubenque, Pierre. “Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide”, *Études sur Parménide* P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 102-134 :
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Vol. I (London: Routledge and Paul 1979).
- Benzi, Nicolò: “Noos and Mortal Enquiry in the Poetry of Xenophanes and Parmenides.”, *Methodos. Savoirs et Textes* 16, 2016, pp. 1-18.
- Bernabé, Alberto. “Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua”, *Revista Española de Lingüística* 28, 1998, pp. 307-331.
- Boeder, Heribert. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1962).
- Bormann, Karl. *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg: Meiner Verlag 1971).
- Bredlow, L. Andrés. “Parmenides and the Grammar of Being.”, *Classical Philology* 106, 2012, pp. 283-298.
- Brown, Lesley. “The Verb ‘To Be’ in Greek Philosophy: Some Remarks.”. In *Language. Companions to Ancient Thought. Vol. 3*, edited by Everson, Stephen *Cambridge: Cambridge University Press 1994), pp. 212-236.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy* (London and Edinburgh: A. & C. Black edition 1920).
- Calogero, Guido. *Studi sull’eleatismo* (Firenze: La nuova Italia 1977) [1932].
- Cherubin, Rose Mathilde. “Λέγειν, Νοεῖν and Τὸ Ἔόν in Parmenides.”, *Ancient Philosophy* 21, 2001, pp. 277-303:
- Conche, Marcel. *Parménide. Le Poème: Fragments. Texte grec, traduction, présentation et commentaire* (Paris: Presses Universitaires de France 1996) :
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul 1939):
- Cordero, Néstor-Luis. *Les deux chemins de Parménide* (Paris: J. Vrin 1984).
- Cordero, Néstor-Luis. “L’histoire du texte de Parménide”, *Études sur Parménide*, P. Aubenque et al. (eds.), 2 vols. (Paris: Vrin 1987), pp. 3-24
- Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides* (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2004).
- Cordero, Néstor-Luis. “Parmenidean “Physics” is not Part of what Parmenides calls “δόξα”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, N.-L. Cordero (Las Vegas NV: Parmenides Publishing 2011).
- Couloubaritsis, Lambros. *Mythe et philosophie chez Parménide* (Bruxelles: Ed. Ousia 1986)
- Coxon, Allan H. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Assen – Maastricht, The Netherlands; Wolfeboro, NH: Van Gorcum 1986).
- Crystal, Ian. The Scope of Thought in Parmenides, *Classical Quarterly* 52 (1) 2002, pp. 207-219.
- Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Princeton: Princeton University Press 1998).
- Dalfen, Joachim. “Parmenides, der Vorsokratiker oder: nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten”, *Philologus* (2) 138, 1994.

- Diels, Hermann. *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch* (Berlin: G. Reimer 1897).
- Deichgräber, Karl Marienus. *Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht*, (Wiesbaden: Franz Steiner 1983).
- Engelhard, Hans Peter. *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides* (Stuttgart: Frommann-Holzboog 1996).
- Eustazio, *Comment. ad Hom. Il.*, t. 2 (Lipsiae: Weigel 1827).
- Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8, 1960, pp. 267–294.
- Fränkel, Hermann. "Parmenidesstudien", in *id.*, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München: K. Heinrich 1960), pp. 157-197.
- Fränkel, Hermann. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (New York: Lancaster Press 1962) [¹1951].
- Friedländer, Paul. *Plato*, Bd. I (Berlin: Walter de Gruyter 1954)
- Fritz, Karl v. *Gnomon* 14, 1938, 99 rec. a G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma 1932
- Fritz, Kurt von. "Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38, 1974.
- Fronterotta, Francesco. "Il verbo Noein nel fr. 3 DK di Parmenide" (*Methodos* [on line] 2016), p. 1-13 <https://methodos.revues.org>, tr. ing. "Some Remarks on noein in Parmenides", *Reading Ancient Texts*, a cura di Hugh Brendin, S. Stern-Gillet and K. Corrigan (eds.), vol. I (Leiden-Boston 2007), p. 3-20.
- Furley, David J. "The Early History of the Concept of the Soul", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 3, 1973, pp. 1-18.
- Gadamer, Hans-Georg. "Parmenides oder das Diesseits des Seins", in: *ders.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, *Griechische Philosophie III. Platon im Dialog* (Tübingen: J.C.B. Mohr - Paul Siebeck) 1991 [¹1988].
- Gadamer, Hans-Georg. "Retraktionen zum Lehrgedicht des Parmenides", in: *Varia Variozum*. Festgabe für K. Reinhardt (Munster – Köln: Böhlau Verlag 1952).
- Gallop, David A. *Parmenides. Fragments*, gk. text, trans. & introd. (Toronto: University of Toronto Press: 1984).
- Giancola, D. M. "Toward a Radical Reinterpretation of Parmenides' B3", *Journal of Philosophical Research* 26, 2001, pp. 635-653.
- Gigon, Olof. *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe 1968).
- Graeser, Andreas. "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum* 34, 1977, pp. 145-155.
- Günther, Hans-Christian. "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein", *Studi Italiani di Filologia Classica* 15, 1997, pp. 135-175.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy*, Vol. II, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: University Press 1965).
- Heidel, William Arthur. "On Certain Fragments of the Pre-Socratics. Critical Notes and Elucidations", in *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1913, pp. 73-133.
- Heidegger, Martin. "Was heisst Denken?", *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020) I, 8.
- Heitsch, Ernst. *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Äquivokation*, Wiesbaden 1970.
- Heitsch, Ernst. *Parmenides. Die Fragmente. Griechisch – deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von (...)* (Artemis Verlag: München – Zürich 1991).
- Hjelmslev, Louis. "Le verbe et la phrase nominale", *Essais Linguistiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1959, pp. 175-200.
- Hölscher, Uvo. "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84, 1956, pp. 385-397.

- Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968).
- Hölscher, Uvo. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*, Griechisch und deutsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969).
- Jaeger, Werner Wilhelm. *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1953).
- Jantzen, Jörg. *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (München: C H Beck 1976).
- Kahn, Charles H. *Gnomon* 40, 1968, p. 126 rec. a L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* (Princeton: Princeton University Press 1965)
- Kahn, Charles H. "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics* 22, 1969.
- Ketchum, Robert J. "Parmenides on What There Is", *Canadian Journal of Philosophy* 20, 1990, pp. 167-190.
- Kirk, Geoffrey Stephen. Raven, John Earle. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1957).
- Kirk Geoffrey Stephen. Raven John Earle. Schofield, Malcolm. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press 1983).
- Lebedev, Andrei V. "Parmenides, ANHP ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic Idealism (Mentalism) in Archaic Greek Metaphysics." *Indo-European Linguistics and Classical Philology* (Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky), 21 (2017), pp. 495-536.
- Loenen, Johannes, Hubertus Mathias Marie. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen: Van Gorcum 1959)
- LONG, A.A. "Parmenides on thinking and being", *Proceedings of the Boston area Coll. Ancient Philosophy*, 12, 1996, 125-151.
- Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Assen: Van Gorcum 1964).
- Mansfeld, Jaap. "Parmenide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?", *Phronesis* 44 (1999), p. 326-346.
- Marcinkowska-Rosół, Maria. *Die Konzeption des ,noein' bei Parmenides von Elea* (Berlin - New York: De Gruyter 2010).
- Mason, Richard. "Parmenides and Language.", *Ancient Philosophy* 8, 1988, pp. 149-166.
- Meijer, Piet, A. *Parmenides Beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and and the Doxa* (Amsterdam: Classical Monographs 1997).
- Montero, Moliner F. "El pensar en la doctrina de Parmenides", *Revista de Filosofía* 17, 1958, pp. 349-362.
- Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the in the Fragments* (New Haven: London 1970).
- Mourelatos, Alexander Phoebus Dionysiou. "φράζω and Its Derivatives in Parmenides.", *Classical Philology* 60 (1965).
- Newiger, Hans-Joachim. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende* (Berlin – New: Walter De Gruyter 1973):
- O'Brien, Denis. *Etudes sur Parménide*. Tome I: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française (Paris: Vrin 1987).
- Palmer, John Anderson. *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Clarendon Press 1999).
- Phillips, E.D. "Parmenides on Thought and Being", *Philosophical Review* 64 (4), 1955, pp. 546-560.
- Porti Franc. Cretens. *Commentarii in Pind. Ol., Pyth., Nem. Isth.* Genev apud Sylvium 1583.
- Reale, Giovanni. Ruggiu, Luigi. *Parmenide. Poema ,Sulla natura'. I frammenti e le testimonianze indirette* (Milano: Bompiani 1991).

- Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann 1985) [¹1916].
- Riezler, Kurt. *Parmenides*, von H.-G. Gadamer (hrsg.) (Frankfurt am Main: Klostermann 1970) [¹1934].
- Schwabl, H. “Die Forschungsbericht. Parmenides. 1. Bericht: 1939-1955”, *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 9, 1956.
- Robbiano, Chiara. “What is Parmenides’ Being?”, in *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, Néstor-Luis Cordero (ed.), Las Vegas NY: Parmenides Publishing 2011), pp. 213-231.
- Sedley, David. “Parmenides and Melissus”, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- Scuto, Giuseppe. *Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken* (Sankt Augustin: Academia Verlag 2005).
- Stevens, Annick. *Postérité de l’être. Simplicius interprète de Parménide* (Bruxelles: Ousia 1990).
- Stokes, Michael Christopher. *One and Many in Presocratic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1972).
- Tarán, Leonardo. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press 1965).
- Tarán, Leonardo. “Proclus In Parm. 1152.33 (Cousin) and Parmenides 28 B 3 (Diels-Kranz).”, *Classical Philology* 62, 1967, pp. 194-195, ristampato in Tarán, Leonardo. *Collected Papers (1962-1999)* (Leiden: Brill 2001), pp. 623-624.
- Thanassas, Panagiotis. *Die erste „zweite Fahrt“: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München: Wilhelm Fink Verlag 1997).
- Untersteiner, Mario. *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia 1958).
- Verdenius, Willem Jacob. *Parmenides. Some Comments on his Poem* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1964) [¹1942].
- Vlastos, Gregory. *Gnomon* 25, 1953, p. 168 rec. a J. Zafiropoulo, *L’Ecole Eleate. Parmenide – Zenon – Melissos* (Paris: Les Belles Lettres 1950).
- Vlastos, Gregory. *Gnomon* 31, 1959, 195 nota in calce 1 rec. a H. Fränkel, *Wegen und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- Wiesner, Jürgen. *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6* (Berlin – New York: Walter De Gruyter 1996).
- Woodbury, Leonard. “Parmenides on Names”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany New York: J.P. Anton, G.L. Kustas (edd.) 1971) [¹1958], pp. 145-162.

O Anel de Gyges nos *Devaneios* de Rousseau

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

The present work aims at studying the myth of Gyges' ring from Jean-Jacques Rousseau's work *The Reveries of a solitary Walker*. Gyges' ring is a magic artefact, allowing its bearer to be visible or invisible according to his will. The ring's myth is portrayed for the first time in the Second Book of Plato's *Republic*. Thusly, our article is divided in two parts: the first one presents an analysis of the *Republic* observing its challenge of justice and the relation it holds with the art of ruling; the second part presents an investigation of Rousseau's work to show how he had absorbed the ring's myth. The main objective of our work is the comparison between Plato's and Rousseau's view of Gyges' ring, and the investigation of the concept of nature as one of the pillars of the social contract theory. As results we present the way Rousseau answers to the challenge of justice from the concept of justice within the soul, whereas no harm could be done to others. In his reflexion on the ring, Rousseau seems to point at the existence of an interior justice according to its "natural inclination", opposite to any obligation of the positive law among men. Therefore, one needs to observe that Rousseau is defending justice according to the natural rights holding that any contract established among men should be according to nature. This agrees with our thesis of a possible political ontology based on firstly, the concept of a universal justice, and secondly, on the art of ruling according to justice.

Introdução

Nosso trabalho se propõe a estudar a obra *Os devaneios do caminhante solitário* de Jean-Jacques Rousseau, mais especificamente a passagem da Sexta Caminhada em que Rousseau faz uma digressão sobre o *Anel de Gyges*.¹ A reflexão que Rousseau desenvolve nessa caminhada é muito importante para entender o conjunto de seus devaneios já que se trata da possibilidade da realização da justiça no indivíduo anteriormente ao estabelecimento de um contrato social. O ponto nodal será a comparação das visões de Platão e Rousseau sobre o anel de Gyges e a investigação sobre o conceito

¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 87-88. Toda as citações da obra neste trabalho seguirão esta tradução. Demais citações à obra serão abreviadas por *Devaneios* seguidas da página.

de natureza, que é um dos pilares que sustenta a teoria do contrato social. Dito isso, gostaríamos de verificar até que ponto o pensamento de Rousseau está relacionado com a teoria do direito natural e se, através dessa teoria, podemos pensar em um paradigma de justiça universal.

A teoria do direito natural é aquela que procura embasar o conjunto das leis na natureza, entendendo que o direito tem uma fundamentação *a priori* a todo sistema positivo legal. Essa base legal é racional e pode ser inteligida por qualquer ser dotado de razão. Dessa forma, se entende que a natureza é o campo primário para o desenvolvimento social e jurídico dos seres humanos.

O problema não pode ser resolvido de uma maneira racional se não tivermos um padrão que nos permita distinguir entre necessidades genuínas e necessidades imaginárias, e discernir a hierarquia dos vários tipos de necessidades genuínas. O problema colocado pelas necessidades conflitantes da sociedade não pode ser resolvido se não tivermos conhecimento do direito natural. (Strauss, 2009, p. 5)

O direito natural, na compreensão de Strauss, é justamente a garantia de que não percamos o padrão que nos permite distinguir entre necessidades, princípios e o próprio entendimento sobre a justiça. Entendemos que o conceito de natureza é algo muito questionado desde os tempos modernos e pouco aceito entre os contemporâneos, mas não por isso devemos abandonar os seus pressupostos filosóficos. Como não desejamos cair no relativismo sem reservas, acreditamos que há certos princípios que devem permanecer como base para a construção de alicerces sólidos na política. É nesse ponto que compreendemos a necessidade da uma fundamentação ontológica que sustente a política, isto é, a constituição de uma ontologia política como fundamento da tessitura do real político no mundo.

Vemos no anel de Gyges o desafio máximo à justiça, pois traz consigo uma possibilidade contrafactual em que fazer o injusto é melhor do que fazer o justo. Isso coloca em xeque toda a possibilidade de se defender uma justiça natural, i.e., uma base universal de justiça. O que colocaria em risco toda a proposta que estamos levantando nesse trabalho: que possamos supor a existência da ontologia política como fundamento de todo real político no mundo. De acordo com Vegetti,

onipresente em Platão, a dimensão política nunca pode, portanto, ser isolada dos outros âmbitos que a fundam e a orientam, e este aspecto filosófico decisivo pode contribuir por si mesmo para explicar as incertezas exegéticas e o vastíssimo leque das interpretações que marcaram a tradição do “Platão Político”. (Vegetti, 2010, p. 31)

O esforço de Platão é por um reposicionamento da política de sua época na tentativa de nos apresentar um possível, mas difícil, caminho a se seguir. Tal caminho por não ser unicamente político, mas também ético, psicológico e metafísico, o que constitui o que chamamos aqui de *ontologia política*. Entender o caminho aqui proposto depende de entendermos antes o conceito do Político² em Platão. Esse Político não deve ser entendido como o agente atuante nos assuntos políticos da cidade, mas como o conceito geral que abrange a tudo que é do âmbito da política e, portanto, da *pólis*. O que procuramos, com isso, é a unidade do *tà politiká* dada por Platão na *República*. Falar em unidade em Platão é necessariamente falar em ontologia e na constituição última das coisas. Não pode haver unidade do sensível, somente do inteligível. Um conceito que possa abranger toda a política, tirando-a da multiplicidade de visões e da transitoriedade a que toda política atual está fadada ao se constituir no mundo, é transportá-la para o âmbito do *lógos* e chegar a um conceito geral do Político.

Dessa forma, entendemos que é preciso encarar com profundidade o desafio proposto na hipótese do anel mágico de poder. A maneira pela qual Rousseau descreve em que consiste o anel da invisibilidade e quais seriam as consequências de seu uso, leva-o, ao mesmo tempo, à uma fabulosa e categórica definição de justiça em sua obra. E isso não poderia ser diferente se tomarmos o caso original a que o anel de Gyges se remete dentro da *República* de Platão.³ Em Platão as maravilhas do anel são contadas em um mito e faz parte do desafio que Gláucon lança a Sócrates para que este prove que a justiça é superior à injustiça em qualquer situação contrafactual. Desse modo, o anel de Gyges seria o exemplo de uma dessas possibilidades em que a injustiça seria mais poderosa do que a justiça. Gláucon fará isso associando a gênese da justiça à uma espécie de contrato feito entre homens em que se estabelece o sentido de legal e justo. Isso faz com que a

² Utilizaremos ‘Político’ com ‘p’ maiúsculo para designar tudo aquilo que pretende abranger o âmbito político na sua unidade, todos os ‘negócios da cidade’ ou *tà politiká*, fazendo distinção do ‘político’ agente da política da cidade (*politikós*) e da ‘política’ como ação (*politiké*). Essa distinção é cara a Meier que faz a distinção entre ‘the political’, ‘political’ e ‘politics’. Ver: Meier, 1990, p. 4; “O grande mérito do termo *Político* [the political / das Politische] consiste no fato de que está apto, em sintonia com uma linha essencial do significado moderno da palavra, a capturar alguma coisa não idêntica com a multiplicidade dos significados expressos pelas palavras *político* [political] e *política* [politics]”.

³ Platão. *República*, 359c1-360b3. Para a tradução, utilizaremos o texto de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, avisando quando usarmos outras traduções. Demais referências à ‘República’ serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizaremos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

justiça só tenha existência através de uma convenção humana, perdendo toda possibilidade de existir anteriormente a isso.

Os Devaneios do Caminhante Solitário é uma obra da maturidade de Rousseau, onde ele reflete sobre a sua vida a partir de caminhadas que faz. Apesar de se manter convicto sobre uma bondade natural existente na humanidade, podemos perceber que o convívio em sociedade foi nocivo para Rousseau. Intrigas, desentendimentos, brigas e uma má interpretação de suas obras levou-o para o exílio. Ali, em contato novamente com a natureza e na solidão que lhe era peculiar, Rousseau se sente tocado para escrever os seus pensamentos durante suas caminhadas, pensamentos esses que são melancólicos sobre sua própria existência. Em sua sexta caminhada, Rousseau está a falar sobre a boa vontade que há nas ações que fazemos não por dever, mas por prazer. Ao fim da caminhada, ele nos diz: “Se tivesse possuído o anel de Gyges ele me teria subtraído à dependência dos homens e os teria posto sob a minha”. (*Devaneios*, p. 87)

O anel de Gyges é um artefato mágico que permite àquele que usá-lo tornar-se invisível e ser semelhante a Deus. Essa característica do anel faz com que ele seja um alvo forte de cobiça do ser humano. Na passagem acima, Rousseau reflete por hipótese o que aconteceria se ele tivesse tal anel. Esse é o ponto nevrálgico do desafio da justiça e que Rousseau está disposto a tomar em sua caminhada final. Para se entender esse ponto, é preciso observar que Rousseau conhece bem a obra de Platão e está dando uma resposta ao desafio de Gláucon. O caminho para a justiça está no enfrentamento do desafio em se encontrar uma resposta que permita a vitória da justiça mesmo levando-se em consideração a hipótese do anel.

Nosso trabalho consiste em responder o desafio da justiça a partir da análise das obras de Rousseau e Platão, entendendo o papel da natureza e do governo para a construção de uma arte do governo capaz de dar as bases seguras para constituição de uma justiça universal e a instauração de uma ontologia política.

O desafio de Gláucon

Com o intuito de que Sócrates demonstre que a justiça é um bem em si mesmo e por suas consequências, Gláucon irá lançar um desafio a Sócrates para que este prove que é melhor ser justo do que injusto em qualquer possibilidade contrafactual (*Rep.*, 357b). Seu desafio consiste em três argumentos: o primeiro trata da origem da justiça; o segundo se o justo age com justiça por vontade e o terceiro sobre a distinção do verdadeiro justo e

do verdadeiro injusto, demonstrando porque os homens não desejam agir justamente. Antes de introduzir seus argumentos, Gláucon irá apresentar a classificação dos bens (*Rep.*, 357b4-d2):

(i) O primeiro tipo de bem é aquele que desejamos não por suas consequências [ἀποβαίνοντων], mas por o estimarmos por si mesmo [αὐτὸ αὐτοῦ ἔνεκα], como o que é agradável [τὸ χαίρειν] e os prazeres inofensivos [αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς], dos quais nada resulta depois no tempo senão o agrado de os possuímos [μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα].

(ii) O segundo tipo de bem é aquele que gostamos por ser agradável em si mesmo e pelas suas consequências, como a sensatez, a visão e a saúde [ὃ αὐτό τε αὐτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν].

(iii) O terceiro tipo de bem é do tipo penoso, mas útil, e não aceitaríamos a sua posse por amor a ele, mas sim devido às recompensas e a outras consequências que dele derivam [γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἄν, ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἔνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ’ αὐτῶν]. Como exemplos deste, temos a ginástica, o tratamento de doenças, a prática médica e outras maneiras de se obter dinheiro.

A classificação dos bens é muito importante para a definição do desafio proposto.⁴ Gláucon vai querer saber em qual dos bens Sócrates coloca a justiça, o que o fará responder que a justiça se encaixa no segundo tipo de bem, pois considera ser o “mais belo [tipo], que se deve estimar por si mesmo e pelas consequências quem quiser ser feliz” (*Rep.*, 358a). Por isso ele não concordará com Trasímaco e muitos outros que colocam a justiça no terceiro tipo de bens e não veem nada além de um bem necessário, mas penoso e, portanto, a justiça não seria desejada por si mesma. Isso significa dizer que a justiça é vista como um bem instrumental, que se quer por um outro fim, exatamente onde Trasímaco encaixa as ações políticas, o que podemos verificar pela sua defesa de subordinar a justiça ao governo. Desse modo, a relação do governo com a justiça é com vista ao que esta pode proporcionar àquele e não pelo o que a própria justiça é em si mesma.

O desafio de Gláucon é uma retomada do argumento de Trasímaco (*Rep.*, 358c), mas adicionando o dito da maioria das pessoas (*polloí*) que entende que a justiça

⁴ Para um estudo mais apurado sobre a classificação dos bens, ver Menezes, 2020.

“pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa” (*Rep.*, 358a). Desse modo, é preciso entender a maneira como Gláucon irá conduzir seu argumento, pois apesar de usar Trasímaco e os *polloí* como mote para construir seu próprio, ele diz não acreditar no poder da injustiça e que só irá defendê-la com o intuito de ver Sócrates defender a justiça em si mesma [αὐτὸ καθ’ αὐτὸ] (*Rep.*, 358d). Por isso Gláucon irá dizer:

ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ’ ἐστὶν ἐκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτῶν ἔᾶσαι χαίρειν.

desejo ouvir o que é cada uma delas [justiça e injustiça], e que poder possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a recompensas nem a consequências agradáveis. (*Rep.*, 358b4-7)

O poder (*dýnamis*) que Gláucon está empenhado em conhecer é, primeiramente, definido na alma, de maneira que o ‘em si’ que ele procura investigar tem a ver com a justiça psíquica e sua capacidade de trazer a felicidade àquele que a possui. Para Reeve, o elogio da vida justa conta como o elogio da justiça em si mesma, pois o poder da justiça no qual Gláucon está interessado é esse poder definicional (2013, p. 56). O que significa dizer que sua preocupação em distinguir conceitualmente a justiça da injustiça tem total relação com o tipo de vida que se deve seguir para se ser feliz.

O primeiro argumento de Gláucon irá tratar exatamente disso. Não sendo capazes de prevenir injustiças, os seres humanos resolvem estabelecer um contrato entre eles que determina o justo e o legal para assim evitar que injustiças sejam cometidas. Todos os participantes do contrato passam a ser regido pelas leis e obrigados ao cumprimento da justiça, sendo punidos em caso de promoverem ações injustas. Desse modo, a justiça surge como fruto de um contrato entre os homens. Seguindo as teses de Charles Kahn, as teorias do contrato foram primeiramente formuladas por volta da segunda metade do séc. V a.C., como uma variante das primeiras declarações sobre a origem da vida civilizada em sociedade, fontes estas que apresentam uma teoria geral de como o *cosmos*, as coisas vivas e os seres humanos originalmente vieram a existir (Kahn, p. 92). No entanto, os textos da primeira metade do séc. V a.C. não falam claramente sobre um contrato ou acordo. No texto da *República*, Platão constrói o modelo de um contrato e de que maneira a maioria das pessoas enxerga a justiça na cidade, i.e., como um bem de terceiro tipo: útil, porém penoso. Se o contrato for realmente efetivo, a injustiça se torna uma impossibilidade uma vez estabelecidos o justo e o legal entre os homens. No entanto,

Gláucon parece indicar uma brecha existente na estrutura contratual que permite a um tipo de homem agir com injustiça sem ser punido por isso. É isso que ele vai apresentar através do seu segundo argumento.

No segundo argumento, o mito do anel de Gyges vem retratar justamente uma dessas possibilidades contrafactuais em que a injustiça parece ser superior à justiça. Esse mito nos é importante por ser o mote deste trabalho nos *Devaneios* de Rousseau. Diz o mito que Gyges era um pastor da Lídia, região da Anatólia (Ásia Menor), e que cuidava do rebanho do rei quando presenciou um forte terremoto. O terremoto abriu uma fenda bem onde Gyges tomava conta do rebanho. Sentindo curiosidade, resolveu descer pela fenda e chegou a um lugar repleto de maravilhas e riquezas. Dentre essas, viu um cavalo de bronze oco e dentro deste estava um cadáver de um homem nu, tendo apenas um anel de ouro na mão. Gyges pegou o anel e saiu da caverna em que estava. Mais tarde, reunindo-se com os demais pastores, ele deu um giro com o engaste do anel para dentro da palma da mão e ficou invisível. Depois deu um novo giro no engaste e ficou novamente visível. Percebendo que tinha o poder de ficar visível e invisível quando tivesse vontade, resolveu corromper a rainha para ajudá-lo a matar o soberano da Lídia. Feito isso, Gyges passou a ser o novo soberano da Lídia.

A narrativa de Gyges também aparece em Heródoto (*Histórias*, I.8-15), mas sem o uso do anel, que parece ser uma particularidade de Platão, já que todas as fontes antigas existentes sobre o “anel de Gyges” são posteriores a Platão⁵. A primeira fonte que temos a seu respeito é de Arquíloco de Paros que viveu entre 680-640 a.C.⁶ e foi contemporâneo de Gyges, que teria reinado entre 682-644 a.C.⁷ O fragmento além de ser o primeiro a tratar de Gyges, parece também ter sido o primeiro a utilizar no grego o termo “tirania”:

οὐ μοι τὰ Γύγεω τοῦ πολυχρύσου μέλει,
οὐδ' εἴ με πά με ζῆλος, οὐδ' ἀγαίομαι
θεῶν ἔργα, μεγάλης δ' οὐκ ἔρέω τυραννίδος·
ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν.
*Não me preocupam as coisas de Gyges, rico em ouro,
Nem ainda me persegue a cobiça, nem invejo*

⁵ Para maiores detalhes sobre o anel de Gyges ver Menezes, 2012 e, principalmente, 2018.

⁶ Para a data aproximada de Arquíloco nos baseamos em JACOBY (1941).

⁷ A data comumente aceita pelos estudiosos é de 687-652 a.C., principalmente depois dos estudos de Gelzer (1875). No entanto, concordamos com os estudos de Spalinger (1978). Spalinger em seu texto aponta para o fato de que a morte de Gyges só é apontada no Prisma A dos anais de Assurbanipal. Tal Prisma data de 643/2 a.C., o que faz Spalinger calcular a morte de Gyges por volta de 644 a.C. Para calcular a data inicial do reinado de Gyges, nos baseamos na duração dita por Heródoto do reinado de Gyges, trinta e oito anos.

*As obras dos deuses, ou amor pela grande tirania;
Isto longe está dos meus olhos.* (Fr. 19W)⁸

Como podemos notar, Gyges é uma figura conhecida da antiguidade, apesar do anel só aparecer em Platão. O anel de Gyges é um anel de poder capaz de tornar os homens similares aos deuses e, como isso, testar a capacidade dos humanos de se manterem justos se tiverem esse poder ou, melhor dizendo, se não estiverem sendo vistos por outras pessoas. Pois esse é o real significado da invisibilidade: o que fazemos quando não somos vistos. Sendo o desafio que se faz, a partir da narrativa do anel da invisibilidade, é: quem se manteria justo mesmo invisível? A justiça é natural ao homem ou é apenas uma obrigação moral dada por um contrato, feito pela lei positiva, entre os humanos, que qualquer um deixaria de cumprir quando não está sendo observado pelos outros humanos? A liberdade total é uma corrupção do desejo e tem relação direta com a *pleonexía*, que é a vontade de ter sempre mais. Se o ser humano se reduzir apenas ao desejo, então não será capaz de atos de justiça ou bondade em si mesmos, mas apenas se for coagido a agir conforme a lei estabelecida por um contrato. Esse é um verdadeiro problema para o estabelecimento do direito natural e sua relação com uma justiça universal que possa ser encontrada nos homens independentemente das leis positivas. Caso a justiça seja apenas fruto de um contrato, então a própria possibilidade de se pensar uma ontologia política como fundamento de toda realidade política se torna inviável. É por isso que devemos considerar a hipótese do anel da invisibilidade como uma hipótese poderosa para testar os limites da justiça. Gyges demonstra como o contrato pode ser deturpado pelo seu governante se a ele for permitido "agir como um deus" (*Rep.*, 360c3). Dessa forma, o anel de Gyges é a metáfora do caminho do tirano.

O tirano é o ancestral do perfeito homem justo de Gláucon, que combina a injustiça real com a reputação da justiça. <...> É quando o tirano é representado usando sua nova força para quebrar todas as leis do regime anterior que ele pode ser visto simplesmente como o mais poderoso ladrão de templo ou batedor de carteira. No momento, ele irá desaparecer atrás de sua legislação – verdadeiro injusto, mas com a reputação de justo. (Reeve, p. 78)

Em seu terceiro argumento, Gláucon irá separar o completamente justo do completamente injusto, tentando manter apenas as suas características essenciais e retirando o que for aparente. No entanto, Gláucon fará uma inversão: colocará a aparência de justiça no injusto e a aparência de injustiça no justo para que possam ser julgados sem

⁸ O fragmento foi retirado da edição de WEST (1971), seguindo sua numeração. A tradução do fragmento é nossa.

levar em conta as suas próprias aparências, mas apenas a essência de cada um. Essa inversão da aparência (*dóxa*) torna a justiça viável apenas para aqueles que possuem uma convicção pétrea e não tem medo de sofrer nenhum mal. Ao adquirir a *dóxa* da injustiça o justo receberá todas as penas referentes a esta *dóxa*, e por isso,

será chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo. (*Rep.*, 361e4-362a2.)

Já o completamente injusto tem a *dóxa* da justiça e com essa se beneficia. Se ser completamente injusto traz consigo a aparência de justiça, então, esta não é essencial ao justo e pode dele ser separada. Neste tipo de relação, ser não é o mesmo que parecer e, dessa maneira, tudo que parece pode ser algo retirável e manipulável. A justiça só vale a pena se puder ser comprovada como natural, pois, do contrário, ela se torna uma obrigação que não será cumprida em casos análogos ao anel da invisibilidade. Segundo Gláucon na *República*, o problema é que a liberdade total não permitiria aos homens construírem uma comunidade, pois cada um levaria em conta somente o que é seu e poderiam vir a prejudicar uns aos outros. O pleno gozo dos desejos seria a prova de que a injustiça é natural e deve ser freada com um contrato que institui a justiça. O anel de Gyges é o retorno do poder do desejo que ultrapassa até mesmo o contrato estabelecido socialmente. Dessa forma, o tirano se instala no governo. E por que o tirano? A tirania se constitui quando um homem detém todo o poder e faz dos cidadãos seus escravos. O tirano é o completamente injusto e controla a justiça, fazendo com que os governados cumpram a lei, enquanto ele mesmo não é obrigado a cumprir, pois é o próprio legislador e faz as leis em benefício próprio. Entendemos que o contrato proposto por Gláucon contribuirá para a sua tentativa de defender o governo injusto, ao atrelar ao completamente injusto a aparência da justiça, enfatizado quando ele diz que o suprasumo da injustiça é "parecer justo sem o ser" [*δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα*] (*Rep.*, 361a5). Nisso consiste o poder do tirano.

Nos primeiro e segundo livros da *República* há duas considerações radicais para defender a injustiça: as de Trasímaco e de Gláucon. Ambos propuseram um acordo entre o racional e o político. De acordo com o sofista, quando a injustiça governa, o político não está em conflito com o racional; o tirano representa a razão, não apenas poder político – ‘o governante, enquanto ele governa, não erra (me hamartanein)’ (340d–341a). Gláucon, também, descreve o tirano como um exemplo de sabedoria; ele ‘age como os artífices habilidosos (hoi deinoi demiourgoi)’, ele sabe distinguir entre o que ele pode do que ele não pode alcançar e ele é hábil em corrigir seus próprios erros. Usando a arte do discurso, ele persuade antes de recorrer ao uso da força (360e–361b). Os tipos injustos que Trasímaco e Gláucon descrevem incorporam a harmonia entre o racional e o

político. Os arquétipos da injustiça presentes na abertura do diálogo parecem exemplares da excelência humana e da existência humana de acordo com a demarcação do homem grego. (Ophir, 1991, p. 57)

A retomada do *lógos* de Trasímaco por Gláucon (*Rep.*, 358b8-c1) não poderia deixar de passar pela tirania. O verdadeiro governante de Trasímaco [ὥς ἀληθῶς ἄρχουσιν] (*Rep.*, 343b5) seria aquele em que a *pleonexía* em sua alma o leva a ser um grande *dynámenos* (*Rep.*, 344a1), sendo este o verdadeiro homem de Gláucon [ὥς ἀληθῶς ἄνδρα] (*Rep.*, 359b3), capaz de negar o contrato para si, arrebatando os bens dos governados e fazê-los escravos de seu governo. A colocação de Gláucon do contrato para marcar o surgimento das leis e da justiça, com o intuito de impedir que se possa cometer injustiça, permite que, da mesma maneira que o pastor e a ovelha de Trasímaco, o governante, que deveria preservar o contrato para proteger seus governados, na verdade se utilize deste para tirar proveito próprio, fazendo com que as leis, determinadas pelo contrato, o beneficiem acima dos demais. Gláucon reforça com seu desafio a maneira pela qual os atos políticos de sua época se aproximam dos atos do tirano. A diferença consiste em que Gláucon, ao supor uma aparência que permite ao governante agir injustamente, demonstra como o injusto poderia agir pela injustiça ao se passar por justo, ao contrário de Trasímaco que não é capaz de dar essa resposta a Sócrates (Cf. *Rep.*, 351c7-e3). O mito do anel de Gyges encontrado no segundo argumento de Gláucon parece apontar com o seu desafio um problema de ontologia política ao querer ver demonstrado que *de qualquer maneira* [παντὶ τρόπῳ] é melhor ser justo do que injusto (*Rep.*, 357b1). Se tomarmos isto como parte do desafio de Gláucon imposto a Sócrates, teremos que admitir que até mesmo em situações contrafactuais onde a injustiça parece ser extremamente vantajosa, como o exemplo de Gyges, a justiça deve ser escolhida por ser superior a injustiça. Será esse desafio que fará com que Sócrates procure a sua resposta além da prática política, mas estabelecendo uma dimensão ontológica em que seja possível falar do tipo ideal de governo para a cidade.

O anel de Gyges é, portanto, um artefato mágico que simboliza o ápice do desafio de Gláucon a Sócrates com o intuito de ver defendida a justiça ao máximo contra a injustiça em todas as situações contrafactuais. Dentre todas as situações possíveis, o anel da invisibilidade aparece como a mais difícil de ser derrotada, pois permite que aquele que possui o anel aja como bem entender. É esse dilema que gostaríamos de introduzir antes de entrar na explanação da obra de Rousseau.

O anel de Gyges nos Devaneios de Rousseau

O mito do anel de Gyges tornará a aparecer nos *Devaneios do caminhante solitário* de Jean-Jacques Rousseau. Os *Devaneios* é uma obra da maturidade de Rousseau, onde ele reflete sobre a sua vida com certa esperança amarga. Apesar de se manter convicto sobre uma bondade natural existente na humanidade, podemos perceber que o convívio em sociedade foi nocivo para Rousseau. Intrigas, desentendimentos, brigas e uma má interpretação de suas obras levou-o para o exílio e a solidão. Ali, em contato novamente com a natureza e na solidão que lhe era peculiar, Rousseau se sente tocado para escrever os seus pensamentos durante suas caminhadas, pensamentos esses que são melancólicos sobre sua própria existência. Citemos uma passagem da obra *Vérité et Poésie* de Marcel Raymond sobre o problema da definição da palavra *rêverie*:

Se o sentido do verbo *rêver* se explica, segundo W. von Wartburg, pela suposição de um latim *reexvagare* (significando propriamente “vagabundear para fora”, não em espírito mas materialmente) o fio que une as diversas acepções da palavra *rêverie* é a ideia de vagabundagem interior, de abandono, do descanso do pensamento. Uma acepção derivada, importante no século do classicismo, será a da descida, do mergulhar em si mesmo. A *rêverie* se confunde com a meditação. (Raymond *apud* Moretto, 1986, p. 12)

O sentido do *devaneio* seria o de meditar profundamente em uma vagabundagem interior sem destino, sem direção, mas capaz de suscitar novos pensamentos e olhares diferentes sobre si. A importância do *eu* no mundo também se faz presente, o que faz dos *Devaneios* uma obra de profunda reflexão de Rousseau sobre a sua relação consigo mesmo. Segundo Moretto,

Todos os *Devaneios* colocam o *eu* diante de uma determinada situação, descrevem seus sentimentos, suas lutas, suas dúvidas. Qual deles é mais significativo dentro da obra e mesmo para nós, dois séculos mais tarde? Talvez o *Quinto devaneio*, onde o *eu*, ator e observador, ao mesmo tempo, observa seu próprio esvaziamento e, em seguida, seu tranquilo renascer. Discurso romântico, extremamente preciso, é o “*Devaneio*” que melhor exemplifica a presença do Romantismo no século XVIII como é também o que mais se aproxima de nossa realidade atual. (1986, p. 13)

Esse *eu* que está expondo ao máximo os seus sentimentos únicos através da escrita de suas memórias é o mesmo *eu* que se liga a tantos outros que o leem. E apesar do autor dizer escrever para si mesmo, ele conseguiu angariar um número vasto de leitores e autores que vieram compor posteriormente o movimento romântico, o qual tem na figura de Rousseau um dos principais fundadores. Não podemos esquecer também o conceito de solidão que abre os *Devaneios*: “Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a

mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia” (*Devaneios*, p. 23); ou depois quando diz: “Sozinho pelo resto de minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo nem quero ocupar-me senão comigo mesmo” (*Devaneios*, p. 26); ou quando apresenta a sua revolta contra a sociedade que não o entendeu:

Em vão os homens voltariam a mim, não mais me encontrariam. Com o desdém que me inspiraram, suas relações me seriam insípidas e mesmo um motivo de desgosto, e *sou cem vezes mais feliz em minha solidão do que poderia ser vivendo com eles*. Arrancaram de meu coração todas as doçuras da sociedade. Nele não poderiam mais germinar, ainda uma vez, na minha idade; é demasiadamente tarde. Que me façam agora bem ou mal, tudo me é indiferente, vindo de sua parte, e o que quer que façam, meus contemporâneos nunca serão nada para mim. (*Devaneios*, p. 25)

A passagem é de um solipsismo sem medida. Rousseau atravessa seus devaneios na mais profunda solidão interna, que o faz sustentar o peso de sua própria existência. A vivência em sociedade só lhe trouxe males e ele abdica da convivência social em troca da solitária vida no campo, pois estar sozinho é também uma dimensão da liberdade. O homem natural também era solitário, porém livre, como podemos ler em seu *Discurso sobre a desigualdade*. De certa maneira, Rousseau, nos seus últimos anos de vida, vem resgatar esse último momento de liberdade em seu contato solitário com a natureza. A sensação de experimentar a liberdade no seu ápice existencial quando se está caminhando solitariamente.

A solidão é um conceito existencial duplo: o solitário é ou bem este que faz mal contra todos ou bem aquele que tem razão contra todos – e há uma relação de intersubjetividade fundamental que pode ser traduzida na inteligência, no sentimento e no coração. (Philonenko, 1984a, p. 14)

A questão da existência em Rousseau é primordial. Como ele descreve em seu *Discurso sobre a desigualdade*: “o primeiro sentimento do homem foi o de sua existência” (1978, p. 260). Esse *sentimento de existência* vai retornar tantas outras vezes no pensamento de Rousseau indicando que aquilo que representa a primeira certeza rousseauiana está em seu sentimento. Enquanto para Descartes, a formulação do ‘eu penso’ faz com que se decorra a própria existência do ‘eu’, em Rousseau a formulação que levaria a constatação da própria existência estaria no ‘eu sinto’. Nos *Devaneios*, em sua quinta caminhada, podemos ver uma longa reflexão de Rousseau sobre esse sentimento:

O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce

a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conservam senão uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto. (*Devaneios*, p. 76)

Esse sentimento que parece tão caro e claro para Rousseau, ele acusa os outros homens de não perceberem a sua importância. E o que faz com que ele apareça tão confuso para os outros homens é o fato de que eles estariam “agitados por paixões contínuas”, e não estariam atentos ao significado da própria existência. Talvez por Rousseau ter sido um homem sempre atento ao próprio sentimento e somado ao fato dele estar em seus últimos momentos de vida, ele estivesse mais próximo de encontrar a satisfação pessoal com o sentimento de existência. Para Rousseau a existência não é algo que eu tenha que me dar conta ou me conscientizar dela, mas um sentir que está dentro de mim e me faz perceber com outros olhos as impressões que se apresentam para mim. A existência está relacionada ao próprio movimento do mundo à impossibilidade de se parar o fluxo da vida.

Tudo vive num fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afeições, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas. Sempre à nossa frente ou atrás de nós. Lembram o passado, que não mais existe ou antecipam o futuro que muitas vezes, não deverá existir: nada há de sólido a que o coração se possa apegar. Assim, na terra, temos apenas um pouco de prazer que passa; quanto à felicidade duradoura, duvido que seja conhecida. Mal existe, em nossas mais vivas alegrias, um instante em que o coração possa realmente nos dizer: *Quisera que este instante durasse sempre*; e como podemos chamar inquieto e vazio, que nos faz lamentar alguma coisa antes ou desejar ainda alguma coisa depois? (*Devaneios*, p. 76. Grifos do autor)

O sentimento de existência é precioso justamente pelo seu desapego com qualquer coisa, buscando apenas o contentamento e a paz, sem se apegar à felicidade duradoura e impossível para os mortais, mas guardando as lembranças dos bons momentos vividos. A felicidade, então, aparece não como um fim, mas como algo que se vive momentaneamente. A concepção de felicidade, presente na quinta caminhada, é poder desfrutar (mesmo que por um momento único) do próprio sentimento de existência. Eis a melhor maneira que Rousseau encontrou para falar sobre o sentimento de existência. A partir da noção de autossuficiência, Meier irá dizer que o sentimento de existência é comum tanto a Deus quanto ao animal.

A autossuficiência de Deus repete a autossuficiência do selvagem, o qual Rousseau traçou há mais de duas décadas atrás “na figura do verdadeiro estado de natureza” para ganhar clareza sobre os fundamentos de sua existência, no mesmo sentido no qual a descrição de felicidade de Rousseau

do *sentiment de l'existence* é ligada ao “estado de animalidade” sem perder por um momento as diferenças entre a existência de Rousseau e do selvagem: se confirma o caráter fundamental da determinação pela transferência para o nível de máxima reflexividade – ou por sugerir essa transposição para quem quer compreender o todo da autossuficiência e o sentimento de existência. (Meier, 2016, p. 68)

A sexta caminhada é uma meditação de difícil análise. Envolve muitos pontos de contraste entre natureza e sociedade encontrados no pensamento rousseauiano. Pegando como exemplo o seu desvio durante a caminhada, Rousseau vai encontrar o motivo do desvio em uma antiga situação que o fez falar sobre a boa vontade natural que há nas ações humanas que fazemos não por dever, mas por prazer. Esse é o cerne da sua meditação durante a sexta caminhada e que o vai conduzir a uma antiga indagação sobre o que ele faria se tivesse em seu poder o anel de Gyges:

Se tivesse permanecido livre, obscuro, isolado, como fora naturalmente feito, somente teria feito o bem: pois não tenho no coração o germe de nenhuma paixão prejudicial. Se tivesse sido invisível e todo poderoso como Deus, teria sido beneficente e bom como ele. É a força e a liberdade que fazem os excelentes homens. A fraqueza e a escravidão somente fizeram os maus. Se tivesse possuído o anel de Gyges ele me teria subtraído à dependência dos homens e os teria posto sob a minha. (*Devaneios*, p. 87)

O anel de Gyges, como já dito anteriormente, é um artefato mágico que permite àquele que usá-lo tornar-se invisível e ser semelhante a Deus. Essa característica do anel faz com que ele seja um alvo forte de cobiça do ser humano. Apesar da semelhança com Deus estar presente tanto na passagem da *República*, como na passagem dos *Devaneios*, há uma diferença sobre o que se entende por isso. Agir como um deus em Platão é o caminho do tirano, pois aquele que detém o anel pode “tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses” (*Rep.*, 360b-c). Não há dúvidas que Rousseau conhecia bem a *República* e pretendia com o seu exemplo construir uma resposta ao desafio da justiça proposto no Livro II. Em uma carta sua de cunho pessoal, Rousseau irá comentar justamente essa passagem do desafio de Gláucon:

A senhora lê de vez em quando a *República* de Platão? Veja no segundo diálogo com que energia o amigo de Sócrates, que eu esqueci o nome⁹, ele pinta o justo sobrecarregado de ultrajes da fortuna e das injustiças dos homens, difamado, perseguido, atormentado, vítima de todo opróbrio do crime, e merecedor de todos os prêmios da virtude, vendo já a morte que se aproxima, e certo de que o ódio dos ímpios não poupará sua memória, quando eles não souberem mais nada sobre sua pessoa. Tal quadro desanimador, nada poderia desencorajar a virtude! Sócrates ele mesmo

⁹ O «amigo de Sócrates» que Rousseau se refere é Gláucon.

assustado exclama, e acredita que tem que invocar os deuses para responder; mas sem a esperança de uma outra via ele teria mal respondido para ele. (Rousseau, 2014, p. 8033)¹⁰

Rousseau enxerga no anel um desafio para se manter firme nos ditames da virtude. Um dos pontos importantes a ser considerado é a diferença da concepção de natureza entre Gláucon e Rousseau. Enquanto Gláucon diz que cometer injustiça é naturalmente um bem e a justiça não pode ser reconhecida como um bem intrínseco e por natureza, Rousseau entende que a natureza é a própria bondade e não poderia o mal se desenvolver a partir dela. Para Gláucon, cometer injustiça é reconhecido como um mal muito maior do que o bem que há em cometê-la (*Rep.*, 358e), dessa maneira, algo que gera o mal não poderia nunca advir da natureza para Rousseau. Esse é o primeiro ponto a ser levado em consideração e que faz com que a resposta de Rousseau ao desafio seja necessária. Ao contrário dos deuses apresentados na obra de Platão, a ideia de Deus de Rousseau é a concepção cristã, enxergando na “semelhança com o Deus” a própria benevolência divina. Isso é suficiente para entendermos porque nas palavras de Gláucon “agir como um deus” significa agir como um tirano e em Rousseau isso não é possível sem que se perca o atributo da benevolência caro ao Deus cristão. A princípio, por ter uma boa índole, isto é, por ser naturalmente bom, ele iria procurar fazer somente o bem, pois agir livremente é também permitir a liberdade a todos os homens.

Um todo poderoso e invisível Rousseau poderia ter satisfeito a justiça sem a qual a “felicidade pública” não pode ser pensada. Mas ele não poderia ter perseguido os ímpios condenando-os com ódio; embora ele poderia ter piedade deles precisamente por causa de sua maldade, uma vez que ele teria se deixado determinar pelo “reto conhecimento do mal que eles infligem a si mesmos ao querer infligir aos outros”. Nem a invisibilidade que o poder mágico do anel de Gyges é dito ter, nem a onipotência atribuída a Deus, parecem ater-se à necessidade sem a qual não há conhecimento. (Meier, 2016, p. 70)

Para Rousseau, ter esse tipo de poder dado pelo anel o faria sair da dependência dos homens para colocá-los na sua dependência. Dessa forma, o anel de Gyges é um teste da nossa natureza moral (Grace, 2001, p. 118), o que o faz refletir sobre suas próprias atitudes tendo esse tipo de poder sobre os outros:

Perguntei-me, muitas vezes, ao fazer castelos no ar, que uso teria feito desse anel; pois é exatamente neste ponto que a tentação de enganar deve acompanhar o poder. Sendo dono de realizar meus desejos, podendo tudo sem poder ser enganado por ninguém, que teria podido desejar mais tarde? Uma única coisa: ver todos os corações contentes. (*Devaneios*, p. 87)

¹⁰ *Lettre DCCCLXXIX* – À M. de ***. Tradução nossa.

Ter o governo dos outros para si não significa dizer que há um governo de si mesmo. Rousseau parece apontar para um problema da liberdade individual e do desejo que, ao tudo desejar, acaba aprisionando a si mesmo em seu desejo. Esse tipo de excesso da liberdade se torna impossível em sociedade, pois será através do ser social que surge o sujeito moral em Rousseau. Para apresentar o problema, Rousseau demonstra que existe uma deturpação em se achar que governar a todos sem se governar a si mesmo é um bem. Como nos diz Polanyi:

<...> a sociedade livre só pode existir quando seus cidadãos têm espírito público, são desinteressados, dados a virtudes cívicas e estão dispostos a sacrificar tudo a serviço de seu país e de suas instituições livres. Em última instância, o indivíduo deve ser *forçado a ser livre*. (Polanyi, 2015, p. 62)

O que Polanyi parece indicar aqui é que essa força que constrange o indivíduo a ser livre é a mesma força que o obriga a ser justo. E isso só é possível se o indivíduo conseguir controlar as suas próprias paixões e agir de acordo com a justiça. O que só se torna possível se os humanos tiverem um senso moral e social em relação aos outros humanos. Dessa forma, o anel de Gyges representa um perigoso artefato que levaria ao aprisionamento do indivíduo em seus próprios desejos tirânicos. O que nos leva a refletir sobre que tipos de desejos perigosos são esses.

Para adentrarmos a sexta caminhada e o que Rousseau chama de virtude, não podemos esquecer o paralelo feito com Platão. Rousseau claramente acredita na existência da alma, a despeito de seus contemporâneos modernos como o Barão de Holbach, La Mettrie, Helvétius, Marquês de Sade, entre outros que defendiam o materialismo.¹¹ Na *República*, a alma se divide em três partes análogas às três classes da cidade. No Livro IV da *República*, Sócrates irá afirmar que a cidade que estão a construir, se for completamente boa [τελέως ἀγαθὴν εἶναι] (*Rep.*, 427e7), deve ter todas as virtudes, sendo estas a sabedoria (*sophía*), a coragem (*andreía*), a temperança (*sophrosýne*) e a justiça (*dikaíosýne*) (*Rep.*, 427e9-10). Dentro da cidade, cada cidadão tem uma função (*érgon*) específica que, se for desempenhada, torna a cidade toda justa. Dessa forma, se cada um dos indivíduos de cada classe determinada na *República* (governantes, guerreiros e artesãos) desempenhar adequadamente a sua função, a cidade será justa. Por analogia, a justiça será também analisada na alma. Uma alma será justa por adequada proporção

¹¹ Cf. WilliamS (2010, p. 533); “A rejeição de Rousseau ao materialismo é, portanto, central para a sua política. Isso porque a ideia de justiça ela mesma somente pode atingir o status como eterna e transcendente se ela estiver acima das convenções”.

das suas partes que irão levar a sua harmonização (*Rep.*, 443d-e). A alma como a cidade se divide em três partes: racional (*logistikón*), irascível (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*).

O autocontrole proposto por Rousseau como resposta ao desafio se compara à *sophrosýne*, virtude da temperança proposta por Sócrates como pertencente a todos os cidadãos da *pólis* justa (*Rep.*, 431e). Como leitor da *República*, Rousseau está ciente disso e também ciente que a *sophrosýne* precisa ser encontrada antes da justiça. Vejamos como Sócrates irá introduzi-la em sua conversa com Gláucon:

- Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça.
- Absolutamente.
- Como havemos, pois, de descobrir a justiça, sem tratarmos da temperança?
- Eu, por mim, não sei; nem queria que ela nos aparecesse antes de estudarmos a temperança. Se queres ser-me agradável, examina esta antes daquela.
- Claro que quero, se não, seria injusto.
- Vamos ver - disse eu -. Vista de onde estamos, assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a um acorde e a uma harmonia.
- Como?
- A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?
- Exatissimamente. (*Rep.*, 430c-e)

Há, portanto, uma cadência harmônica para que a temperança possa se constituir, além do domínio de certos prazeres e desejos para que que essa harmonia se faça possível. O domínio de si mesmo indica que há uma parte da alma melhor e outra pior e “quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso «ser senhor de si»” (*Rep.*, 431a). Há, portanto, uma melhor natureza que deve se sobrepor e dominar a pior. Basicamente a harmonia se dá na cidade quando a classe governante está no controle da cidade, da mesma maneira a harmonia na alma se dá quando a parte racional governa. O filósofo é aquele que possui a harmonia plena da alma em que a parte racional comanda as demais partes e, por isso, pode ser chamado de justo. A justiça no filósofo se faz sempre presente devido a boa ordenação que ele possui das partes da alma. Dessa forma, todas as classes estariam contempladas pela justiça desde que cada um exercesse a sua função própria, fazendo com que as virtudes da cidade tomassem forma. No entanto, a justiça política é

considerada, por Sócrates, apenas como uma imagem da justiça [εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης] (*Rep.*, 443c4-5)¹², sendo que

na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos em uma proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, em uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe, se é que se ocupa, ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados do corpo, ou de política ou de contratos peculiares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e chamando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside. (*Rep.*, 443c9-444a2)

A presente passagem deixa claro que a verdadeira justiça se encontra na alma e, por isso, deve-se, primeiramente, se dedicar a justiça psíquica para que possa haver consonância entre as partes da alma e, somente a partir daí, se dedicar aos afazeres da justiça política. É desse ponto, portanto, que iremos partir para tentar entender o que se passa na alma de Rousseau e qual seria a sua concepção de justiça a partir disso.

A resposta de Rousseau ao desafio de Gláucon não tem a mesma dimensão da resposta de Sócrates, que vai propor a construção de uma cidade no discurso para responder o desafio. No entanto, Rousseau segue o mesmo caminho da justiça, já que a hipótese do anel de poder exige uma solução justa para o problema posto sobre a injustiça. Caso contrário, a injustiça permanece como possibilidade natural à escolha dos homens, sendo a justiça apenas um freio da lei positiva, mas sem qualquer relação com a natureza, o que destruiria qualquer possibilidade de uma universalização da justiça e sua aplicabilidade como fundamento da ontologia política existente nos governos. Nesse sentido, Rousseau justifica a sua resposta com base no direito natural, tomando o bom conforme a ordem da natureza, independentemente das convenções humanas.¹³

Mesmo diante de uma dimensão espiritual, não se pode entender como sendo uma dimensão puramente racional, como poderíamos crer pela influência do pensamento cartesiano. Há uma forte relação da espiritualidade com o sentimento em Rousseau,

¹² Cf. Adam, 2009, p. 263; “A justiça cívica [política] é um εἰδωλόν da justiça na alma como sendo sua reflexão na condução externa”.

¹³ Cf. Williams (2010, p. 533); “Para Rousseau [...] há um reino separado imaterial coexistindo com o material e servindo como o pré-requisito essencial para a liberdade humana e, conseqüentemente, o comportamento moral”.

muitas vezes retratado pela imagem do coração. Ao abrir sua sexta caminhada, Rousseau dirá: “quase não temos movimentos maquinais cuja causa não possamos encontrar em nosso *coração*, se soubéssemos procurá-la bem” (*Devaneios*, p. 81). Isso sugere que a razão é insuficiente em Rousseau e há necessidade de conexão com os sentimentos. “A razão é um instrumento e uma faculdade – mas sua bondade e aptidão para governar é inteiramente contingente com base na substância das doutrinas que ela escolhe promover” (WILLIAMS, 2012, p. 100). Toda essa inclinação de Rousseau para o sentimento nos *Devaneios* afasta-o da maneira como Platão interpreta a ordem das virtudes. Para Rousseau, a virtude consiste em vencer as próprias inclinações quando o dever ordena, “eis o que qualquer homem no mundo soube fazer melhor do que eu” (*Devaneios*, p. 83). Ao que parece, temos uma confissão de Rousseau de que ele não é capaz de seguir os ditames da virtude, por mais corretos que possam parecer, caso eles sejam contrários aos seus sentimentos, pois “foi-me sempre impossível agir contra minha inclinação. Não importa se a ordem vem dos homens, do dever ou mesmo do destino, quando meu coração se cala, minha vontade permanece surda e eu não poderia obedecer” (*Devaneios*, p. 83). Isso é um indicativo da inclinação de Rousseau para avaliar o papel da virtude segundo os sentimentos e a maneira como ele os experimenta.

Aproximamo-nos do problema da justiça posto nos *Devaneios* pelo anel de Gyges. Em sua reflexão sobre o que faria com o anel caso o tivesse, Rousseau chega a especular o seu agir como o Deus invisível em sua perfeita benevolência para com os homens. No entanto, ao fim, ele irá se refrear temendo não estar à altura do poder que lhe foi entregue:

Tudo bem considerado, creio que seria preferível jogar fora meu anel mágico, antes que me tivesse feito fazer alguma tolice. Se os homens se obstinarem em me ver completamente diferente do que sou e se minha vista excita sua injustiça, para que não me vejam é preciso fugir-lhes, mas não eclipsar-me entre eles. São eles que devem se esconder diante de mim, esconder-me suas intrigas, fugir à luz do dia, enterrar-se na terra como toupeiras <...> O resultado que posso extrair de todas essas reflexões é que não fui realmente feito para a sociedade civil onde tudo é opressão, obrigação, dever, e que meu natural independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem quiser viver com os homens. Enquanto ajo livremente sou bom e somente faço o bem; mas, logo que sinto o jugo, seja da fatalidade, seja dos homens, torno-me rebelde, ou melhor, insubmisso, então sou inexistente. (*Devaneios*, p. 88)

Esse é o começo do enigma de Rousseau. Ele diz que jogaria o anel fora, pois o gosto pelo poder levaria inevitavelmente ao seu aprisionamento. Como somos apenas humanos, mesmo que quiséssemos usar o anel para o bem, acabaríamos caídos na tentação pelo poder e nos tornaríamos, ao invés de senhores, escravos do anel. Por isso o anel é perigoso e deve ser jogado fora. Dessa forma, Rousseau nos apresenta uma

considerável lição da justiça que vem da força interior do indivíduo e não de uma obrigação contratual entre benfeitor e favorecido (*Devaneios*, p. 84). Para Rousseau, “seria preciso que meu ser moral fosse aniquilado, para que a justiça se me tornasse indiferente. O espetáculo da injustiça e da maldade me faz ainda ferver o sangue de cólera” (*Devaneios*, p. 86).

Inegavelmente o desafio proposto pelo anel de Gyges é um desafio da justiça. Afinal, o justo continuaria justo ao utilizar o anel? Para entendermos isso, é preciso antes que se analise as definições de injustiça e de justiça dadas por Rousseau em seus *Devaneios*. A quarta caminhada é uma longa digressão sobre a relação entre verdade e justiça. Vejamos o que diz Rousseau sobre. A justiça para Rousseau está atrelada à verdade, sendo inclusive vistas como sinônimas em algumas situações (*Devaneios*, p. 61). Segundo a definição de justiça apresentada, “a própria justiça está na verdade das coisas; a mentira é sempre iniquidade” (*Devaneios*, p. 58). Há aí uma concepção de justiça que se equipara a equidade dos bens entre os homens. A injustiça, ao contrário, “consiste somente no mal feito a outrem” (*Devaneios*, p. 57). Isso coloca a justiça na dimensão do bem e da verdade e a injustiça na dimensão do mal e do falso.

Em sua reflexão sobre o anel, Rousseau parece indicar a existência de uma justiça interior, conforme a sua “inclinação natural”, que permite ao indivíduo a manifestação do governo de si mesmo, que, “não tendo condições de proceder bem, em relação a mim e aos outros, abstenho-me de agir” (*Devaneios*, p. 85), pois, como concluirá em sua digressão, “nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer” (*Devaneios*, p. 88). A identificação de Rousseau com uma liberdade negativa para se fazer o bem, pode ser entendida como o governo de si mesmo, isto é, agir de maneira justa e manter as suas ações dentro do limite possível para não atravessar o limite do outro. No momento em que não mais vemos o outro, em que estamos presos em nosso próprio solipsismo, tudo o mais é permitido. É por isso que Rousseau vê na abstenção do agir uma maneira de não agir mal: “Sei disso, sei que o único bem que, de agora em diante, tenho o poder de fazer é o de me abster de agir por medo de proceder mal sem o querer e sem o saber” (*Devaneios*, p. 82).

A justiça na sexta caminhada se apresenta como a segurança para se abster quando não se está certo quanto ao mal que se pode fazer. Isso não parece estar ligado necessariamente à razão, apesar de haver uma reflexão sobre isso, mas mais diretamente ao coração e a sua inclinação para agir bem ou, quando não o poder fazer, em se abster de agir para não proceder mal em seus atos. O anel de Gyges se remete diretamente ao

que Rousseau diz no início da sexta caminhada, fechando o ciclo da caminhada. Após contar o caso do menino coxo que ele começou a ajudar com prazer e depois passou a sentir um grande desprazer pelo dever de ajudar, Rousseau diz: “A partir de então, passei por lá com menor boa vontade e enfim tomei, maquinalmente, o hábito de fazer, o mais das vezes, *um desvio*, quando me aproximava desse *atalho*” (*Devaneios*, p.81). Ou seja, para não pegar o atalho fácil, porém penoso, Rousseau opta pelo *desvio* que o permitiu fugir ao dever, mas manter a inclinação do próprio coração. Da mesma maneira, o anel de Gyges representa o atalho, pois apesar de toda a benevolência que lhe seria possível fazer em posse do anel, um ponto seria disforme em tudo isso: ele teria que ser desigual com os outros homens, ferindo todos os seus princípios da igualdade entre os homens. E essa marca Rousseau não é capaz de ultrapassar e prefere jogar fora o seu anel, se desviando desse propósito. Não sem antes fazer um jogo de espelhos e mostrar o equívoco dos seus opositores:

nunca verão em meu lugar senão o J. J. que criaram para si mesmos e que criaram como o desejaram, para odiá-lo à vontade. Estaria errado, portanto, afligindo-me com a maneira pela qual me veem: não devo realmente interessar-me por isso, pois não sou eu que veem desta maneira. (*Devaneios*, p. 88).

Rousseau aponta para um equívoco de visão de seus inimigos. Não adianta que ele se esconda tornando-se invisível através de um anel mágico, seus opositores continuaram o vendo de maneira equivocada através de uma imagem que construíram dele para odiá-lo à vontade. Quem ele realmente está, de fato, invisível para todos os demais homens. Para conhecê-lo seria preciso olhar para além do reflexo, seria preciso atravessar o espelho e ir para além da mera reflexão. Em seu *Prefácio de Narciso ou O Amante de si mesmo*, Rousseau dirá:

O homem nasceu para agir e pensar, e não para refletir. A reflexão só serve para torna-lo infeliz, sem fazê-lo melhor ou mais sábio; faz com que lamente os bens passados e o impede de gozar do presente; apresenta-lhe o futuro feliz a fim de, pela imaginação, seduzi-lo e atormentá-lo pelos desejos, e apresenta-lhe também o futuro infeliz a fim de, antecipadamente, fazê-lo sentir. O estudo corrompe seus costumes, altera sua saúde, destrói o temperamento e frequentemente destrói sua razão; mesmo que lhe ensinasse alguma coisa, eu o consideraria muito mal recompensado. (1978, p. 425)

O que o faz concluir nos *Devaneios* que ele não foi “feito para a sociedade civil” e, portanto, deve se recolher na natureza longe das sujeições da vida social e para além da reflexão. Na natureza ele pode novamente agir livremente e fazer somente o bem e o justo.

Considerações finais

O Anel de Gyges é o símbolo do desafio da justiça por suas características mágicas que permitem ao seu possuidor ficar invisível ou visível a sua própria vontade. A narrativa do anel aparece pela primeira vez na forma de um mito inserido dentro da *República* de Platão como parte do desafio de Gláucon. A partir do uso do anel, se coloca em dúvida a possibilidade da existência de um homem justo, pois a invisibilidade característica do anel permitiria aos homens somente agir pela injustiça. Rousseau em sua obra resgata o desafio do anel de Gyges em sua obra *Devaneios do caminhante solitário*. Segundo Rousseau, caso ele possuísse o anel, ele o jogaria fora, pois, dessa maneira, ele poderia evitar o mal, mesmo que só quisesse agir bem. Para que se entendesse a dinâmica por trás do desafio, se procurou fazer uma relação entre os primeiros livros da *República* de Platão e a obra de Rousseau, estabelecendo uma ligação com a arte do governo e a justiça em Platão e de que maneira isso aparece em Rousseau.

Nosso trabalho consistiu em investigar e responder questões sobre a justiça, a alma e o governo nas obras de Platão e Rousseau com o intuito de poder estabelecer um paralelo entre essas questões para o estabelecimento de uma ontologia política. Rousseau com sua obra autobiográfica, apresenta elementos políticos em suas reflexões que fazem-nos perceber a dimensão do ‘eu’ para as questões de justiça. Apesar do ‘eu’ de Rousseau estar sempre presente em seus devaneios, para os seus opositores Rousseau continuou a ser um caminhante invisível, que teve que construir seu próprio caminho em sua existencial solidão.

No entanto, tal solidão o permitiu perceber que o verdadeiro caminho para o bem está na natureza que constitui todas as coisas. Isso o faz concordar com Platão sobre a existência de uma justiça natural e universal que dá base para a formação de uma ontologia política.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Instituto Federal do Triângulo Mineiro

Bibliografia

1. Edições e Traduções de Rousseau

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Edition critique par Marcel Raymond. Genève : Librairie Droz, 1967.

Rousseau, Jean-Jacques. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Arvensa Éditions, 2014. (ebook)

2. Clássicos Antigos

Adam, J. *The Republic of Plato*. Edição de J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2v.

Ferreira, J. R.; Silva, M. F. *Heródoto. Histórias*, v.1. Tradução e Notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2002.

Guinsburg, J. *A República de Platão*. Organização e Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2006.

Hude, C. *Herodoti Historiae*, Tomvs I. recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Carolvs Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.

Pereira, M. H. R. *Platão. A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Slings, S. R. *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Vegetti, M. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007, 7v.

West, M.L. *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. (Editio Altera). Edidit M. L. West. Oxford: Oxford University Press, 1971.

3. Estudos

Benjamin, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

Cassirer, E. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

Cassirer, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

Cassirer, E. *A Questão de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

Cassirer, E. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1945.

Cooper, L. D. Human Nature and the Love of Wisdom: Rousseau's Hidden (and Modified) Platonism. *The Journal of Politics*, v. 64, n. 1, p. 108-125, 2002.

Derathé, R. *Jean-Jacques Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

- Everson, S. Thrasymachus on Justice, Rulers, and Laws in Republic I. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 76-98, 2020.
- Garagnon, J. Correction proposée pour un passage de la 6e Promenade des Rêveries du Promeneur solitaire. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n. 1 pp.102-105, 1975.
- Gelzer, H. Das Zeitalter des Gyges. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 30, p. 230-268, 1875.
- Gilboa, D. Glaucon's challenge challenged. *Hermathena*, v. 160, p. 9-22, 1996.
- Gourevitch, V. A Provisional Reading of Rousseau's "Reveries of the Solitary Walker. *The Review of Politics*, v. 74, n. 3, p. 489-518, 2012.
- Grace, E. Justice in the Soul: The Reveries as Rousseau's reply to Plato's Glaucon. In: Grant, R.; Stewart, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001, p. 114-126.
- Grant, R.; Stewart, P. *Rousseau and the Ancients/Rousseau et les Anciens*. Montreal: North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, 2001.
- Guthrie, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.
- Jacoby, F. The Date of Archilochos. *Classical Quarterly*, v. 35, n.3, p. 97-109, 1941.
- Kahn, C. H. The Origins of Social Contract Theory. *Hermes*, v. 44, p. 92-108, 1981.
- Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kerferd, G. B. The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27, 1947; reimpresso in CLASSEN, C. J. *Sophistik*. Wege der Forschung, band 187, Darmstadt, p. 545-563, 1976.
- Koselleck, R. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 1999.
- Lane Jr, J. H. Reverie and the Return to Nature: Rousseau's Experience of Convergence. *Review of Politics*, v. 68, n. 3, p. 474-499, 2006.
- Lévi-strauss, C. *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo: Ubu Editora, 2017a. (ebook)
- Martins, A. E. M. *A corrupção e a perfectibilidade. A questão de Jean-Jacques Rousseau*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- Meier, C. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.
- Meier, H. *On the Happiness of the Philosophic Life: Reflections on Rousseau's Rêveries in Two Books*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- Menezes, L. M. B. R. *O Desafio de Gláucon: A Tirania Invisível na República de Platão*. Curitiba: Appris Editora, 2018.
- Menezes, L. M. B. R. Nova interpretação da passagem 359d da República de Platão. *Kriterion*, v. 125, p. 29-39, 2012.
- Menezes, L. M. B. R. O governo do filósofo. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 40-73, 2019.
- Menezes, L. M. B. R. O Problema da Classificação dos Bens na República de Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 99-129, 2020.
- Moretto, F. M. L. Introdução. In: *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 7-17.
- Ophir, A. *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge, 1991.

- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Le traité du mal. Paris : Vrin, 1984a.
- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. L'espoir et l'existence. Paris : Vrin, 1984b.
- Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Aphotéose du désespoir. Paris : Vrin, 1984c.
- Pocock, J. G. A. *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1960.
- Polanyi, K. É possível uma sociedade livre? In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 53-65.
- Popkin, R. H. Did Hume or Rousseau influence the other? *Revue Internationale de Philosophie*, v. 32, n. 124/125 (2/3), p. 297-308, 1978.
- Prado Jr., B. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- Raymond, M. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*. Genève : Librairie Droz, 1967, p. VII-LXII.
- Reeve, C. D. C. Glaucon's Thrasymachean Challenge. In: REEVE, C. D. C. *Blindness and Reorientation: Problems in Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 53-78.
- Riley, P. (Org.). *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Riley, P. How Coherent is the Social Contract Tradition? *Journal of the History of Ideas*, v. 34, n. 4, p. 543-562, 1973.
- Romilly, Jacqueline de. *La Loi dans la Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Rosanvallon, P. *The Society of Equals*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2013.
- Rosanvallon, P. *Le bon gouvernement*. Éditions du Seuil, 2015.
- Rosen, S. Political Philosophy and Ontology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 18, n. 4, 1958, p. 536-7.
- Senellart, M. *As artes de governar*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- Shklar, J. N. Rousseau's Images of Authority. *The American Political Science Review*, v. 58, n. 4, p. 919-932, 1964.
- Skinner, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Spalinger, Anthony J. The Date of the Death of Gyges and its Historical Implications. *Journal of the American Oriental Society*, v. 98, n. 4, p. 400-409, oct.-dec., 1978.
- Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.
- Still, J. Justice and difference in the works of Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Storey, B. Rousseau and the Problem of Self-Knowledge. *The Review of Politics*, v 71, n 2, p. 251-274, 2009.
- Strauss, L. What is Political Philosophy? *The Journal of Politics*, v. 19, 1957, p. 343-368.
- Strauss, L. *Direito Natural e História*. Com introdução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

Vaughan, C. E. Rousseau e o contrato social. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 111-246.

Vegetti, M. *Um Paradigma no Céu: Platão Político de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

Xirau, J. Rousseau e as ideias políticas modernas. In: BENJAMIN, C. (Org.). *Estudos sobre Rousseau*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015, p. 11-51.

Williams, D. L. The platonic soul of the reveries: the role of solitude in Rousseau's democratic politics. *History of Political Thought*, v. 33, n. 1, pp. 87-123, 2012.

Williams, D. L. Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau. *American Journal of Political Science*, v. 54, n. 2, p. 525–542, 2010.

Aristóteles, *Primeiros Analíticos* II, 23: Não Há Indução Completa

Tomás Troster

This article examines the very atypical case of *epagoge* in *Prior Analytics* II, 23, aiming to situate it in the general framework of Aristotle's conception of induction and in his epistemology. Besides offering a translation and a detailed commentary of the chapter, I have reassembled some of the main theories that support its character of exception – as if the philosopher were defending the existence of a “complete induction” – and then I close the article by refuting such theories, supported by other texts, such as *Topics* I, 8, and *Posterior Analytics* I, 5.

Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos. (Jorge Luis Borges, *Ficciones*)

Quem estuda a ἐπαγωγή em Aristóteles costuma se deparar com passagens nas quais o filósofo se remete a um procedimento bastante característico e, como é de se esperar, não dedutivo. Em tais textos, o filósofo considera algum(ns) caso(s) particular(es) e, a partir deles, alcança uma proposição que expressa uma predicação universal. Há um exemplo emblemático desse procedimento indutivo que é apresentado duas vezes¹ por Aristóteles: aquele que escolhe um capitão para um barco escolhe alguém que domina o

¹ Em *Retórica* II, 20, 1393b3-8, logo depois de dizer que os argumentos por paradigma são semelhantes à indução, Aristóteles ilustra um desses tipos de argumento: “A comparação é tal como os [ditos ou métodos] Socráticos, como se alguém dissesse que os magistrados não devem ser escolhidos por sorteio, pois isso seria como se alguém escolhesse os atletas, não por serem os mais capazes para competir, mas por sorteio, ou que, entre os marinheiros, algum fosse escolhido ao azar para capitanear, como se a sorte devesse designá-lo em vez de [escolher] aquele que sabe o que faz [ἐπιστάμενον]”. Já em *Tópicos* I, 12, 105a14-16, Aristóteles diz: “O que é a dedução, já se disse antes; e a indução é a ascensão [ἐφοδος] dos particulares aos universais, como, por exemplo: se o melhor capitão é aquele que sabe o que faz, e o melhor auriga também, então, de modo geral, aquele que sabe o que faz [ὁ ἐπιστάμενος] é para cada atividade particular o melhor”. As traduções apresentadas aqui são de minha autoria, exceto nos casos em que outras fontes são indicadas.

exercício de tal atividade – ou seja, alguém que sabe o que faz – e aquele que escolhe um atleta também escolhe alguém que sabe o que faz, então, se todos os casos em que designamos uma pessoa para executar uma função são de tal modo, podemos adotar como critério universal o que vislumbramos a partir desses casos particulares. Portanto, se tivermos de designar alguém para fabricar uma estante de madeira, não o faremos com base na experiência que uma pessoa possui sobre jardinagem, mas sim na ciência – em sentido lato, é claro – que ela tem em relação à fabricação de estantes de madeira.

Outro caso de ἐπαγωγή apresentado por Aristóteles² fala da prosperidade que uma cidade conquista em decorrência da adoção de leis criadas por sábios. Tal foi o caso de Atenas – ao seguir as leis de Sólon –, de Esparta – quando adotou as leis concebidas por Licurgo – e de Tebas – no momento em que teve filósofos como líderes. Onde podemos vislumbrar que todas as cidades que têm sábios como legisladores se tornam prósperas. Sendo assim, uma vez que possuímos premissas universais como “devemos escolher sempre aquele que sabe o que faz” e “todas as cidades que seguem as leis de sábios prosperam”, podemos aplicá-las a casos particulares e fazer deduções, sejam elas teóricas – no que diz respeito a inferências meramente “mentais” – ou práticas – nos casos em que é possível aplicar tais conclusões à ação.

Esses exemplos ilustram casos típicos da ἐπαγωγή aristotélica e a distinguem do que o filósofo chama de συλλογισμός ou dedução. Entretanto, em *Primeiros Analíticos* II, 23 (ou apenas “B23”, a partir daqui), Aristóteles emprega uma expressão que causará enorme estranhamento em seus leitores: “dedução por indução”³ ou, em grego, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός. Como poderiam indução e dedução – esses dois modos de raciocínio opostos, embora complementares – coexistirem em algo que o filósofo chamou de “dedução por indução”?

Para complicar ainda mais, após apresentar a formalização da chamada dedução por indução, Aristóteles diz que o termo que é induzido na figura da dedução deve ser concebido como “o composto de todos os particulares, pois a indução é por meio de todos”.⁴ Isso levou muito comentadores a dizer que Aristóteles estaria falando de uma “indução completa”, ou seja, que parte de *todos* os particulares concernentes a um universal para alcançá-lo. Só assim seria possível “deduzir por indução”, já que a

² *Retórica* II, 23, 1398b16-19.

³ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b15-16.

⁴ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b27-29.

conclusão de uma indução exaustiva seria dotada da mesma necessidade lógica da dedução. Por outro lado, isso difere drasticamente da caracterização comum da ἐπαγωγή – caminho para obtenção de universais, que não é a dedução –, justamente pela usual impossibilidade de se conhecer *todos* os seres particulares de um universo. As coisas particulares não seriam infinitas? É isso o que afirma Aristóteles em uma passagem da *Retórica*: “o particular é infinito e não é objeto de ciência”.⁵ Não se pode ter experiência de todos os particulares que constituem um todo – ὅλος⁶ – e, portanto, a única forma de se *captar* ou *apreender* um universal é através desta *ascensão* – ἄφοδος⁷ – que é a ἐπαγωγή, procedendo de conhecimentos (em sentido lato, isto é, não científicos) de particulares, que, por sua vez, só são apreensíveis por meio da percepção sensível.

A interpretação de B23 – bem como o papel que tal texto ocupa na concepção aristotélica de ἐπαγωγή – constitui um dos episódios mais controversos da epistemologia de Aristóteles. Alguns comentadores contemporizam a relevância do capítulo. John McCaskey, por exemplo, lembra que ali estão “*apenas* oito das noventa e sete ocorrências no *corpus* do substantivo ἐπαγωγή ou do adjetivo ἐπακτικός”.⁸ De outro lado, intérpretes como Jaakko Hintikka defendem que Aristóteles estaria apresentando a própria *definição* de ἐπαγωγή em B23. Para o filósofo finlandês, o capítulo exibiria a “versão oficial”⁹ da indução aristotélica, pois, além de ser o texto em que a palavra mais aparece no *corpus*, o modo como Aristóteles descreve a indução e a dedução por indução daria a entender que ele estaria definindo o verbete “ἐπαγωγή”.

Pela simples (e estranha) associação desses conceitos – normalmente tidos como opostos – que são a indução e a dedução, B23 ostenta o estandarte de uma anomalia. E é justamente isso que o torna tão fértil para o presente artigo, que é composto de três seções.

⁵ *Retórica* I, 2, 1356b31.

⁶ Literalmente, ὅλος significa “todo”. Donde καθόλου significa “referente a um todo” – κατά + ὅλος.

⁷ *Tópicos* I, 12, 105a13-14.

⁸ McCaskey (2007), p. 347. O itálico é meu. Vale observar que, considerando que os dois primeiros tomos da edição de Bekker possuem 1.462 páginas – ou 2.924 colunas – e que B23 ocupa apenas uma destas colunas, as ocorrências de ἐπαγωγή equivaleriam a 8,25% de todas as ocorrências ἐπαγωγή e ἐπακτικός, em menos de 0,03% do *corpus*. Em termos proporcionais, então, a importância de B23 não é nem um pouco desprezível e, portanto, o argumento quantitativo de McCaskey é bastante vulnerável em sua tentativa de relativizar a importância de B23.

⁹ Hintikka (1980), p. 425. O título da terceira seção do artigo, que trata sobre B23, é “Aristotle’s ‘official account’ of induction”.

Na primeira, apresento uma tradução integral de B23 – dividida em 15 tópicos – e, logo depois, comento o texto e o desenvolvimento da argumentação aristotélica. Na seção seguinte, avalio os argumentos de alguns intérpretes que defendem o caráter de exceção de B23, como se Aristóteles estivesse sustentando ali a existência de uma “indução completa”. E, na seção final, apresento alguns contra-argumentos a essas críticas e – com base em *Segundos Analíticos* I, 5 e *Tópicos* I, 8 – apresento uma resolução peremptória para o texto: segundo o próprio Aristóteles, uma suposta “indução completa” seria uma dedução ou um argumento sofisticado, portanto, ela não é uma indução.

1. Primeiros Analíticos II, 23

O capítulo 23 do segundo livro dos *Primeiros Analíticos* corresponde ao primeiro de uma série de cinco capítulos (que encerram a obra), nos quais Aristóteles transpõe alguns modos de argumentação dialética e retórica às três figuras ou esquemas de sua “recém-descoberta”¹⁰ dedução (ou silogismo). Enquanto B23 – o mais controverso da série – apresenta a conversão da indução às figuras (ou esquemas¹¹) da dedução, os capítulos seguintes tratam de argumentos por paradigma¹², redução¹³, objeção¹⁴ e, fechando o conjunto, argumentos por indício e por plausibilidade.¹⁵ Eis o controverso texto:

Div.	Num. Bekker	Texto grego (Ross, 1949)	Tradução ¹⁶
(1)	68b 8-9	Πῶς μὲν οὖν ἔχουσιν οἱ ὅροι κατὰ τὰς ἀντιστροφὰς καὶ τὸ αἰρετώτεροι ἢ φευκτότεροι εἶναι, φανερόν·	Está claro, então, como os termos se relacionam nas conversões e o que os faz preferíveis ou evitáveis.
(2)	68b 9-13	ὅτι δ' οὐ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν	Que não apenas as deduções dialéticas e demonstrativas se dão por meio das figuras

¹⁰ A expressão é de Ross (1949, p. 50): “his new-found discovery the syllogism”.

¹¹ Vale observar que o consagrado termo “figura” é uma tradução para a palavra grega “σχῆμα”.

¹² Παράδειγμα, também traduzido como “exemplo”, tratado no capítulo 24.

¹³ Ἀπαγωγή, tratada no capítulo 25.

¹⁴ Ἐνστάσις, tratada no capítulo 26.

¹⁵ Σημεῖον – traduzido usualmente como “sinal” – e εἰκός – traduzido normalmente como “verossímil” (e, sua condição, como “verossimilhança”), em decorrência da consagrada tradução latina “verisimilis” –, ambos abordados no capítulo 27.

¹⁶ Minha divisão se inspirou na tradução também “fatiada” de William Whewell (1860, pp. 449-450), *apud* Niiniluoto (1994, pp. 54-55).

		προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ καὶ ἀπλῶς ἡτισοῦν πίστις καὶ ἡ καθ' ὅποιαν οὖν μέθοδον, νῦν ἂν εἴη λεκτέον.	antes mencionadas, mas também as [deduções] retóricas – e absolutamente qualquer convicção, mediante qualquer procedimento –, é o que devemos dizer agora.
(3)	68b 13-14	ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.	Pois formamos todas as nossas convicções ou por meio de dedução, ou a partir de indução.
(4)	68b 15-17	Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι,	Ora, a indução – e a dedução por indução – correspondem a deduzir que, por meio de um extremo [o termo menor], o outro extremo [ou seja, o termo maior] se atribui ao [termo] médio.
(5)	68b 17-18	οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχον.	Por exemplo, se B é o [termo] médio de A e C, por meio de C, mostra-se que A se atribui a B.
(6)	68b 18	οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς.	Pois esse é o modo como produzimos as induções.
(7)	68b 18-21	οἷον ἔστω τὸ Α μακρόβιον, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Β τὸ χολὴν μὴ ἔχον, ἐφ' ᾧ δὲ Γ τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ ἡμίονος.	Por exemplo: seja A longo, B, que não possui bile, e C, o [animal] particular longo, tal como homem, cavalo e mula.
(8)	68b 21-23	τῷ δὲ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ Α (πᾶν γὰρ τὸ Γ μακρόβιον)· ἀλλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔχειν χολήν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ.	Então, A se atribui a C como um todo (pois todo C é longo ¹⁷), mas também B – não ter bile – se atribui a todo C.
(9)	68b 23-24	εἰ οὖν ἀντιστρέφει τὸ Γ τῷ Β καὶ μὴ ὑπερτείνει τὸ μέσον, ἀνάγκη τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν.	Ora, se C converte-se em B e o [termo] médio não é mais extenso [do que C], é necessário que A se atribua a B.
(10)	68b 24-27	δέδεικται γὰρ πρότερον ὅτι ἂν δύο ἅττα τῷ αὐτῷ ὑπάρχη καὶ πρὸς θάτερον αὐτῶν ἀντιστρέφῃ τὸ ἄκρον, ὅτι τῷ ἀντιστρέφοντι καὶ θάτερον ὑπάρξει τῶν κατηγορουμένων.	Pois se mostrou antes que, se duas coisas se aplicam a uma mesma [coisa] – e que o [termo] extremo pode se converter em uma delas –, então, o predicado se atribuirá ao [termo] convertido. ¹⁸
(11)	68b 27-29	δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἀπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγή διὰ πάντων.	Deve-se conceber C como o composto de todos os particulares, pois a indução ocorre por meio de todos.
(12)	68b 30-31	Ἔστι δ' ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως· ὧν μὲν γὰρ ἐστὶ μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός,	É assim a dedução da premissa primeira e imediata – pois havendo [termo] médio, a dedução ocorre por meio do médio.
(13)	68b 31-32	ὧν δὲ μὴ ἐστὶ, δι' ἐπαγωγῆς.	Não havendo [termo médio], [a dedução ocorre] por meio de indução.

¹⁷ O texto de Bekker para o trecho entre parênteses é: “todo aquele que não tem bile é longo [πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον]” – que equivale a predicar A a todo B (quando Aristóteles acabara de atribuir A a C).

¹⁸ Ou seja, supondo que (i) A e B se atribuam a C e que (ii) C seja convertível com B (no caso, o termo extremo é o menor – C – e pode ser convertido em B), então, (iii) A (o outro predicado de C) se atribui ao termo no qual C foi convertido, ou seja, A se atribui a B.

(14)	68b 32-35	καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγή τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ.	E, em certo modo, a indução se opõe à dedução, pois, enquanto uma [a dedução] prova que o [termo] extremo [se atribui] ao terceiro por meio do [termo] médio, a outra [a indução] prova que o extremo [se atribui] ao médio por meio do terceiro.
(15)	68b 35-37	φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.	Por natureza, a dedução por meio do [termo] médio é anterior e mais conhecida, mas, para nós, a [dedução] por meio de indução é mais evidente.

Sobre o estabelecimento do texto, vale notar que as edições divergem pouco, exceto por uma passagem que acima aparece em (8). Nela, os parênteses e a conjunção conclusiva γὰρ marcam o que normalmente seria uma justificativa da atribuição de um termo a outro. Como Aristóteles acabara de atribuir A a todo C, a adoção de “pois todo C é longo” – sugerida intuitivamente por Pacius¹⁹, escolhida por Ross²⁰ (com base em um manuscrito antes desconhecido) e seguida por Mignucci²¹ e Sanmartín²² – parece-nos mais razoável do que “pois todo animal sem bile é longo” – adotada por Tredennick²³, Tricot²⁴, Smith²⁵ e Crubellier.²⁶ Como bem observa Tredennick²⁷ (que nem por isso abre mão de sua escolha), ao justificar que “A se aplica a todo C” dizendo que “todo animal sem bile é longo”, Aristóteles estaria cometendo uma petição de princípio, já que “todo animal sem bile é longo” ou “A se aplica a todo B” é justamente o que se quer provar na dedução por indução e, como tal, não deveria ser assumido de antemão. Por outro lado, poder-se-ia argumentar que a explicação “pois todo C é longo” não seria mais que um truismo, já que o filósofo acabara de dizer que “A se aplica a todo C” – ou seja, que “longo se aplica a todo C”. Também contra tal opção, Robin Smith afirma que o texto

¹⁹ Pacius não teve acesso ao manuscrito *n*, no qual Ross basearia sua versão do texto. Cf. Mignucci (1969), p. 703, e Underhill (1914), p. 33.

²⁰ Ross (1949), p. 481.

²¹ Mignucci (1969), p. 566.

²² Sanmartín (1988), p. 288.

²³ Tredennick (1938), p. 515.

²⁴ Tricot (1947), p. 312.

²⁵ Smith (1989), p. 99.

²⁶ Crubellier (2014), p. 224.

²⁷ Tredennick (1938), p. 514.

de Ross, fundamentado em uma variação presente em um único manuscrito, não corresponderia ao estilo usual de Aristóteles. Smith inclusive faz uma série de especulações²⁸ sobre algumas das possíveis razões que teriam feito o filósofo dizer “pois todo animal sem bile é longo vivo”. Conjecturas à parte, de tudo isso vale destacar que a escolha por uma ou outra de tais possibilidades na passagem (8) não altera a formalização da dedução por indução apresentada por Aristóteles em B23. Entre a petição de princípio e o truismo alheio ao estilo aristotélico, fico com a segunda opção. Dito isso, faço uma breve síntese do percurso argumentativo traçado neste polêmico capítulo dos *Primeiros Analíticos*.

As primeiras palavras fazem apenas o trabalho de limpar o terreno, antes de introduzir o tema do capítulo. Quer dizer, em (1), Aristóteles apenas encerra o assunto tratado anteriormente para prosseguir sua investigação. Em (2), o filósofo apresenta sua ousada proposta para os próximos cinco capítulos do livro (incluindo B23, é claro). Que se destaque que a possibilidade de redução declarada em (2) é uma redução de argumentos às *figuras* (ou *esquemas*) da dedução – e não à própria dedução. Tal diferenciação não é pequena. Com efeito, seria brutalmente inconsistente que Aristóteles afirmasse – implicitamente, em (2) – que toda convicção é produzida por algo único – a dedução – e já na linha seguinte – (3) – aumentasse esse número para dois, agregando a indução. Fosse esse o caso, não poderia o filósofo simplesmente dizer que *todas* as nossas convicções provêm da dedução, e que esta pode ser instanciada por diferentes modos argumentativos? Uma hipótese é a de que Aristóteles pretende destacar aqui o fato de que todos os pensamentos que constituem nossas convicções ocorrem por meio de *conceitos* e suas inter-relações, ou seja, por meio de termos e suas relações de pertencimento ou não. Por

²⁸ Smith (1989), pp. 220-221: “The phrase in parentheses seems to assume what is to be proved, i.e., that *AaB*. Ross, noting that one manuscript reads ‘for every bileless thing C is long-lived,’ suggests ‘for every C is long-lived,’ while Tredennick rejects the phrase. Neither of these is very satisfying (there is no textual support for the rejection, and Ross’s proposal gives us a somewhat unusual construction *pan gar to acholon G* where we would normally expect Aristotle to say *pan gar to acholon to G*). Tredennick may be right, but I offer the following speculation: Aristotle does not say that C comprises all of the *long-lived* things, but all of the *bileless* things. As a result, the *epogoge* in this case must operate by considering, one after another, each of the bileless things, everyone of which then is found to be long-lived (by observation) and known to be bileless (by selection). Thus, what Aristotle is saying with the troublesome phrase is this: since, as a matter of fact, everything bileless is long-lived, it will result that in selecting bileless things for consideration we are also selecting long-lived things. When we have exhausted the entire class of bileless things (so that we know that B does not ‘extend beyond’ C but converts with it), we are in a position to infer that whatever is bileless is long-lived. This interpretation is also supported by the reading of manuscript *n*, which has ‘the particular long-lived *things*’ (plural) at 68b20”.

acaso existe algum pensamento que não possamos expressar por meio de conexões entre conceitos? Se esse não for o caso – quer dizer, se não existir nenhum pensamento ou convicção que não possa ser traduzido logicamente em termos que se relacionam uns com os outros –, então, seria extremamente compreensível que Aristóteles quisesse investigar as fronteiras entre as deduções propriamente ditas e os outros modos de pensar e argumentar pelos quais nós também produzimos inferências e nos convencemos sobre as coisas.

De fato, a distinção entre ἐπαγωγή e συλλογισμός em (3) é bem sobressalente – e isso está de pleno acordo com o que Aristóteles diz em outras obras.²⁹ Apesar da aparente ousadia da proposta aristotélica de reduzir todos os argumentos (incluindo os indutivos) às três figuras da dedução, a passagem (3) ressalta claramente a alteridade entre indução e dedução. Que fique marcado, então, que, se Aristóteles afirma que “todas as nossas convicções” são produto *ou* da dedução *ou* da indução, logo, por mais que se possa conceber um esquema em que a dedução é instanciada pela indução, nada indica que esta será reduzida em sua plenitude àquela.

Em (4), Aristóteles comete a embasbacante expressão ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός – “dedução por indução”. Tricot observa que Aristóteles está “bem longe de defender que a indução é um silogismo” – pelo contrário, o filósofo teria a intenção de estabelecer “a heterogeneidade dos dois processos indutivo e dedutivo”.³⁰ As divergências sobre a passagem (4) começam pelo valor que se dá à conjunção καί.³¹ Entre as traduções recentes para a língua inglesa, a maioria evita o uso de uma conjunção simples entre “indução” e “dedução por indução”³², tendendo a dar à conjunção um sentido de retificação ou de especificação. Optei pela conjunção simples “e”. Embora seja difícil distinguir, em B23, o que Aristóteles designa por *indução* e por *dedução por indução*, ele sem dúvida se

²⁹ E.g. *Ética Nicomaqueia* VI, 3, 1139 b 27-29: “Todo ensino procede de conhecimentos preexistentes, como afirmamos nos *Analíticos*, seja por meio de indução, seja por dedução”; e *Segundos Analíticos* I, 1, 71 a 1-9: “Todo ensino e todo aprendizado pelo pensamento provém de um conhecimento preexistente. E isso é evidente para os que contemplam todos os casos: pois, dentre as ciências, tanto as matemáticas, quanto cada uma dentre as diferentes técnicas vêm a ser desse modo. E de igual modo se dá com os argumentos, os quais provêm tanto de deduções quanto por meio de indução: pois ambos produzem o ensino por meio de conhecimentos preexistentes, os primeiros [as deduções] assumindo certas coisas como apreendidas, e os outros [as induções] provando o universal pela evidência do que é particular”.

³⁰ Tricot (1947), p. 312.

³¹ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b15: “Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς...”.

³² Smith (1989) traduz a conjunção καί por “that is”; Ross (1949), por “i.e.”; Tredennick (1938), por “or”; e a edição de Oxford bastante criticada por Hamlyn (1976, p. 169), por “or rather”.

remete a uma *associação* de diferentes operações, que é o que permite deduzir – συλλογίσασθαι – a atribuição do termo maior (no exemplo dado, *longevo*) ao termo médio (*sem bile*). Só após identificar a convertibilidade entre os termos menor e médio, é que a dedução de B23 pode ocorrer. A passagem (5) exemplifica o que foi dito em (4) com os termos A, B e C: “se B é o [termo] médio de A e C, por meio de C, mostra-se que A se atribui a B”.

O trecho (6), embora não receba muito destaque da crítica, pode causar alguma perplexidade, uma vez que lá se afirma que o processo recém-descrito corresponde ao modo como produzimos *as* induções e não *apenas* as induções equivalentes às deduções por indução. Nesse sentido, a passagem (6) poderia reforçar a tese da identificação entre ἐπαγωγή e o referido συλλογισμός. Por outro lado, é inegável que, no final do processo descrito, conclui-se que A se aplica a todo B – o que, nos termos usados no exemplo de (7), equivale a dizer que “todo animal sem bile é longevo”. Isso, sem dúvida, corresponde à apreensão de um universal cujo processo equivale à “dedução da premissa primeira e imediata”, como ela é descrita em (12). Em outras palavras, a dedução por indução corresponde a um caso do chamado silogismo do “que” ou do “que é”.³³

Em (7), salta aos olhos que C seja um termo plural, apresentado como *instâncias* particulares de A, “*tais como* [οἷον] homem, cavalo e mula”. A ocorrência de οἷον aqui parece deixar claro que “homem”, “cavalo” e “mula” são meros *exemplos* de termos que preencheriam A, e não *todos* os seus casos. Como bem observa Mignucci³⁴, embora via de regra Aristóteles utilize a expressão καθ’ ἕκαστα para designar *indivíduos* particulares – e.g. Cálidas, Sócrates –, aqui o filósofo emprega a expressão para referir-se a *espécies* particulares. Considerando o que filósofo afirma em uma passagem do capítulo final dos *Segundos Analíticos*, esse uso de “particulares universais” é bastante compreensível.³⁵

³³ Cf. Porchat (2001), II.3, pp. 91-99, e a primeira seção de Troster (2018).

³⁴ Mignucci (1969), p. 702.

³⁵ Explorei essa questão com mais detalhe no subcapítulo IV.4 de minha tese – cf. Troster (2015), pp. 81-92. Para a presente discussão, sintetizo aqui os pontos mais relevantes de *Segundos Analíticos* II, 19. Lá, Aristóteles afirma: “detendo-se uma das coisas indiferenciadas, produz-se pela primeira vez na alma um universal (e, com efeito, percebe-se sensorialmente o particular, mas a sensação é do universal, como, por exemplo, de homem, mas não do homem Cálidas)” (100a15-b1). Quer dizer, uma vez que já se disponha de certos universais, mesmo um ser particular passa a ser percebido como uma instância de um universal – ou seja, não como um ser absolutamente idiossincrático, mas sim como um exemplar de uma espécie reconhecida e distinta das demais coisas. Assim, esses “particulares universais” podem servir de base para outros procedimentos indutivos. É o que Aristóteles afirma na sequência desse mesmo capítulo: “nestes [primeiros universais], dá-se uma nova parada, até que se detenham aquelas coisas que são indivisíveis [ἀμερῆ] e universais – como, por exemplo, de um animal assim ou assado até animal

Em (8) e (9), Aristóteles aplica os termos escolhidos em (7), seguindo a estrutura descrita em (4) e (5). Em (10), como bem observa Robin Smith³⁶, Aristóteles está se remetendo a um resultado alcançado no capítulo anterior.³⁷ O trecho (11), como comentei no início, é um dos pontos de apoio dos intérpretes que sustentam que a *ἐπαγωγή* apresentada em B23 é uma “indução completa”, uma vez que Aristóteles fala do termo “C como o composto de todos os particulares, pois a indução é por meio de todos”. Deixemos esse ponto temporariamente de lado.

Nos trechos finais de B23, Aristóteles faz asserções sobre o papel que o processo de dedução por indução descrito no capítulo desempenha no processo de produção do conhecimento científico. Em (12), ele diz se tratar da “dedução da premissa primeira e imediata”. Em (13), afirma-se que, se não há termo médio para algo, então, deduz-se por indução – exploraremos mais adiante o que implica essa afirmação. O trecho (14) retrata a diferença entre uma dedução por indução – que ele chama no texto apenas de “indução” – e uma demonstração ou dedução científica – que ele chama aqui só de “dedução” –, já que a primeira provaria AaB a partir de AaC e CaB e, assim, corresponderia ao que alguns chamariam de “silogismo do ‘que’”, e a segunda provaria AaC a partir de AaB e BaC e, portanto, explicitaria uma relação causal, correspondendo ao que Porchat chamou de “silogismo do porquê”³⁸ ou, em outras palavras, uma demonstração em sentido pleno. Isso é reforçado nas linhas finais – trecho (15) – de B23, quando Aristóteles, em conformidade com o que afirma em outros textos³⁹, distingue os dois modos em que algo

[τοιοῦδὲ ζῷον, ἕως ζῷον] e, com este, ocorre o mesmo processo. É evidente, então, que nos é necessário conhecer os [elementos] primeiros por meio da indução; e, de fato, a sensação produz dessa maneira o universal” (100b1-5). Quer dizer, não é completamente estranho que, em B23, Aristóteles se refira a seres particulares e dê como exemplos universais como homem, cavalo e mula.

³⁶ Smith (1989), p. 221.

³⁷ *Primeiros Analíticos* II, 22, 68 a 16-25 (tradução de Smith, 1988): “But when A belongs to the whole of B and of C and is predicated of nothing else, and B belongs to every C, then it is necessary for A and B to convert. For since A is said only of B and C, and B is predicated both of itself and of C, it is evident that B will also be said of all of those things of which A is said except for A itself. Next, when A and B belong to the whole of C and C converts with B, then it is necessary for A to belong to every B (for since A belongs to every C, and C belongs to B because of converting, then A also belongs to every B)”.

³⁸ Cf. Porchat (2001), pp. 91-99. Trata-se de uma análise do capítulo 13 de *Segundos Analíticos* I, onde Aristóteles expõe a diferença entre uma demonstração propriamente dita – uma dedução do porquê – e uma dedução que não apresenta uma relação causal – uma dedução do “que”.

³⁹ E.g. *Física* I, 1, 184a10-21: “Saber [εἶδεναι] e ter conhecimento científico [ἐπίστασθαι], em toda investigação em que existam princípios, causas ou elementos, decorre do fato de se conhecer [γινώριζεν] tais coisas. Pois presumimos conhecer cada coisa quando conhecemos suas causas

é mais conhecido, ressaltando que a dedução propriamente dita – isto é, aquela que apresenta a causa de algo – é *por natureza* mais conhecida, embora a dedução por indução seja mais conhecida *para nós*.

2. Indução completa?

Se contrastarmos B23 com outras passagens emblemáticas⁴⁰ nas quais Aristóteles trata da *ἐπαγωγή*, saltará à vista uma disparidade espantosa entre o retrato da *ἐπαγωγή* feito aqui e o dos demais textos. Por isso, para aquele que investiga a indução em Aristóteles, pode parecer extremamente tentador passar por cima de B23. Héctor Zagal⁴¹, por exemplo, assume que, em B23, o filósofo estaria apresentando uma “indução completa” – que, a seu ver, “carece de importância no *corpus*”⁴² – e defende a existência de “dois grandes sentidos da *ἐπαγωγή* no *corpus*: a *ἐπαγωγή* propriamente dita” – caracterizada por “um processo não ‘raciocinativo’ (não discursivo)” – e a chamada dedução por indução ou “silogismo indutivo (por enumeração completa)”. Entendido como um procedimento essencialmente discursivo, este segundo tipo de indução seria “diametralmente oposto à *ἐπαγωγή* por enumeração incompleta”⁴³ e, como tal, diferiria do objeto de estudo de Zagal. Como já dissemos, é especificamente a passagem (11) de B23 que fundamentaria a interpretação de que Aristóteles estaria entendendo a indução como uma “indução completa”, isto é, uma indução que se basearia em *todos* os particulares de um determinado tipo, para alcançar o universal utilizado na dedução por indução. Seguindo tal interpretação, a convertibilidade da qual Aristóteles fala em (9) ocorreria apenas caso o termo menor C abrangesse todos particulares que

primeiras e seus princípios primeiros e alcançamos seus elementos. É evidente, então, que também nas ciências da natureza deve-se buscar primeiro as coisas relativas a seus princípios. O procedimento natural é partir das coisas que são mais cognoscíveis e mais claras a nós em direção àquelas que são mais claras e mais cognoscíveis por natureza. Pois o que é mais cognoscível para nós não é o que é em absoluto mais cognoscível. Logo, é necessário proceder desse modo: a partir do que não é mais claro por natureza – embora seja mais claro para nós – em direção ao que é mais claro e mais cognoscível por natureza”.

⁴⁰ Por exemplo, os trechos antes citados de *Tópicos* I, 12; *Segundos Analíticos* I, 1; e *Ética Nicomaqueia* VI, 3.

⁴¹ Zagal (1993), *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz. Embora seu estudo sobre a *ἐπαγωγή* aristotélica tenha mais de 400 páginas, Zagal dedica apenas cinco ao comentário de B23.

⁴² *Ibid.*, pp. 287-288.

⁴³ *Ibid.*, p. 289.

correspondessem ao termo médio B ou, no exemplo de Aristóteles, isso equivaleria a dizer que a convertibilidade de B e C só é possível se entendermos que homem, cavalo e mula são *todos* os particulares sem bile. Assim, supondo que essas três espécies pudessem ser intercambiáveis com a classe de animais sem bile, identificou-se o processo descrito em B23 com o seguinte argumento:

- (i) “O homem, o cavalo e a mula são longevos”.
- (ii) “O homem, o cavalo e a mula são todos os animais sem bile”.
- Logo,
- (iii) “Todos os animais sem bile são longevos”.⁴⁴

Em expressões lógicas, o argumento pode ser formalizado do seguinte modo:

- (i) AaC
- (ii) CaB (conversão por reciprocidade ou esgotamento de BaC)
- Logo,
- (iii) AaB

Obviamente, uma conversão por esgotamento (como de BaC para CaB) seria absolutamente impossível se tomássemos os “particulares” ou καθ’ ἕκαστα como “*indivíduos* particulares” – e não “*espécies* particulares” –, já que é normalmente irrealizável o conhecimento de todos os indivíduos que compõem um universal⁴⁵, ainda mais considerando o presente, o passado e o futuro (como fazem questão de lembrar alguns comentadores). Em outras palavras, é impossível operar uma conversão plena de todos os indivíduos que compõem, por exemplo, as classes “homem”, “cavalo” ou “bezerro”. Por isso, na suposta indução completa de B23, o modelo aristotélico consistiria em esgotar o termo médio com todas as *espécies* particulares (termo menor) às quais ele se aplica, permitindo que uma conversão entre tais termos fosse feita e, com a outra premissa já conhecida, fazer a dedução da aplicabilidade do maior ao médio.

Entendendo que Aristóteles estaria sustentando a operação de uma “conversão por esgotamento” (ou “conversão por exaustão”, como também poderíamos denominá-la) que permitiria uma dedução por indução que fosse necessária logicamente, Miguel Candel Sanmartín agrega à passagem (11) uma nota bastante representativa das críticas dirigidas a B23. Eis a nota:

⁴⁴ Antonio Gómez Robledo (1957) *Ensayos sobre las virtudes intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica. *Apud*: Zagal Arreguín (1993), p. 286.

⁴⁵ À exceção, claro, de “universais” arbitrários como “os membros da família Naves nascidos na década de 1960”, exemplificados mais adiante no texto.

Esta passagem é a que deu origem à interpretação tradicional da indução como um processo discursivo simétrico ao dedutivo: “demonstração” do universal a partir do singular. A responsabilidade desse equívoco, alheio à teoria epistemológica aristotélica, corresponde ao próprio Aristóteles, à sua euforia de descobridor de um instrumento novo, à sua vontade de aumentar além da conta – ainda que apenas metaforicamente – a aplicação desse instrumento do pensamento: o silogismo. Isso o conduz ao beco sem saída de ter que pôr como condição a reciprocidade total entre o termo médio e o extremo menor do “silogismo indutivo”, com a consequente exigência de entender esse mesmo extremo “menor” como o conjunto de todos os indivíduos aos quais se aplica o termo médio, fazendo-o, então, depender de uma enumeração exaustiva. Mas como sabemos se se levou em consideração todos os indivíduos? De nenhum modo: o conhecimento assim entendido é um conhecimento indeterminado e indeterminável. Para partir dele e chegar ao conhecimento universal, é preciso dar um salto qualitativo, que se dá de todas as maneiras espontaneamente, por poucos que sejam os casos concretos considerados. O “silogismo indutivo”, então, não só não é tal silogismo (no sentido de um argumento com necessidade interna, que determina por si mesmo a conclusão), senão que é, além disso, um rodeio inútil para chegar a um ponto que é, pelo contrário, o ponto de partida do conhecimento, prévio a todo argumento. A passagem em questão, então, só pode ser entendida como a formulação, em termos silogísticos, de uma comprovação (“indução”) já realizada previamente, e não como o próprio processo de sua realização.⁴⁶

Como se percebe, Sanmartín sustenta que a “indução completa” ou “indução perfeita” de que fala Aristóteles em B23 seria substancialmente incompatível com a *ἐπαγωγή* dos demais textos do filósofo, pois teria como condição imprescindível “a reciprocidade total entre o termo médio e o extremo menor do ‘silogismo indutivo’”, o que não é o caso nos procedimentos indutivos realmente interessantes. Aquilo que Zagal diz que “carece de importância no *corpus*” é pintado em cores ainda mais vibrantes: para Sanmartín, o “silogismo indutivo” é um “rodeio inútil”. Sua justificativa para isso – o fato de que o filósofo estaria tomado por uma “*euforia* de descobridor de um instrumento novo”⁴⁷ – parece ecoar a interpretação de Ross, segundo a qual Aristóteles cometera tamanho disparate – ao identificar a indução com uma indução completa ou dedução por indução – por estar “cheio de *entusiasmo* por sua recente descoberta do silogismo”.⁴⁸ Onde fica claro que não faltam adeptos para a ideia de que B23 corresponde a uma exceção no *corpus* aristotélico, pelo menos no que diz respeito à *ἐπαγωγή*.

Para Sanmartín, o que caracteriza a indução de B23 – tornando-a uma indução completa – é a “exigência de entender” o termo “‘menor’ como o conjunto de *todos* os indivíduos aos quais se aplica o termo médio, fazendo-o, então, depender de uma

⁴⁶ Sanmartín (1988), pp. 288-289, nota 448. Tal nota é citada quase em sua totalidade também por Zagal (1993), p. 287.

⁴⁷ O *italico* é meu.

⁴⁸ Ross (1949), p. 50. O *italico* é meu.

enumeração *exhaustiva*".⁴⁹ Em outras palavras, poderíamos dizer que uma indução completa tal como a de B23 deveria elencar *todos* os indivíduos que compõem um universal e, por isso, resultaria de modo necessário e praticamente "dedutivo" nesse universal. Por exemplo, se sei que existem exatamente cinco membros da família Naves nascidos na década de 1960 – Nadir, Neide, Nildo, Notório e Núbia – e sei que Nadir Naves é ruivo, que Neide Naves é ruiva, que Nildo Naves é ruivo, que Notório Naves é ruivo e que Núbia Naves é ruiva, logo, entendendo os "Naves nascidos na década de 1960" como um universal, posso induzir com plena certeza que *todos* os Naves nascidos nos anos 1960 são ruivos. Quer dizer, ter-se-ia com isso um argumento indutivo com a mesma necessidade de uma dedução, configurando-se inclusive como um *argumento válido*.

Outro exemplo pode ser dado com *espécies particulares* – em vez de indivíduos de uma espécie – que compõem um universal. Nesse caso, então, se sei que a soma dos ângulos internos de um triângulo escaleno é igual a 180 graus, que a soma dos ângulos internos de triângulo isósceles também é igual a 180 graus e que o mesmo se dá como um triângulo equilátero, e sei que esses são *todos* os tipos de triângulo que existem, logo, poderia "induzir dedutivamente" que a soma dos ângulos internos de *todo* triângulo é igual a 180 graus. A "‘demonstração’ do universal a partir do singular" de que fala Sanmartín seria algo desse gênero, lembrando, é claro, que suas aspas em "demonstração" são bastante conscienciosas, pois a dedução por indução seria uma dedução de um fato, mas não exprimiria propriamente uma relação causal e, portanto, nunca consistiria em uma demonstração em sentido absoluto.

A simetria da indução em relação à dedução de que fala Sanmartín, seria explicada com o fato de que a dedução parte de um universal já estabelecido e, por conseguinte, abrange *todos* os particulares que o compõem – sejam eles espécies ou indivíduos –, e a indução de B23 teria como base *todos* os particulares que fazem parte de um universal para compô-lo. Dito de outro modo, se – a partir de todos os particulares – ascende-se necessariamente ao universal, a simetria ocorre quando do universal se pode partir para todos os particulares.

Sanmartín também destaca que não existe um critério para saber se todos os entes particulares foram levados em consideração em um processo indutivo completo e que, portanto, "o conhecimento assim entendido é um conhecimento indeterminado e

⁴⁹ Sanmartín (1988), pp. 288-289, nota 448. Novamente, os itálicos são meus.

indeterminável”. Além disso, conclui ele, B23 pode apenas ser entendido “como a formulação, em termos silogísticos, de uma comprovação (‘indução’) já realizada previamente, e não como o próprio processo de sua realização”. Especificamente em relação a essa última crítica, pensamos que o próprio Aristóteles não estaria em desacordo.

3. Uma expressão infeliz

“Deve-se conceber C como o composto de todos os particulares, pois a indução é por meio de todos [δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἀπάντων τῶν καθ’ ἕκαστον συγκεείμενον, ἢ γὰρ ἐπαγωγή διὰ πάντων]”.⁵⁰ Esse é o trecho que deu origem à problemática interpretação da ἐπαγωγή como uma indução completa. Depois de lê-la, diversos comentadores entenderam que Aristóteles estaria afirmando que a indução tem como condição fundamental listar todos os particulares sob um universal. Tricot (que foi seguido religiosamente por Pinharanda Gomes) chegou a introduzir a palavra “enumeração” em sua tradução: “pois a indução procede pela *enumeração* de todos eles [os particulares]”.⁵¹ Seguindo essa interpretação, no exemplo dado em B23, mula, cavalo e homem representariam todos os animais particulares sem bile. Por isso, seria possível fazer a conversão de C em B.

No entanto, se Aristóteles realmente acreditava que a ἐπαγωγή parte de uma enumeração completa dos particulares que pertencem a um universal, é de se esperar que ele mesmo apresente um ou outro exemplo desse tipo. Mas isso não parece ser o caso. Ainda que, em comentários a B23, alguns tradutores e intérpretes façam referências às *Partes dos animais* – observando que lá aparece a ideia de que a ausência de bile seria a causa da longevidade de alguns animais –, apenas poucos comentadores observam⁵² que o filósofo menciona outros seres vivos sem bile, além dos três citados em B23. Quer dizer, no tratado das *Partes dos animais*, Aristóteles não só não afirma que mula, cavalo e homem esgotam o conjunto dos animais sem bile, como ele também fala de outros

⁵⁰ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68 b 27-29.

⁵¹ Tricot (1947), p. 313. O itálico é meu. Pinharanda Gomes (1986, p. 234) faz o mesmo acréscimo: “uma vez que a indução procede pela *enumeração* de todos os particulares” (o itálico é meu).

⁵² E.g. Hintikka (1980), p. 427.

animais com a mesma característica, como o cervo, o camelo e o golfinho.⁵³ Tendo isso em mente, podemos dizer que o exemplo de Aristóteles não se caracterizaria como a suposta indução completa e também nos faz hesitar se em (11) o filósofo realmente quis dizer que C é uma “enumeração” de todos os particulares.

Assim, mesmo supondo que Aristóteles estivesse *eufórico*, *entusiasmado* e/ou *ansioso* por mostrar como sua nova ferramenta abrangeria todos os tipos de argumento, inclusive a indução – esta, fundamentada na enumeração completa dos casos que compõem um universal –, nós não poderíamos esperar um exemplo com o qual o próprio filósofo pelo menos estivesse de acordo?⁵⁴ Caso pensasse que a *ἐπαγωγή* equivale a uma enumeração completa, por acaso Aristóteles não poderia ter explicitado em seu exemplo – isto é, em (7), (8) e (9) – que homem, cavalo e mula *esgotam* os animais sem bile? Em vez de fazer isso, ele apenas supôs que “se C converte-se em B e o [termo] médio não é mais extenso [do que C]”⁵⁵ (para concluir que “é necessário que A se atribua a B”).

Como já observei, na passagem (7), antes de dizer quais são as coisas que correspondem a C, Aristóteles usa a expressão *οἷον* – “por exemplo”, “tal como” –, especificando que “homem”, “cavalo” e “mula” são apenas *alguns casos* de termos que preencheriam C, e não *todas* as suas instâncias. Em um artigo publicado em 1994, Niiniluoto⁵⁶ compara a indução de B23 à descoberta da forma da órbita dos planetas feita por Johannes Kepler. Basicamente, o argumento apresentado por Niiniluoto explica que Aristóteles não quer dizer que “todos os animais sem bile são homem, cavalo e mula”, mas sim que “todos os animais sem bile são *como* homem, animal e mula”, assim como não é que “todos os planetas são Marte, Terra e Vênus”, mas sim que “todos os planetas são *como* Marte, Terra e Vênus”. É certo que a observação de três casos particulares não garante logicamente a conclusão do universal, mas é justamente esse salto que caracteriza a indução.

⁵³ *Partes dos animais* IV, 2, 677 a 30-35: “Por isso os antigos têm toda a razão em dizer que ausência de bílis é causa de uma vida longa, tomando em consideração os solípedes e os veados; trata-se realmente de espécies que não têm vesícula e que vivem durante muito tempo. Mais ainda, outros grupos, que, apesar de não constarem dos considerados pelos antigos, também não têm bílis, como o golfinho e o camelo, têm igualmente uma vida longa” (tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, 2010).

⁵⁴ Que Aristóteles não estivesse de acordo parece claro não só pela menção de outros animais sem bile no tratado das *Partes dos animais*, como também pela incompatibilidade de tal procedimento com o resto de sua obra, continuamente ressaltada pelos mesmos intérpretes que criticam B23.

⁵⁵ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b23-24. É o início da passagem (9).

⁵⁶ Niiniluoto (1994), pp. 58-59.

Por outro lado, como bem observa Mignucci, em B23, “a indução é contraposta não ao silogismo como tal, mas ao silogismo demonstrativo procedente da causa ao efeito, ou seja, ao silogismo διότι”.⁵⁷ Quer dizer, em B23, o termo ἐπαγωγή também deve ser entendido como sinônimo de dedução ou silogismo do ὅτι – do “que é”, isto é, aquilo que caracteriza o modo como nós apreendemos o conhecimento e que podemos expressar em deduções que vão do efeito à causa, em oposição à demonstração propriamente dita, que vai da causa ao efeito. Em outras palavras, a ἐπαγωγή em B23 se opõe à dedução ou silogismo do *porque* – que é o que caracteriza a ciência – e, portanto, não haveria nada de incompatível com o resto da teoria epistemológica aristotélica. Pelo contrário, no parágrafo final de B23 – passagens (12) a (15) em minha divisão do texto –, Aristóteles faz referências claras à sua teoria epistemológica. Em (12), na sequência imediata da polêmica afirmação (11), o filósofo afirma que “tal é a dedução da *premissa primeira e imediata*”.⁵⁸ Em (15), assim como o faz na *Física*⁵⁹ e nos *Segundos Analíticos*⁶⁰, Aristóteles destaca que existe uma forma de conhecimento superior *por natureza* – a saber, a demonstração ou dedução pelo termo médio, o que é dito em (12) – e também lembra que existe outro modo de conhecimento que é mais conhecido *para nós*, que é conhecido por indução e aqui é apresentado como uma dedução por indução ou dedução sem termo médio – fato destacado em (13). Como afirma o filósofo também na *Ética Nicomaqueia*, “é de presumir que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas,

⁵⁷ Mignucci (1969), pp. 702-703.

⁵⁸ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68 b 30-31. O itálico é evidentemente meu.

⁵⁹ *Física* I, 1, 184a10-21 – trecho citado em nota acima.

⁶⁰ *Segundos Analíticos* I, 2, 71b25-72a8: “É preciso, portanto, que elas [as premissas] sejam verdadeiras, porque não é possível conhecer o não-ser, por exemplo, que a diagonal é comensurável. Que se parta de premissas primeiras, indemonstráveis, porque [de outro modo] não se conhecerá cientificamente, em não se tendo demonstração delas; pois conhecer cientificamente, não por acidente, as coisas de que há demonstração é ter a demonstração. É preciso que sejam causas, mais conhecidas e anteriores: causas, porque é quando conhecemos a causa que conhecemos cientificamente; também anteriores, uma vez que são causas; e previamente conhecidas, não apenas da segunda maneira, pela compreensão, mas, também, por conhecer-se que a coisa é. ‘Anteriores’ e ‘mais conhecidas’ dizem-se em dois sentidos: com efeito, não são idênticos o anterior por natureza [πρότερον τῇ φύσει] e anterior para nós [πρὸς ἡμᾶς πρότερον] nem o mais conhecido [γνωριμώτερον] [por natureza] e o mais conhecido por nós [ἡμῶν γνωριμώτερον]. Chamo anteriores e mais conhecidas para nós às coisas mais próximas da sensação, anteriores e mais conhecidas em absoluto [ὅλως], às mais afastadas, as individuais, as mais próximas; e opõem-se umas às outras. Partir de premissas primeiras [ἐκ πρώτων] é partir de princípios apropriados: identifico, de fato, premissa primeira e princípio [ἀρχή]. Um princípio de demonstração é uma proposição imediata [ἄμεσος], imediata é aquela a que não há outra anterior”. Tradução de Porchat (2001, p. 81).

a nós”.⁶¹

Ora, em (13), logo antes de identificar – em (14) – a dedução por indução como um tipo do silogismo do “que”, Aristóteles afirma que se deduz por indução quando não existe termo médio para algo. Repare que, enquanto em *Segundos Analíticos* I, 13 a premissa imediata “os planetas estão próximos” é alcançada pelo termo médio “não cintilar”⁶², no caso da dedução por indução chega-se à premissa “os animais sem bile são longevos” por meio de “animais longevos particulares”. Considerando o caso “sem termo médio”, podemos formalizar da seguinte maneira: seja A, “animal longevo”; B, “não ter bile”; e C, “animal longevo particular”. Assim, teríamos:

Silogismo do “que”: $(AaC \wedge CaB) \rightarrow AaB$ – “A se atribui a todo C (pois todo C é longevo), mas B, não ter bile, também se atribui a todo C. Então, se C é convertível com B e o [termo] médio não é mais extenso, é necessário que A se atribua a B”.⁶³ Ou, dito de outro modo, se “longo se aplica a todo particular longevo” e “[o conjunto de todo] particular longevo se atribui a não ter bile”, então, é necessário que “longo se atribua a todo animal sem bile”.

Demonstração ou silogismo do porquê: $(AaB \wedge BaC) \rightarrow AaC$ – se “longo se atribui a todo animal sem bile” e “sem bile se atribui a um particular longevo (por exemplo, mula)”, logo, “longo se atribui a mula (ou a qualquer outro animal particular longevo)”.

No caso *com* termo médio, formalizemos assim: seja A, “não cintilar”; B, “estar próximo”; e C, “planetas”. Do que teríamos:

Silogismo do “que”: $(BaA \wedge AaC) \rightarrow BaC$ – “É verdadeiro predicar A a C – pois os planetas não cintilam. Mas também B a A – isto é, que o que está próximo não cintila (apreenda-se isso por meio de indução ou de sensação). É necessário, então, que B se aplique a C, como foi demonstrado que os planetas estão próximos”.⁶⁴

Demonstração ou silogismo do porquê: $(AaB \wedge BaC) \rightarrow AaC$ – “então também B se atribui a C e A a B, de modo que também em C se dá A. E essa é a dedução do *porquê*: com efeito, tomou-se a causa primeira”.⁶⁵

Além da especificidade do argumento de B23 incluir indução, a diferença entre ele e o caso de *Segundos Analíticos* I, 13, é que, enquanto neste, a premissa maior é invertida nos dois silogismos e a premissa menor é alcançada pelo primeiro silogismo, em B23 a premissa menor é invertida e a maior é alcançada pela dedução por indução.

⁶¹ *Ética Nicomaqueia* I, 4, 1095 b 3-4. Tradução de Vallandro e Bornheim (1978).

⁶² *Segundos Analíticos* I, 13. Cf. Troster (2018), seções I e IV.

⁶³ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68 b 22-25. São as passagens (8) e (9).

⁶⁴ *Segundos Analíticos* I, 13, 78 a 32-37. Substituímos “A” por “B” e “B” por “A”, para que os termos sejam os mesmos da demonstração.

⁶⁵ *Segundos Analíticos* I, 13, 78 b 1-4.

Aristóteles não nos dá um modelo correspondente do que seria uma indução completa, pois ele mesmo está ciente da inutilidade da tarefa. Não é por saber que todos os particulares sob um universal são de determinado modo que saberemos que aquilo é de fato característico de tal universal. Como destaca o filósofo nos *Segundos Analíticos*:

Se alguém provasse – com uma demonstração ou com várias – que cada triângulo particular tem seus ângulos iguais a dois retos, o equilátero separadamente e também o isósceles e o escaleno, mesmo assim não se saberia que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos, senão à maneira sofística, nem [se saberia] do triângulo, universalmente, ainda mesmo que não exista nenhum outro triângulo além desses.⁶⁶

Tal trecho deixa claro que não é por meio de uma indução ou enumeração completa que nós alcançamos as premissas primeiras. Quer dizer, apontar uma propriedade comum a todos os particulares – sejam eles indivíduos ou espécies – que compõem um universal não é suficiente para alcançar uma premissa científica, a não ser de modo sofístico. Como sintetiza Groarke: “uma enumeração mecânica não é o mesmo que uma explicação causal”.⁶⁷ E, em B23, Aristóteles está justamente ilustrando a apreensão de uma explicação causal que já fora estabelecida.

Além disso, em um capítulo dos *Tópicos*⁶⁸, Aristóteles dá uma explicação que esgota todos os casos possíveis de um universal e chama isso de “dedução”. Lá, para dizer que as proposições e os problemas “provêm ou *da definição*, ou *do [que lhes é] próprio*, ou *do gênero*, ou *do acidente*”⁶⁹, o filósofo analisa todos os casos possíveis em que a relação entre dois termos pode ocorrer em uma proposição, considerando o aspecto da dimensão dos termos. Em relação a isso, então, existem apenas duas grandes possibilidades: os termos podem ser equivalentes – e, portanto, contrapredicáveis – ou não. Caso sejam equivalentes, é evidente que se trata *ou* da definição de um termo *ou* de um próprio seu (quer dizer, de algo que lhe é próprio e exclusivo, mas não o define – como, por exemplo, poderíamos dizer “a capacidade de contar piadas” em relação aos “seres humanos”). Se os termos não forem equivalentes, *ou* um deles estará totalmente inserido no outro – e, conseqüentemente, este outro corresponderá a seu gênero – *ou* outro ocorrerá apenas em parte dele (sendo um subconjunto ou uma mera intersecção) e, como tal, ser-lhe-á um mero acidente. Não existem outras possibilidades e, portanto, este é um

⁶⁶ *Segundos Analíticos* I, 5, 25-30. Cf. Porchat (2001), p. 175.

⁶⁷ Groarke (2009), p. 131.

⁶⁸ *Tóp.* I, 8. Cf. Troster (2018) seções III e IV.

⁶⁹ *Tóp.* I, 8, 103b5-6.

argumento que *esgota* todos os casos possíveis das proposições segundo as dimensões dos termos. No entanto, isso é chamado de *dedução* pelo filósofo. Uma indução para a mesma conclusão se daria por meio da observação de distintos casos particulares que conduzissem à conclusão de que todas as proposições se encaixam em um desses quatro tipos.⁷⁰ Uma indução não é o produto ou resultado da análise de *todas* as espécies dessas proposições. Donde Sanmartín tem razão ao afirmar que a passagem de B23, na qual Aristóteles fala de dedução por indução, “só pode ser entendida como a formulação, em termos silogísticos, de uma comprovação (‘indução’) já realizada previamente, e não como o próprio processo de sua realização”.⁷¹

Também é fundamental ter em mente, como observa Underhill⁷², que o exemplo empregado por Aristóteles diz respeito a seres corruptíveis – φθαρτά – e, portanto, ainda que digamos que potencialmente todo cavalo e toda mula sejam longevos, uma simples experiência negativa (isto é, que mostre, por exemplo, um cavalo ou mula que *não* viveu

⁷⁰ Eis o texto completo de *Tópicos* I, 8: “Como se disse, então, o ‘mesmo’ [τὸ αὐτόν] deve ser dividido em três partes. Ora, que os argumentos procedem das coisas antes mencionadas, ocorrem por meio delas e em relação a elas, um meio de convencer-se disso se dá pela indução: pois, se alguém investigar cada uma das proposições e cada um dos problemas, ficaria claro que [as proposições e os problemas] provêm ou da definição [ἀπὸ τοῦ ὅρου], ou do [que lhes é] próprio [ἀπὸ τοῦ ἰδίου], ou do gênero [ἀπὸ τοῦ γένους], ou do acidente [ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος]. Outro meio de convencer-se disso se dá pela dedução [διὰ συλλογισμοῦ]: pois é necessário que tudo o que se predique de alguma coisa certamente seja ou não contrapredicável. Caso seja contrapredicável, será ou uma definição ou algo [que lhe é] próprio – se significa *o que* [alguma coisa] é, então, é uma definição; se não significa, é algo próprio (pois isso é o que é próprio: ser contrapredicável, mas não significar *o que é* [alguma coisa]). Caso algo não se contrapredique em relação a seu sujeito, então, ou esse algo está entre as coisas ditas na definição do sujeito, ou não. E, se está entre as coisas ditas na definição, será ou o gênero ou a diferença [específica], uma vez que a definição provém do gênero e das diferenças [específicas]. Por outro lado, se não está entre as coisas ditas na definição, é evidente que será um acidente: pois disse-se que o acidente não é definição, nem gênero, nem o que é próprio [a alguma coisa], mas é o que se predica à coisa” (103b1-19). Ressalte-se nessa passagem que Aristóteles faz uso de um caso não silogístico da dedução. Aqui, a dedução corresponde a um argumento exaustivo sobre o tipo de proposições que podem existir. O que Aristóteles diz é que só existem três possibilidades de relação entre termos: eles podem ser (i) equivalentes – “contrapredicáveis” –; (ii) o sujeito pode estar dentro do predicado; ou (iii) o predicado se atribui a apenas uma parcela do sujeito. Essas são *todas* as possibilidades. No primeiro caso, se a predicação corresponde ao que é o sujeito, será sua definição, caso contrário, corresponderá algo que lhe é próprio. No segundo caso, sendo o sujeito “menor” que o predicado e inteiramente contido neste, então, o predicado será o gênero ou uma diferença do sujeito – caso participe da definição – ou algo mais amplo que seja alheio à definição. No terceiro e último caso, como o predicado não é algo que se aplica sempre ao sujeito, por definição, então, ele é algo accidental a ele. Se não existem outras possibilidades, então, é necessário que, partindo do que foi colocado, siga-se a conclusão necessariamente. Eis o traço característico da dedução aristotélica, que não se restringe ao silogismo.

⁷¹ Sanmartín (1988), p. 289.

⁷² Underhill (1914), pp. 33-34.

muito tempo) seria suficiente para refutar o quantificador universal “todo”. Além disso, deve-se atentar ao fato de que os particulares do exemplo aristotélico não são *indivíduos*, mas *espécies*. Sabendo que os indivíduos de uma espécie são infinitos, sabemos que é impossível elencá-los todos de modo a operar uma “indução completa”.

Considerando a distinção entre dedução e indução feita no parágrafo final de B23 – (12) a (15) –, é evidente que o que está em questão aqui é a oposição entre uma dedução do “que” – chamado em B23 de “indução” (em um sentido bastante lato), “dedução por indução” ou “dedução sem termo médio” – e uma dedução do “porquê” – isto é, uma dedução em seu sentido mais elevado, a saber, aquela que permite a expressão de uma relação causal que constitui o discurso científico. Pois, cientificamente – ou ao menos como pretendia ter descoberto Aristóteles –, a causa da longevidade de um animal particular é sua ausência de bile. Porém, o caminho pelo qual primeiro saberíamos disso não é o caminho que é “por natureza” o mais cognoscível. Para nós, esse conhecimento ocorre cronologicamente antes pela observação de que diferentes espécimes de um tipo de animal manifestam uma determinada característica, a longevidade, e também, por outro tipo de investigação, com a constatação de que todos esses espécimes são desprovidos de bile. Quer dizer, como é próprio do estágio pré-científico do conhecimento, parte-se da observação do efeito. Então, observam-se indivíduos de outra espécie em que se dê o mesmo, até que – para usar uma expressão do próprio Aristóteles⁷³ – *de tal e tal animal* sem bile, chegamos à compreensão de que o mesmo ocorre com *todo animal* sem bile e que isso lhe é próprio. Por isso, os animais longevos particulares podem ser contrapredicáveis com os animais sem bile. Mas, para que uma dedução expresse a verdadeira causa, é preciso partir das premissas que são anteriores por natureza e, assim, constrói-se a dedução que seja adequada a tal propósito.

Qual seria, então, o critério para estabelecer os casos em que é possível efetuar uma conversão desse tipo e, com isso, operar uma dedução por indução? Underhill⁷⁴ observa que a escolha do verbo *voēiv* em (11) não é gratuita. Como Aristóteles destaca no capítulo final dos *Segundos Analíticos*⁷⁵, a apreensão dos princípios da ciência é atribuída

⁷³ Cf. *Segundos Analíticos* II, 19, 100 b 2-3.

⁷⁴ Underhill (1914), p. 34.

⁷⁵ *Segundos Analíticos* II, 19, 100b5-17: “Uma vez que, das disposições concernentes ao pensamento com as quais articulamos a verdade, umas são sempre verdadeiras, outras comportam a falsidade – como, por exemplo, a opinião e o cálculo –, mas são sempre verdadeiras ciência e inteligência [voûς], que nenhum outro gênero é mais exato que a ciência senão a inteligência; que, de outro lado, os princípios das demonstrações são mais conhecidos; e que toda ciência se

precisamente à atividade do voûç. O papel desempenhado pela ἐπαγωγή, para utilizar uma expressão de Ross, seria equivalente à “preparação psicológica a partir da qual a ciência do princípio sobrevém”.⁷⁶ Ao contrário do que diz Sanmartín, o “silogismo indutivo” é, de fato, um silogismo ou dedução, mas que só é possível após a conversão da segunda premissa. Sua necessidade lógica, com efeito, é independente de tal conversão. Disso, poderíamos – e deveríamos – ler (11) como: “deve-se *inteligir* C como o composto de todos os particulares, pois a dedução por indução ocorre por meio de todos os particulares” – algo tautológico, já que dizer que uma dedução, sobretudo na forma de *Barbara*, ocorra “por meio de todos os particulares”, é o mesmo que dizer que ela ocorre por meio de um universal.

O que B23 não nos diz é como podemos saber se de fato temos a *inteligência* de um universal ou não. Em outras palavras, tanto em B23 quanto no restante do *corpus*, Aristóteles não apresenta um método definitivo para termos certeza de que a observação de alguns casos particulares nos está levando de fato – e com plena segurança – a um universal. De todo modo, pelo que foi apresentado acima, fica claro que B23 não descreve uma suposta “indução completa” e que, segundo o próprio Aristóteles, ela seria uma considerada como uma dedução ou como um argumento sofisticado – e, portanto, não seria uma indução.

Agradecimentos

Este artigo é uma reformulação do capítulo V de minha tese de doutorado, que foi financiada durante alguns anos pela FAPESP e, em seus primeiros meses, pelo CNPq. Agradeço a ambas as instituições e aos seus funcionários pelo apoio recebido, sem o qual este trabalho nunca teria sido produzido. Quero agradecer também a todas as pessoas que, em diferentes momentos, contribuíram para melhorar este texto: Luiz Henrique Lopes dos Santos, Marco Zingano, Roberto Bolzani, Fernando Rey Puente, Rodrigo Guerizoli,

acompanha de discurso, [portanto], não haverá ciência dos princípios e, uma vez que nada pode haver de mais verdadeiro que a ciência senão a inteligência, haverá inteligência dos princípios – eis o que resulta dessas considerações e, também, do fato de que o princípio de demonstração não é demonstração e, conseqüentemente, tampouco é ciência o princípio de ciência. Se, além da ciência, não possuímos nenhum outro gênero verdadeiro, a inteligência será princípio da ciência. E ela será princípio do princípio, enquanto a ciência como um todo guarda uma relação semelhante com a totalidade de seu objeto”.

⁷⁶ Ross (1949), p. 49.

Sílvia Faustino de Assis Saes, Maria Naylora Lima Leme de Troster, Marta Amaral de Souza Aranha Troster, Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Roger Xavier e Gabriel Geller Xavier.

Tomás Troster

Universidade Estadual do Norte do Paraná
Centro de Estudos do Direito Econômico e Social

Referências Bibliográficas

- Bekker, Immanuel (1831-1870) *Aristotelis opera*. Berlim: Georg Reimer, 5 v.
- Crubellier, Michel (2014) *Aristote: Premiers Analytiques*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion.
- Gomes, Pinharanda (1986) *Aristóteles: Organon III: Analíticos Anteriores*. Tradução e notas. Lisboa: Guimarães.
- Groarke, Louis (2009) *An Aristotelian Account of Induction: Creating Something from Nothing*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Hamlyn, David Walter (1976) "Aristotelian Epagoge". In: *Phronesis*, vol. 21, pp. 167-184.
- Hintikka, Jaakko (1980) "Aristotelian Induction". In: *Revue Internationale de Philosophie*, 34ème. année, pp. 422-439.
- McCaskey, John (2007) "Freeing Aristotelian Epagoge from Prior Analytics II 23". In: *Apeiron*, vol. 40, pp. 345-376.
- Mignucci, Mario (1969) *Aristotele: Gli Analitici Primi*. Traduzione, introduzione e commento. Napoli: Luigi Loffredo.
- Niiniluoto, Ilkka (1994) "Hintikka and Whewell on Aristotelian Induction". In: *Grazer Philosophische Studien*, vol. 49, 1994/95, pp. 49-61.
- Porchat Pereira, Oswaldo (2001) *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Edunesp.
- Ross, William David (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Sanmartín, Miguel Candel (1988) *Aristóteles: Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Editorial Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos)
- Smith, Robin (1989) *Aristotle: Prior Analytics*. Translated, with introduction, notes and commentary. Indianapolis / Cambridge: Hackett.
- Sousa e Silva, Maria de Fátima (2010) *Aristóteles: Partes dos Animais*. Introdução, tradução e notas. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Tredennick, Hugh (1938) *Aristotle: Prior Analytics*. Introduction, edition and translation. Massachusetts: Harvard University Press. (Loeb Classical Library – Aristotle v. I)

Tricot, Jules (1966) *Aristote : Organon III – Les premiers analytiques*. Paris: Vrin.

Troster, Tomás (2015) *Indução e ciência em Aristóteles*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-19082016-133155> (acesso em 02/02/2022).

Troster, Tomás (2018) “Deduções, proposições e termos: uma breve gramática da ciência em Aristóteles”. In: *Fundamento*, n. 16, jan-jun. 2018, pp. 33-59. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/fundamento/article/view/4087> (acesso em 02/02/2022).

Underhill, George Edward (1914) “Aristotle, *Prior Analytics*, II, 23”. In: *The Classical Review*, XXVIII, pp. 33-35.

Vallandro, Leonel; Bornheim, Gerd (1978) *Aristóteles: Ética a Nicômaco*. Tradução da versão inglesa W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)

Zagal Arreguín, Héctor (1993) *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz.

Aitiai as Middle Terms

Boris Hennig

Aristotle's *aitiai* ('causes') are middle terms in Aristotelian syllogisms. I argue that stating the *aitia* of a thing therefore amounts to re-describing this same thing in an alternative and illuminating way. This, in turn, means that a thing and its *aitiai* really are one and the same thing under different descriptions. The purpose of this paper is to show that this view is implied by Aristotle's account of explanation, and that it makes more sense than one might expect.

Aitiai as Middle Terms

We take ourselves to understand a thing, says Aristotle, when we know (1) its *aitiai*, (2) that they are its *aitiai*, and (3) that because of them, the thing cannot be otherwise (*An. Post.* I 2, 71b9–12). To know all this is to be able to derive the thing from its *aitiai*, and such derivations may be set out as demonstrative syllogisms in which these *aitiai* are represented by middle terms (*An. Post.* II 11).

If *aitiai* are represented by middle terms of demonstrative syllogisms, what sort of thing are they? *Terms* in Aristotelian syllogisms are noun phrases, that is, names or descriptions of things or events. The *middle* term is the term that occurs in both premises of a syllogism. In syllogisms of the first form, it occurs once as a predicate and once in subject position: S is M, M is P, therefore S is P. For this to be possible, the middle term must be able to function both (1) as a name or description that *refers* to and introduces an item, and (2) as a predicate that *characterizes* a given item in general terms. Hence, in the context of his theory of syllogistic reasoning, Aristotle cannot categorially distinguish between subject and predicate terms.¹ If *aitiai* are middle terms, they must be capable of playing both roles.

¹ Geach sees this as a flaw (Geach, Peter T. *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell 1972), p. 48).

Here are some examples of explanatory syllogisms, taken from *Analytica Posteriora* I 34:

Why is (S) the moon (P) bright on the side that faces the sun? Because (S) the moon (M) receives light from the sun, and (M) that which receives light from the sun is (P) bright on the side that faces the sun.

Why is (S) someone (P) talking to a rich person? Because (S) they are (M) seeking to borrow money from this person, and anyone who is (M) seeking to borrow money from a person will at some point (P) talk to this person.

Why are (S) they (P) friends? Because (S) they are (M) enemies of the same person, and people who are (M) enemies of the same person are (P) friends.

These examples, like several others in Aristotle, may be considered misleading. They concern particular individuals, whereas scientific understanding is supposed to be about general kinds of things. On the other hand, I think that in the present context, Aristotle has a good reason for using proper names (“the moon”) and pronouns (“someone”, “he”, “they”) as subject terms (S). It is that such terms lack the sort of descriptive content that might immediately explain their behaviour. There is nothing about the moon as such, for instance, that explains why it is bright on one side. By choosing subject terms that lack the right sort of descriptive content, Aristotle makes clear that and why an explanation is needed, and he also suggests what this explanation will consist in.

Aristotle says as much in the following passage:

... for the *aition* [1] of being not this or that but of being the *ousia* without qualification, or [2] of not being without qualification but of being a ‘what’, from among those things [that qualify things] as such or by accident, is the middle term. By ‘without qualification’ (ἀπλῶς) I mean the underlying subject, such as the moon, the earth, the sun, or the triangle, and by ‘what’ an eclipse, equality, or inequality, whether in the middle or not. (*An. Post.* II 2, 90a9–14)

Aristotle is distinguishing two cases: [1] We might demonstrate of a substance (*ousia*) that it is, period. In this kind of case, the being of the thing demonstrated is not qualified. We show the unqualified being (i.e. existence) of a thing, as opposed to its being *such and such*. I will leave such cases aside. Alternatively, [2] we might demonstrate that a certain description applies to a given thing, either in itself or by accident. In this case, we demonstrate the qualified being of a thing, as opposed to its mere existence. We show, of something that is already known to be without qualification, that it is *such and such*. The examples from *Analytica Posteriora* I 34 are all of the second kind. Now Aristotle says that by “without qualification” (ἀπλῶς) he means the subject,

e.g. the moon. This suggests that the subject term in an explanatory syllogism refers to a thing without describing it, and the other two terms, M and P, state the ‘what’ of this thing, that is, describe it as being this or that sort of thing.

This is, I take it, why Aristotle uses non-descriptive terms (pronouns and proper names) as subject terms in his examples. He wants to highlight that the subject does not yet describe the item in question in any illuminating way. The downside of his strategy is, of course, that the examples seem to lack the generality that scientific reasoning requires. As for this generality, however, I think that it should not be understood in a Fregean, quantificational manner in any case. Let me explain.

Generality Without Quantification

In *De Interpretatione* 7, Aristotle introduces general statements in the following way. First, he says, one may affirm or deny a predicate with respect to the entirety of a subject (καθόλου). His examples are, rendered literally, “All human is pale”, “No human is pale”; (17b3–6). Second, one may affirm or deny a predicate, but not with respect to the entirety of a subject (μὴ καθόλου). Aristotle’s examples are “Some human is pale”, “Some human is not pale” (17b7–10). In the beginning of the *Analytica Priora*, he says that statements such as “Some human is pale” affirm a predicate ἐν μέρει, that is, “in part” (*Pr. An.* I 1, 24a17). But to say that some human is pale is not to say that any human is partly pale. If anything, it is to say of humankind that it is partly pale. The statement, “Some human is pale”, should thus be construed as “*Humankind is in part pale*”.

This is to say that according to Aristotle, to make a general claim is not to affirm or deny a universal predicate of one or more particulars, but rather to affirm or deny a predicate of a kind, either as a whole (universally) or in part (not universally). If this is so, the requirement that scientific knowledge and understanding must be general amounts to the following: In scientific statements, we affirm or deny things of *kinds* of things (either as a whole or in part), and not of their particular instances. If this is so, we should read Aristotle’s syllogisms from *Analytica Posteriora* I 34 in the following way: Why is (S) this kind of thing (P) that kind of thing? Because (S) this kind of thing is (M) that other kind of thing, and (M) that other kind of thing is (P) that kind of thing. These are all universal statements, but none of them is quantified in a Fregean sense.

This non-quantificational way of phrasing Aristotle’s syllogisms recommends itself in the present context because it allows for the middle term to be literally the same

in both premises. A term of the form ‘this kind of thing’ (e.g. ‘the sort of thing that receives light from the sun’) can occur in subject or predicate position without any alteration: ‘S is *this kind of thing*’, ‘*This kind of thing* is P’. In order to capture Aristotle’s understanding of what is going on, then, we need to think of a syllogism as a series of re-descriptions of a given kind of thing. ‘The moon’, for instance, is re-described as ‘something that receives light from the sun’, in order to explain that and why it may also be correctly described as ‘something that is bright on the side facing the sun’. These are three descriptions that are, despite their differing degrees of generality, shown to be true of one and the same kind of thing.

If *aitiai* are middle terms in explanatory syllogisms, explanations have the following form: In order to justify a certain description of a given kind of thing, we provide a further description of this kind of thing. This further description is the *aitia*. If this is so, things will generally be the *same* as their *aitiai*. To state the *aitia* of a thing is to re-describe this very thing. This re-description is required because the two descriptions that constitute the explanandum, e.g. ‘the moon’ and ‘something that is bright on the side facing the sun’, are not related to one another by virtue of their content, such that the first of them would immediately render the second intelligible. The middle term is introduced in the hopes, first, that its application to the moon requires no further explanation, and second, that it is clearly related to the description we want to justify, i.e. ‘something that is bright on the side facing the sun’, by virtue of its descriptive content.

Terms or Propositions?

So far, we have established that a typical explanatory syllogism justifies a description P of a given kind of thing S by providing a different description M of this same kind of thing. One might object that an explanation does not explain a description of a thing, but rather the *fact that* this description applies to this thing. Delcomminette, for instance, emphasizes that the thing to be explained is not the predicate P of the conclusion, but rather the *belonging* of this predicate to the subject, that is, the entire conclusion: *that* S is P.² This is highly plausible on the face of it, but it will cause trouble if we stick to Aristotle’s claim that the *aitia* is represented by a term. For, if the *aitia* and

² Delcomminette, Sylvain. “Qu’est-ce qu’un principe selon Aristote?” In: M.-A. Gavray and A. Michalewski, eds. *Les principes cosmologiques du platonisme* (Turnhout: Brepols 2017), p. 41.

what it explains belong to different logical categories, one of them being a term and the other one a proposition, it will follow that there can be no explanatory chains. For suppose that A is the *aitia* of B, that all *aitiai* are terms, and that what they explain is always a proposition. Then, B cannot be an *aitia* of anything further.

One way of putting this right is to argue that *aitiai*, too, are after all not represented by terms but by propositions. Barnes, for instance, does this. He translates *aitia* as ‘explanation’, and although he argues that explanations need not have propositional form, the *aitia* in the example he gives clearly does have the form of a proposition: “[M]y pupils are late, and the explanation ... is that they overslept”.³ In line with this, Barnes explains Aristotle’s statement that the middle term is the *aitia* as follows: If one fact explains another fact, there is an explanatory syllogism in which the middle term expresses the first of these two facts.⁴ For all practical purposes, then, Barnes treats *aitiai* as propositions or facts.

This might work if complex terms would express facts. Delcomminette suggests something like this when he argues that the middle term exhibits a predicative structure.⁵ When Aristotle says, for instance, that an eclipse is explained by the interposition of the earth in between the sun and the moon (cf. *An. Post.* II 16), the *aitia* is ‘the interposition of the earth in between the sun and the moon’. This is a complex term that appears to express the fact that the moon is thus interposed. Still, such a complex term will not actually express the fact it alludes to. You might remind me of someone I knew in high school, but this is not at all the same as reminding me of *the fact that* I knew someone in high school. In the same way, we may refer to the interposition of the moon in order to explain an eclipse, but this need not at all be the same as referring to *the fact that* the moon is thus interposed. There are no general reasons for assuming that complex terms of the form ‘the A that is B’ express the fact that A is B. Pepin the Short, for instance, need not have been short.

At this point it might be helpful to note that there are two ways of explaining an eclipse. First, one may explain *why* an eclipse is occurring by saying that the earth is actually interposed. Such explanations relate one proposition (“An eclipse is occurring”) to another proposition (“The earth is interposed”), and they explain one fact by another

³ Barnes, Jonathan. *Aristotle: Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press 1993), p. 90.

⁴ Barnes, op. cit., p. 205.

⁵ Delcomminette, op. cit., p. 47–8.

fact. Second, one may explain *what* an eclipse is by saying that it consists in the interposition of the earth. This is to explain one term ('eclipse'), by another, more complex term ('interposition of the earth'). When Aristotle says that the explanation is the middle *term*, he must have the *second* sort of explanation in mind. In this sort of explanation, neither the explanans nor the explanandum are propositions. Rather, the explanation is a term that links a term to a more complex term.

Although there is a close connection between explaining why a particular type of event is occurring and explaining what it takes for this type of event to occur, these two are clearly distinct and Aristotle clearly has the latter in mind. His *aitiai* are expressed by terms and not by propositions. Therefore, *aitiai* and what they explain should be taken to be general kinds of things, and not facts.

Further Evidence for the Sameness of Thing and aitia

So far I have argued that (i) *aitiai* are represented by middle terms of demonstrative syllogisms and (ii) the different terms in such syllogisms provide different descriptions of one and the same kind of thing. The subject term S introduces a certain kind of thing and the other two terms, M and P, describe this same kind of thing, either in its entirety or in part, in alternative ways. If this is so, it follows that the *aitiai* of a thing are really this same thing, described in different ways. In this sense, things and their *aitiai* are the same, either entirely or at least in part. This does not only mean that 'cause' and 'effect' are the same in kind. It means, more specifically, that stating the *aitia* of any given kind of thing will amount to re-describing this kind of thing.

Most of us will need some time to get used to this idea. We usually do not assume that 'causes' or other explanatory factors are the same as what they explain. Let me therefore point to two further passages in Aristotle that tend to confirm the view that a thing and its *aitiai* are the same.

Note that these passages are intended as further motivation, not as proof. As far as proof goes, I take my point to be already established: If *aitiai* are represented by middle terms, as opposed to premises, in Aristotelian syllogisms, they must be represented by re-descriptions of what the subject term refers to. This implies that they are the same as what the subject term stands for.

Simultaneity

Aristotle argues that a thing and its *aitiai* must be the same with respect to tense and aspect (*An. Post.* II 12, 95a10–14).⁶ He does this not only because a temporal gap between a ‘cause’ and its ‘effect’ might render the connection between them interruptible and thus contingent. Aristotle does make that point, to be sure. He says that a demonstration cannot derive what is going to happen from what has already happened, for unless a thing is present together with another thing, it cannot be said to make this other thing *necessary* (*An. Post.* II 12, 95a34–35). But in the present context, the more important reason he gives is the following. In a syllogism, he says, all terms must be of the same kind (ὁμόγονον, 95a37).⁷ He says that the middle term “cannot be of the same kind as [both what] has come to be and [what] will be” (95a38–39). Therefore, he concludes, it cannot link what will be to what has come to be. Here, Aristotle argues from something that he takes to be obvious, namely that all terms in a syllogism must be of the same kind, to the conclusion that they must also be the same with respect to time.

Note, incidentally, that Aristotle’s point concerns both tense and *aspect*. That is, with respect to *tense*, the *aitia* of something in the past must be in the past, the *aitia* of something present must be present, and the *aitia* of something in the future must be in the future. With respect to *aspect*, the *aitia* of what is (τὸ ὄν) must be something that *is*, whereas the *aitia* of what is coming to be (τὸ γινόμενον) must be something that *is* coming to be.⁸ Note further that what Aristotle says here implies quite generally that we cannot explain any present phenomenon by reference to the past.

The What and the Why

⁶ Cf. Kupreeva, Inna. “Aristotle on Causation and Conditional Necessity: *Analytica Posteriora* II 12 in Context.” In: F. De Haas, M. Leunissen, and M. Martijn, eds. *Interpreting Aristotle’s Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* (Leiden: Brill 2010).

⁷ Philoponus takes Aristotle to say that the middle term must be the same κατὰ τὸ εἶδος, although it may differ τῷ χρόνῳ (CAG 13.3, p. 386,17–19). I see no reason for reading Aristotle in this way.

⁸ Aristotle hints at the distinction between these two modes of being (and predication) in *De Interpretatione* 10 (19b13; cf. Lenci, Alessandro. “The Structure of Predication.” *Synthese* 114(2), 1998, 233–276, p. 236). The background is, of course, Plato’s distinction between being and becoming (e.g. *Soph.* 248c).

In another passage, Aristotle says that “it is clear that what something is (τί ἐστί) and why it is (διὰ τί ἔστί) are the same” (*An. Post.* II 2, 90a14–15). This statement may be taken in a number of ways, so I am not going to put a lot of weight on it. Charles, for one, thinks that the passage “reflects a metaphysical interconnection between essence and causation”.⁹ This reading results if we identify, plausibly enough, the ‘why’ of a thing with its cause and the ‘what’ of a thing with its essence. But Aristotle need not imply that essences are causes, let alone that the essence of a kind of thing is “the one cause of all the kind’s derived necessary properties”.¹⁰ For nothing forces us to assume that in this context, Aristotle limits the set of relevant descriptions (‘what something is’) to those that single out the *essence* of the thing described. After all, the essence of a thing will only be one of four kinds of *aitia*. And in fact, Aristotle says that in the present context, the ‘what’ of a thing belongs to it either as such or by accident (*An. Post.* II 2, 90a11). So it seems at least possible to read Aristotle as saying that stating an *aitia* (‘why it is’) of a thing is the same as giving a description (‘what it is’) of this thing.

In response to this line of thought, one might wonder how Aristotle could possibly assume that anything could be explained by giving a *non-essential* description of it. He emphasizes in a number of places that scientific demonstrations must proceed from necessary assumptions, and that the accidental cannot be necessary (e.g. *An. Post.* I 6). He might thus seem to argue that the middle term in a demonstration cannot describe anything in terms of an accident. This would imply that the only ‘what’ that can figure in a scientific explanation of a thing is, after all, its essence.

On the other hand, what is essential in one context may very well be accidental in another one. A master, for instance, can be accidentally human (*Categoriae* 7, 7a35–

⁹ Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford: Clarendon Press 2000), p. 200. Charles is in good company: Robin claims that in *Analytica Posteriora* II 11, “c’est toujours en définitive la forme ou l’essence qui est la cause véritable du fait” (Robin, Léon. “Sur la conception aristotélicienne de la causalité.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23(1–2), 1910, 1–28 and 184–210, p. 184). A similar view is defended by Sandstad (Sandstad, Petter. “The Formal Cause in the Posterior Analytics.” *Filozofski vestnik* 37(1), 2016, 7–26). Ross suggests that in *An. Post.* II 11, Aristotle is considering how each of the four ‘causes’ “can play its part in definition” (Ross, W. D. *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press 1957), p. 638). In a different context, Stein argues that the four *aitiai* are *pros hen* homonyms, with the ‘formal cause’ as the focal instance (Stein, Nathaniel. “Aristotle’s Causal Pluralism.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93, 2011, 121–147).

¹⁰ Charles, op. cit., p. 203. Cf. Hennig, Boris. *Aristotle’s Four Causes* (New York: Peter Lang 2019), ch. 6.

38).¹¹ Further, Aristotle emphasizes that one must always state the relevant *aitia* in the proper way. This means, for instance, that it is not quite correct to refer to the *aitia* of a statue as ‘Polycleitus’, even if Polycleitus did in fact make this statue. For in this context, ‘Polycleitus’ refers to the relevant *aitia* merely by accident, whereas ‘the sculptor’ would not do so (*Physica* II 3, 195a34–5). This does certainly not mean that ‘the sculptor’ picks out the essence of Polycleitus, or that ‘Polycleitus’ is the name of an accident. It rather means that, relative to the purpose of explaining the coming to be of the statue, a middle term such as ‘Polycleitus’ would be *besides the point*. The same is true of the actual essence of Polycleitus. Suppose it is ‘rational animal’. This essence is not an accident of Polycleitus, the human being, but it is accidental relative to the purpose of explaining the coming to be of the statue. Terms such as ‘Polycleitus’ and ‘rational animal’ pick out the *aitia* of a statue all right, but they do so only by accident. This is the sort of accident that Aristotle wants to ban from scientific reasoning. He is not arguing that all *aitiai* must be essences, he is arguing that all *aitiai* should be referred to as such, as *aitiai*, and not in ways that are accidental to their being an *aitia*.

The plausibility of other readings notwithstanding, then, I take Aristotle to mean the following when he says that the ‘what’ and the ‘why’ are the same: In the cases under consideration, we explain *why* a thing is such and such by saying *what* sort of thing it is. For instance, we may explain why two people are friends by describing them as enemies of one and the same person. In this sense, we understand the ‘why’ by means of the ‘what’. This is, again, to suggest that things are the same as their *aitiai*. We state the *aitia* of a thing by saying *what* this thing is.

External ‘Causes’

So much for considerations that tend to support, if not prove, the claim that things are the same as their *aitiai*.¹² Let me now return to its difficult to accept implications. In *Analytica Posteriora* II 11, Aristotle says that there are four kinds of *aitiai*, which are

¹¹ For similar examples, see *An. Post.* I 19 (81b25–29), *De Anima* II 6 (418a20), and *De Anima* III 1 (425a24–27).

¹² One might add Angioni’s argument to the effect that in Aristotle, primary *aitiai* must be co-extensive with what they are *aitiai* of (Angioni, Lucas. “Causality and Coextensiveness in Aristotle’s *Posterior Analytics* 1.13.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, 2018, 159–185, p. 177).

more or less the same as the four ‘causes’ that he distinguishes in *Physica* II 3 (194b23–35) and *Metaphysica* A 3 (983a27–32): the ‘material’, ‘formal’, ‘efficient’, and ‘final cause’.¹³ These four ‘causes’ should all be possible middle terms in demonstrative syllogisms.¹⁴ Now if the above observations are right, this means that all these ‘causes’ are the same as their ‘effects’, at the very least with respect to tense and aspect. In some sense, specifying the ‘efficient cause’ of a kind of thing, for instance, should amount to, and not go beyond, re-describing *this same thing*. If this seems to be out of line with our understanding of what an ‘efficient cause’ is, we should question whether Aristotle actually means ‘causes’ when he speaks of *aitiai*. This is why I have so far refrained from translating the Greek *aitia*, and why I have just now put ‘cause’ in scare quotes.

Let us look at how Aristotle introduces his four *aitiai*. Here is the initial list from *Analytica Posteriora* II 11:

... there are four *aitiai*, i.e. on the one hand that which a thing was to be, on the other that which is required given certain things,¹⁵ further that which primarily sets a thing in motion, and fourth that for the sake of which, ... (*An. Post.* II 11, 94a21–23)

It may be possible and fruitful, perhaps along the lines of *Metaphysica* H 6 (1045b17–19), to think of the matter and form a thing as one and the same. This might perhaps solve the problem of material constitution.¹⁶ The third and fourth kind of *aitia*, however, commonly known as ‘efficient’ and ‘final cause’, raise more serious issues.

¹³ On the ‘four causes’, see among many others: Moravcsik, Julius M. E. “Aristotle on Adequate Explanation.” *Synthese* 28(1), 1974, 3–17; Stein, op. cit.; and Hennig, op. cit.

¹⁴ Leunissen argues that an explanation and the middle term that it features need not be of the same type, so that it is conceivable, for instance, that the middle term in a ‘final causal’ explanation represents an ‘efficient cause’ (Leunissen, Mariska. “The Structure of Teleological Explanations in Aristotle: Theory and Practice.” *Oxford Studies in Philosophy* XXXIII, 2007, 145–178). For my present purposes, it is enough that at least some explanations feature ‘efficient causes’ as their middle term.

¹⁵ Literally: “the being necessary of this, given certain beings”. Ross paraphrases with “the conditions that necessitate a consequent” (Ross, op. cit., p. 637) and comments that “the material cause could not be described as τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ’ εἶναι”, because “[i]t does not necessitate that whose cause it is; it is only required to make this possible” (ibid., p. 639). I find it quite obvious that Aristotle is here identifying the ‘material cause’ with “that which, given certain things, is required”. Philoponus initially seems to support Ross’ reading by suggesting that the thing required is the form (ἡγοῦν τὸ εἶδος; CAG 3.3, p. 376,1); but he goes on to say that the *matter* is required if a certain *form* is posited.

¹⁶ I will not pursue this here. For a compelling statement of the problem, see: Thomson, Judith Jarvis. “The Statue and the Clay.” *Noûs* 32(2), 1989, 149–173.

They are traditionally classified as ‘external causes’,¹⁷ which makes it rather difficult to think of them as the same as what they are ‘causes’ of.¹⁸ For instance, how is the movement of one billiard ball supposed to be the same as the movement of another one? How is a knife the same as the act of cutting things? How is a builder the same as her movements, and how are her movements the same as the house that results from them?

In the remainder of this paper, I will consider three problematic cases, each involving an ‘efficient cause’ as a middle term. In some cases, certain events appear to ‘cause’ later ones. In a second sort of case, the presence of a thing might require and thus explain something earlier. Third, we like to say that people ‘cause’ movements and movements ‘cause’ things. Aristotle clearly does. All these cases are difficult to account for if ‘causes’ and effects, or *aitiai* and what they explain, are the same with respect to tense and aspect.

The ‘Cause’ of War

In *Analytica Posteriora* II 11, Aristotle promises to explain how the ‘efficient cause’ may be represented by the middle term of a syllogism. His discussion focuses on one of the more difficult cases:

By virtue of what (διὸ τί) did the Persian war come to be for the Athenians? What is the *aitia* of the Athenians’ being attacked? It is because they made an invasion into Sardis together with the Eretrians; this set it in motion to begin with. Let ‘war’ be A, ‘invade first’ B, ‘the Athenians’ C. Now B belongs to C, i.e. to invade first belongs to the Athenians, and A belongs to B, for people make war against those who have initially acted unjustly. To B, then, A belongs, i.e. being made war against belongs to those who began first, but this, B, belongs to the Athenians, for they began first. The middle term in these cases, then, is the *aition*, i.e. beginning first. (*An. Post.* II 11, 94a36–b8)

It might be significant that the attack on Sardis was not actually the event that started the Greco-Persian Wars; it only marks the beginning of the Athenian involvement (cf. Herodotus V 97). Accordingly, the question is not how the war started, but how the Athenians got involved. We should therefore treat the syllogism as being about the Athenians, rather than about the war. The three terms in our demonstration, then, will

¹⁷ Cf. Johnson, Monte Ransome. *Aristotle on Teleology* (Oxford: Clarendon Press 2005), p. 18–20.

¹⁸ Philoponus thinks that the problematic cases are the material and the efficient cause, since both (may) precede in time what they explain (CAG 13.3, 387,7–19). Avicenna accordingly discusses these two cases in more detail (*Metaphysics of The Healing* VIII 1–3).

refer to the Athenians under three different descriptions: C = the Athenians (without further qualification), B = those who attack first, and A = those who get involved in a war. The problem is that these three terms do not seem to apply to the Athenians with respect to the same tense and aspect. The Athenians *were* the ones who attacked first, and now they *are* the ones who are involved in a war.

There are two ways of dealing with cases like this. The first is to take the example at face value and give up either one of the two assumptions from above, namely (i) that *aitiai* are middle terms in an explanatory syllogism, or (ii) that all terms in such a syllogism signify or describe the same thing. The second way is to read Aristotle's case descriptions with a grain of salt.

As for the first strategy, one might argue that an *aitia* is a 'mediating item' in a loose sense, in that it links something to be explained with something already understood.¹⁹ It might link two items in the very general sense in which a bus line links a train station to an airport. An *aitia*, then, will be something like an inference ticket: It may well connect a present event to an earlier one, so that we can move from one to the other one. It will not, however, be a middle term in a strict sense.

Wieland suggests a fairly moderate version of this move, when he writes that in *Analytica Posteriora* II 12, Aristotle is abandoning the predicative model of reasoning and instead relying on the transitivity of implication.²⁰ Presumably, this is to say that Aristotle explains the Athenian involvement in the Greco-Persian wars by an instance of *modus ponens*: If A attacks B, then B will retaliate, now A has attacked B, therefore B is retaliating. This is no longer a predicative nexus among terms. It is an inferential nexus among propositions or states of affairs.

This approach, however, amounts to saying that Aristotle isn't thinking straight, and this on a rather large scale. He would set out an elaborate theory of explanatory syllogisms in terms of predicative ties among general terms, and then proceed to show how *aitiai* are middle terms, only in order to immediately abandon this entire syllogistic, because *aitiai* turn out to belong to a quite different sort of reasoning. They would not be middle terms in the sort of explanation that Aristotle explains at length, but rather mediating propositions in a sort of reasoning that Aristotle nowhere accounts for. This

¹⁹ Ross, op. cit., p. 647.

²⁰ Wieland, Wolfgang. "Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54(3), 1972, 229–237, p. 233

approach also amounts to ignoring Aristotle's explicit claim that thing and *aitia* must be the same with respect to tense and aspect. Sometimes, to be sure, Aristotle does appear to make general claims that he should not make, and which he contradicts in his more detailed accounts.²¹ However, we should not assume that he does so unless he is indeed contradicting his more general claims in his more detailed work. We should therefore ask whether a reading can be found that avoids such a contradiction.

The strategy that I prefer is therefore the second one from above: to stick to Aristotle's account of *aitiai* as middle terms in predicative, Aristotelian syllogisms, and to see whether we can tweak his examples so that they fit. If all terms of a syllogism refer to one and the same thing, it will in fact be impossible to deduce the Persian response from the earlier Athenian attack. However, we can deduce something very close to this: The Athenians *are* under attack at a given time because *they are*, at this same time, those who have attacked first. Put this way, what explains the Athenian involvement is not simply their previous deed, but the description, presently applicable to the Athenians, as someone who has done it. This makes sense. Presumably, no one would be attacking the Athenians unless at least someone at present remembered them as a past aggressor. The past has an impact only inasmuch as it extends into the present. I conclude that tweaking the example is easy and straightforward.

The House and the Bricks

As we have just corroborated, Aristotle denies that anything can necessitate anything else, unless the two are actually present at the same time. He does concede, however, that we may often infer that something must have been present earlier on by appealing to something that is present later on (*An. Post.* II 2, 95a27–31). He illustrates this case as follows:

When a house has come to be, it is necessary that stones have been cut and thus have come to be. By virtue of what is this so? Because it is necessary that a foundation has come to be, if indeed a house has come to be, too; and if a foundation has come to be, stones must have come to be beforehand. Again, when a house will be, stones will likewise be beforehand; this is shown by a

²¹ Two examples: (1) Aristotle's theory of classification in the *Analytica Posteriora* does not seem compatible with Aristotle's zoological writings (Lloyd, G.E.R. *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press 1991), p. 394); (2) Aristotle generally suggests that the final and the formal cause of natural things are the same, but he also holds views that are incompatible with this (Rosen, Jacob. "Essence and End in Aristotle." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 46, 2014, 73–107).

middle term in a similar way, for there will be a foundation beforehand. (*An. Post.* II 12, 95b32–37)

There are two ways in which Aristotle's example might be misleading. First, the three terms of his syllogism seem to refer to at least three distinct entities: a house, a foundation, and some stones. Second, he is arguing that we can only explain the stones by appealing to the house, and not vice versa. But we would not usually say that a house *causes* its foundation, or that the foundation *causes* the stones it is made of. Therefore, it seems, the coming to be of the house can at best be a merely epistemic reason for assuming that stones have come to be. Which is to say that it is not its *aitia* (cf. *An. Post.* I 13, 78a36–7).

Some authors have concluded from this that in the present case, causation and explanation part ways. Robin, for instance, thinks that material, efficient, and even final 'causes' must be temporally prior to their effects, so that they cannot be represented by middle terms.²² This is the reason why he thinks that *Analytica Posteriora* II is really only concerned with 'formal causes'.²³ He is right, in a way, since Aristotle's *aitiai* are beginning to look rather unlike what we are used to calling 'causes'. I do not agree, however, that there is a tension between syllogistic *aitiai* and real 'causes' in Aristotle.²⁴ Rather, I suspect that there are no real 'causes' in Aristotle at all, that is, no 'causes' in the sense of links by which the earlier necessitates the later. If there are no such 'causes' in Aristotle, we cannot take his material, efficient, and final 'causes' to be temporally prior to their effects. There will be no tension within Aristotle, but only a disagreement or incongruency between Aristotle and us.

Wieland takes Aristotle to say that there *are* 'causal' relations between the earlier and the later, but that we can understand these relations only by thinking backwards.²⁵ But the house cannot be the *aitia* of the foundation in this sense. Aristotle says that an *aitia* is that through which a thing is or comes to be such and such, and as Wieland admits, the foundation does not come to be through the house. So, either Aristotle is wrong, or there is a way of construing the coming to be of a house, for instance, as an actual *aitia*

²² Robin, op. cit., p. 18. Robin (op. cit., p. 23) refers to *Categoriae* 12; but there, Aristotle explicitly *distinguishes* causal priority from temporal priority (*Cat.* 12, 14b10–11).

²³ Robin, op. cit., p. 184.

²⁴ Robin, op. cit., p. 25.

²⁵ Wieland, op. cit., p. 233.

of the coming to be of its foundation, rather than as a merely epistemic reason for certain assumptions about the past.

Given Aristotle's constraint, that the earlier cannot explain the later, the stones cannot be the *aitia* of the house, since they come to be before the house comes to be. On the other hand, the house cannot be the *aitia* of the stones, since the stones should be causally prior to the house.²⁶ The only remaining option is that the stones are an *aitia* of the house precisely insofar and as long as they are actual parts of the house. This will no longer violate Aristotle's constraint, because the stones are not parts of the house before the house comes to be.

Let me thus restate Aristotle's example accordingly. First, the three terms should all be referring to the same thing, presumably either the house, the foundation, or the stones. Second, the *aitia* should be something by virtue of which this thing *is* what it is, not merely something by virtue of which *we find out* that it is what it is. The question to be answered, I take it, is the following: Why is a house partly made of stones of a certain sort? Answer: Because a house is a thing with a foundation, and a thing with a foundation must be partly made of that sort of stones.²⁷ That we must begin with what comes later in time means that the subject term of both our question and our answer must be the house. The coming to be of the house, then, is the coming to be of something that is partly made of a certain sort of stones, which explains why these stones must have come to be before the house could possibly come to be.

Seen in this light, it is clear that the coming to be of the stones does not explain the coming to be of the house. There is no explanatory order here that leads from the earlier to the later. On the other hand, the requirement that stones must have come to be is not merely epistemic. The *house* needs these stones, it would collapse without them. Also, the stones that the house needs in order to remain stable are not doing what they are needed for before the house comes to be. They are present, *qua* foundation, no sooner than the house is.

We need a middle term in order to explain why a house needs such stones because there is no obvious, immediate link between the essence of a house (say, *shelter for belongings*, as in 94b9–10) and the notion of a thing that requires the sort of stones in question. To introduce this middle term is to re-describe the house as something that

²⁶ Cf. Philoponus, CAG 13.3, 388,10–16.

²⁷ Recall that these should be read as statements kinds of things, as opposed to particular instances.

would collapse without a foundation. Once we realize that a house is something with a foundation, we see the link between the house and the stones.

In the present context, the most important thing to note is that the three terms of our revised syllogism do in fact refer to the same kind of thing, and they do so with respect to the same tense and aspect. For let A = a house, B = something with a foundation, C = something that is partly made of a certain sort of stones. A house that *will be*, for instance, is something that *will be* partly made of the relevant sort of stones, a house that *was coming to be* is something that *was coming to be* partly made of them, and so on.

The Builder and the House

The following problem remains, though. We like to think that by undergoing and causing certain movements, a house builder brings about the existence of a house. Aristotle routinely refers to house builders as *aitiai* of houses (e.g. *Physica* II 3, 195b23–25), fathers as *aitiai* of children (194b30–31), and sculptors as *aitiai* of sculptures (195a32–34). These are all cases of transeunt causation, where one thing causes another thing, and such cases will be impossible to account for if the cause of a thing must always be this same thing.

For our purposes, the main problem is that the builder has existed before her movements. She is a persistent being, whereas her movements are occurrents (i.e. comings to be). Therefore, the builder differs from her movements with respect to tense and aspect. The same is true of the movements and the house that results from them. If *aitiai* are the same with respect to tense and aspect as what they are *aitiai* of, it looks like the builder cannot be an *aitia* of her movements, and her movements cannot be an *aitia* of the house. But Aristotle clearly suggests that they are.

Now of course, the mere presence of the builder does not explain the process of building. The proper *aitia* of the movements of a house builder is not the house builder without qualification, but rather the house builder insofar as she is actually moving in certain ways (cf. *Physica* II 3, 195b16–28). Hence, the movements and their proper *aitia* are actually the same with respect to time and aspect. Further, the movement by which a particular house builder is moving bricks and timber are the very same movements that these bricks and timber are undergoing. For, as Aristotle argues in *Physica* III 3, when one thing acts on another one, acting and being acted on are the same (202a21–b22). More specifically, the movement by which a particular house builder is moving a brick and the

movement that this brick is undergoing as a result will be one and the same movement under two different descriptions. So far, then, we can argue as follows that things and their *aitiai* are indeed the same with respect to time and aspect: The house builder is an *aitia* of the house being built only insofar as she is actually building it, and when she is building it, for her to be doing so is the same as for the house to be in the process of being built.

But even if the process of building and the process of being built are the same, this does not fully explain how the builder can be an *aitia* of this process, or how either the process or the builder can be an *aitia* of the house. What is worse, there is a passage that appears to imply that no persistent being can be an *aitia* of any process of coming to be, or vice versa. In *Physica* VI 5 (236a10–14), Aristotle says that for any given process, there is a time at which it ends, but none at which it begins. This is so because whenever anything is already moving, it must have been moving before. In *Physica* VI 8 (239a2), he adds that something analogous is true of states of rest. If this is so, it looks like no movement of a thing can possibly overlap with a state of rest of this thing. There can be no one point in time that would constitute both the end of the movement and the beginning of the state of rest. In particular, the movements by which a house is being built will not temporally overlap with any state of rest of the house that follows them, such as the continued existence of the house. But if they do not even overlap, they cannot possibly be simultaneous, and hence they cannot be the same with respect to tense and aspect.

There are reasons, however, for reading Aristotle's claims in *Physica* VI in a different way. For in fact, the arguments that he gives do not imply that there is no *point* in time at which a movement or a state of rest begins. What he shows is only that there is no smallest initial *interval* during which a movement or a state of rest first occurs.²⁸ There may well be a point in time at which a movement or a state of rest begins, then, and this point might be identical to the point at which a movement stops.

This, on the other hand, does not help us much. For one thing, the movement of the builder and the house are still rather different with respect to tense and aspect. Presumably, the movement of building the house begins before the house exists, and the house outlasts the movement. For another, the builder and the house are clearly distinct, and they need not even overlap in time. With a little ingenuity, we can conceive of a

²⁸ Wagner, Hans. *Aristoteles, Physikvorlesung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967), p. 628.

scenario where a house builder ceases to exist before the house they build begins to exist. Someone might, for instance, build a solid block out of several kinds of material, so that over the course of a certain amount of time, everything but the walls and the roof of a house withers away. In any case, we are still far away from being able to show that there is any sense in which ‘house builder’ and ‘house’ are two descriptions of the same thing. This means that either the house builder is not in fact an *aitia* of the house, or the *aitia* of a thing is not always this same thing under a different description.

As a faithful Aristotelian, Avicenna bites the bullet and chooses the first of these two options: the house builder is not in fact a proper *aitia* of the house. Here is his initial description of the case:

As for the builder, his movement is an *aitia*²⁹ of a certain movement, [and] then his being at rest and his ceasing to move, or the lack of his movement and of his carrying [of materials] after this carrying, is the *aitia* of the completion of this movement. This carrying as such and the completion of this movement is the *aitia* of a certain combination [of materials], and this combination is the *aitia* of a certain shape, and each one of them is an *aitia* such that what it is an *aitia* of is together with it. (*Metaphysics of The Healing* VI 2,2)³⁰

Avicenna is arguing that in fact, nothing can last longer than its *aitia*. All *aitiai* are together, that is simultaneous, with their effects. Therefore, when the movements of a house builder have stopped, they can no longer be the *aitia* of anything present, including the persistence of the resulting house.³¹ The movements of a builder can only cause simultaneous movements, and the state of rest that follows them must be caused by a state that lasts as long as this state of rest. Avicenna even says that the *cessation* of movement of the builder is the *aitia* of the completion of the house’s being built. This makes it seem as though the *aitia* of the persistence of the house is something the builder does *not* do. Then what is it that makes the house persist after its completion?

Another example makes clearer what Avicenna has in mind:

Likewise, fire is an *aitia* for the heating of the element, water. The heating is an *aitia* for the abolition of the actual preparedness of the water for the reception or preservation of the form of

²⁹ In the set of passages that I am discussing, Avicenna uses ‘*illa*’ and, at one point, *sabab* where Aristotle would have used *aitia*. I translate ‘*illa*’ as *aitia* and *sabab* as ‘cause’.

³⁰ Avicenna. *Al-Shifā’, Ilāhiyāt*, ed. Anawati et al. (Cairo: Al-Hay’ah al-‘Āmma li-Shu’ūn al-Muṭābi‘ al-’Amīriya 1960), p. 264,9-11. Translation: *The Metaphysics of The Healing*, tr. Marmura (Utah: Brigham Young University Press 2005), p. 201.

³¹ Cf. also *Al-Shifā’, Ṭabī‘iyāt* I 12,8, ed. Zāyid (Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmma lil-Kitāb 1983), p. 59,9-11. Translation: *The Physics of The Healing*, tr. McGinnis (Utah: Brigham Young University Press 2009), p. 80.

the watery; and this is because in a situation like this, another thing is an *aitia* for implementing the complete preparedness for the reception of the form's contrary, which is the fiery form. The *aitia* of the fiery form are the *aitiai* that furnish the elements with their forms, and they are separate. (*Metaphysics of The Healing* VI 2,4)³²

Here, Avicenna distinguishes two sorts of *aitia*. First, the fire brings about the "complete preparedness" of the water to take on the form of fire. Second, once this preparedness is complete, certain separate *aitiai* furnish that which used to be water with the form of fire. A little further on, Avicenna adds:

The *aitia* of the fire [when water turns into fire] is the cause that bestows form (*al-sabab al-mufīd li-l-ṣawwar*) and [it is this cause] together with the cessation of the complete preparedness for the contrary of this form. (*Metaphysics of The Healing* VI 2,5)³³

Again, two kinds of explanatory factor are involved: (1) *aitiai* that prepare a thing for the reception of a form, and (2) *aitiai* or causes that bestow this form onto that which is completely prepared to receive it.³⁴ The first, preparing *aitiai*, are *aitiai* of movements. They are not, strictly speaking, *aitiai* of the result of these movements. The proper *aitiai* of the persistent results of the movements are separate from both the fire and its movement. Avicenna appears to identify these separate causes with celestial intellects (*Metaphysics of The Healing* IX 5,3).³⁵

This is not so much a solution to our problem as it is a clear and honest recognition of its significance. For, if Avicenna is right, a very large set of phenomena cannot actually be explained by natural, sublunar causes. They can only be explained by *separate* causes, and for Avicenna this means: by intervention by celestial intellects. Still, even though Avicenna recognizes the problem, he is clearly not willing to withdraw the assumption that leads to it, that causes and their effects must be the same with respect to time and aspect. He gladly accepts the consequences: The movements of a builder are not actually *aitiai* of the house that results from them; they are only *aitiai* of the movements that lead

³² *Ilāhiyāt*, p. 264,15-18; tr. Marmura, p. 201.

³³ *Ilāhiyāt*, p. 265,4-5; tr. Marmura, p. 202.

³⁴ Cf. *Ṭabī'iyāt* I 10,3, p. 49,1-4; tr. McGinnis, p. 65. On the 'giver of forms' cf. Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De anima in the Latin West* (London: The Warburg Institute 2000), p. 187–9; Janssens, Jules. "The Notions of *wāhib al-ṣuwar* (Giver of Forms) and *wāhib al-'aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā". In: M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos, eds. *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* (Turnhout: Brepols 2006); McGinnis, Jon. *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press 2010), p. 85–88 et passim.

³⁵ *Ilāhiyāt*, p. 410,14-411,9; tr. Marmura, p. 335.

to its existence.

This is only to scratch the surface of Avicenna's account. In the present context, what matters is that he provides a clear answer to the question about the house-builder and the house. The moving house-builder is the *aitia* of her movements. These movements coincide with the movements that the building materials undergo. These latter movements are in turn *aitiai* of the house being built. There are, strictly speaking, only two causal relations involved: The movements of the builder cause the act of building a house, and the movements of the building materials cause the process of being built. None of the other relations is causal in the strict Aristotelian sense. That is, the builder is not as such, taken as a persistent being, the *aitia* of her movements, and her movements are not *aitiai* of the house, again taken as a persistent being. Further, the movements of the builder are not *aitiai* of the movements of the building material. These movements coincide, which means that they are one and the same in number, but none of them is an *aitia* of the other one.³⁶ By describing the situation in this way, we can stick to the claim that the *aitiai* of a thing are this thing under a different, explanatorily relevant and illuminating description. We do this by denying of several things that we would otherwise think of as 'causes' that they are, strictly speaking, *aitiai*. This is a cost that not everyone might be willing to pay. For instance, there will actually be no such thing as agent causation in Aristotle, at least not in the sense that a persistent being is the proper *aitiai* of what it does.

So what shall we do with Aristotle's statements, that the builder is the *aitia* of the house, the father of the child, and so forth? If we follow Avicenna, all these claims will be true, but only if we understand them as elliptical and somewhat imprecise versions of slightly different claims.

We have seen that the house builder is the *aitia* of her movements as long as and insofar as she performs these movements. The moving builder is the *aitia* of the builder's movement. We have also seen that the movements of the building materials are *aitiai* of the house being built. Finally, we have seen that the movements of the house builder coincide with the movements of the building materials. They are in fact one and the same set of movements. The point to note is that when one movement coincides with another

³⁶ Marmodoro claims that "[t]eaching causes learning" (Marmodoro, Anna. "The Union of Cause and Effect in Aristotle's Physics 3.3." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, 205–232, p. 227). This is clearly a case of coincidence (teaching and learning being numerically the same process), not a case of causation.

movement, it is perfectly legitimate to refer to the *aitiai* of the first movement as *aitiai* of the second movement. This is so because the second movement is not actually a separate movement. It is one and the same movement. Therefore, we may treat the *aitiai* of the movements of the builder as an *aitia* of the movements of the building materials. What is an *aitia* for one is an *aitia* for the other. In order to make this perfectly clear, one should not without qualification refer to the house builder as an *aitia* of the house, as Aristotle admittedly often does. Strictly speaking, one should say that the moving builder is the *aitia* of the movement of the building materials. Aristotle acknowledges as much at the end of *Physica* II 3. He distinguishes between possible and actual *aitiai* and argues that the house builder is a possible *aitia* of a house, but that only the particular human being that is actually engaged in building is the actual *aitia* of a house being built. And a little further down, he emphasizes that an *aitia* of something that is being actualized must itself be something that is being actualized. Strictly speaking, then, the house builder as such is only an *aitia* of *potential* movements of building materials. But we do not always speak strictly, and we do not always need to. When Aristotle refers to the builder, without qualification, as an *aitia* of the house, he is being imprecise.

Conclusion

I have argued that for Aristotle, to state the proper *aitiai* of a kind of thing is to offer an alternative and illuminating description of this same thing. My aim in this paper has not been to recommend this view to modern philosophers of science. For now, all I have done is to argue that Aristotle held it, and that he was not obviously mistaken in doing so. I have argued for this in three ways: (1) by pointing to passages in Aristotle's writings, (2) by showing that the view makes enough sense to be worthy of Aristotle, and (3) by showing that one of Aristotle's most competent readers, Avicenna, supports it.

If Aristotle did indeed believe that things and their *aitiai* are the same, this will have consequences for the way in which we tell the history of the notion of causality. For instance, Aristotle will turn out to be in substantial agreement with Hume. Hume argues that there is no such thing as causation if by this we mean a necessary connection among distinct events. He concludes that causation is not necessitation. Aristotle, too, argues that things and their *aitiai* cannot be both distinct and necessarily connected. He concludes that *aitiai* are not distinct from what they are *aitiai* of.

What we think of as causal explanations, then, is conspicuously absent from

Aristotle's theory of explanation. Just as his basic logic is about predicative ties, as opposed to implication, conjunction, or disjunction, his basic theory of explanation is about re-describing things, as opposed to predicting events on the basis of earlier occurrences.

Boris Hennig

Toronto Metropolitan University

References

- Angioni, Lucas. "Causality and Coextensiveness in Aristotle's *Posterior Analytics* 1.13." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 54, 2018, 159–185.
- Avicenna. *Al-Shifā', Ilāhiyāt*, ed. Anawati et al. (Cairo: Al-Hay'ah al-‘Āmma li-Shu’ūn al-Muṭābi‘ al-‘Amīriya 1960).
- Avicenna. *Al-Shifā', Ṭabī‘iyāt*, ed. Zāyid (Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyah al-‘Āmma lil-Kitāb 1983).
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*, tr. Marmura (Utah: Brigham Young University Press 2005).
- Avicenna. *The Physics of The Healing*, tr. McGinnis (Utah: Brigham Young University Press 2009).
- Barnes, Jonathan. *Aristotle: Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press 1993).
- Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence* (Oxford: Clarendon Press 2000).
- Delcomminette, Sylvain. "Qu'est-ce qu'un principe selon Aristote?" In: M.-A. Gavray and A. Michalewski, eds., *Les principes cosmologiques du platonisme* (Turnhout: Brepols 2017).
- Geach, Peter T. *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell 1972).
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De anima in the Latin West* (London: The Warburg Institute 2000).
- Hennig, Boris. *Aristotle's Four Causes* (New York: Peter Lang 2019).
- Janssens, Jules. "The Notions of *wāhib al-ṣuwar* (Giver of Forms) and *wāhib al-‘aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā". In: M.C. Pachecho and J.F. Meirinhos, eds., *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* (Turnhout: Brepols 2006).
- Johnson, Monte Ransome. *Aristotle on Teleology* (Oxford: Clarendon Press 2005).
- Kupreeva, Inna. "Aristotle on Causation and Conditional Necessity: *Analytica Posteriora* II 12 in Context." In: F. De Haas, M. Leunissen, and M. Martijn, eds., *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* (Leiden: Brill 2010).
- Lenci, Alessandro. "The Structure of Predication." *Synthese* 114(2), 1998, 233–276.

Leunissen, Mariska. "The Structure of Teleological Explanations in Aristotle: Theory and Practice." *Oxford Studies in Philosophy* XXXIII, 2007, 145–178.

Lloyd, G.E.R. *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).

Marmodoro, Anna. "The Union of Cause and Effect in Aristotle's Physics 3.3." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXII, 2007, 205–232.

McGinnis, Jon. *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press 2010).

Moravcsik, Julius M. E. "Aristotle on Adequate Explanation." *Synthese* 28(1), 1974, 3–17.

Robin, Léon. "Sur la conception aristotélicienne de la causalité." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23(1–2), 1910, 1–28 and 184–210.

Rosen, Jacob. "Essence and End in Aristotle." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 46, 2014, 73–107.

Ross, W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford: Clarendon Press 1957).

Sandstad, Petter. "The Formal Cause in the Posterior Analytics." *Filozofski vestnik* 37(1), 2016, 7–26.

Stein, Nathaniel. "Aristotle's Causal Pluralism." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93, 2011, 121–147.

Thomson, Judith Jarvis. "The Statue and the Clay." *Noûs* 32(2), 1998, 149–173.

Wagner, Hans. *Aristoteles, Physikvorlesung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967).

Wieland, Wolfgang. "Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54(3), 1972, 229–237.

Física e Metafísica no Estoicismo Antigo

Guy Hamelin

The Stoic School takes up the tripartite division of philosophy of the post-Platonic Academy, in which physics occupies, alongside dialectics and ethics, a prominent place. In this tripartition, there is no metaphysics, nor in the two subdivisions of Stoic physics. For the thinkers of the Stoa, there is nothing beyond physics. In spite of this statement, we try to discover, in this article, the presence of a study devoted to first philosophy among the various topics investigated by the Stoics in their physics. It is with this aim that we first examine what precisely Aristotle deals with in the *Metaphysics*. This preliminary investigation will serve as a point of reference for determining what can be considered as metaphysics, at least in ancient Greece. Afterwards, we are interested in the Stoic view of nature itself since nothing superior exists. This examination leads us to scrutinize the Stoic conception of the Good, a notion closely linked to the subject of physics. We then take a good look at each one of the topics found in the two Stoic divisions of physics, highlighting the matters approaching Aristotelian metaphysics. On that occasion, a specific analysis is devoted to the two Stoic principles, due notably to the relevance of the subject in relation to first philosophy. From the diversity of the elements found in the course of our study, we come to the final part, in which we establish the position of the Stoic School on metaphysics.

1. Introdução

A obra de Aristóteles conhecida hoje como *Metafísica* constitui habitualmente a referência à qual nos remetemos para conhecer, no contexto da filosofia grega, os diferentes assuntos estimados transcenderem a física. Todavia, existe a dificuldade de delimitar exatamente a que alude o Estagirita nesse tratado, pois a sua organização atual complica a identificação dos tópicos examinados. A influência de Platão sobre a concepção metafísica de Aristóteles é certamente importante, mesmo que este tente afastar-se daquele, notadamente no início da sua saída da Academia. A metafísica platônica relaciona-se de modo frequente a aspectos ontológicos da doutrina das Formas, tal como pode ser visto nas tentativas de responder a questões do tipo: Qual é a natureza

destas realidades inteligíveis separadas do sensível? O que caracteriza substancialmente a relação de participação entre particulares e Formas? Contudo, a própria concepção de Platão acerca das Ideias evoluiu ao longo da sua prática filosófica¹, e a teoria criticada por Aristóteles limita-se à visão encontrada nos diálogos do período de maturidade.² O essencial do que constitui o platonismo é certamente a visão metafísica das Formas ligada à doutrina da imortalidade da alma, prosseguindo assim naturalmente na teoria do conhecimento.³ Apesar de uma influência certa, Aristóteles propõe uma visão metafísica distinta do desenvolvimento da filosofia amadurecida do seu Mestre. Que seja em razão da sua crítica das Ideias e de outras noções pré-socráticas, ou por causa da sua própria concepção da metafísica, o Estagirita fica a referência indispensável para entender em que consiste essa área do saber na Antiguidade.

A que corresponde a metafísica para o estoicismo antigo? A resposta a essa pergunta parece ainda mais complexa que a dada à mesma questão em relação, desta vez, à filosofia grega da época clássica. A Escola estoica não inclui a metafísica na sua divisão tripartida tradicional da filosofia.⁴ Isso não implica que não havia nenhuma metafísica, nem o fato de que essa Escola era fundamentalmente materialista.⁵ A ausência de uma

¹ Cf. A. de Libera. *La querelle des universaux. De Platão à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 51-56; G. Hamelin. “Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão”. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 3, Issue 2, 2009, pp. 1-13. <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/issue/view/3501> Acesso abril de 2021.

² Cf. M. Canto-Sperber. “Platon”. *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). Paris: Presses universitaires de France, 1997, p. 224 *et circa*.

³ “The two major theories that make up Platonism are the theory of Forms and the doctrine of the immortality of the soul. The notion of a Form is articulated with the aid of conceptual resources drawn from Eleatic philosophy. The ultimate object of a philosopher’s search for knowledge is a kind of being that is quite unlike the familiar objects of the phenomenal world: something eternal and changeless, eminently and exclusively whatever – beautiful or just or equal – it is, not qualified in time or place or relation or respect.” Malcolm Schofield. “Plato (427-347 BC)”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0, Edward Craig (Ed.). London & New York: Routledge, 1998.

⁴ “Os estóicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Essa divisão aparece pela primeira vez no livro *Sobre a lógica*, de Zenon, depois em Crísipos no primeiro livro *Sobre a lógica* e no primeiro livro *Sobre a física*, e ainda em Apolôndoros e Silos <...>”, Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 39. 2ª edição. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977, p. 190.

⁵ “Thus the Stoic ‘principles’ skilfully combine the hard-line materialism of the Giants in Plato’s *Sophist* with his alternative hallmark of existence, ‘capacity to act or be acted upon’, which was intended by Plato to undermine materialism <...>.” A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. I. *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 274. Veremos na parte 3.3 *infra* a questão da corporeidade dos dois princípios estoicos.

nomenclatura não implica a inexistência da ‘realidade’ à qual se refere a metafísica. O contrário também é, obviamente, possível, já que vários nomes não alude a nada, como o mostra Aristóteles, entre outros, nas *Categorias* X sobre os opostos, com o exemplo do termo ‘cegueira’, que não denota coisa nenhuma, menos a privação de visão. Seja como for, não ter incluído a metafísica na sua própria partição da filosofia não significa que não há discussões, argumentos e outras reflexões dessa natureza no pensamento dos seus protagonistas. O próprio Aristóteles não usou o termo ‘metafísica’ para se referir aos assuntos tratados na *Metafísica*. Contudo, essa situação complica a tarefa de saber se existe ou não existe tal tópico na filosofia estoica.

No presente artigo, tentamos primeiro precisar brevemente quais são os principais tópicos aos quais faz referência Aristóteles na *Metafísica*. Trata-se de um tema já bastante discutido e relativamente bem conhecido. Mas uma descrição clara sobre isso fica indispensável para reconhecer e identificar a existência ou a não-existência de uma metafísica estoica, pelo menos segundo os critérios da filosofia antiga ou, melhor, do pensamento aristotélico. Em seguida, é preciso examinar diretamente se há, de fato, desenvolvidos na filosofia estoica temas parecidos aos encontrados na *Metafísica* do Estagirita. Podemos levantar a hipótese de que verossimilmente existe no estoicismo discussões, que se aproximam das temáticas encontradas nessa obra de Aristóteles. Mas considerando o caráter específico e sistemático da filosofia da Escola do Pórtico, notadamente em relação à sua divisão e subdivisão da filosofia, essa conjectura precisa ser confirmada. Entre os temas examinados no que se refere a nossa busca, enfatizamos dois pontos precisos e fundamentais para o estoicismo antigo. Primeiro, mostraremos que a física constitui o principal objeto da filosofia estoica, na medida em que contém tudo o que existe e subsiste⁶, mas a ética representa sua finalidade⁷ e permite entender melhor

⁶ Os estoicos antigos distinguem as entidades existentes das subsistentes. O que existem (εἶναι) são os corpos, que possuem a primazia ontológica sobre os inteligíveis. A principal razão filosófica desse afastamento da concepção notadamente platônica reside essencialmente na teoria causal defendida pelos protagonistas da Escola do Pórtico. Sem entrar no dédalo dessa doutrina, os estoicos estimam que somente os corpos exercem um efeito sobre outros corpos, o que não é o caso dos ditos inteligíveis. Por exemplo, o conhecimento ou a virtude, que causa efeitos em outros corpos, só pode ser um corpo nessa visão. A consequência disso é que o que não é corpo não existe. Segundo os estoicos, o não corpo apenas subsiste (ὑφίστάσθαι). Como dizem Long e Sedley: “We could render the Stoic distinction between ‘exist’ and ‘subsist’ by saying ‘There’s such a thing as a rainbow, and such a character as Mickey Mouse, but they don’t actually exist’”. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 164.

⁷ Essa visão não é defendida por todos os estoicos, já que Crisipo considera que é a física a última disciplina na divisão da filosofia da Escola. “For the tripartite division of philosophy itself <...>, we also follow the order, logic physics ethics, attributed to a number of leading Stoics <...>.”

alguns componentes da ciência da natureza. O segundo destaque diz respeito, desta vez, à dupla divisão da física estoica e também se refere à famosa questão dos princípios, enquanto entidades permeando o mundo inteiro. Enfim, se encontrarmos nessa investigação elementos que se aparentam à metafísica referencial de Aristóteles, eles serão identificados na conclusão final, assim como serão ressaltadas as peculiaridades específicas desta metafísica estoica.

2. O modelo da Metafísica de Aristóteles

De que trata Aristóteles na sua obra nomeada, a partir do século I a. C., *Metafísica* pelo último escolarca do Liceu, Andrónico de Rodes?⁸ Em uma primeira abordagem, percebe-se que o tratado diz respeito a diferentes assuntos. A ciência dita suprema apresenta-se sob três nomes diferentes; ela é ‘Sabedoria’ (σοφία), ‘Filosofia primeira’ (πρώτη φιλοσοφία) e ‘Ciência teológica’ (θεολογική ἐπιστήμη). Essas distintas nomeações não seriam dificultosas se elas não se referissem a objetos divergentes ou a pontos diferentes de um mesmo objeto. De maneira mais explícita, a ‘Sabedoria’ trata dos primeiros princípios e das primeiras causas⁹, a ‘Filosofia primeira’ dos seres enquanto seres e a ‘Ciência teológica’ da divindade.¹⁰

O conteúdo da obra chamada *Metafísica* ainda não é plenamente claro, apesar das informações indicadas anteriormente. A questão fundamental fica aberta. Esse saber apresenta um tipo específico de entidades ou diz respeito a todas as entidades que existem? Em outras palavras, a *Metafísica* é uma ciência particular ou ela é uma ciência universal? Chegamos aparentemente a uma forma de aporia. A ciência suprema remete ao estudo de seres específicos, como se dá com a ‘Ciência teológica’, que investiga os

However, one of these, Chrysippus, put physics after ethics, according to his own words <...>”. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 160.

⁸ Ver nota 82 *infra*.

⁹ Cf. Aristoteles. *Metaphysica* A, 1, 981b 28.

¹⁰ Cf. Vianney Décarie. *L’objet de la métaphysique selon Aristote*. 2ª Ed. Montréal/Paris: Institut d’études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. XXVII. Segundo Pellegrin, Aristóteles descreveria antes a metafísica de quatro maneiras: “La métaphysique est aussi une discipline, qu’Aristote n’appelle pas ainsi, mais « philosophie première » et qu’il décrit d’au moins quatre façons différentes.” Pierre Pellegrin. *Dictionnaire d’Aristote*. Paris: Éditions Ellipses, 2007, p. 136.

deuses, ou refere-se à análise de todos os seres, como ocorre com a ‘Filosofia primeira’?

O que afirma o próprio Aristóteles sobre isso revela a dificuldade:

Poder-se-ia agora perguntar se a filosofia primeira (ή πρώτη φιλοσοφία) é universal (καθόλου) ou se se refere a um gênero determinado e a uma realidade particular (φύσιν τινά μίαν). De fato, a respeito disso, no âmbito das matemáticas existe diversidade: a geometria e a astronomia referem-se a determinada realidade, enquanto a matemática geral é comum a todas. Ora, se não existisse outra substância (οὐσία) além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira (πρώτη ἐπιστήμη); se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior <às outras ciências> e será filosofia primeira, e desse modo, ou seja, enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser (τοῦ ὄντος ἢ ὄν), vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser.¹¹

Em outro trecho também famoso da mesma obra, ele reafirma e acrescenta:

Ora, dado que existe uma ciência do ser enquanto ser (τοῦ ὄντος ἢ ὄν) e enquanto separado (χωριστόν), é preciso examinar se ela deve ser considerada como idêntica à física, ou como diversa. <...> Existe, portanto, outra ciência diferente seja da física seja da matemática, que estuda o ser enquanto separado e imóvel (περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον), dado que verdadeiramente exista uma substância desse tipo, ou seja, uma substância separada e imóvel, como tentaremos demonstrar. E se entre os seres existe uma realidade desse gênero, ela deve ser o divino (θεῖον) e também o Princípio primeiro e supremo (πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή). <...> Poder-se-ia levantar o seguinte problema: se a ciência do ser enquanto ser deve ser considerada universal ou não. Ora, cada uma das ciências matemáticas trata de um gênero único e determinado, mas também existe uma matemática geral que é comum a todos os gêneros. Portanto, se as substâncias físicas fossem as realidades primeiras, a física seria, conseqüentemente, a primeira das ciências; se, ao contrário, existe outra realidade, ou seja, uma substância separada e imóvel, deve haver necessariamente uma ciência diferente da física e anterior à física, e deve ser também universal, por força dessa anterioridade.¹²

No decorrer da história da filosofia, encontramos três abordagens distintas que tentam solucionar estas dificuldades encontradas na *Metafísica*: O que estuda a metafísica? A metafísica é uma ciência particular, de uma área específica, ou é uma ciência universal, que abrange tudo? Encontramos três explicações possíveis no decorrer da história. A primeira é defendida por Avicena (ibn Sīnā), Tomás de Aquino e mais recentemente pelo Professor belga Augustin Mansion, e deixa entender que o estudo dos seres (enquanto seres) é subordinado ao das substâncias imateriais e divinas, da mesma forma que o efeito é subordinado à sua causa. A segunda interpretação sugere que a oposição entre as duas posições é irreduzível e resolve a aparente contradição com a ideia

¹¹ Aristóteles. *Metaphysica* E, 1 1026a 23-32. Aristóteles. *Metafísica*. Vol. II. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 272-273.

¹² Aristóteles. *Metaphysica* K, 7 1064a 28-1064b 14. Aristóteles. *Metafísica*. Giovanni Reale (Ed.). *Op. cit.*, pp. 510-513.

de evolução no pensamento de Aristóteles. Sendo assim, o estudo das entidades imateriais refletiria a concepção platônica inicial, tal como defendida por Aristóteles na juventude, enquanto que o exame de todas as substâncias ou dos seres enquanto seres representaria a visão madura e acabada do Estagirita. O alemão Werner Wilhelm Jäger é o defensor, no século XX, dessa explicação. Enfim, estudiosos como Étienne Gilson e Joseph Owens sustentaram que é possível identificar os seres enquanto seres às substâncias divinas e afirmar que essas últimas são consequentemente seres enquanto seres.¹³

Essas três interpretações distintas nos direcionam para três conclusões diferentes no que diz respeito à natureza particular ou universal do saber encontrado na *Metafísica*. No primeiro caso, o estudo dos seres divinos precede o de todos os outros seres, na medida em que os primeiros possuem uma anterioridade ontológica em relação aos segundos.¹⁴ Quanto à segunda explicação, o fato de o Estagirita manifestar interesse distinto pelos principais assuntos estudados na *Metafísica* pode ser entendido somente a partir da evolução do seu pensamento, a qual se inicia com a preocupação pelas questões teológico-platônicas para chegar a uma compreensão amadurecida que inclui todos os tipos de entidades.¹⁵ Enfim, a terceira visão mostra que o estudo dos seres enquanto seres corresponderia ao das substâncias divinas, reduzindo assim as primeiras entidades às segundas. Vamos ver agora se existe no estoicismo antigo análise de temas semelhantes aos encontrados na *Metafísica* de Aristóteles.

¹³ Cf. Décarie. *L'objet de la métaphysique selon Aristote. Op. cit.*, pp. XXVII-XXVIII.

¹⁴ O tradutor francês da *Metafísica*, Jules Tricot, expõe o que está em jogo neste debate e defende uma posição que se aparenta a esta primeira explicação: “Nous sommes en face d’un véritable conflit: ou bien la Philosophie première répond aux conditions d’universalité de la science, elle est une *ontologie*, mais elle risque alors d’absorber toutes les sciences particulières, ou bien elle est véritablement une *théologie*, mais que devient son universalité? <...> La Métaphysique est, à la fois, ontologie et théologie, et c’est parce qu’elle est théologie qu’elle est ontologie. Elle étudie la première espèce d’Être, et, comme cette sorte d’être est le fondement de l’existence et de l’intelligibilité de tous les autres êtres, que cet Être est, d’autre part, le premier terme d’une série qui commande tous les termes subséquents <...>, la connaissance que nous en avons entraîne celle de toutes les substances particulières en tant qu’êtres. À ce titre, et non pas comme s’appliquant à l’universalité des êtres et comme contenant toutes les autres sciences, la Philosophie première est donc universelle.” Aristote. *La métaphysique*. Tome I. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 333, nota 1.

¹⁵ A explicação de Jäger é frequentemente criticada, como é o caso de Tricot, que afirma: “Nous avons déjà défini l’attitude d’Ar., et montré que sa pensée n’a pas subi l’évolution que lui prête Jaeger <...>”. *Ibid.*, p. 333, nota 1.

3. *Existe uma metafísica estoica?*

Ao examinar os precedentes trechos da *Metafísica* e as explicações fornecidas acerca da aparente aporia a respeito da especificidade particular ou universal dos assuntos tratados na obra, o nosso principal interesse referiu-se à ênfase dado por Aristóteles à existência de uma ciência que trata de assuntos ditos superiores à física. Por sua vez, os estoicos não estimam, à primeira vista, existir algo parecido a esse saber supranatural, pois não há nada, segundo eles, além da física. Já vimos que essa ciência não faz parte da divisão tripartida da filosofia estoica. Mesmo assim, fica importante saber se existe, de fato, uma metafísica e até uma ontológica no estoicismo a partir do referencial aristotélico. A interrogação não é irrelevante, já que filósofos e comentadores respeitáveis levantaram dúvidas sérias sobre esse tema no decorrer da história da filosofia, como veremos. Sendo assim, parece inevitável fazer, primeiro, um exercício parecido ao anteriormente feito com Aristóteles, examinando de mais perto o que entendem, desta vez, os antigos estoicos com o termo ‘física’. É possível que temas considerados metafísicos por Aristóteles encontram-se sob outros nomes na Escola estoica ou fazem parte do que os pensadores do Pórtico chamam de ‘física’.

3.1. *Um interesse superior pela física*

Zenão de Cítio, o primeiro dos estoicos, era inicialmente interessado pela filosofia cínica e, também, pelos platônicos. Ele foi até acusado de plagiar a filosofia da Academia, e Sócrates ter-se-ia tornado o modelo por excelência da sua Escola do Pórtico.¹⁶ Na verdade, Zenão de Cítio teria sido uma espécie de eclético, o que influenciou bastante o desenvolvimento do seu próprio pensamento e eventualmente do seu educandário. O fundador do estoicismo de origem fenícia era um homem prático, como a maioria dos seus compatriotas comerciantes. Zenão não dava grande importância aos discursos

¹⁶ “Socrates was the chief saint of the Stoics throughout their history; his attitude at the time of his trial, his refusal to escape, his calmness in the face of death, and his contention that the perpetrator of injustice injures himself more than his victim, all fitted in perfectly with Stoic teaching. So did his indifference to heat and cold, his plainness in matters of food and dress, and his complete independence of all bodily comforts.” B. Russell. *A History of Western Philosophy*. New York/London: Published by Simon & Schuster, 1972 (copyright renewed), p. 253.

nebulosos e demasiado especulativos. Em *A história da filosofia ocidental*, Bertrand Russell escreve esta franca descrição:

Zenão não tinha paciência nenhuma com as sutilezas metafísicas. O que era importante para ele era a virtude, e apreçava a física e a metafísica na medida em que contribuem para a virtude.¹⁷ Ele tentou combater as tendências metafísicas da época por meio do senso comum, o qual, na Grécia, significava materialismo. As dúvidas quanto à confiabilidade dos sentidos o irritava, e incitou a doutrina oposta ao extremo.¹⁸

Russell não é um especialista do estoicismo, nem um historiador das ideias de carreira. Contudo, foi um dos maiores filósofos do século XX, e era dotado de um conhecimento das questões filosóficas excepcional. As suas afirmações têm a vantagem de sair das vias comuns e, ao mesmo tempo, ser claras e percucientes. Com respeito ao estoicismo, seu infortúnio foi ter escrito num período um pouco anterior ao ‘renascimento’ dos estudos sobre o estoicismo iniciado a partir da segunda metade do século XX, notadamente na área da lógica, ironicamente privilegiada por Russell.¹⁹ Também não se deve minimizar os preconceitos da época anterior a esse ‘renascimento’, que deixavam entender, entre outros, que a filosofia estoica em geral, e a lógica estoica em particular, era somente um empobrecimento em relação à filosofia clássica, até mesmo uma decadência da filosofia de Platão e uma interpretação equivocada da lógica de Aristóteles.²⁰ Seja como for, o que afirma Russell parece corresponder à atitude prática de Zenão acerca de assuntos sobre o suprassensível.

¹⁷ Esta descrição de Russell também poderia convir à filosofia de Epicuro: “<...> la recherche physique est orientée vers um objectif éthique, la conquête et la conservation du bonheur. <...> La physique est ainsi à la fois condition nécessaire e condition suffisante du bonheur.” Jacques Brunschwig. “La philosophie à l’époque hellénistique”. *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). *Op. cit.*, pp. 479-480.

¹⁸ Traduzimos. “Zeno had no patience with metaphysical subtleties. Virtue was what he thought important, and he only valued physics and metaphysics in so far as they contributed to virtue. He attempted to combat the metaphysical tendencies of the age by means of common sense, which, in Greece, meant materialism. Doubts as to the trustworthiness of the senses annoyed him, and he pushed the opposite doctrine to extremes.” B. Russell. *A History of Western Philosophy*. *Op. cit.*, p. 253.

¹⁹ Além das fontes clássicas usadas por Russell, como Diógenes Laércio, outras vêm de historiadores e intelectuais como Murray ou Bevan, que escreveram, entre outros, sobre o estoicismo numa época ainda impregnada de preconceitos sobre o pensamento helenístico em geral.

²⁰ Na sua resenha do livro *Stoics and Sceptics*, escrito em 1913 por E. Bevan, E. Vernon Arnold escreve: “These brilliant lectures claim to give na ‘impressionist sketch’ of ancient Stoicism and Scepticism; and they have a further interest, as the work of a pupil of professor Gilbert Murray, in permitting a glimpse into the attitude of Hellenic Oxford towards the Hellenistic world. Needless to say that there remains some trace of the traditional *de haut en bas* tone towards the

É difícil afirmar que os especialistas contemporâneos sejam mais explícitos que o filósofo britânico sobre essa questão do estudo da metafísica no estoicismo. David N. Sedley e Anthony A. Long consagram uma parte inteira sobre a Ontologia estoica em *Os filósofos helenísticos* – monumental compilação de fragmentos e comentários –, omitindo esclarecer ou justificar o tema da metafísica na Escola do Pórtico.²¹ Nesse caso, é possível imaginar que esses autores estimaram que o estudo da ontologia, que corresponde sensivelmente à investigação do ser enquanto ser em Aristóteles, encontra-se em todas as esferas da filosofia estoica, as quais incluem entidades tanto corpóreas quanto incorpóreas, inclusive as que não pertencem a nenhuma dessas duas categorias. Alguns anos depois de ter escrito essa coletânea em colaboração com A.A. Long, o próprio D.N. Sedley redige um longo capítulo intitulado *Hellenistic Physics and Metaphysics*²², no qual o autor trata essencialmente, na quarta parte chamada *A física e a metafísica estoica*, dos mesmos temas encontrados nas partes sobre a Ontologia e a Física de *Os filósofos helenísticos*.²³ Nesses dois últimos trabalhos, não há preocupação nenhuma manifestada sobre a presença ou não de um estudo reservado à metafísica na Escola do Pórtico; esse estudo é aparentemente pressuposto, independentemente da ausência desse saber na própria divisão estoica da filosofia. É aparentemente necessário esperar outro especialista do estoicismo antigo, Jacques Brunschwig, para que seja enfim examinada a questão de fundo sobre a realidade da metafísica no estoicismo. Depois dos estudos dos seus predecessores, a resposta nuançada de Brunschwig não é bem, pelo menos à primeira vista, aquela que era esperada:

Pouco importa o que poderíamos significar com ‘meta’, em mais de um sentido os estoicos não têm nenhuma metafísica. Para eles, nenhuma ciência vem ‘após’ a física (de novo, pouco importa o sentido de ‘após’ que prefere), nem existe nenhuma ciência que estuda entidades que, em certo sentido, são ‘por cima ou acima’ da física ou ‘além’ da física – isto é, entidades ‘metafísicas’ (literalmente, ‘sobrenaturais’). Para eles, a ‘natureza’ (*physis*) abrange tudo, incluindo coisas,

work of the later epoch; but we may be grateful for the concession that that epoch has nevertheless a real interest of its own, and deserves more than a passing attention.” E. Vernon Arnold. *The Classical Review*. Vol. 28, Issue 2, March 1914, p. 62.

²¹ Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. I. *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 162-166.

²² Cf. Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield (Eds). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 382-411.

²³ Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 166-168, 264-341.

fenômenos e eventos que, em outras visões do mundo, poderiam parecer serem, de certa maneira, ‘sobrenaturais’.²⁴

A afirmação de Brunschwig sobre a questão da existência ou não-existência da metafísica no estoicismo é clara: “<...> os estoicos não têm nenhuma metafísica”. Além dessa declaração importante, o mesmo estudioso acrescenta outro elemento significativo, segundo o qual a física ou a natureza (φύσις) abrange tudo que existe e subsiste, nuance importante para os representantes da Stoa.²⁵ Apesar dessas notáveis asserções, o especialista esclarece e precisa, na continuação do seu artigo, a sua resposta completa, como veremos posteriormente. Por enquanto, se não tiver nada além da física, torna-se essencial examinar em que consiste esse saber para os estoicos e a que se refere.

3.2. Entender a física através da ética²⁶

O que é substancialmente a física para os estoicos? Para ajudar a responder a essa pergunta, referimos especialmente a uma das fontes usadas por Russell no livro acima citado. No âmbito dos numerosos estudos recentes sobre o estoicismo antigo, trata-se de uma referência relativamente antiga, mas o tratamento acerca da natureza estoica encontrado nela fica inteiramente inspirador. Estou me referindo a um texto do Professor Gilbert Murray, intitulado *The Stoic Philosophy*, que reproduz uma conferência apresentada em 1915 no quadro das palestras conhecidas como *Conway Memorial Lecture*.²⁷ Eis o essencial.

²⁴ Traduzimos. “No matter what we might mean by ‘meta’, in more than one sense the Stoics have no metaphysics: for them, no science comes ‘after’ physics (again, in whatever sense of ‘after’ you like); neither is there any science studying entities which, in some sense, are ‘over and above’ physics or ‘beyond’ physics – that is, ‘metaphysical’ (literally, ‘super-natural’) entities. For them, ‘nature’ (*phusis*) encompasses everything, including things, phenomena, and events which in other worldviews might seem to be ‘super-natural’ in some way.” J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 206.

²⁵ Ver nota 6 *supra*.

²⁶ “<...> it is clear that the Stoics held that physical doctrine stands has ethical import.” M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 124.

²⁷ Gilbert Murray. *The Stoic Philosophy*. Delivered at South Place Institute on March 16, 1915. Watts & Co., 17 Johnson’s Court, Fleet Street, E.C. – George Allen & Unwin, Ltd., Ruskin House, Museum Street, W.C., 1915.

Já no início da sua exposição, o Professor Murray compartilha a sua concepção desta Escola do Pórtico: “Nesta conferência, quero expor, em linhas gerais, algumas descrições acerca do mais importante sistema de pensamento organizado que a mente humana desenvolveu por si própria no mundo grego-romano antes da vinda do cristianismo <...>.”²⁸ A posição preambular do autor para com o estoicismo tem a vantagem de ser clara e bastante receptiva. Na continuação, Murray sente a necessidade, certa compreensiva, de explicar o que entende exatamente com a ousada afirmação de que o estoicismo seria ‘o mais importante sistema’ filosófico elaborado pelo homem na Antiguidade ocidental. Ele não quer sugerir, diz ele, que se trata de um sistema perfeito, no qual não se encontrariam erros ou inconsistências; tal sistema simplesmente não existe. Mas a sua explicação se junta às numerosas justificações encontradas hoje em dia para se interessar a essa Escola filosófica: “Mas acredito que representa (esse mais importante sistema) uma forma de ver o mundo e os problemas práticos da vida que ainda possui um interesse permanente para a espécie humana e um poder permanente de inspiração.”²⁹ Esse tom expressivo deve explicar-se em boa parte pelo período dramático no qual foi apresentado essa conferência em 1915, nas primeiras horas da Grande Guerra. Seja como for, a sua explicação ainda tem um valor significativo hoje em dia, notadamente no que diz respeito à física estoica.

É praticamente impossível abordar a física da Escola do Pórtico de maneira isolada. Tal apresentação seria simplesmente incompleta, visto que a filosofia estoica apresenta-se como um sistema por inteiro unificado.³⁰ Segundo Diógenes Laércio, os estoicos já a comparava a um ser vivo, a um ovo ou a um campo fértil, cujas partes são

²⁸ Traduzimos. “I wish in this lecture to give in rough outline some account of the greatest system of organized thought which the mind of man had built up for itself in the Graeco-Roman world before the coming of Christianity <...>” Murray. *The Stoic Philosophy*. *Op. cit.*, p. 14.

²⁹ “But I believe that it represents a way of looking at the world and the practical problems of life which possesses still a permanent interest for the human race, and a permanent power of inspiration.” Murray. *The Stoic Philosophy*. *Op. cit.*, p. 15.

³⁰ “Of all ancient philosophies, Stoicism makes the greatest claim to being utterly systematic. Arguably, the Stoics invented the notion of philosophy as ‘system’ <...>.” A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 160.

inseparáveis.³¹ Portanto, os três componentes da filosofia³², que incluem, além da física, a lógica – incluindo a teoria do conhecimento – e a ética, são indissociáveis, como o enfatiza o filósofo francês especialista do estoicismo, Émile Bréhier:

<...> (cada uma das três partes da filosofia estoica) são ao contrário (da ética aristotélica) indissolivelmente ligadas, já que é uma única e mesma razão que, na dialética, encadeia as proposições consequentes às antecedentes, na natureza liga juntas todas as causas, e na conduta estabelece entre os atos o perfeito acordo. Não é possível que o homem de bem não seja o físico e o dialético; não é possível realizar a racionalidade de maneira separada nesses três domínios <...>. Esse tipo de ‘filosofia bloco’, que impõe ao homem de bem certa concepção da natureza e do conhecimento, sem possibilidade de progresso, nem de melhora³³, é uma das coisas mais novas que sejam na Grécia e que lembrem as crenças massivas das religiões orientais.³⁴

A explicação da física estoica apresentada pelo Professor Murray também não faz exceção, na medida em que ela começa com uma exposição da noção de bem na Escola do Pórtico. Para os filósofos dessa Escola, o bem corresponde à virtude, o que constitui uma concepção inteiramente original em comparação com as teorias éticas do período clássico da Grécia Antiga. Para os pensadores como Platão e Aristóteles, a virtude representa o meio por excelência, uma espécie de bem relativo ou não absoluto, para alcançar a finalidade, a qual corresponde ao bem supremo, ou seja, a felicidade ou a

³¹ “Os estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou a comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si.” Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 40. *Op. cit.*, p. 190.

³² Ver nota 4 *supra*.

³³ A nosso ver, essa afirmação deve ser entendida em relação à concepção estoica de deflagração, segundo a qual o todo ou o universo tem ciclos infinitos de nascimento e de destruição, em que, a cada ciclo, tudo recomeça do mesmo jeito que estava no ciclo anterior, e isso *ad uitam aeternam*. Cf. Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 142-142. *Op. cit.*, p. 213. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 271-277.

³⁴ Traduzimos. “<...> (chacune des trois parties de la philosophie stoïcienne) sont au contraire (de l'éthique aristotélicienne) indissolublement liées, puisque c'est une seule et même raison, qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux antécédentes, dans la nature lie ensemble toutes les causes, et dans la conduite établit entre les actes le parfait accord. Il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien; il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines <...> Cette sorte de philosophie-bloc, qui impose à l'homme de bien une certaine conception de la nature et de la connaissance, sans possibilité de progrès ni d'amélioration, est une des choses les plus nouvelles qui soient en Grèce et qui rappellent les croyances massives des religions orientales.” Émile Bréhier. *Histoire de la philosophie*. I. *Antiquité et moyen âge*. 6^e édition. Paris: Quadrige/PUF, 1991, p. 266.

eudaimonia. Os estoicos rompem com esse modelo ético dos seus predecessores e estimam, de fato, que é a própria virtude o verdadeiro bem. Ao adotar essa concepção, o fundador do estoicismo, Zenão de Cítio, segue o princípio do seu antigo Mestre cínico, Crates de Tebas, que afirmava que ‘Nada é bom, a não ser a bondade’. Neste caso, o seu corolário parece mais explícito para esclarecer que a virtude seja o bem, e não só um recurso qualquer para atingir a felicidade: ‘Nada é mal, a não ser a maldade’.³⁵ O resultado disso leva ao seguinte raciocínio: a virtude é um bem, ora o bem é a finalidade, logo a virtude é a finalidade. Assim, a virtude como meio não seria um bem, pois o bem é a finalidade. Em outros termos, o que leva ao bem não pode ser igualmente um bem da mesma espécie, pois se confundiria com o próprio bem final. Ao contrário da ética de Aristóteles, os estoicos antigos não consideram, aparentemente, os diferentes bens intermediários e estimam que algo é ora bom, ora mau, além da categoria do que é nem um, nem outro (οὐδέτερος), ou seja, o que é indiferente (ἀδιάφορον).³⁶ Neste caso, os intermediários para alcançar a virtude são, ao que tudo indica, indiferentes. Em suma, a virtude é necessariamente boa, então é o fim.

A discussão sobre o bem no estoicismo está ligada diretamente à noção de função (ἔργον) que, por sua vez, nos direciona para a visão da natureza da Escola do Pórtico. A questão que agora deve ser respondida é a seguinte: o que quer dizer essa noção de função para os estoicos? À primeira vista, ela não parece ser muito afastada da ideia de função na ética aristotélica. No início do segundo livro da *Ética a Eudemo*, o Estagirita explica que cada coisa tem, segundo a sua natureza, uma função específica, a qual é seu próprio fim: “E a função de qualquer coisa é seu fim (καὶ τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον)”.³⁷ Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo tenta demonstrar que a função do homem, que é agir conforme a sua razão, o leva à felicidade:

³⁵ Traduzimos. “And we build it (real philosophy) upon a very simple principle, laid down first by Zeno’s master, Crates, the founder of the Cynic School: the principle that Nothing but Goodness is Good. That seems plain enough and harmless enough; and so does its corollary: ‘Nothing but badness is bad’”. Murray. *The Stoic Philosophy*. Op. cit., pp. 25-26.

³⁶ “Because happiness is wholly constituted by virtue, virtue is ‘choiceworthy for its own sake’ (Diôgenes Laértio VII, 89), and not as a means to achieving anything, including happiness, other than itself <...>.” A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Op. cit., p. 383. Essa visão estoica apresenta-se de maneira bastante maniqueísta, considerando que só existem coisas boas ou coisas ruins e abandonando até mesmo a teoria aristotélica dos bens intermediários encontrada notadamente na *Ética a Nicômaco*.

³⁷ Traduzimos. Aristoteles. *Ethica Eudemia* II, 1, 1219a 9. Aristotle. *Athenian Constitution. Eudemean Ethics. On Virtues and Vices*. The Loeb Classical Library. English translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd./Cambridge: Harvard University Press, 1935, p. 234.

A felicidade (εὐδαιμονία) é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade (τέλος) da ação (τῶν πρακτῶν). <...> Tal explicação (o que é a felicidade) não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função (τὸ ἔργον) do homem. <...> Ora, se a função (ἔργον) do homem é uma atividade (ἐνέργεια) da alma que segue ou que implica um princípio racional (κατὰ λόγον), e se dizemos que ‘um tal-e-tal’ e ‘um bom tal-e-tal’ têm uma função que é a mesma em espécie <...>; se realmente assim é <...>, o bem do homem nos aparece como uma atividade (ἐνέργεια) em consonância com a virtude (κατ’ ἀρετήν), e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.³⁸

Os estoicos no conjunto não discordam da concepção aristotélica sobre este ponto, à exceção da importante questão da natureza da virtude como meio, que, como vimos, não aceitam. Em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio indica que os representantes da Escola do Pórtico associam o Belo ao bem meritório e afirmam que Ele é a boa atitude inata para cumprir a nossa própria função (ἔργον):

Os estoicos consideram belo (τὸ καλὸν) unicamente o bem que torna dignos de louvor aqueles que o têm, ou o bem (ἀγαθόν) que é digno de louvor; em outro sentido o belo é a boa aptidão natural para uma função própria (para a própria função)³⁹ (ἐτέρως δὲ τὸ εὖ πεφυκέναι πρὸς τὸ ἴδιον ἔργον), ou então aquilo que ilustra, como quando dizemos que somente o sábio é bom e belo.⁴⁰

Recapitulamos os últimos passos a fim de retomar nossa discussão sobre a natureza na Escola do Pórtico. Vimos que a filosofia estoica como um todo é bastante coerente e constitui um sistema homogêneo. Para entender a física dessa Escola, torna-se proveitoso examinar a noção ética de bem, a qual nos leva, por seu lado, a aprofundar a concepção estoica de função. Nesse último caso, parece inevitável rever o que Aristóteles afirme sobre esse vínculo que existe, na filosofia dele, entre o bem e a noção de função. Descobrimos que os estoicos seguem de perto o Estagirita sobre o assunto, menos uma distinção significativa que diz respeito à virtude, que não é mais vista na Escola estoica como o meio por excelência para alcançar o bem ou o belo; ela doravante constitui o próprio fim, ou seja, o bem em si. Na verdade, essa nova direção ética parece não somente

³⁸ Aristoteles. *Ethica Nicomachea* I, 7, 1097b 20-21, 24-25; 1098 a 7-8, 12, 16-17. Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II) - *Ética a Nicômaco* - *Poética*. (Os pensadores). 2ª edição. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Eudoro de Souza. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984, pp. 55-56.

³⁹ Para não misturar com a expressão ‘função própria’, que normalmente traduz, em contexto estoico, καθήκον (*officium*), acrescentamos entre parênteses uma tradução que consideramos mais apropriada, ‘a própria função’.

⁴⁰ Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 100. *Op. cit.*, p. 204. Diogenes Laertius. II. *Lives of Eminent Philosophers*. In two volumes. The Loeb Classical Library. English Translation by R. D. Hicks. London: William Heinemann Ltd./New York: G.P. Putnam’s Sons, 1925, p. 206.

se afastar da filosofia aristotélica, mas também da maioria das concepções morais do período clássico. Nesse caso, o que seria o melhor meio, segundo os estoicos, para alcançar o bem ou a excelência (virtude – ἀρετή)? A resposta deles não é tão manifesta. Podemos pensar que ‘viver em conformidade com a natureza’ (κατὰ φύσιν), ou seja, viver de acordo ou em harmonia (ὁμολογία) com a razão⁴¹, seria a explicação apropriada. Mas essa mesma resposta também diz respeito à virtude, ao bem único, que consiste em viver conforme a natureza. Vejamos o que o comentador contemporâneo I. G. Kidd afirma sobre isso:

<...> já que a razão reta é idêntica a Deus (ὁ ὀρθὸς λόγος ... ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δεῷ)⁴², o homem nunca fará o progresso suficiente até que tem concebido a ideia correta de Deus⁴³. É o que os estoicos querem dizer com *physis* e o que devem querer dizer com a sua definição comum do Fim do Homem, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, isto é, viver em harmonia com a natureza. Deve seguir-se que no homem o racional tal como exposto nas virtudes é o único bom, e em comparação com elas *ta kata physin*⁴⁴ são indiferentes. <...> O Fim, como já foi dito, é viver em harmonia com a natureza, o que é precisamente viver de acordo com a virtude (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν).⁴⁵

No artigo do qual é extraído esse trecho, Kidd quer precisamente destacar a aparente contradição que existe no estoicismo antigo em relação à caracterização da finalidade e, de forma indireta, dos meios para alcançá-la. Segundo os estoicos, vimos que há apenas um fim para o homem, a virtude, que é definida como viver em harmonia

⁴¹ Encontram-se vários fragmentos, confirmando esta concepção estoica segundo a qual a natureza é sinônima de razão, de Deus/Zeus, de inteligência e de destino. Cf. Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 135-138. *Op. cit.*, pp. 212-213. Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 349-355, 389-394.

⁴² Cf. Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 88. *Op. cit.*, pp. 201-202.

⁴³ Cf. Seneca. *Epistolae Morales ad Lucilium* 95, 48. Como vimos nas duas últimas notas, λόγος pode se referir, no estoicismo, a Deus, à natureza, ao destino ou à inteligência, entre outras coisas. O λόγος macrocósmico inclui, em certo sentido, o λόγος microcósmico ou a razão do homem.

⁴⁴ Ou seja, ‘as coisas de acordo com a natureza’.

⁴⁵ Traduzimos. “<...> as right reason is identical with God (ὁ ὀρθὸς λόγος ... ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δεῷ), a man will never make sufficient progress until he has conceived a right idea of God. This is what the Stoics mean by *physis* and what they must mean by their common definition of the End for Man, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, i.e. to live in harmony with nature. It must follow that in man the rational as displayed in the virtues is the only good, and compared with them *ta kata physin* are indifferent. <...> The End as before is to live in harmony with nature, which is precisely to live in accordance with virtue, τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν.” I.G. Kidd. “Stoic Intermediates and The End for Man”. *Problems in Stoicism*. A.A. Long (Ed.). London: The Athlone Press, 1971, pp. 158-162.

com a natureza (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν).⁴⁶ Todavia, existem outras coisas conforme a natureza (*ta kata physin*), como afirmam oponentes dos antigos estoicos, que também deveriam ser consideradas como bens finais, e não como indiferentes.⁴⁷ Mas vimos que essa possibilidade foi claramente descartada pelos estoicos, os quais estimam que haja somente um bem final, a virtude, e o resto é indiferente. Pela mesma razão, é afastada por eles a ideia segundo a qual essas mesmas coisas conforme a natureza possam ser consideradas como bens intermediários para alcançar a virtude. Sabemos que o estoicismo médio alega a existência de indiferentes preferíveis, mas estes continuam a ser indiferentes e não bens finais. É nesse contexto que Kidd afirma que não é possível resolver essa aporia de natureza ética sem recorrer à física estoica⁴⁸, o que o aproxima do que diz o professor Murray sobre isso, referendo-se à noção de função para relacionar a ética com a *physis*:

Bondade é cumprir bem sua função. Mas quando dizemos “bem” ainda estamos usando a ideia de bondade. O que queremos dizer com fazê-lo “bem”? Aqui o grego recorre a uma concepção científica que teve grande influência no século V a. C., e, de certa forma transformada e nomeada de maneira diferente, foi reconquistada hoje em dia. <...> Os gregos chamaram-na *Phusis*, uma palavra que traduzimos por “Natureza”, mas que parece significar de maneira mais exata “crescimento”, ou “o processo de crescimento”. É a *Phusis* (*sic*) que gradualmente transforma ou tenta transformar cada coisa viva numa forma mais perfeita. Ela transforma a semente, por gradações infinitas e exatas, em um carvalho; o cachorrinho cego em um bom cão de caça <...>. Se analisarmos este processo, descobrimos que a *Phusis* (*sic*) está transformando cada coisa na realização da sua própria função, isto é, no bem.⁴⁹

⁴⁶ O bem moral corresponde ao que os latinos como Cícero chamam de *honestum*. Cf. I.G. Kidd. “Stoic Intermediates and The End for Man”. *Problems in Stoicism*. *Op. cit.*, p. 162.

⁴⁷ “The opponents of the Stoa maintained that *ta kata physin* should have been included in the End as goods, otherwise there was a contradiction, or that the Stoics were hedging and that their thought implied this.” I.G. Kidd. “Stoic Intermediates and The End for Man”. *Problems in Stoicism*. *Op. cit.*, p. 151.

⁴⁸ “The method (para responder à aporia levantada em nosso texto) suggested is <...>, and (b) to call in to assist another part of their philosophy (dos estoicos), namely physics, without which their ethics cannot properly be understood.” I.G. Kidd. “Stoic Intermediates and The End for Man”. *Problems in Stoicism*. *Op. cit.*, p. 154.

⁴⁹ Traduzimos. “Goodness is performing your function well. But when we say “well” we are still using the idea of goodness. What do we mean by doing it “well”? Here the Greek falls back on a scientific conception which had great influence in the fifth century B.C., and, somewhat transformed and differently named, has regained it in our own days. <...> The Greeks called it *Phusis*, a word which we translate by “Nature”, but which seems to mean more exactly “growth”, or “the process of growth”. It is *Phusis* which gradually shapes or tries to shape every living thing into a more perfect form. It shapes the seed, by infinite and exact gradations, into the oak; the blind puppy into the good hunting dog <...> If you analyze this process, you find that *Phusis* is shaping each thing towards the fulfilment of its own function – that is, towards the good.” Murray. *The Stoic Philosophy*. *Op. cit.*, pp. 32-33.

As palavras do professor Murray nesse trecho completam o que diz Kidd acerca de o que é a natureza. Segundo este, o fim do homem é viver de acordo com a razão, o que equivale a viver conforme a natureza (κατὰ φύσιν), enquanto aquele afirma que o bem do homem é cumprir bem sua função, o que implica seguir a física, a qual aperfeiçoa nossa própria natureza. Em ambos os casos, há a ideia segundo a qual, ao desenvolver todo o nosso potencial como ser vivo, a natureza no estoicismo antigo é um princípio ativo que permite alcançar nosso fim, contribuindo assim a nossa própria felicidade, como o indica Kidd: “Assim o *logos* no homem, bem como no universo, é da mais alta importância, e a felicidade depende apenas dele”.⁵⁰

3.3. Dupla divisão da física e a questão dos princípios

Temos agora uma ideia mais significativa da *physis* no estoicismo antigo; trata-se basicamente de algo dinâmico e, de certa maneira, vivo, chamado de *logos*, que permite aos seres animados alcançar seu pleno desenvolvimento e, desta forma, sua finalidade⁵¹. Vamos ver agora, nesta penúltima parte, como os pensadores da Escola do Pórtico segmentam a *Physis*, ao levar em conta as palavras de Diógenes Laércio. A partir daí, estaremos melhores avisados para considerar se existe certo paralelo ou uma equivalência qualquer entre a metafísica aristotélica e as diversas áreas encontradas na divisão da física estoica.

Segundo o que afirma Diógenes Laércio, no seu famoso *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, existiriam duas divisões distintas da física no estoicismo.⁵² A primeira é chamada de ‘específica’ (εἰδικῶς) e contém cinco tópicos (τόποι), dos quais os quatro primeiros são: os corpos (σώματα), os princípios (ἀρχαί), os elementos (στοιχεῖα) e os deuses (θεοί), todos corpóreos (σωματικά). O último tópico dessa primeira divisão diz respeito a componentes de natureza distinta: o espaço ou o lugar (τόπος) e o vazio (κενόν),

⁵⁰ Traduzimos. “So the *logos* in man as in the universe is all-important, and happiness depends on it alone.” I.G. Kidd. “Stoic Intermediates and The End for Man”. *Problems in Stoicism*. Op. cit., p. 158.

⁵¹ M.J. White chama esse dinamismo da natureza de ‘vitalismo’: “What is most remarkable about his ‘vitalism’ is that the Stoics evidently insisted that the active, life-giving, rational, creative, and directive principle of the cosmos is just as corporeal as is the passive, ‘material’ principle.” M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Op. cit., p. 129.

⁵² Cf. Diógenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 132. Op. cit., p. 211.

que fazem parte da categoria dos incorpóreos (ἀσώματα), e os limites (πέρατα), classificados como elemento que é nem corpóreo, nem incorpóreo (οὐδέτερον), também chamado, na ética estoica, de ‘indefinido’ (ἀδιάφορον). Quanto à segunda partição, denominada ‘genérica’ (γενικῶς), a física contaria três partes distintas: o mundo (κόσμος), os elementos (στοιχεῖα) e a busca pelas causas (αἰτιολογία). A primeira divisão pertenceria, *stricto sensu*, à física, já que a segunda seria comum com outras disciplinas como a matemática, a retórica e a medicina.⁵³ Enfim, observamos que as duas divisões compartilham um mesmo constituinte, a saber, os elementos, que são, por vezes, confundidos equivocadamente com os princípios.⁵⁴ Contudo, o tópico dos elementos aparece logo depois do dos princípios na divisão específica, o que deixa entender que estes, isto é, a matéria e Deus, são entidades mais fundamentais e abstratas do que aqueles, tendo uma existência sutil que não pode ser observada, contrariamente à dos elementos. Acerca disso, Diógenes Laércio afirma:

De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade (τὴν ἄποιον οὐσίαν) – a matéria –; o princípio ativo é a razão (λόγον) na matéria, ou seja, Deus (θεόν). E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. <...> De conformidade com os estoicos, há uma diferença entre princípios e elementos: os princípios não foram gerados e são incorruptíveis, enquanto os elementos se corrompem quando ocorre a conflagração do cosmos. Além disso, os princípios são incorpóreos (ἀσωμάτους) e informes, enquanto os elementos têm uma forma determinada.⁵⁵

A afirmação contida nesse trecho, segundo a qual os princípios seriam incorpóreos, é bastante problemática, pois parece contradizer ao mesmo tempo o que dizemos anteriormente sobre a existência deles, assim como a maior parte da teoria estoica a respeito da natureza ou da *physis*. Se for exata, essa indicação implicaria para os estoicos que o princípio ativo ou Deus não teria, como incorpóreo, nenhum efeito causal, nem criador, e que, como tal, não teria existência nenhuma, mas seria apenas subsistente, como as entidades imaginárias, os universais, os limites e os quatro notáveis

⁵³ Cf. Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 132-133. *Op. cit.*, p. 211. J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 207.

⁵⁴ “<...> the distinction between principles and elements may initially seem puzzling since ‘archai’ and ‘stoicheia’ are not infrequently used as synonyms – as in Aristotle’s frequent characterization of the Presocratic philosophers’ quest for *archai kai stoicheia* and in the geometrical sense os ‘elements’ (*stoicheia*).” M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 125.

⁵⁵ Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 134. *Op. cit.*, p. 212. Cf. M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, pp. 125-126.

incorpóreos.⁵⁶ Por seu lado, o princípio passivo representado pela matéria não sofreria nenhuma ação, nem existiria como corpo. Todavia, é preciso indicar que a dita afirmação de Diógenes encontrada na última citação, segundo a qual os princípios são incorpóreos, é contradita por outro texto original grego.⁵⁷ O tradutor português⁵⁸ do trecho acima citado utiliza uma edição que se refere aparentemente à dita *Suda* (*Suidas*)⁵⁹, mas existe uma alternativa mais apropriada ao contexto da física estoica. Nesse caso, encontra-se a seguinte leitura: “Mas os princípios também são corpos (σώματα) desprovidos de forma (ἀμόρφους) <...>”.⁶⁰

⁵⁶ Ver notas 5-6 *supra*.

⁵⁷ Na edição bilingue grega/inglês da Loeb, o editor indica em nota de rodapé uma alternativa ao texto grego usado pelo tradutor português: “ἄσωμάτων Suid. (s. v. ἀρχή): σώματα vulg.” Cf. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers* II. *Op. cit.*, p. 238.

⁵⁸ Mário da Gama Kury indica na sua introdução: “Servimo-nos de um modo geral do texto preparado por Cobet para a edição na coleção Didot <...>. Consultamos também o texto eclético de Hicks para a “*Loeb Classical Library*” (1931-1942), bem como sua tradução na mesma coleção”, Diógenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. *Op. cit.*, p. 10. Vimos na nota anterior que Hicks assinala claramente na sua edição a divergência de vocábulo encontrada nos textos gregos usados a respeito da corporeidade ou da incorporeidade dos princípios.

⁵⁹ É o texto no qual se encontra ‘ἄσωμάτων’. No capítulo intitulado “Le monde byzantin et la philosophie grecque” do livro *Philosophie grecque*, Luc Brisson afirma acerca da *Suda*: “<...> fut terminée (*Suda*) au début du XI^e siècle probablement, et <...> permet de mesurer la quantité et la qualité des connaissances de l’époque (no final do século X e no início do século XI) dans une multitude de domaines. La *Souda*, dont le titre reste une énigme, comporte quelque 30 000 articles, qui vont de la glose explicative d’un mot à des notes sur des notions et à des notices historiques, biographiques ou bibliographiques sur des personnages célèbres. L’ordre des articles est alphabétique, mais avec quelques particularités dues à la phonétique byzantine.” Luc Brisson. “Le monde byzantin et la philosophie grecque”. *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (ed). *Op. cit.*, p. 756.

⁶⁰ É o texto grego usado por Long & Sedley: “ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους <...>”. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 266. Na sua tradução inglesa, encontramos claramente identificada a divergência entre os textos gregos de referência: “The principles are also bodies [‘incorporeal’, in the parallel text of the *Suda*] and without form <...>” A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, pp. 268-269.

Especialistas importantes do estoicismo antigo como Brunschwig⁶¹, Long e Sedley⁶² são categóricos quanto à natureza corpórea dos princípios.⁶³ A questão dos corpos, que aparece antes da dos princípios na divisão específica, pode indicar a necessidade de examiná-los anteriormente a qualquer outro tópico da física, inclusive os princípios. No entanto, a dificuldade resultante da divergência acerca da corporeidade ou da incorporeidade dos dois princípios estoicos nos permite esclarecer a natureza exata dessas duas entidades principiadoras. De início, podemos mencionar que os princípios atendem à definição de corpo tal como encontrada em fragmentos consagrados ao estoicismo: refere-se a uma extensão de três dimensões⁶⁴ dotada de resistência (τὸ τριχῆ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας).⁶⁵ O acréscimo da resistência às três dimensões permite aos estoicos distinguir os corpos do lugar (τόπος) e do espaço vazio (κενόν).⁶⁶ Sem entrar em detalhes, os pensadores da Stoa também acrescentam à definição a noção indispensável de contato (ἀφῆ-ἄπτεσθαι)⁶⁷, já encontrada em Aristóteles⁶⁸, que viabiliza o agir e o sofrer uma ação por parte dos corpos e dos próprios princípios⁶⁹, assim como possibilita a sua mistura (μῖξις)⁷⁰, como também o pensava o Estagirita.⁷¹ Enfim, podemos acrescentar que o

⁶¹ Por exemplo, o especialista francês do estoicismo antigo, Jacques Brunschwig, afirma claramente: “En dépit de quelques difficultés textuelles et conceptuelles, il est à peu près sûr que leurs deux principes sont des corps: en effet, l’un agit sur l’autre, et l’autre pâtit sous l’action de l’un.” J. Brunschwig. “La philosophie à l’époque hellénistique”. *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). *Op. cit.*, p. 539.

⁶² “Evidence that the Stoic ‘principles’ are bodies is overwhelming, and reasoning to justify it can be reconstructed, as we have shown.” A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 274.

⁶³ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 270.

⁶⁴ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 270. Essa definição matemática é relativamente comum na época e se encontra em Aristóteles (*Physica* III, 5, 204b 20) e em matemáticos importantes como Euclides (*Elementos* II, def. I.).

⁶⁵ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 270.

⁶⁶ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 291-295.

⁶⁷ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 270.

⁶⁸ Cf. Aristóteles. *Physica* V, 3; *Metaphysica* K 12, 1069a 2 sqq.; *De generatione et corruptione* I, 6, 322b 22-24.

⁶⁹ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 270.

⁷⁰ “They [the Stoics] say that god is mixed (μεμῖχθαι) with matter, pervading all of it and so shaping it, structuring it, and making it into the world.” Alexander. *On mixture* 225, 1-2, em A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 273.

⁷¹ Aristóteles é claro sobre a necessidade destes três elementos no *De generatione et corruptione*, I, 6, 322b 26-29: agir e sofrer uma ação, contato e mistura. “Mas se devemos investigar o agir e o sofrer uma ação, assim como a mistura, devemos também investigar o contato. Pois agir e sofrer

resultado desse contato entre os princípios e os corpos em geral é chamado, pelos adeptos da Escola do Pórtico, de simpatia ou simplesmente de interação (συμπάθεια). Portanto, é dessa forma que os estoicos caracterizam os corpos e os dois princípios unidos, mas ainda persiste uma dúvida quanto à natureza de cada um dos dois princípios considerado de maneira separada. Em outras palavras, mesmo que todo corpo seja constituído dos dois princípios, não fica claro se cada um deles pode existir à parte.⁷²

A explicação mais clara encontrada acerca da natureza de cada um dos princípios acha-se em *The Hellenistic Philosophers*.⁷³ Os autores apontam primeiro que os defensores da tese segundo a qual os princípios, tanto unidos quanto separados, seriam incorpóreos apoiam-se, como vimos, sobre uma fonte duvidosa. Além disso, o fato de ser incorpóreos faz com que o princípio ativo não poderia mais agir, nem o princípio passivo sofrer uma ação.⁷⁴ A consequência disso seria a supressão das próprias funções primárias de deus e da matéria, deixando apenas a essas duas entidades uma subsistência de razão equivalente à dos seres fictícios. A fim de evitar essa consequência inaceitável, Long e Sedley sugerem que cada um dos princípios cumpre separadamente apenas a sua função própria de agir ou de sofrer uma ação, mas unidos eles se realizam inteiramente em todos os corpos. Vejamos o que afirmam sobre isso:

A incorporeidade dos princípios torná-los-ia incapazes de satisfazer as suas funções respectivas, isto é, agir e sofrer uma ação <...>. Assim as duas funções distintas de deus e da matéria simplesmente revelar-se-iam uma comodidade de razão (conceitual), em vez de serem o fundamento de tudo. Na verdade, qualquer um dos princípios considerado por si mesmo satisfaz a definição de corpo <...>. Ao contrário dos objetos físicos identificáveis, deus e matéria não são, de forma separada, capazes *ambos* de agir e de sofrer uma ação. Eles constituem respectivamente apenas uma dessas funções ontológicas. Mas A (Cícero, *Academica* I, 39) assevera que agir ou sofrer uma ação é restrito aos corpos. Não parece haver dificuldade nenhuma em supor que essa disjunção serve exclusivamente para os ‘princípios’, mas inclusivamente para os corpos

uma ação, no sentido próprio do termo, pode acontecer apenas entre coisas que podem se tocar. Da mesma forma, as coisas não podem se misturar, a menos que tenham entrado em um certo tipo de contato. Daí, devemos dar uma explicação precisa a essas três coisas: contato (ἄφῆ), mistura (μῖξις) e agir (ποίησις).” Traduzimos. Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 273.

⁷² Como afirmam Long e Sedley: “From the thesis that the world is constituted by matter (passive principle) and god (active principle), it does not directly follow that either matter or god is itself corporeal. <...> But the two principles are laid down to be inseparably connected with one another <...>, so they cannot exist separately as bodies. <...> Hence we should say that the principles themselves are ‘incorporeal’, i.e. only conceptually distinguishable aspects of a single body.” A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, pp. 273-274.

⁷³ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 265-271; *Ibid.* Vol. I, pp. 270-274.

⁷⁴ Cf. A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 269-270.

particulares que junto constituem. <...> Na ordem do mundo, <...> deus e matéria recebem descrições precisas que facilitam sua identificação separada. Mas sua existência corpórea como ‘princípios’ não se torna vazia, ao funcionar correlativa e inseparavelmente.⁷⁵

A identificação como corpos dos princípios estoicos considerados de maneira separada ou unificada é fundamental na análise estoica da natureza. Contudo, a digressão sobre isso nos afastou do nosso exame iniciado acerca das duas partições temáticas da física tal como vista pelos estoicos. A tradição doxográfica tardia estima que a divisão genérica da física apresentada por Diógenes não é antagonista à divisão específica, mas a completa em certo sentido.⁷⁶ Vimos que a divisão específica remeter-se-ia, em sentido restrito, à física estoica, já que a genérica também é comum com outras disciplinas. Todavia, parece paradoxal, como afirma Brunschwig, que a divisão específica diga respeito a tópicos mais abstratos e teóricos que os da divisão genérica, sendo na verdade os temas estudados nessa última classificação mais parecidos ao que é historicamente considerado como física.⁷⁷ Em outras palavras, a divisão específica da física tal como revelada pelos estoicos apresentaria, ao que tudo indica, mais semelhança com a metafísica de Aristóteles do que com a sua física ou com outros dos seus estudos sobre a natureza. Voltaremos sobre isso na última e conclusiva parte deste artigo.

Além do tema dos princípios que examinamos anteriormente, a questão especulativa do vazio é levantada na divisão específica, permitindo distinguir o mundo

⁷⁵ Traduzimos. “The incorporeality of the principles would render them incapable of satisfying their respective functions, acting and being acted upon <...>. Thus the two distinct functions of god and matter, instead of being the foundation of everything, would turn out to be simply an analytical convenience. In fact either principle, taken on its own, satisfies the definition of body <...>. Unlike identifiable physical objects, god and matter are not severally capable *both* of acting *and* of being acted upon. They constitute respectively only one of these ontological functions. But A (Cicero, *Academica* I, 39) asserts that acting *or* being acted upon is restricted to bodies. There seems no difficulty in supposing that this disjunction holds exclusively for the ‘principles’ but inclusively for the particular bodies that they jointly constitute. <...> In the world-order, <...> god and matter are given definite descriptions which make their separate identification easier. But their corporeal existence as ‘principles’ is not made vacuous by their functioning correlatively and inseparably.” A.A. Long & D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 274.

⁷⁶ Cf. J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 207, nota 3.

⁷⁷ “It is fairly obvious, however, that the ‘generic’ topics are paradoxically situated at a relatively more concrete level than the ‘specific’ ones: they take the *kosmos* – that is, the organized ‘whole’ (*holon*) – with its present cosmic organization (*diakosmêsis*) as their primary object, and inquire not only about its elementary furniture, but also about its causal workings; in this sense, they look, at least vaguely, like what we would mean by ‘physics’.” Cf. J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 207.

(κόσμος), isto é, o inteiro (ὅλον) organizado, do todo (πᾶν); este difere daquele por conter o inteiro (ὅλον) e o vazio (κενόν) infinito que o circunda.⁷⁸ Lembramos que os estoicos negam, ao oposto dos atomistas, a existência do vazio no interior do mundo, já que se encontra apenas nos limites (πέρατα) exteriores dele, deixando assim espaço para as infinitas expansões e contrações cíclicas durante as deflagrações. Segundo eles, o mundo é unido, coeso e, sobretudo, contínuo, o que não deixa espaço nenhum para o vazio.⁷⁹ Em suma, ao colocar o vazio entre os tópicos da divisão específica, os estoicos revelam que o principal assunto da física especificamente (εἰδικῶς) considerada é o todo (πᾶν) e seus constituintes.

Vimos que o tema da busca das causas na classificação genérica não é restrito à filosofia. Assim sendo, voltaremos a discuti-lo na conclusão. Contudo, falta examinar o tópico sobre os deuses na divisão específica. A primeira observação que pode ser feita sobre isso é que a teologia faz parte da física no pensamento estoico. Não é tão surpreendente, visto que não há *stricto sensu* uma metafísica revelada nessa Escola do Pórtico. A identificação do princípio ativo corpóreo com deus também inclui diretamente esse tema na física. Apesar disso, o estoico mais religioso dentre os antigos estoicos, Cleantes, tentou introduzir a teologia na sua nova divisão em seis partes da filosofia⁸⁰, mas o esforço foi em vão. A partição incomum não se manteve e Crisipo colocou a teologia de volta na esfera da física, como afirma Plutarco:

[Crisipo, no livro IV do seu *Das vidas* (Περὶ βίων),] ‘Em primeiro lugar, em minha opinião, a qual corresponde às afirmações corretas dos antigos, há três espécies de teoremas (θεωρημάτων) para o filósofo: lógicos, éticos e físicos. Em segundo lugar, o que deve ser classificado primeiramente entre eles são os da lógica, em seguida da ética e enfim da física; e o que deve vir em último lugar entre os teoremas físicos é a teologia. Por esta razão, a transmissão (παραδόσεις) da teologia foi chamada de “realização” (τελετάς).⁸¹

4. Conclusão

⁷⁸ Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 265, 291-295.

⁷⁹ Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 296-301.

⁸⁰ Na sua própria divisão, Cleantes acrescenta um novo tópico a cada um dos três temas tradicionais: à dialética, adiciona a retórica, à ética, a política e à física, a teologia. Cf. Diôgenes Laêrtios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VII, 41. *Op. cit.*, p. 191.

⁸¹ Traduzimos. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 164.

Os estoicos não nomeiam parte nenhuma da sua filosofia de ‘metafísica’. As fontes disponíveis do estoicismo antigo não indica um uso qualquer dessa palavra, a qual talvez se revele no mundo grego somente depois do período dessa Escola.⁸² Contudo, o emprego ou não dessa palavra fica secundário para nosso estudo, já que é a matéria à qual se refere o termo que é digno de interesse. O reino dos assuntos considerados pela ciência em questão já é respeitável em Aristóteles e vai crescendo depois em outros filósofos e cientistas. Para responder a nossa interrogação inicial, a saber, se existe uma metafísica estoica, também é preciso considerar que muitas outras questões relacionadas a esse saber teórico são desenvolvidas em outras disciplinas, notadamente na física. Visto o número de temas estimado pertencer à dita metafísica, é preciso restringir-se a uma referência precisa para chegar a uma conclusão aceitável. Por isso, a escolha da *Metafísica* do Estagirita impôs-se, não só em razão da quantidade circunscrita dos temas em estudo, mas, antes de tudo, por causa da importância e da influência direta e indireta do tratado na Antiguidade grega em geral, e no estoicismo em particular.

Na *Metafísica*, Aristóteles examina essencialmente três tópicos precisos: as primeiras causas, o ser enquanto ser e a divindade. Vimos que o próprio Estagirita nomeia de forma específica cada um desses saberes, respectivamente ‘Sabedoria’, ‘Filosofia primeira’ e ‘Ciência teológica’. A primazia da ciência estudada no tratado não é definida, o que implica uma discussão debatida desde a Antiguidade acerca do caráter particular ou universal da obra. Ou seja, a *Metafísica* diz respeito a todos os seres enquanto seres e lhe confirma assim o estatuto de saber universal, ou se refere principalmente aos seres divinos, o que a caracteriza antes como saber particular ou específico. Mesmo que pensadores e especialistas estimem que o Estagirita resolva a questão no tratado, os trechos relevantes da *Metafísica supra* examinados não permitem chegar a uma conclusão definitiva. Deste modo, a *Metafísica* como ponto de referência para nosso estudo não se limita ao estudo de uma única matéria, mas, sim, inclui as três anteriormente citadas.

⁸² Como vimos, Andrónico de Rodes seria o primeiro a usar o termo no Sec. I a. C. Antes disso, a palavra encontrar-se no título de um tratado de Teofrasto sobre a filosofia primeira, mas essa designação teria sido posteriormente acrescentada. Cf. Theophrastus. *On First Principles (known as his Metaphysics)*. Greek Text and Medieval Arabic Translation, Edited and Translated with Introduction, Commentaries and Glossaries, as Well as the Medieval Latin Translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique by Dimitri Gutas. Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 9-10.

Já que os estoicos não se referem a nenhuma metafísica e consideram que a física ou a natureza inclui tudo, examinamos, na continuação, o que é a φύσις para eles. A maneira talvez mais prática para abordar a física estoica, pelo menos a mais acessível, consiste em analisar a ética. Vimos que o estudo dessa disciplina permite, entre outros, perceber que a noção central de bem pode ser verdadeiramente compreendida apenas através do exame da física, como é parcialmente o caso em Aristóteles. É nesse contexto que se revela a noção de função, a qual se refere ao fim de algo, ou seja, seu bem. Segundo o Estagirita e a Escola do Pórtico, a finalidade das coisas consiste em cumprir sua função própria, o que os estoicos representam, no caso notadamente do homem, com a seguinte fórmula: viver conforme a razão. Todavia, os estoicos consideram que a virtude (ἀρετή) corresponde ao bem final, o que não é compatível com a visão aristotélica, de acordo com a qual a virtude é, antes, o meio por excelência para o homem alcançar o bem supremo ou a felicidade. Nesse caso, também fica difícil entender o que seria exatamente, segundo os filósofos da Escola helenística, o melhor meio para o homem alcançar a sua finalidade. Conforme os estoicos, viver em corcondância com a natureza, que equivale a viver de acordo com a razão, parece referir-se tanto ao fim do homem, quanto ao meio para alcançá-lo. O raciocínio deles apresenta-se aparentemente de forma circular; a felicidade ou sabedoria consiste em viver de acordo com a natureza, que também seria o recurso para se aproximar dessa finalidade.⁸³ Seja como for, essa suposta aporia nos levou ao exame do que caracteriza essencialmente a natureza para a Escola do Pórtico. Descobrimos que não somente ela apresenta um caráter dinâmico, mas, sobretudo, possui uma capacidade de aperfeiçoar todas as coisas nela contidas.⁸⁴ Por conseguinte, a natureza é viva e transforma em princípio tudo na realização da sua própria função.

⁸³ Esse bem supremo dos estoicos é, por vezes, identificado com a ataraxia ‘da alma’ como a mais elevada forma de felicidade. Essa interpretação da ataraxia seria distinta da concepção mais prosaica dos epicuristas, como o indique o trecho seguinte: “Porphyryon ad Hor. Sermon. II, 4, 1. Catus Epicureus fuit, qui scripsit quattuor libros de rerum natura et de summo bono. Sub eius nomine quomodo in proxima Stoicos ita in hac Epicureos inrisurus est, qui dicunt summum bonum ἡδονὴν rerum honestarum. Unde Stoici hanc gulae et corporis libidinem criminantur, τὴν ἀταραχίαν τῆς ψυχῆς, hoc est nihil timere nec cupere, summum bonum esse. Unde Varro dicit λογομαχίαν inter illos esse.” SVF III, 109, 15-21. Arnim, Ioannes ab (Ed). *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), Vol. III. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.

⁸⁴ “The Stoics <...> followed the precedent of various Presocratics and of Plato in holding that the ‘whole cosmos is a living being (or animal: *zôion*), ensouled and rational, having as its ruling principles (*hêgemonikon*) aether (typically equated with fire by the Stoics)’ (DL VII 139).” M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Op. cit., p. 129.

Tendo uma ideia melhor do que é a natureza para os estoicos, nosso estudo nos levou a considerar os principais tópicos estudados por eles nas suas duas divisões da física. Comentamos sobre os diferentes temas encontrados nelas, notadamente a questão fundamental da natureza corpórea dos princípios. Vimos em particular, nessa última parte do artigo, que várias das matérias dessas divisões da física tratadas pelos estoicos correspondem *mutatis mutandis* aos principais tópicos encontrados na *Metafísica* de Aristóteles. É importante insistir, todavia, sobre o fato de que essa comparação fica aproximativa, já que os dois sistemas filosóficos não compartilham a mesma ontologia acerca das principais entidades em exame. Para os estoicos, praticamente todas as coisas (τινά) do todo (πᾶν)⁸⁵ são corpóreas, na exceção dos quatro incorpóreos, das entidades fictícias, inclusive os universais, assim como dos limites.⁸⁶ Quanto ao Estagirita, sabemos que considera muitas das entidades encontradas nos tópicos das duas divisões da física estoica como fazendo parte da esfera dos seres inteligíveis, transcendentais ou separados, tais como as divindades e os princípios – quando não confundidos com os elementos imanes –, ou seja, princípios transcendentais enquanto causas primeiras (τὰ ἐξ ἀρχῆς αἴτια).⁸⁷ De maneira mais precisa, vimos que o próprio Aristóteles distingue a física da metafísica a partir da existência ou da não-existência de uma substância separada do sensível e imóvel. Afastamos neste momento a possibilidade de que seja a inteligibilidade em si das entidades encontradas nesses tópicos estoicos que determina o que pertence ou não à esfera metafísica, já que a física ou a natureza estoica contém tudo, o qual é corpóreo, como vimos. Levando isso em consideração, podemos avaliar se o estoicismo antigo possui uma metafísica comparável – não idêntica – à desenvolvida pelo Estagirita na sua *Metafísica*.

A análise é relativamente simples. Entre os três principais assuntos tratados pelo Estagirita na *Metafísica*, como vimos, a questão das divindades, examinada na parte dedicada ao Saber teológico (θεολογικὴ ἐπιστήμη), também é diretamente abordada pelos estoicos na divisão ‘específica’, na qual o tema dos deuses é desenvolvido logo depois dos elementos. Além disso, o tópico do divino encontra-se na seção reservada aos princípios, na medida em que o princípio ativo é claramente identificado a deus. Em suma, a teologia estoica, que faz parte integral do estudo da física, diz respeito não só aos

⁸⁵ Cf. A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 265, 291-295.

⁸⁶ A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, pp. 166-168.

⁸⁷ Cf. Aristóteles. *Metaphysica* Δ, 1-2.

diferentes pormenores encontrados na composição e no funcionamento da natureza, mas remete se, acima de tudo, a aspectos mais universais e absolutos, como é o caso no tratamento das questões consagradas à coerência do cosmos, ao destino e à providência do mundo.⁸⁸

O Estagirita trata do mesmo tema dos princípios na parte da *Metafísica* reservada, desta vez, à Sabedoria (σοφία), que se refere aos primeiros princípios e às primeiras causas (περὶ τὰ [πρῶτα] αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς).⁸⁹ Acabamos de ver o tratamento reservado pelos estoicos aos princípios, mas esses pensadores também dedicam um estudo específico à Busca das causas (αἰτιολογία) na sua divisão dita ‘genérica’. Apontamos que essa temática não é reservada aos únicos filósofos, já que também é importante por disciplinas como a matemática e a medicina. À maneira do Estagirita que ainda discute sobre os seres enquanto seres na parte da *Metafísica* consagrada à sua Filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία), os pensadores da Escola do Pórtico similarmente tratam de todas as entidades que existem e subsistem a partir do algo (τι), como gênero generalíssimo, até as espécies ínfimas, o que inclui os corpos, os incorpóreos e as coisas que são nem corpóreas, nem incorpóreas. De forma mais explícita, o tema dos corpos é tratado de início na divisão ‘específica’ da física, já que tudo que age ou pode sofrer uma ação é corpóreo, inclusive os princípios.⁹⁰ Além disso, os pensadores helenísticos discutem acerca de pelo menos dois incorpóreos na mesma divisão específica, isto é, o lugar e o vazio, assim como analisam um algo, o limite, pertencendo à categoria dos indefinidos (ἀδιάφορα). As outras entidades da ontologia estoica são principalmente examinadas na ampla divisão da filosofia consagrada à lógica, o que inclui os dizíveis ou lekta (λεκτά),

⁸⁸ No seu artigo intitulado ‘Stoic Theology’, Algra enumera os principais assuntos encontrados na teologia estoica. “Issues covered by Stoic theology include the nature of the divine principle of the cosmos, the existence and nature of the other gods, our proper attitude toward the gods – <...>, including our attitude toward traditional myth and ritual – and issues relating to fate and providence, including the way the providential ordering of the cosmos can be known by mankind by means of oracles and divination.” Keimpe Algra. ‘Stoic Theology’. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Op. cit., p. 153.

⁸⁹ Aristoteles. *Metaphysica* A, 1, 981b 28. Aristóteles. *Metafísica*. (Ed.) Giovanni Reale. Op. cit., p. 6.

⁹⁰ “This stricture, in fact, becomes a common Stoic characterization of the corporeal, ‘that which either acts or is acted upon’, which Hahm rightly characterizes as ‘the most important’ Stoic account of body.” M.J. White. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Op. cit., p. 132. A referência a Hahm encontra-se em: D.E. Hahm. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977, p. 44.

as entidades fictícias (φαντάσματα) e os universais (έννοήματα).⁹¹ Enfim, os elementos (στοιχεῖα) estudados por Aristóteles na *Metafísica* podem ser inseridos tanto na parte reservada à Sabedoria, quanto na dedicada à Filosofia primeira, ao passo que os estoicos lhes consagram um tópico particular em cada uma das duas divisões da física. Quanto ao tema do mundo (κόσμος), é tratado em primeiro na divisão genérica, pois inclui todas as entidades que se encontram nele, o que contém uma boa parte dos assuntos tratados por Aristóteles na *Metafísica*.

Temos ainda que responder a uma última interrogação, já levantada acima acerca da *Metafísica* de Aristóteles, no que se refere ao estatuto universal ou particular da física estoica. Em outras palavras, podemos considerar a física da Escola do Pórtico como sendo um estudo geral que abrange tudo ou como uma ciência mais específica? A resposta a essa interrogação parece *a priori* relativamente mais nítida em relação ao estoicismo do que a dada pelos especialistas aristotélicos à *Metafísica* do Estagirita no decorrer da história. Na medida em que a física estoica compreende tudo o que existe e indiretamente tudo o que subsiste, o seu estudo parece se aproximar da Filosofia primeira de Aristóteles. Nesse caso, ela seria *mutatis mutandis* uma espécie de estudo universal sobre os seres enquanto seres, ou seja, o que os especialistas chamam de *Metaphysica generalis* ou ontologia.⁹² Quanto a seu exame dos deuses, também seria considerado universal, na medida em que deus como princípio ativo encontra-se em todos os corpos que existem, sem esquecer que determina o destino do mundo inteiro. Nesse sentido, a teologia é considerada a realização (τελευταί) das doutrinas físicas, visto que completa a iniciação nos Mistérios.⁹³ Sendo assim, o estudo estoico das divindades seria mais abrangente que

⁹¹ Notamos que o tempo, como incorpóreo, não faz explicitamente parte dos tópicos encontrados nas duas divisões da física. Contudo, esse tema é discutido pelos estoicos em relação a assuntos ligados à natureza.

⁹² “<...> it seems possible to connect a number of Stoic concerns and theories with another type of metaphysics (ver a próxima nota 93 *infra*) which is related upward with what Aristotle called ‘the science of being *qua* being’ and downward with what will be later on called *metaphysica generalis*, or ‘ontology’”. J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 209.

⁹³ “The teaching method used by Chrysippus still gave pride of place to theology (em relação a Cleantes), but he firmly reanchored it within physics, saying: ‘what should come last in the physical tenets is theology; hence the transmission of theology has been called “completion”’. J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 208. A citação é de Plutarco e se encontra em: A.A. Long, D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Op. cit.*, p. 164. Na nota 5 da mesma página 208, Brunschwig indica: “The Greek word translated ‘completion’ (que traduzimos por ‘realização’ no texto), *teletai*, designates the last step in the initiation to the Mysteries.” Ver nota 81 *supra*.

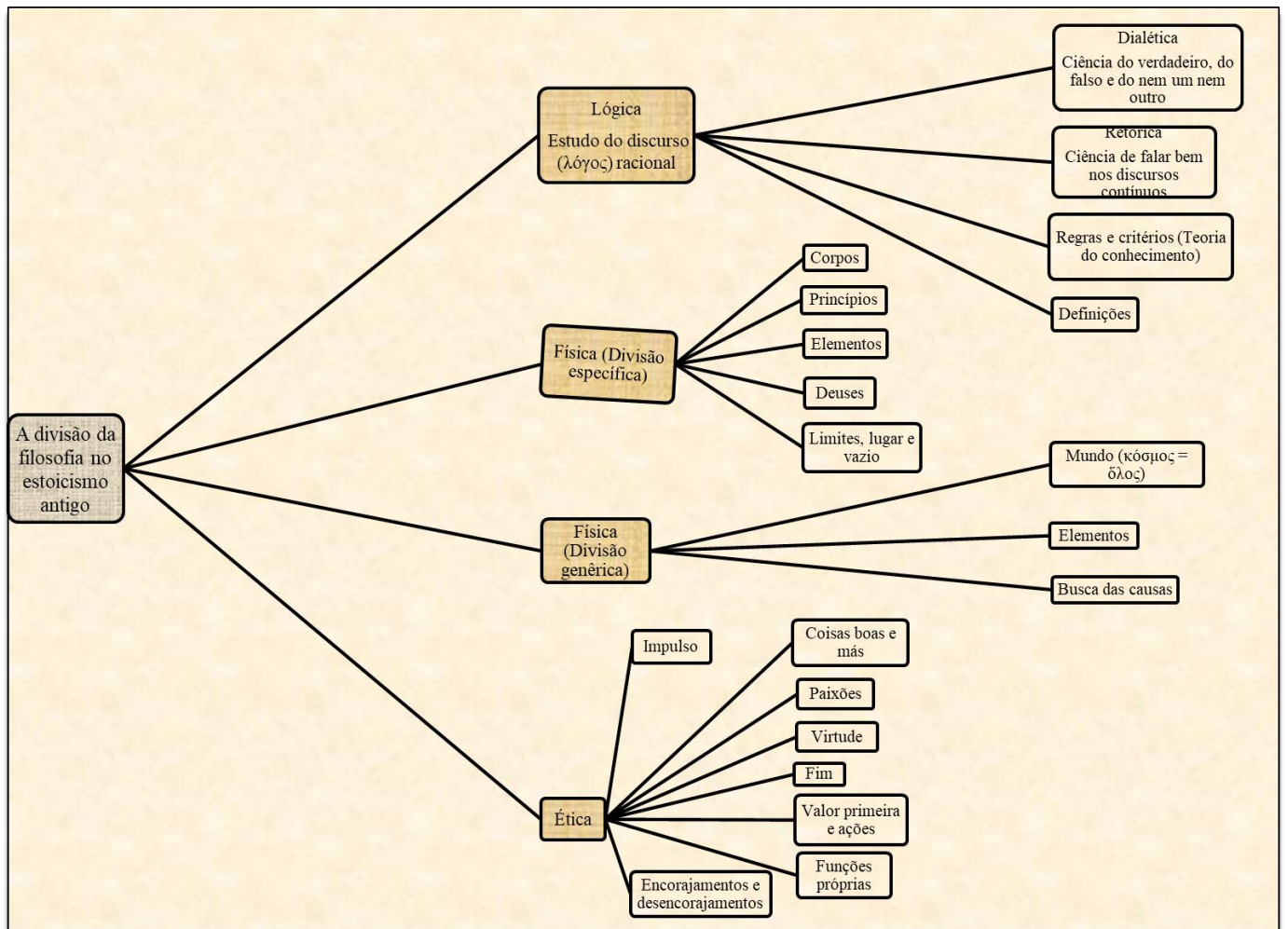
a Ciência teológica aristotélica. Chegamos à mesma conclusão quanto ao estudo estoico dos primeiros princípios e das primeiras causas, que também seria mais extensivo que o da Sabedoria aristotélica. Nos dois últimos casos, teríamos um conhecimento semelhante ao que foi posteriormente chamado de *Metaphysica specialis*.⁹⁴ Em suma, ainda que os estoicos não nomeiem nenhuma divisão da sua filosofia de metafísica, parece claro que a maior parte dos assuntos tratados na sua física poderia ser comparada aos principais tópicos examinados pelo Estagirita na sua *Metafísica*.

Guy Hamelin
Universidade de Brasília

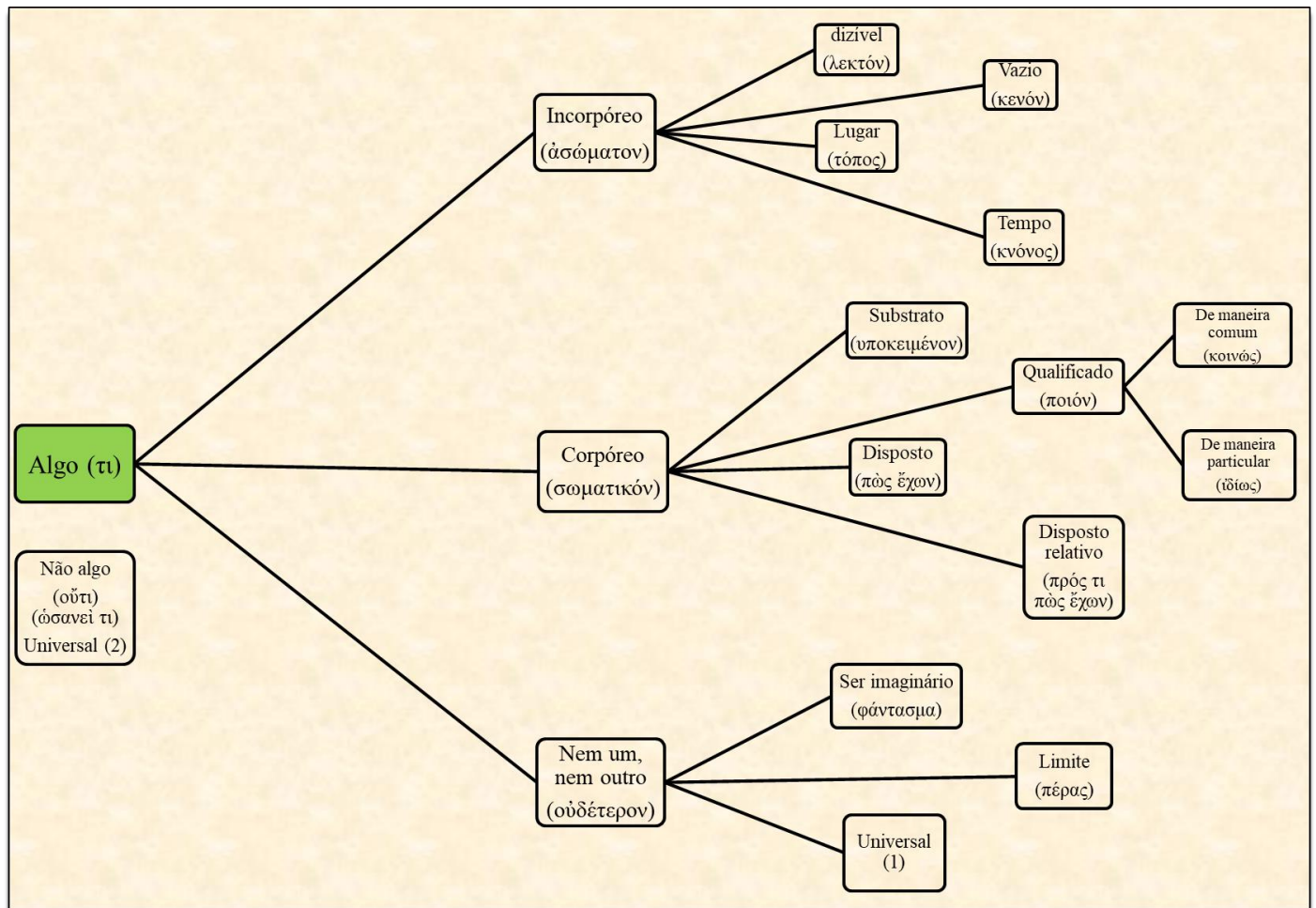
⁹⁴ “Later on in the tradition (depois da Antiguidade), this science (metafísica) of certain particular objects, privileged by virtue of their eminent ontological position or perfection, will be called *metaphysica specialis*. In a way, the Stoic ‘specific’ notion of physics might thus be seen as an ancestor to *metaphysica specialis*.” J. Brunschwig. “Stoic Metaphysics”. *The Cambridge Companion to The Stoics*. *Op. cit.*, p. 209.

Esquema I

A Divisão da Filosofia no Estoicismo Antigo



Esquema II
Ontologia Estoica



Bibliografia

- Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield (Eds). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Algra, Keimpe. 'Stoic Theology'. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 153-178.
- Aristote. *La métaphysique*. Tome I. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II) - *Ética a Nicômaco* - *Poética*. (Os pensadores). 2ª edição. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Eudoro de Souza. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.
- Aristóteles. *Metafísica*. Vol. II. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Aristotle. *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. The Loeb Classical Library. English translation by H. Rackham. London: William Heinemann Ltd./Cambridge: Havard University Press, 1935.
- Arnim, Ioannes ab (Ed). *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), Vol. III. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.
- Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie*. I. *Antiquité et moyen âge*. 6º édition. Paris: Quadriga/PUF, 1991. Brisson, Luc. "Le monde byzantin et la philosophie grecque". *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). Paris: Presses universitaires de France, 1997, pp. 745-779.
- Brunschwig, Jacques. "La philosophie à l'époque hellénistique". *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). Paris: Presses universitaires de France, 1997, pp. 457-591.
- Brunschwig, J. "Stoic Metaphysics". *The Cambridge Companion to The Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 206-232.
- Canto-Sperber, M. "Platon". *Philosophie grecque*. Monique Canto-Sperber (Ed). Paris: Presses universitaires de France, 1997, pp. 185-299.
- Décarie, Vianney. *L'objet de la métaphysique selon Aristote*. 2ª Ed. Montréal/Paris: Institut d'études médiévales/Librairie philosophique J. Vrin, 1972.
- de Libera, Alain. *La querelle des universaux. De Platão à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres VII*, 39. 2ª edição. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.
- Diogenes Laertius. II. *Lives of Eminent Philosophers*. In two volumes. The Loeb Classical Library. English Translation by R. D. Hicks. London: William Heinemann Ltd./New York: G.P. Putnam's Sons, 1925.
- Hahm, D.E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- Hamelin, Guy. "Do realismo moderado ao realismo extremo em Platão". *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 3, Issue 2, 2009, pp. 1-13. <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/issue/view/3501> Acesso abril de 2021.
- Kidd, I.G. "Stoic Intermediates and The End for Man". *Problems in Stoicism*. A.A. Long (Ed.). London: The Athlone Press, 1971.

Long, A.A. and D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. I. *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Murray, Gilbert. *The Stoic Philosophy*. Delivered at South Place Institute on March 16, 1915. Watts & Co., 17 Johnson's Court, Fleet Street, E.C. – George Allen & Unwin, Ltd., Ruskin House, Museum Street, W.C., 1915.

Pellegrin, Pierre. *Dictionnaire d'Aristote*. Paris: Éditions Ellipses, 2007.

Russell, B. *A History of Western Philosophy*. New York/London: Published by Simon & Schuster, 1972 (copyright renewed).

Schofield, Malcolm. "Plato (427-347 BC)". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0, Edward Craig (Ed.). London & New York: Routledge, 1998.

Sedley, D.N. "Hellenistic Physics and Metaphysics". Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield (Eds). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 355-411.

Theophrastus. *On First Principles (known as his Metaphysics)*. Greek Text and Medieval Arabic Translation, Edited and Translated with Introduction, Commentaries and Glossaries, as Well as the Medieval Latin Translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique by Dimitri Gutas. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Vernon, Arnold E. *The Classical Review*. Vol. 28, Issue 2, March 1914, p. 62.

White, M.J. "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)". *The Cambridge Companion to The Stoics*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 124-152.

Erôs and Intelligible Desire in Plotinus' *Enneads*¹

Maria Kristina Papanidi

In *Ennead* III.5 *On Love*, Plotinus' discussion of *erôs* is underlined by Plato's discourse on love in the *Symposium* and the *Phaedrus*.² Plotinus conceives *erôs* as a purified power, which directs the soul to the intelligible realm of beauty and the world of the Forms.³ Modern scholarship considers the Plotinian *erôs* as an ascending power that is *always* directed to the higher realm of the Forms and never to the lower perceptible realm. Throughout the *Enneads*, the soul is described as purely and originally an intelligible entity in all its manifestations and expressions (ex. *Ennead* IV.8).⁴ Plotinus particularly supports a dual aspect theory of the soul, in which the homogenous *psychê* consists of two interrelated aspects - a higher intelligible part related to Intellect, and a lower perceptible part related to the sensible bodies (Caluori, 2015; Remes, 2007; Stamatellos, 2013; Stern-Gillet, 2009). However, limited attention has been paid to the intelligible aspects of the soul's desire in Plotinus' conception of *erôs*. In this context, this paper aims to revisit the view that Plotinus completely refuted the desire of the physical bodies, and consequently refuted *erôs* as a power directed to the lower perceptible realm (Ferwerda, 1965; Friedländer, 1964; Hadot, 1963; Wallis, 1995). It is argued that in light of the soul's intelligibility, desire also has an intelligible aspect when it is directed, along with the power of love, to the earthly realm and thus the true intelligible beauty of the perceptible bodies is recognized.

– I –

For Plotinus, the beauty of the natural world takes a transitional role as it embodies a manifestation of the higher hypostases (the One/Good) within the region of the perceptible reality (V.8.3.1-9; Kalligas, 2014, p. 509). Crucial is the knowledge that the pleasure taken in natural beauty is merely a byproduct and a reflection of the beauty found

¹ An earlier version of this paper was presented in Cambridge as part of the 2019 Cambridge Graduate Conference in Ancient Philosophy, *Eros in Ancient Philosophy*, which took place in May of 2019 at the Faculty of Classics, University of Cambridge.

² Hereafter, all quotations from Plotinus' *Enneads* will solely refer to Armstrong's (1966-1988) translations.

³ See Bertozzi (2012, 2021); Tatarkiewicz (1980); Wallis (1995); Wiitala (2013), Vasilakis (2021).

⁴ For Plotinus' theory of the soul, see his treatises in *Ennead* IV. Also see Blumenthal (1971) and Caluori (2015).

in the intelligible world. Lack of such knowledge leads to the misdirection, misconception and possible entrapment of the soul in the lower perceptible world, estranging it from the true object of its desire of ascending to the contemplation of the Forms (Kalligas, 2014, p. 509; Wolters, 1984, p. 6-9). Indeed, the attraction to beauty, or even its reflections, may acquire positive value if motivated in the quest for the Good (III.5). Nonetheless, modern scholars oppose Plotinus' view and maintain that love for perceptible bodies are not the first degree of the ascent, but merely a term of comparison (Ferwerda, 1965, p. 90; Friedländer, 1964, p. 60-62; Hadot, 1963, p. 72). However, Plotinus in his *Enneads* speaks of affective *erôs* as the first step on the road to Intellect and beyond (I.3.20; I.6.1; III.5.1.53-55; V.9.5.1).

Plotinus describes three types of erotic affection (Hadot, 1990, p. 163; Vasilakis, 2021). First (a) is the misleading love of visionless sexual drive which leads to deviance and sin. Second (b) is the mixed love of which the erotic enjoyment of aesthetic beauty may either (i) animate anamneses of sensible beauty and thus embody and convey natural beauty; or may (ii) divert erotic passion solely toward sensible forms by deifying them as if they were gods, thereby abdicating the stance of the intelligible.⁵ Third (c) is the pure type of *erôs*, dispassionate toward sexual drive and directed entirely to the inspection of aesthetic beauty, either (i) with an accompanying impression of its intelligible archetype, or (ii) without the original archetype. Of the aforementioned types, (c) (i) and (b) (i) may be identified as clement versions of erotic affection, as they attune and direct the soul toward the object of its true and inherent desire.⁶

Apart from the pure and unmixed souls, there exist those which affiliate themselves with sensible bodies and vitalize them. The soul of the universe, or the World Soul, is part of them, acquiring a companion of her own, termed the universal love. Although mixed with corporeality, it is an expression of the soul's inclination to higher truths, preserving and continuing the sensible *kosmos*, and thus maintaining it as a beautiful and harmonious whole - representing the cosmic version of the mixed love (Kalligas, 2014, p. 518). This love remains devout to intelligible beauty regardless of its

⁵ Here, the striving toward beauty risks a descent into ugliness, just as the tendency for the Good risks harm and unrighteousness (III.2.4.20-23).

⁶ Thus, in Plotinus' philosophy, there is a place for both the helper of inspection and the seeker of beauty through the continuation of its embodiment in sensible forms (Kalligas, 2014). For in fact the desire of good often involves the fall into evil. So much then, for the affections of the soul produced by evil (III.5.1.63).

impurity, and is protected against bewilderment or perversion, as can occur with the corresponding human passion. The World Soul remains separate and unitary, nonetheless, regardless that its concern for bodies, in a way, makes it divisible - authorizing one part to control the cosmic body and the others to vivify the individual ensouled beings present within it.⁷

Thus, each individual soul, with the inclusion of the World Soul, holds a distinct love of their own, relating to their particular desire (*orexis*). The cosmic *erôs* directs and enriches all of the natural world, but also leaves room for the fulfillment of the incomplete, particular desires of distinct ensouled beings (Kalligas, 2014, p. 518). The imperatives of the two loves are as follows: the first love belongs to the unmixed intelligible soul and is purely introspective and offers her access to the Good through the intelligible beings - thus being a God. The second love, although approaches the Good through sensible images of the Beautiful, remains subject to the limitations of natural necessity - thus being demonic (Kalligas, 2014) and as such, the All-Soul has an All-*Erôs*, and the partial souls each have their own *erôs* (Wolters, 1984, p. xxiii).

Moreover, Plotinus establishes the nature of the *daimôn* (the demonic *erôs*), as taken from Plato's *Symposium*, that is, born during Aphrodite's (Vulgar) birthday, from Plenty (*Poros*) and Poverty (*Penia*).⁸ Ultimately, due to their mixed status, *daimōnes* are distinguished by internal instability that manifests itself in a constant striving for plentitude, and are of second-rank nature in between gods and men (VI.7.6.26-29).⁹ The demonic *erôs* in its simplest form is a product of the combination of the two opposed tendencies of the unlimited and imperfect fondness for psychical matter toward its overlying truths, and the resourceful, way-finding plentitude of the intelligible rational principle (*logos*), which persistently directs him toward the Beautiful and, thus, the Good.

Plotinus clarifies that *erôs* has eternally and necessarily come into existence out of the longing of soul for the Good, and from the moment there was soul, there was eternally *erôs* (III.5.9).¹⁰ This *erôs*, like the soul, is a hybrid being, partaking to deficiency

⁷ In Plotinus, we solely speak of ensouled bodies (bodies belonging to souls), not embodied souls (souls as properties of bodies). See Clark 1996.

⁸ An allusion to Empedocles' *daimôn* should not be excluded, see Stamatellos 2007, p. 117-119, 166-169.

⁹ Plotinus' theory of intelligible matter and how the *daimōnes*' material dimensions came into existence is presented in *Ennead* II.4 On Matter, chapters 2 to 6.

¹⁰ "Soul is not the mother of *erôs* in the sense that Nous is father of soul. Rather, *erôs* represents soul's own activity towards the intelligible. Furthermore, this activity, i.e. *erôs*, is self-

by lusting replenishment, however, not without part in wealth, in that it searches for the missing part of its possessions.¹¹ Plainly, as it has been suggested, what is without the Good would never seek the Good.¹²

Thus, as it derives from the above analysis, *erôs* seems to be originally an intelligible entity (and thus not matter-like); but as the soul which manifests in the body (downwardly), it is the desire of the bodies, due to the soul's part to ascend to the divine (upwardly). Thus, *erôs* is a *daimōn*, which derives from the higher intelligible soul, insofar as the soul lacks the perfection of transcendent goodness (the One) and so desires it (III.5.9.83-85; Wolters, 1984, p. xxvii).

– II –

Plotinus distinguished theoretically, but not ontologically, the perceptible from the intelligible realm.¹³ It is within the intelligible realm that the soul derives from, but the perceptible in which it thrives and relishes. Like this, it acts as a *link* between the "above" and the "below", as the soul's union with the body is merely an association of an intelligible entity (the *psychē*) with the body (Blumenthal, 1971, p. 8). Plotinus' dual theory of the soul is one of dual-aspect monism, supporting the ontological unity and homogeneity of the one *psychē*, that is, that both the higher and lower elements of the

constituting of soul in that it expresses the formation of soul's inherent *Penia* by *Poros*, in other words soul's discursive apprehension of *Nous*, in the way that inchoate Intellect erotically reverts upon the One and constitutes itself as the proper hypostasis of *Nous*. This is the way to understand how *erôs* has "eternally and necessarily come into existence out of the longing of soul for the higher and good, and from the moment there was soul, there was eternally *erôs*". For more see Vasilakis, 2021, p. 15, 19.

¹¹ Thus, *erôs* is born out of *Poros* and *Penia* in that the souls desire and lack, and the anamneses that formulated the Reasons, are united in soul and produce an active direction towards the Good, and this is what Plotinus defines as *erôs* (Wolters, 1984, p.xxvii). Its mother is *Penia*, because it is neediness that leads to desire, and it is matter that is utterly needy, and the Indetermination of the desire for the good makes the desirer more matter-like the more he desires. But Form remains directed to itself, and remains solitary within itself, but when it craves to receive, it causes the would-be recipient to be matter for that which comes upon it (III.5.9).

¹² "For the desirer to be in a condition to desire (presumably the Good), it must already have the traces of the Good" (Vasilakis, 2021, p. 18).

¹³ Plotinus understood Plato's intelligible realm as consisting of three hypostases - the One, the Intellect, and Soul. Soul, part of the third hypostasis, acts as a genus (a Form to the particulars) to the two kinds of individual soul - the World Soul, and the human individual souls - both of which acquire an equal status, but with the World Soul relishing in a senior status (IV.3.6.13).

soul are two parts of the same and homogenous soul (Stubenberg, 2016).¹⁴

Plotinus seems to agree with Plato in that the human soul is tripartite, and particularly that the highest part is immortal, the most rational, can commune with the divine, and at times may descend into bodies (Fleet, 2012, p. 19; Stocks, 1915). Plotinus demonstrates the necessity of the soul's descent to appreciate that which it did not prior to the journey - how one must search within himself, just as he found the answer by searching it out by himself (Fleet, 2012, p. 54). The experience attained from the journey itself leads the soul towards interiority (internal exploration), wherein admirable and magical things take place and greatly affect one's perception of the self (Kalligas, 2009, p. 619).

In *Ennead* IV.8, Plotinus disagrees with the notion of a fallen soul, and instead asserts that the soul has a 'mission' and embarks on a journey to achieve "supreme actuality" (IV.8.1.7),¹⁵ and thus it has an intelligent *desire* to return to itself (Kalligas, 2009, p. 633). However, the soul must be careful not to lose sight of its true desire.¹⁶ Indeed, the *hamartia* of the souls is not their associations with earthly bodies per se, but their consumption with them - their obsession with the material world.¹⁷ For the souls' descent is a descent in itself, but when infused with the below, it becomes an abjection (Kalligas, 2009, p. 629). Plotinus ascribes desire as a 'need' of the soul. It is actually soul that is in need and, thus, produces the activity towards the Good, which is *erôs* (Vasilakis, 2021, p. 18).

As the "realization of its divine origin allows the entity to realize its Penia state in relation to its source", then it acts as a "receptacle for the reception of higher-level forms"

¹⁴ The distinction between the higher intelligible and lower perceptible self in Plotinus should not be mistaken as a mind-body Cartesian type dualism wherein they are distinguished as two separate entities (Stamatellos, 2013, p. 55).

¹⁵ The former implements and suggests an unplanning, a mistake, an accident - something punishable, whilst the latter suggests *purpose*.

¹⁶ "They change from the whole to being a part and belonging to themselves" (IV.8.4.15-17) and they each go their separate ways, as if tired of each other. If the soul does this for long - "flying from the All and standing apart in distinctness, and does not look toward the intelligible" (IV.8.4.19-20), it has become its own part and isolated and weak and in its separation from the whole it applies itself to, and solely cares for things outside, and is present and sinks deep into the individual part.

¹⁷ The word *hamartia* in Plotinus refers to the soul losing itself in images of beauty and thus losing their target, without those dark insinuations of moral condemnation and guilt found in sin. *Hamartanein* ("to err") is distinguished from *adikein* ("to act unjustly"), as it asserts "the missing of the mark". For more see Fleet (2012, p. 49, 69) and also II.9.9.12-14; III.2.4.39-41; III.3.5.28; IV.8.4.21-24; IV.8.6.20.

(Vasilakis, 2021, p. 19). This could be construed as the following, if *erôs* is indeed part of soul, then its realization of divine origin, that is, it's true, internal nature, allows the entity to realize it is actually in lack of something. This is the significance and the necessity of the soul's descent in order to act as a 'receptacle', by utilizing the desiring part of *erôs* as a mirror of the true beauty, to receive the higher-level form of what they find down There. It does not fall; it descends by choice.

To be freed from its fetters and ascend, it must contemplate "reality by recollection: for, in spite of everything, it always possesses something transcendent in some way" (IV.8.4.40-43). The turn of focus toward inward awareness is when the souls will discover their godlike nature (Kalligas, 2009, p. 621). This could be acknowledged as follows: if contemplating the beauty of the cosmos brings a desire for the higher beauty and intelligible beings, then, *erôs* for the perceptible (if it holds the intelligibility of the above) is actually an *erôs* for the above - a love which is also true and intelligible through the reflection of self in matter. The souls' ascent is thus possible as this power has forever, and will forever, reside in the most dominant part of the soul, the part which constitutes "us", as opposed to what is merely "our own", which remains constantly in the intelligible realm (I.1.10.7-11; III.7.3.11-27; *Phaedrus* 248a1-b1; Kalligas, 2009, p. 634). With this notion, Plotinus defines the soul as an *amphibian*, living a "double life" (IV.8.4.19) as the producer of the lower realm and a contemplator of the higher one (IV.8.8).

For Plotinus, love could be directed to the lower perceptible realm since the world of discursive reasoning is the result of the higher intelligible soul (III.5.1.26-36; Kalligas, 2014, p. 509). Thus, the beauty reflected in bodies is the beauty which originated from the higher beauty of Intellect. When the descended souls are found to appreciate and subsequently desire the true beauty of bodies (the beauty that lies within, and not that of superficiality), they actually acquire desire for the higher world of *Nous*.¹⁸

Erôs for bodies should not be love for pleasure, but love for internality, thus the true beauty is an inner-beauty reflected in the earthly world (Kalligas, 2009, p. 621). Via the descent, the souls are placed in a position of uncertainty, by which they must free themselves from what they knew and let themselves relish in the new in order to find themselves by looking within.¹⁹ This is the precise moment in which the descended soul

¹⁸ The *demiurge*, to ensure that his creations would possess *noesis*, (and of course that which holds *Nous* must also have soul), created the cosmos as a living being with knowledge of the truth (*Timaeus* 30b1-8; Kalligas, 2009, p. 627).

¹⁹ "Actuality [...] reveals hidden potency" (IV.8.5.45-46), as each soul that witnessed the outer

is freed from chains and through its ability to contemplate *real* beings by recollection, has begun to ascend, setting itself above all else in the realm of Intellect (IV.8.1.3-8; Fleet, 2012, p. 61).

What's more, taking into consideration Plotinus' declaration that *erôs* is Good, filled with Beauty, and is "eternally necessary by law of nature" (see page 7; III.5.1.19-20), then it is plausible to assume that the descent in itself is ultimately good, further implying that desiring and appreciating beauty in the lower perceptible world is good, and actually, necessary. The *psychê* becomes a separate hypostasis and emanates from the hypostasis of Intellect by acquiring desire in its return (IV.7.13.1-6; Wiitala, 2013, p. 651). When a soul comes to reminiscence, it still cherishes sensible beauty (III.5.1.34-35; III.5.1.60-61).²⁰ In light of this position, although it may be inferior to what produced it (soul), Plotinus writes that *erôs* is a hypostasis in itself. Although some scholars take this to mean that *erôs* is a substantial entity, being distinct from and external to soul, Vasilakis (2021) posits that a closer reading to III.5 depicts that *erôs* is actually internal to soul. He argues that *erôs* is the activity that constitutes soul as a proper entity, and could also be considered as soul

By 'falling' and losing purpose in its mission to fill the below with Intellect, the soul begins to appreciate the surface, which is needed to appreciate the self (Kalligas, 2009) - the outer for the inner. If the outer world reflects the beauty of the inner world, then love for the outer world is an indirect love for the inner, and above to the higher. Therefore, it could be assumed that *erôs* in Plotinus is a desire either directed to the inner-higher beings, or to the outer-lower beings, solely if the latter are manifesting the true beauty of their intelligible origin, from where they derive and spring.²¹ When the souls desire something, it is an intelligible reflection of the World Soul of which they stemmed from, and so, for an entity such as the soul to be, or to exist, is to be erotic, and be directed to the intelligible realm.²²

richness, marvels at the inner reality (Fleet, 2012, p. 64).

²⁰ Thus opposing Hadot (1963) when claiming that sensual love disappears when the Good appears.

²¹ "For final results are referred to the principle from which they spring" (IV.8.5.10-21).

²² "If love takes place in a vertical scheme, where an inferior entity has *erôs* for its higher progenitor, then Plotinus' entire ontology is erotic". For more see Vasilakis (2021).

– III –

Enneads I.6 *On Beauty* and V.8 *On the Intelligible Beauty* provide an enlightened philosophical framework to understand Plotinus' aesthetic philosophy, as well as the relationship of physical to moral beauty, and how both are originated from the intelligible beauty of the world of the Forms and its supreme principle, the Good. In particular, throughout *Ennead* I.6, we understand the souls' encouragement to ascend through all the visible and invisible beauties of derived reality to the source of all beauty, the Good, on the journey of the human mind to the divine Intellect. Plotinus maintains that beauty is a thing of simplicity,²³ acquiring the character of *unitas multiplex* - as beauty for him is related to light, and not as a means of measurement (Gál, 2011; Kalligas, 2014, p. 196).²⁴ The notion that even simple things can be beautiful may be referred to the lower-perceptible realm, of which the cosmos, for Plotinus, could indeed be a thing of beauty, which would thus entail that ensouled bodies are also a thing of beauty.

The soul is not beautiful because of its well proportions, but because of its beautiful separate parts.²⁵ Beauty of the soul is apparent in its ascent, via knowledge and the virtues to the higher intelligible Being (I.3.2.8-13). The primary characteristic of beauty in sensible bodies is something which the souls become aware of at first glance - of which the souls speak as if they understand, recognize, welcome, and adapt to it.²⁶ But, when they encounter the ugly, they abandon it, leave it, lose rhythm and tune and thus become alienated from it and feel pain (I.6.2.2- 8; Kalligas, 2014, p. 199).

Everything different is persistently united into the simplicity of Intellect, which is pure self-reflection (Beierwaltes, 1986, p. 302). This can be correlated with the notion of individual ensouled bodies appreciating one another, that is, something perceived as

²³ In doing so, Plotinus is said to oppose beauty as being symmetrical (the Stoic viewpoint).

²⁴ In support, Tatarkiewicz (1970) suggested that Plotinus opposed the Great Theory which states that beauty is consisted in the proportion of parts, specifically in the arrangements, size, quality, and number of the parts.

²⁵ It is important to clarify that Plotinus did not refute the correlation of beauty with good proportion, rather, according to him, being well-proportioned is a consequence and manifestation of the presence of beauty, not its cause (Kalligas, 2014, p. 197). Namely, that beauty produces good proportions. It cannot be something proportioned and measured, as this means nothing single and simple can be beautiful, but only something composite (I.6.1.34-36).

²⁶ "The soul, since it is by nature what it is and is related to the higher kind of reality in the realm of being, when it sees something akin to it or a trace of its kindred reality, is delighted and thrilled and returns to itself and remembers itself and its own possessions" (I.6.2.9-14).

different in their primary nature, and by freeing themselves to find beauty in the opposite, and thus, desire - coming to love it, consequently coming to love themselves (self-reflection). Hence, once again desire could be directed to the lower perceptible bodies, solely if they are beautiful in the Plotinian sense (internal beauty, not that of superficiality).

This is a secondary byproduct of that essential ontological relation between the higher intelligible and lower perceptible that the soul has the ability to recognize instantly, independently of its estimation of specific proportions, “through an experience of *erôs* for the supra-sensible archetypes, the Forms” (Kalligas, 2014, p. 194, 509; Wolters, 1984, p. 6-9).²⁷ Hence, Plotinus views the Beautiful as manifesting the intelligible world as a whole (Kalligas, 2014; Tatarkiewicz, 1980, p. 137), with the perceptibles being beautiful as a refracting image of the cause of their being due to their participation with the Forms, and the intelligibles being beautiful in themselves as an inherent quality and activity of theirs (Kalligas, 2014, p. 199-200).

The special nature of Intellect, of which “each of its parts is like the whole and the whole is like each of its parts”, has led them to conclude that Intellect per se is the ultimate and primary face of beauty, but not the only one (Beierwaltes, 1986).²⁸ The form “within the soul,” just as is the sensible one, is different from the intelligible Form, even though it resembles it (I.2.1.40-43; Kalligas, 2014, p. 201). This clearly indicates how the beauty outside reflects the beauty inside. Desire for the outside *true* beauty is a desire for the inner beauty from which the outer beauty originates. In other words, if desire becomes contemplation, then *erôs* for the bodies is an *erôs* for the souls, and higher, for the Forms. To achieve internal progress and go from here to “There” (1.6.8) one must be able to see the beauty that informs and outshines superficial beauties that are accessible to human senses.²⁹ Vasilakis (2021) portrays this by clarifying that “an entity is fulfilled, insofar as

²⁷ For Plotinus, what is ideally “Beautiful” (*to kalon*) is merely a collective term for the set of intelligibles, the perceptible figurations of which is also “beautiful” (*kala*) to the extent that they faithfully correspond to the former, insofar as in them the resistances of matter have been successfully subdued (Kalligas, 2014, p. 194).

²⁸ “The house outside, apart from the stones, is the inner form divided by the external mass of matter, without parts but appearing in many parts” (I.6.3.9-14). The soul ‘outside’ with the Form ‘inside’ will concern relations of ‘resemblance’ and ‘communion’ (Kalligas, 2014, p. 201).

²⁹ When lovers assemble themselves by turning away from the influence of the body, and gather themselves together (ascending as “coming to be alone”; V.1.6.11-12) by turning away from unreasoned belief, is when they finally see their inward beauty and they long to be with themselves (I.6.5.7-9; Kalligas, 2014, p. 203). This is when they see in themselves, or in others, a “greatness of soul, a righteous life, a pure morality, courage with its noble look, and dignity and

it actualized its capacity to see”. Through this, he posits that during the first beautiful ascent toward the Good, Plotinus assures us that, when one has ‘already ascended’, he ‘has already become sight... For this eye alone sees the great beauty” (p. 22).

Sensible beauty is merely the starting point for the good life,³⁰ since it is the departing from selfishness in the interest of seeing the real internal beauty (Kalligas, 2014, p. 212; Miles, 1999, p. 43; Murdoch, 1970, p. 64).³¹ Only the self-disciplined souls can see it, and thus ascend to the intelligible beauty.³² When seeing bodily beauties one must reject them, knowing that they are images, traces, shadows, and immediately hurry to what they image (Intellect). This is the first pure path of looking inside the beauty of the higher beings,³³ and another point in which Plotinus does not consider the downward notion of the soul as ugly, but indeed as a required mission in order to achieve supreme actuality.³⁴

The Good is the primary source of beauty (I.6.9.49-50), and Plotinus makes it clear that true beauty is in the intelligible world, not in the perceptible (I.6.9.50-55). Those in the lower perceptible realm are therefore said to see the Beautiful³⁵ as being situated along the path leading to the Good (V.9.2.24-26), whilst those in the higher intelligible realm (from the supreme vantage point of the Beyond) contemplate beauty as something

modesty advancing in a fearless, calm and unperturbed disposition, and the godlike light of intellect shining upon all this” (I.6.5.16-20).

³⁰ “In order for the eye to become fulfilled with the images that emanate from the object of its vision, it is the eye, i.e. the agent, that must act first” (Vasilakis, 2021, p. 22).

³¹ This viewpoint aligns with this essay and opposes modern scholars (Ferwerda, 1965; Friedländer, 1964; Hadot, 1963).

³² “Let him who can, follow and come within, and *leave outside the sight of his eyes* and not turn back to the bodily splendors which he saw before” (I.6.8.5-8).

³³ Indeed, “the subject’s self-reflecting comprises the reflecting subject itself, and that the subject is thus part of the reflected object” (Gál, 2011, p. 176). This activity of self-thinking is enabled via the journey to the lowest rank and the return to the highest one, by means of “unfolding” and “movement”, “process”, or “activity” (Gál, 2011, p. 177; VI.7.13). By uniting with Intellect, the soul enters the realm of beauty, as everything becomes everything else in Intellect, hence Intellect’s simple, dynamically all-encompassing (and thus diverse) nature (Hadot, 1993, p. 37; V.8.4; IV.8.1.58-61). Thus, there exists an *erôs* for the beauty “There” (Intellect), and an *erôs* for here (ensouled bodies which are beautiful).

³⁴ “An eye is filled, an entity is fulfilled, insofar as it actualizes its capacity to see” (Vasilakis, 2021, p. 22).

³⁵ Plotinus emphasizes the active element of the actuality of seeing when stating that “it is perhaps rather from this that *erôs* gets its name, because it comes into Existence out of vision, *horasis*”. If this is the case, as Vasilakis puts it, then “*erôs* himself can be contracted with its bearer, soul”, and thus “*erôs* is soul’s activity as it strains toward good”. For more see Vasilakis, 2021, p. 22.

to be found at the lower level. Thus, to choose it instead of the Good would mean degradation, or even sin (Kalligas, 2014, p. 217).

– IV –

In conclusion, the Plotinian soul is an intelligible entity which belongs to both the higher intelligible and lower perceptible realms (IV.8), and the notion that the perceptible beauty found in bodies is a reflection of the higher intelligible beauty found and rooted in the Forms (I.6), then, desire, and ultimately *erôs*, toward the perceptible bodies would be accepted by Plotinus, if the soul in *erôs* acts in contemplation of the true beauty of the sensible bodies; the beauty which is actually found in the intelligible realm of the Forms. It is suggested that for Plotinus there is no omission of the direct upward love for the Good, the Forms, and the higher beauties. It is plausible to suggest a double path for *erôs* - as a desire directly for the intelligible Forms, but also a desire for bodies, so long as they are contemplated as manifestations of the above, stemming from internal desire. In other words, recognizing the outside is an acquaintance and desire for the inside, and ultimately higher beauty. By recognizing beauty with outer sight, one does not necessarily fall into and chase superficial beauty. Rather, the souls are able to use their inner sight and run to their intelligible roots, because Intellect is true and ultimate beauty. This is another indirect way to find and achieve beauty. This is desire filtered through true contemplation of the inner soul. In support of this argument, Plotinus urges the appropriate utilization of senses as intelligible tools, to not desire, but to contemplate and so attain true *erôs* (Kalligas, 2014, p. 199). Indeed, Plotinus, when speaking of the world outside and below, does not refer to it as ugly, but as something beautiful as it is a production of the World Soul (IV.8). Hence, souls are not lower in actuality, only their material aspects are, and indeed, they remain beautiful. Thus, *erôs* for the lower is *erôs* for the higher, and ultimately, *erôs* for the reflection of the self in matter. This is the principle of love. Perceptible bodies for Plotinus can be redefined as animated entities which reflect the soul; matter can be redefined as a mirror; images as a starting point for desire and love; and ultimately, the universe as an opportunity for the soul to learn. It is reasonable to conclude that Plotinus' attitude towards love for the bodies was not so un-Platonically negative as modern scholars tend to perceive.

Maria Kristina Papanidi
Institute of Philosophy and Technology

Bibliography

- Armstrong, A.H. (1966-1988). *Plotinus* 7 vols. Harvard University Press.
- Beiewaltes, W. (1986). The love of beauty and the love of God. In A. H. Armstrong (Ed.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. (pp. 293-313). Routledge.
- Bertozzi, A. (2012). *On eros in Plotinus: Attempt at a systematic reconstruction (with a preliminary chapter on Plato)* [doctoral dissertation]. Loyola University Chicago. http://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1294&context=luc_diss
- Bertozzi, A. (2021). *Plotinus on love: An introduction to his metaphysics through the concept of “eros”*. Brill.
- Blumenthal, H. J. (1971). *Plotinus' psychology: His doctrines of the embodied soul*. Springer Netherlands.
- Caluori, D. (2015). *Plotinus on the soul*. Cambridge University Press.
- Ferwerda, R. (1965). *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. J.B Wolters.
- Friedländer, P. (1964). *Platon I – III*. Walter de Gruyter & Co.
- Fleet, B. (2012). *Plotinus ennead IV. 8: On the descent of the soul into bodies: Translation, with an introduction, and commentary*. Parmenides Publishing.
- Gál, O. (2011). Unitas multiplex as the basis of Plotinus' conception of beauty: An interpretation of ennead V.8. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, 48(2), 172-198.
- Hadot, P. (1963). *Plotin ou la simplicité du regard*. Folio & Gallimard.
- Hadot, P. (1990). *Plotin: Traité 50 (III.5). Introduction, traduction, commentaire et notes*. Les Éditions du Cerf.
- Hadot, P. (1993). *Plotinus, or the simplicity of vision* (M. Chase, Trans.). Chicago University Press.
- Kalligas, P. (2009). *The enneads of Plotinus: A commentary*. Centre of Edition of Ancient Greek Authors.
- Kalligas, P. (2014). *The enneads of Plotinus: A commentary volume 1* (E.K. Fowden & N. Pilavachi, Trans.). Princeton University Press.
- Miles, M. R. (1999). *Plotinus on body and beauty*. Blackwell Publishers Inc.
- Murdoch, I. (1970). *The sovereignty of good*. Routledge and Kegan Paul.

- Plato. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press.
- Remes, P. (2007). *Plotinus on self: The philosophy of the 'we'*. Cambridge University Press.
- Stamatellos, G. (2007). *Plotinus and the Presocratics: A philosophical study of Presocratic influences in Plotinus' enneads*. SUNY.
- Stamatellos, G. (2013). Plotinus on transmigration: A reconsideration. *Journal of Ancient Philosophy*, 7(1), 49-64. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v7i1p49-64>
- Stern-Gillet, S. (2009). Dual selfhood and self-perception in Plotinus' enneads. *Epoché*, 13(2), 331-345. <https://doi.org/10.5840/epoche200913210>
- Stocks, J. L. (1915). Plato and the tripartite soul. *Mind*, 24(94), 207-221. <https://doi.org/10.1093/mind/XXIV.2.207>
- Stubenberg, L. (2016, December 21). *Neutral monism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/neutral-monism/>
- Tatarkiewicz, W. (1970). *History of aesthetics. Vol 1 – ancient aesthetics*. (A. Czerniawski & A. Czerniawski, Trans.). The Hague Mouton.
- Tatarkiewicz, W. (1980). *A history of six ideas: An essay in aesthetics*. Scientific Publishers.
- Vasilakis, D. A. (2021). *Eros in Neoplatonism and its reception in Christian philosophy: Exploring love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Areopagite*. Bloomsbury Academic.
- Wallis, R. T. (1995). *Neoplatonism*. Duckworth.
- Wiitala, M. O. (2013). Desire and the good in Plotinus. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(4), 649-666. <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2013.792241>
- Wolters, A. M. (1984). *Plotinus "on eros": A detailed exegetical study of enneads III, 5*. ICS Publications.

El Comentario de Miguel de Éfeso a *PA A1* en el Origen Griego de la Rama Biológica de la Tradición Aristotélica*

Eduardo H. Mombello

In *De partibus animalium A1*, Aristotle presents—in a darker than usual way—decisive details of the methodology he devised for his science of nature. His indications seem to point the path along which Aristotelian biology should travel. However, numerous textual and systematic difficulties have given rise to a number of conflicting interpretations, in the context of a vigorous stream of philosophical research and debate since the last third of the last century. In this stream of studies, Michael of Ephesus's commentary on *PA* and his views on the subject remain relatively ignored. A complex multiplicity of factors seems to support the lack of sufficient consensus among leading contemporary specialists to explicitly consider those contributions. The purpose of this paper is to examine several of these factors and, based on the evidence provided by little explored aspects of Michael's texts, to offer arguments in favor of that consensus against a number of alternatives. I shall argue that the contributions of this late commentator deserve to be considered—*mutatis mutandis*—as seriously as it is done with the main ancient Greek commentaries; in particular, in the philosophical studies of those who are currently interested in that methodology or are engaged in Aristotelian biology.

1. Introducción: un texto agreste

El capítulo uno del libro alfa del *De partibus animalium* (*PA*) es una conferencia unitaria de Aristóteles, con cierta independencia temática respecto de las restantes que componen la obra.¹ Cumple, como el resto del libro, la función de una

* Este ensayo es parte de los resultados de investigaciones realizadas en el marco del proyecto “Estudio de los argumentos desde un punto de vista lógico: aspectos teóricos, filosóficos, pedagógicos y antecedentes aristotélicos” (UNCo). Una versión anterior fue discutida en la conferencia presentada el 20 de octubre de 2021 en el ciclo *Junio Clásico* (organizado por las cátedras de Literaturas Griega y Latina, Griego, Latín, Filosofía Antigua y Sociedades Mediterráneas, y el Centro de Estudios Comparados, todos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral). Quiero agradecer a los organizadores de aquel encuentro, en particular a Manuel Berrón, y el valioso intercambio con su amable auditorio. Tengo una deuda especial con Fabián Mié, por la lectura y discusión de este escrito; y con Marco Zingano, cuyas generosas consideraciones me han permitido mejorar la versión final de este trabajo. Los errores que subsistan me pertenecen con exclusividad.

¹ Balme (1992:69).

introducción a un gran curso de estudios biológicos² que él desarrolló. *PA* es la obra que con razón Lennox (2001a:xi) considera «el corazón y el alma» del proyecto de ese curso. En aquel proemio se codifica lo más decisivo de la metodología³ que el estagirita propone para la ciencia biológica que fundó⁴, especialmente la zoología⁵ y varias otras áreas relacionadas. Es un libro tan crucial de Aristóteles que a veces se lo describe como su *Discurso del método*.⁶ Allí, el flujo de su pensamiento discurre, de un modo enrevesado, entrelazando argumentos sobre las circunstancias cognitivas de quienes se comprometen en la investigación concerniente a la naturaleza (περὶ φύσιν ἱστορία, 639a11), las dificultades a las que se enfrenta el procedimiento a seguir, las herencias conceptuales, procedimentales y explicativas de las que se percibe receptor, y los fundamentos metafísicos y teóricos sobre esos temas, considerados, desde luego, desde su propia óptica. Él fue consciente de que erigía la investigación de la naturaleza en una ciencia y de que la estaba dotando de una metodología propia⁷: «Porque —dice en 639b5-6— en la actualidad no se ha determinado nada acerca de aquello, al menos, en relación con lo que se mencionará ahora».⁸ En el aspecto central que suele concentrar todo nuestro interés metodológico, mediante adjetivos verbales sucesivos⁹, él prescribe cómo debe proceder el filósofo de la naturaleza para investigar y, sobre todo, para

² Acerca de las discusiones relativas al origen de la composición del libro I cf. Düring (2000:93; 798n.45 y 806), Düring (1943:30) y Torraca (1958:26); sobre las conferencias que componen el curso y su incierto ordenamiento cf. Düring (1943:5, 31, 34-35), Lennox (2001a:xi ss) y Torraca *ibid*. Resulta razonable que este haya sido presentado luego de un curso de conferencias no tan grande sobre física, Düring (1943:33).

³ El punto de vista más razonable indica que el libro A «fue en su origen un escrito independiente sobre cuestiones de método en la ciencia», Düring (2000:186), (1943:21 y 34), específicamente, sobre «*questioni di metodologia naturalistica*», Torraca (1958:3), o enfocado (639a1-642b4) puntualmente en «los métodos de la ciencia natural», Düring (1943:36). Balme (1992:69), en cambio, no cree que Aristóteles esté aquí proponiéndose discutir «el método científico» (o el «método de investigación», p.72 *ad* 639a15-b7), el cual, desde su punto de vista, ya había sido presentado en *APo*, pero véase la línea textual de n.8, la cual está llamativamente ausente de su comentario.

⁴ Düring (2000:797).

⁵ Lennox (1994:7).

⁶ *Vid.* Arabatzis (2015:211).

⁷ Cf. *PA* A1 639a1-4.

⁸ Νῦν / γὰρ οὐ διώρισται περὶ αὐτοῦ οὐδέ γε τὸ νῦν ῥηθησόμενον (ed. Louis). Salvo mención en contrario, las traducciones de textos antiguos o modernos son mías; las abreviaturas de autores y obras antiguas son las de *LSJ*.

⁹ ἀρκτέον (640a13), ληπτέον (a14), λεκτέον (a15, 33, b18, 27, 641a15, 29, b9), δεικτέον (642a31).

explicar la sustancia animal, sus partes y sus propiedades o atributos.¹⁰ Aun así, el entendimiento de buena parte del capítulo resulta, sin embargo, casi ininteligible sin las referencias a otras obras y las notas al pie. Además, al margen de las importantes dificultades sistemáticas que inmediatamente se presentan desde el punto de vista filosófico¹¹, la propia naturaleza del escrito tampoco colabora mucho —por decir lo menos¹²— para entender lo que Aristóteles propone. Frente al carácter de su texto, no puedo menos que compartir el juicio de ese ilustre estudioso de su obra, Ingemar Düring (1943:35-6):

(C1) *De part. an.* I porta el signo de haber sido producido precipitadamente, sólo para una ocasión. Quizá ningún otro tratado aristotélico se parece en tal grado a un manuscrito ordinario, a un borrador. Está lleno hasta el tope de sugerencias y alusiones que no son expuestas o interpretadas, y aparecen frecuentes *διώρισται ἐν ἄλλοις* y [expresiones] similares. En ningún otro tratado el flujo del discurso está en tal grado interrumpido y entretejido con definiciones y explicaciones (*λέγω, λέγομεν*), y no conozco ningún otro tratado con una mezcla tan discontinua de grandilocuencia y monotonía insulsa, y ningún otro proemio con un estudio tan detallado y abundante del tema de las conferencias que siguen a continuación.

De cara a ese irregular panorama estilístico y sistemático, el lector interesado se ve casi naturalmente compelido a buscar apoyo en comentarios e interpretaciones en la rama biológica de la tradición aristotélica. Al menos entre los especialistas, es sobradamente conocido que las exégesis a diferentes partes de la obra de Aristóteles se acumulan desde el período helenístico hasta el presente y, específicamente, que los comentarios griegos relevantes más antiguos que disponemos en aquella rama de estudios aristotélicos son los Miguel de Éfeso.

Ciertamente, Silvia Fazzo ha mostrado incluso que el aristotelismo operó, más que cualquier otra corriente filosófica a partir del período imperial, como una *tradición de comentario*. El formato de la exégesis textual fue tanto un medio de transmisión de la

¹⁰ Incluso fuera de esas prescripciones expresas, en las siete líneas de 639b30-640a6 se encuentran las dos únicas menciones de Aristóteles a la *ἀπόδειξις* en toda la obra y una de las dificultades más reluctantes y persistentes: ¿cómo entiende Aristóteles la demostración —y el tipo de necesidad correspondiente— para el caso de la ciencia natural? Algunos notables especialistas encuentran allí la evidencia de que él propone para la ciencia natural un modo de *apódeixis* o de explicación más flexible que el que había propuesto en los *Analíticos*. Vid. Barnes (1993:232), Boeri (2007:32) y Lennox (2001:xiii-iv), pero *cf.* la posición de Balme en n.3.

¹¹ En 5 puede verse una selección de varios problemas de esta clase.

¹² La maleza de la escritura apenas permite divisar sus más preciosos ejemplares conceptuales, a la vez que oculta tanto el terreno fértil de conocimientos —sobre el que todo aquello crece con espontánea vitalidad— como los senderos argumentales por el que transitarlo.

doctrina aristotélica como una herramienta de su desarrollo.¹³ Ella encontró una muy interesante regularidad en el resurgimiento reiterado del *interés en los comentadores* de Aristóteles. Ese interés —señala— ha seguido a cualquier período importante de recuperación y reconsideración del propio corpus aristotélico: en la Edad Media latina y árabe, en el Renacimiento, en el período moderno y en la actualidad. Afirmó, consecuentemente, que existía «una conexión entre la traducción de textos aristotélicos del griego, la circulación y traducción de comentarios griegos relevantes, y la producción de nuevos comentarios».¹⁴ Personalmente, suscribo su tesis, la cual parece verificarse con mucha claridad en líneas temáticas trascendentes de aquella tradición, v.g. en la lógica, la física o la metafísica de Aristóteles.

Entonces, como testigos actuales de esa regularidad, los lectores contemporáneos ocupados con la filosofía de la ciencia natural aristotélica y su metodología podríamos considerar seriamente algunos de los —a mi juicio— valiosos comentarios de Miguel. Al hacerlo así, en concordancia con la tesis de Fazzo, podríamos creer que tal consideración está respaldada en algunos supuestos compartidos ¿verdad? Me refiero a que en los estudios actuales del corpus biológico de Aristóteles anida también un reiterado interés en los comentarios de Miguel, a que contamos con un consenso obvio acerca de que estos se insertan sin conflicto en la tradición aristotélica, y a que actualmente tienen un valor filosófico e influencia paralelos —*mutatis mutandis*— a la que tienen los comentarios más antiguos, como los de Alejandro de Afrodisia, por ejemplo; o, incluso, siguiendo esa línea valorativa, acerca de que Miguel no sólo ha hecho aportes reconocidamente invaluable a nuestra comprensión de los textos de Aristóteles, sino que ha sido también un pensador original cuyos aportes merecen ser examinados en sus propios términos. Sin embargo, lamentablemente, todavía nada de eso es exactamente el caso. En parte debido a que no contamos con esos consensos, en la formidable recuperación y reconsideración filosófica del corpus biológico de Aristóteles que tuvo lugar desde mediados del s. XX, e incluso en la producción específica de algunos nuevos comentarios contemporáneos de *PA*¹⁵, el interés en las exégesis y puntos de vista de Miguel no resulta tan atestiguado como podría esperarse y,

¹³ Fazzo (2004:3-4). Bajo un punto de vista similar, Suñol (2013:117 ss.) presenta un valioso estudio del desarrollo de la tradición de comentario desde sus orígenes alejandrinos que, lamentablemente, se detiene al llegar a Miguel de Éfeso.

¹⁴ Fazzo (2004:11-12).

¹⁵ A esos estudios me refiero en 3.

consecuentemente, parece poner en tensión la tesis de Fazzo. Mi propósito principal aquí es, entonces, aportar razones a favor de la constitución de esos consensos contra a una cantidad de posiciones alternativas. Mi estrategia general consiste en mostrar la influencia de la obra Miguel en relación con tradiciones heterogéneas relacionadas con el aristotelismo. Comenzaré (2) con una breve demarcación de algunos trazos de la figura de Miguel y de su obra para considerar de qué manera esta última impacta, sobre todo, en la revisión más general que desde hace unos años está recibiendo la tradición manuscrita de parte importante del corpus aristotélico y, consecuentemente, algunos cursos de su tradición interpretativa. Intentaré mostrar que ese impacto alcanza también a la rama de la tradición en la que se basan los estudios aristotélicos contemporáneos orientados a la biología y, en particular, al análisis de los manuscritos de *PA*. Alegaré que el estudio cuidadoso de los registros de Miguel tiene un considerable valor para evaluar los cambios recientes en la tradición manuscrita relevante (independientemente de su mérito para la reconstrucción del texto aristotélico). De esa tradición dependen las ediciones críticas sobre las que descansan materialmente nuestros entendimientos generales sobre las doctrinas de Aristóteles, forjados al calor de cierta tradición formal de interpretación. Luego, en 3, examino algunas de las circunstancias más cercanas en el horizonte de la rama biológica de la tradición aristotélica, especialmente las relativas a *PA*. Dada la frecuente obliteración de la obra y los puntos de vista de Miguel en varios de los formidables comentarios, debates y estudios contemporáneos de ese horizonte, consideraré algunos de sus posibles motivos. Aunque diversos en su naturaleza, me enfoco sólo en aquellos que tienen en común el hecho de que conciernen a la estimación de los propios textos del efesio y, en cada caso, ensayo argumentos en favor de la rehabilitación de los aportes de Miguel, sobre todo, en aquella rama. Uno de los factores de las frecuentes desatenciones contemporáneas podría apoyarse en un potente tipo de evaluación negativa sobre el trabajo zoológico de Miguel¹⁶, cuyo respecto —sin embargo— no está bien especificado, por lo que reservo consideraciones diferenciadas sobre sus hipotéticos alcances. En 4, alegaré que la posible cualificación de sus comentarios como “extremadamente irregulares” en cuanto a la continuidad de sus exégesis puede presentar cierta razonabilidad sólo cuando se ignoran los principales —y poco explorados— objetivos y recursos de su peculiar técnica de comentario. Analizaré varios pasajes en los que estos son implícita o explícitamente visibles, y argumentaré

¹⁶ Cf. n.86 en 3#2.

que aquellos componen la función y naturaleza de la obra bajo el persistente foco de atracción de una peculiar búsqueda general de claridad por parte de Miguel. Bajo ese aspecto focal, la visión lacunaria de sus exégesis se revela como aparente, y muestra el real carácter complementario propio del comentario al texto fuente, el que fue conscientemente buscado por Miguel. Sugeriré que su tipo de escrito constituye principalmente un instrumento formalmente didáctico-complementario y materialmente técnico de clarificación sistemática de diversos tipos de dificultades. En 5, consideraré una segunda posibilidad: la de atribuir irregularidad extrema a la relevancia de sus aportes filosóficos para la rama biológica de la tradición aristotélica. Sugeriré que esa hipotética imputación resultaría inadecuada, al menos si se consideran, en el núcleo procedimental de esa rama que representa *PA A1*, una importante cantidad de dificultades interpretativas seleccionadas. La mayoría de ellas suscita todavía discusiones y no sólo todas fueron resueltas penetrante y relevantemente por Miguel, sino que algunos de sus puntos de vista forman parte implícita de reconocidas lecturas en la tradición interpretativa contemporánea. Por último, en 6 presento algunas observaciones finales en las que procuro mostrar que las diferencias entre los propósitos y la fidelidad filosófica de los comentarios de Alejandro de Afrodisia y de Miguel de Éfeso hacia el aristotelismo no resultan, en el fondo, tan decisivas como para obliterar los aportes del último en la rama biológica de la tradición aristotélica occidental, tal como a menudo sucede.

2. Miguel de Éfeso: su obra y su impacto reciente

Una de las frases más repetidas por quienes se interesan legítimamente en su pensamiento y figura es que de su biografía no se conoce absolutamente nada. Browning (1962:6ss), sobre la base de un curioso testimonio¹⁷ que lo menciona como “el sabio de Éfeso”, nos permite ubicar su labor en el círculo intelectual dirigido por la princesa bizantina Anna Comnena, entre fines del siglo once y la primera mitad del

¹⁷ τοῦ ἐξ Ἐφεσίων σοφοῦ (Torniques, p.283.9, fol. 29v, ed. Darrouzès 1970, antes de esta edición el pasaje fue la fuente de la datación de Browning 1962): virtualmente, no se duda de que la descripción definida refiere directamente a Miguel en la oración fúnebre —o el encomio— de Anna Comnena.

doce, momento en el que parece ubicarse tanto su ἀκμή¹⁸ como la forma final que adquirió su obra.¹⁹ Unas pocas digresiones existentes en sus propios escritos nos permiten formarnos algunas ideas más seguras sobre su figura, aunque poco relevantes. Que nació en Éfeso se confirma porque él mismo dice que Heráclito era πολίτης, conciudadano, suyo (*in EN 570.22*, ed. Hayduck). Hay también un pasaje extraño de su comentario al *De respiratione* de Aristóteles (*in PN 141.31-142.18*, ed. Wendland) que puede resultar sugestivo a quien quiera especular sobre su carácter personal, sus vínculos intelectuales, y la forma de trabajo a la que aspiraba. Allí Miguel recuerda con amargura que su maestro murió por una inflamación en los pulmones (περιπνευμονία). Ello le sirve para ilustrar la noción aristotélica de muerte violenta o forzada (θάνατος βίαιος). En ese *excursus* no dice de quién fue discípulo²⁰, pero lo apoda o lo describe como ὁ νοῦς, quizá con una pincelada platonizada, y con una veneración tal que por encima de ella únicamente está la que le rinde a la divinidad, como si se refiriera al propio Aristóteles. Dice:

(C2) ...mi conocidísimo y más augusto maestro, ¡ay, el Intelecto éste, el Intelecto que estuvo precisamente en actividad! [...], que nos dejó lamentándonos, sintiendo lástima y absolutamente incapaces de explicar y prestar servicio a quienes tienen afición por aprender. Pero digo estas cosas no por diferencia, rivalidad o malicia respecto de nuestros contemporáneos, ¡no, [lo juro] por el alma de aquél [i.e. la su maestro], a la que rindo honor y reverencia después de Dios!, sino [que lo digo] con sinceridad y por la empresa en la que me he comprometido junto a éstos. Porque de ellos, al no comprender realmente nada, unos están completamente incapacitados para decir qué puedan ser las cosas que efectivamente están escritas en los libros o cuál es su sentido. Entre las mentes más astutas, en cambio, algunos [lo] captan esporádicamente, pero — muy lejos de establecer la frase— se alejan de la verdad hacia algún lugar, mientras otros [lo hacen] de manera incorrecta. No es preciso que diga [nada] acerca de ellos, salvo que también a éstos los estimo y recibo con alegría.²¹ (*in PN 142.5-15*)

¹⁸ Vid. Mercken (1990:432). Otros detalles, aun más inseguros, procedentes de testimonios, o inferidos, acerca de sus intereses y condiciones en las que desarrolló su inmensa labor pueden verse en Praechter (1990:51-52) y Wilson (1996:182).

¹⁹ Arabatzis (2012b:51). La datación de la vida de Miguel también es discutida, cf. Ierodiakonou (2020:1201).

²⁰ Ninguna de las hipótesis sobre quién ha sido su maestro, la primera de las cuales apuntaba a Miguel Psellos, han podido ser establecidas; para referencias sobre este punto *vid.* García Huidobro (2012:275).

²¹ [142.5] [...] ὁ ἐμὸς κλεινότατος καὶ πανσέβαστος διδάσκαλος, / αἱ αἱ, ὁ νοῦς ἐκεῖνος, νοῦς ὁ ἐνεργήσας, [...], καταλιπὼν ἡμᾶς στένοντας καὶ ὀλοφυρομένους καὶ ἐν ἐρημίᾳ / παντελεῖ τῶν δυναμένων λέγειν καὶ ὠφελεῖν τοὺς φιλομαθοῦντας. ταῦτα / δὲ λέγω οὐ διαφορᾷ ἢ φιλονεικίᾳ ἢ φθόνῳ τῷ πρὸς τοὺς καθ' ἡμᾶς, οὐ μὰ / [10] τὴν ἐκείνου ψυχὴν, ἣν ἐγὼ μετὰ θεὸν σέβομαι τε καὶ προσκυνῶ, ἀλλ' / ἀληθείᾳ καὶ πείρᾳ τῇ πρὸς τούτους μοι γεγονυία. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν παντε- / λῶς εἰσιν ἄφωνοι μηδὲν ὅλως ἐννοοῦντες, τί ποτ' ἐστὶν ὅλως τὰ ἐν τοῖς / βιβλίοις γεγραμμένα καὶ τίς ὁ τούτων νοῦς, τινὲς δὲ τῶν χαριστέρων τῆς / μὲν διανοίας ἐφάπτονται σποράδην, τοῦ

No sabemos con certeza quiénes integraban su círculo de trabajo²². Como sea, es claro que Miguel no practicaba el cómodo arte del disimulo. A pesar de ello, según señaló el historiador polaco Edmund Fryde, «todos los estudiantes bizantinos posteriores de Aristóteles usaron alguno de los comentarios de Miguel».²³ En menos de un siglo, sus visiones se volvieron influyentes también en el Occidente latínfono a través de Alberto Magno (s. XIII) y de la traducción latina realizada por Grosseteste sobre el comentario de Miguel a *EN*. El efesio, en efecto, ha legado una cantidad de exégesis aristotélicas sobre muy distintos temas: en el marco del resurgimiento del comentario escrito del s. XII, él representa la cúspide de la erudición bizantina.²⁴

Actualmente, conservamos sus exégesis a los libros V²⁵, IX²⁶ y X²⁷ de la *Ética Nicomaquea*, algunos fragmentos de su comentario de la *Política*²⁸, el comentario del libro nueve de los *Tópicos* que solemos designar como *Refutaciones sofísticas*²⁹ (y que originalmente se creyó era obra de Alejandro de Afrodisia) y, sobre todo, sus valiosos *scholia* a los tratados biológicos *De partibus animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*³⁰, *Parva naturalia*³¹, y *De generatione animalium*³² (antes erróneamente atribuido a Filópono).³³

δὲ τὴν λέξιν καθιστάνειν πόρρω / [15] ποι ἀποπλανῶνται, ἄλλοι δ' ἄλλως περὶ ὧν οὐ δεῖ με λέγειν. πλὴν καὶ / τούτους τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι.

²² Hay quienes especulan que Eustracio de Nicea pertenecía a ese círculo, pero ello depende de cuándo haya desarrollado su trabajo Miguel, lo cual también es inseguro; cf. n.19.

²³ Fryde (2000:57).

²⁴ Sorabji (1990:16).

²⁵ Ed. de Hayduck (1901).

²⁶ Ed. de Heylbut (1892), trad. por Konstan (2001).

²⁷ Traducido por James Wilberding y Julia Trompeter (2019).

²⁸ Ed. de Immisch (1909), y traducido en Barker (1957).

²⁹ Ed. Wallies (1898).

³⁰ Los tres en la ed. Hayduck (1904). Los dos últimos traducidos por Preus (1981a). Una valiosa traducción de *in MA* 114.22-116.14 al portugués se halla en Zingano (2008:19-21); en el proyecto de una traducción completa de esa obra al español se encuentra trabajando Marcelo Boeri.

³¹ Ed. Wendland (1903).

³² Ed. Vittelli (1887-8).

³³ Otras atribuciones requieren confirmación. Un códice del s. XIII (*Parisinus* 1917, f. 17-45), que contiene el comentario de León Magentino al *De interpretatione*, presenta a su vez notas marginales sobre esa obra de Aristóteles mencionando el nombre de Miguel de Éfeso, por lo que Mercken (1990:433n.82) consideró la posibilidad de que incluso conservemos en aquellas notas fragmentos de un comentario suyo a la obra. Por otra parte, no hay edición de su comentario al

Ahora bien, recientemente, Miguel se ha convertido en protagonista involuntario de un hecho llamativo e impactante, para quienes estudian la filosofía de Aristóteles. A fines del siglo diecinueve, Michael Hayduck, el editor del comentario completo de Alejandro de Afrodisia a la *Metafísica* de Aristóteles, advertía que únicamente la exégesis sobre los primeros cinco libros de la *Metafísica* pertenecían sin duda alguna a Alejandro. La autenticidad del comentario de los restantes nueve (E - N) resultaba incierta para él y, entre otras, registraba la posible autoría de Miguel de Éfeso. Sus dudas, y las que dejaban los argumentos de los eruditos que se sumaron a lo largo del siglo pasado en favor de la autoría de Miguel (por un tiempo designado como “pseudo Alejandro”)³⁴, recién fueron disipadas en el presente siglo por el resultado de dos investigaciones específicas, la de Concetta Luna (2001) y la de Mirjam Kotwick (2016). Ambos trabajos se aplican a la tradición de comentarios antiguos a la *Metafísica* (incluyendo el de Alejandro de Afrodisia) y a su relación con el texto de aquella obra de Aristóteles. Sus estudios han concluido en que Miguel, casi diez siglos más tarde, es el fiel continuador del trabajo Alejandro³⁵: el escritor fantasma detrás del comentario a los libros 6 a 14 de la *Metafísica*.³⁶

apócrifo *De coloribus* que se conserva en una traducción latina de 1575, y que Miguel reconoce como tarea pendiente (*in PN* 149.16): cf. Arabatzis (2012a:199).

³⁴ Cf. Mercken (1990:433) y Sorabji-Sharples (1989:3).

³⁵ Cf. Luna (2001:187), Berti (2017:8), Fazzo (2008:608) y (2016:436) y Arabatzis (2012a:200ss). El propio Miguel reconoce (*in PN* 149.15) que ya tiene escritas unas notas personales propias sobre *Metaph.*, desde Z hasta N. Fazzo (2008:609n.3) cree en el s. XII la versión original del comentario de Alejandro ya no estaba disponible, lo cual explicaría por qué Miguel se aplicó a la composición de «otro comentario sobre los libros VI-XIV». Lo que ello no explica es que Miguel no mencionara nada acerca de epsilon. Una posibilidad es que, al momento en que escribe el comentario de *PN*, no tuviera completamente elaborado su comentario más que en esos escritos personales (μοι) surgidos de su propio ingenio (ἐξ αὐτοῦ). Golitsis (2016a:56n.1 *in fine*, y 2016b:467) sugiere otra posibilidad: Miguel no tuvo a disposición ninguna parte del comentario de Alejandro y escribió «un comentario de los libros Z-N, los cuales concibió como una continuación de un comentario anónimo sobre los libros A-E —la erróneamente llamada *recensio altera* del comentario de Alejandro—, el cual debería ser datado en el siglo VI/VII (así, la llamada *recensio altera* incluye el libro E también)». Según Golitsis (2016a:59), la que Hayduck designó “*recensio altera*” no correspondería a Alejandro sino, probablemente, a Stephanus de Alejandría, y la atribución errónea del comentario del libro epsilon a Miguel de Éfeso se debería a Jorge de Chipre (*op. cit.* p.72 y n.74). Por lo demás, Pantelis Golitsis ha elaborado una nueva edición crítica (con introducción y notas) del comentario de Alejandro, cuyo primer volumen cubre *Metaph.* I-III; su publicación está prevista para diciembre de 2021 (Berlín).

³⁶ El comentario de Miguel a los nueve últimos libros de *Metaph.* se encuentra traducido al italiano en Movia (2007).

Esa confirmación no es menor. Junto con importantes revisiones actuales, conmuta diferentes elementos en el horizonte aristotélico. Justamente, en relación con ella se articulan varias consecuencias que en los últimos años impulsan a los estudiosos a calibrar varios de nuestros conocimientos sobre Aristóteles y su obra. Por ejemplo, en la dimensión filológica y literaria, se ve afectada, sobre todo, la *tradición manuscrita* de varios textos, *i.e.* las relaciones internas en el árbol genealógico de los registros escritos que nos han llegado de una misma obra, todos relacionados con un supuesto original ubicado en un estante de la biblioteca de Andrónico de Rodas (s. I). También, desde el punto de vista histórico, se reajusta nuestra concepción de la *tradición aristotélica* relativa cada línea temática, esto es, el seguimiento de los intereses sobre cada rama de estudio desarrollada por Aristóteles y de los avances continuados diferentemente sobre aquellas ramas, en un período que comienza con su discípulo Teofrasto, pasando por los comentadores antiguos y tardíos, etc., hasta la actualidad. Y por último, naturalmente, en la esfera filosófica, vemos que se modifica parte de nuestra comprensión de aspectos decisivos del programa que se encuentra, en este caso, en una obra a la que, con razón, Enrico Berti considera como la «quizá más difícil de la historia entera de la filosofía».³⁷ Esto último quiere decir que nuestra *tradición de interpretación* relativa a la metafísica de Aristóteles también se ve afectada. Y bien sabemos que casi no existe una parcela de sus desarrollos que no esté, explícita o implícitamente, fertilizada por su metafísica. Las tres tradiciones que acabo de mencionar están, desde luego, recíproca e íntimamente entrelazadas. Así, el desarrollo actual de esas evaluaciones y alteraciones³⁸ en los estudios aristotélicos, que tiene relación con el lugar de inserción o influencia de Alejandro y Miguel en cada una de aquellas esferas, ofrece un motivo de peso para considerar, también, el valor del ingente trabajo de este último, con cierta atención y detenimiento.

En efecto, por mencionar un caso destacado, respecto de su reciente traducción de la *Metaph.*, Berti (2017:6) se lamenta de que en esa empresa ya no pudo fiarse

³⁷ Berti (2017:5). En esa obra (p. 7-18), el erudito italiano ofrece varios ejemplos no menores sobre cómo el reciente cambio del cuadro de la tradición manuscrita y las influencias de Alejandro y Miguel pueden afectar la comprensión de doctrinas centrales de la *Metaph.* Durante el período de desarrollo de este escrito, he tenido la feliz oportunidad de asistir a dos conferencias, siempre iluminadoras e inspiradoras —por sus contenidos y por su realización— como las de un verdadero sabio, pero también de lamentar la desaparición física del Profesor Berti, a la memoria de quien quisiera dedicar estas modestas reflexiones.

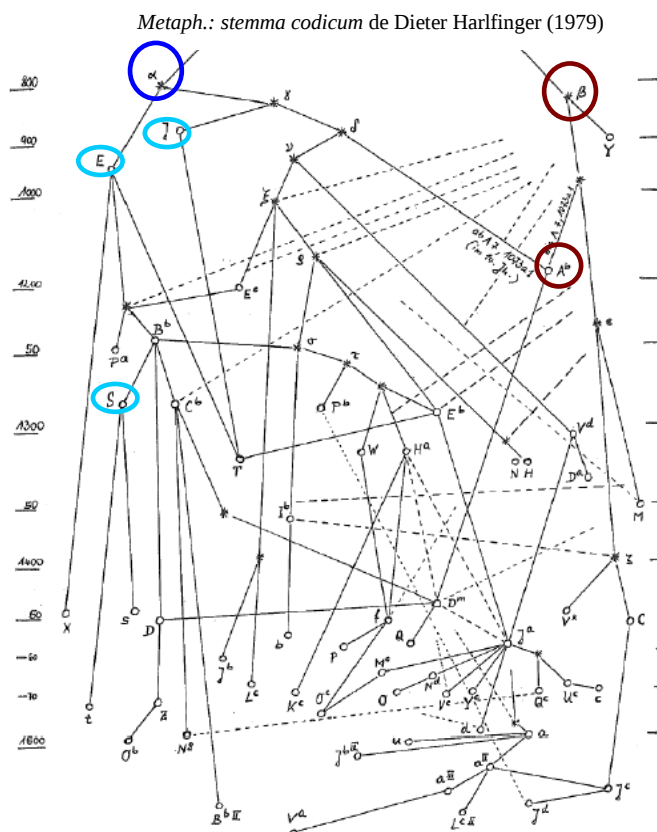
³⁸ Un resumen de éstas, en Berti (2017:6-8).

ciegamente de las ediciones críticas de Ross y Jaeger, porque la mayoría de los libros de *Metafísica* comenzaron a ser revisados recientemente y la tradición de los manuscritos ha cambiado. Hay nuevas ediciones críticas del libro I y XII, por ejemplo, realizadas por Oliver Primavesi y Silvia Fazzo, respectivamente. Por diferentes motivos, entre los cuales el más delicado probablemente sea ese cambio actual en la tradición manuscrita de varias obras, la reconsideración de estas dimensiones no está relacionada únicamente con el tema y el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, impacta también en otros textos y en otras líneas de investigación filosófica del estagirita, como la biológica que aquí me ocupa. La nueva edición crítica de Oliver Primavesi sobre el *De motu animalium*³⁹, la de Pantelis Golitsis sobre el *De incessu animalium*, y la revisión de varios aspectos de su zoología desarrollada desde mediados del siglo pasado constituyen ejemplos resultantes de aquel impacto.

Esta renovada corriente de revisión textual e interpretativa, a cuyo desarrollo asistimos actualmente, tiene su historia y sus motivos. Sucintamente, desde los años setenta del siglo⁴⁰ pasado, todos los manuscritos de *Metaph.* —con algunos comprometidos en otras obras— suelen ser agrupados en dos grandes familias que derivan de dos presuntos ejemplares perdidos, llamados alpha y beta, ambos descendientes de un supuesto arquetipo (ω).

³⁹ Cf. Primavesi (2018).

⁴⁰ El origen de esta división se debe al *stemma* presentado por Silvio Bernardinello en 1970 (pero cf. n. 42). Para la descripción de este progreso sobre el inventario de códices aristotélicos y sus consecuencias *vid.* Fazzo (2017:41ss).



Los manuscritos griegos más antiguos de la familia α parecían pertenecer al s. X y son los designados con la letra E (*Parisinus* 1853) y con la letra J (*Vindobonensis phil.* C). El ms. más antiguo de la familia β es designado A^b (*Laurentianus* 87.12), y parecía pertenecer al s. XII, y Ross (1924:clxi) creía tener evidencia de que el antecesor perdido del que éste fue copiado era incluso más antiguo que los que hemos recibido en la familia α .

Una dificultad hallada entonces fue que, salvo E y J, todos los restantes manuscritos de la familia α portan —como ha mostrado Harlfinger (1979)⁴¹, y se ve en el *stemma* anterior— contaminaciones de manuscritos de la familia β , i.e. han sido elaborados consultando copias derivadas de beta.⁴²

⁴¹ Cf. Fazzo (2014:141).

⁴² Cf. Primavesi (2012). La división en dos familias fue puesta en tensión por Fazzo (2017), quien presenta un nuevo *stemma* (p. 52) en el cual refleja que el supuesto ms. β depende de la propia familia α , junto con la corrección de la datación de los principales mss. (p.58). Según su análisis, β representa la primera formación de una *vulgata* (p.58), resultado de un proceso de revisión textual, llevado a cabo sobre la base de E (no de J), (p.50). «Il testo così prodotto, che potrebbe portare la sigla β , fu al centro di un processo che all'inizio del XII secolo va a recuperare il testo del commento greco continuo iniziato da Alessandro di Afrodisia: giunto ai soli cinque primi libri, fu portato a compimento da Michele di Efeso.», (p. 51). De este modo, la autoridad stemática de A^b se ha perdido, luego de su cambio de afiliación.

Un problema adicional es, como señaló también Berti, que todos los estudiosos actuales concuerdan en que los manuscritos de la familia β «han estado influenciados por el comentario de Alejandro de Afrodisia, para los primeros cinco libros de la *Metafísica*, y por el de Miguel de Éfeso, el bizantino que completó el comentario de Alejandro, para los otros nueve libros»⁴³, y ambos son filósofos creativos que tienen sus propios intereses y sostienen una especial e influyente interpretación de esa obra.

No obstante, una de las principales razones por la que editores como Ross o Jaeger ya incluían los *lemmata*, citas, paráfrasis y comentarios de Alejandro y Miguel en sus aparatos críticos podría estar *relativamente* a salvo todavía. Y es que éstos pudieron tener a disposición unos manuscritos diferentes de los que conservamos y, consecuentemente, estos comentadores suministran un registro indirecto que es más antiguo que *la mayoría* de los mss. aristotélicos que han llegado hasta nosotros, que no son pocos. Obviamente, esta razón está vinculada a una de las conocidas reglas de la crítica textual según la cual, cuando disponemos de varias fuentes para reconstruir el texto, por contener menos errores de copia, suele ser preferible la lectura más antigua (*lectio antiquior potior*). A veces, incluso, ambos comentadores sugieren variantes decisivas que no coinciden con ninguna de las presentes en las copias que preservamos.⁴⁴ Todo esto afecta ventajosamente el progreso de las dimensiones histórica, filológica y filosófica, pero nos estimula a avanzar en nuestros estudios con cierta cautela, a menudo, por caminos en plena reconstrucción.

Justamente, en relación con la tradición manuscrita de la obra que me ocupa, el análisis por el momento vigente sobre *PA* es el que minuciosamente⁴⁵ realizó Düring en 1943 (p.52-54). Es parte de la realización inacabada —debido a la segunda guerra mundial— de la edición crítica y comentario planeados por el enorme erudito sueco, que tomó finalmente la forma de un comentario crítico y textual completo y que fue, en definitiva, la base principal de la edición crítica de Pierre Louis de 1957 que actualmente utilizamos.

Düring defendió la idea de que Miguel usó para su comentario un ms. perdido que designó con la letra griega μ , del que conservamos dos copias interesantes, los mss.

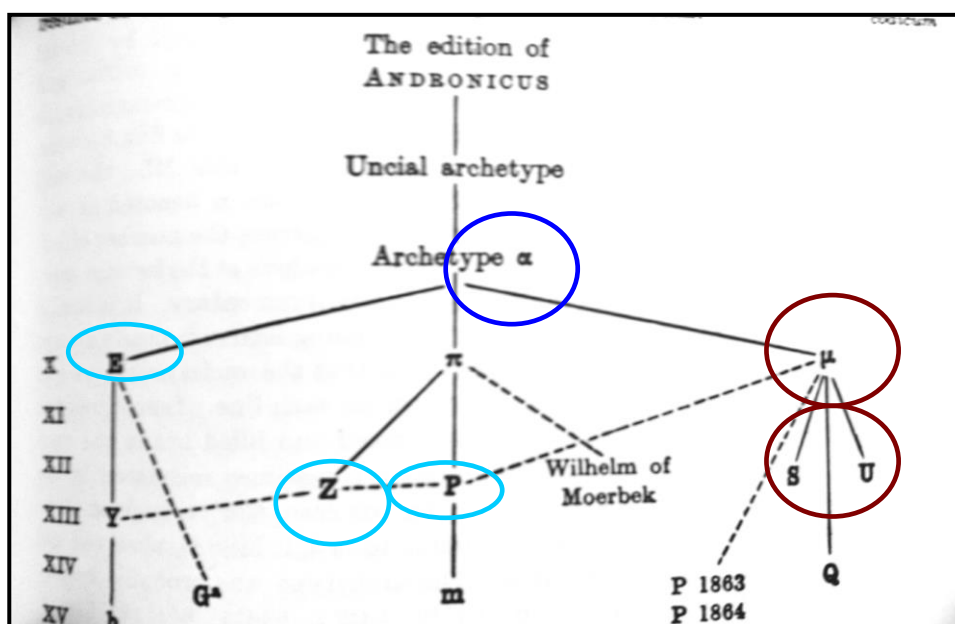
⁴³ Berti (2017:8), *vid.* n.42.

⁴⁴ Algunas, incluso, no han sido registradas por los editores. Un ejemplo reciente puede verse en Kotwick (2021:n.15).

⁴⁵ *Vid. op cit.* p.38-80, esp. 39 n.1.

S (*Laurentianus* 81.1) y U (*Vaticanus* 260), ambos del s. XII o de principios del XIII⁴⁶. Ese ms. μ sería de la misma época que los primeros 344 folios de pergamino del ms. E (*Parisinus* 1853)⁴⁷, los que Düring consideró era el material más antiguo disponible, perteneciente al s. X. A su juicio, tanto el ms. E como μ serían copias del arquetipo medieval α . En cambio, algunos manuscritos posteriores de la misma familia (v.g. P, *Vaticanus* 1339) podrían haber sido escritos consultando ya el comentario de Miguel (p.54). Así, del arquetipo α , Düring derivó tres ramas, como se ve en el cuadro y, por varias buenas razones, consideró que el ms. E era el más confiable (p.42).

PA.: stemma codicum de Ingemar Düring (1943:55)



Hasta hace tres meses mi informe sobre la tradición manuscrita de PA y de la relación de Miguel con ella terminaba en el párrafo anterior: ello era suficiente para resaltar lo más importante en ese aspecto. Incluso, mi convencimiento de que en esa tradición no habría variaciones sorprendentes, ni modificaciones sustanciales en los análisis de Düring era mucho más firme que ahora. Algo acaba de cambiar otra vez y me veo en la obligación de agregar, sintéticamente, lo siguiente.

Como tantos otros, los mss. S, U y P que recién indiqué contienen otras obras al margen de PA, v.g. el tratado *De incessu animalium*, y también he mencionado que

⁴⁶ La ed. de Louis (1957:xxxv y ss) ya ubicaba el ms. U en el s. XI (cf. *op. cit.* p. xxxv) y el S en el XII.

⁴⁷ Esto cubre hasta PA Γ5 680b36, Louis (1957:xxxiii).

Golitsis ha realizado una nueva edición crítica sobre esa última obra. Lo que omití decir es que ella acaba de ser publicada en septiembre de 2021, y que allí hay al menos *dos factores* respecto de *PA* que estaban fuera de mi foco de atención hace un mes atrás. El principal está relacionado con un ms. al que no tenía previsto referirme: el Z (*Oxoniensis Collegii Corporis Christi* 108), que también contiene ambas obras de Aristóteles, las cuales —como señalé— han sido comentadas por Miguel.

Ahora bien, Düring sostuvo que Z no resultaba especialmente valioso para fijar lecturas correctas de *PA* (p.40, 49-50).⁴⁸ Pues mostró que mezclaba una cantidad de buenas interpretaciones originales con las propias conjeturas audaces, pero raras veces acertadas, del escriba, y con frecuentes lapsus de su pluma y otros errores de copista.⁴⁹ Es posible que todo ello continúe siendo aceptado, pero siguiendo a Jaeger, él además creyó que Z pertenecía al final del s. XII.⁵⁰ La edición de 1955 de los *PN* hecha por Ross ya sugería para Z una datación más temprana, aunque con cierta inseguridad. En cambio, el informe de Golitsis recientemente publicado muestra que ese es probablemente el más antiguo manuscrito aristotélico existente, ya que ahora se ha datado tres siglos más atrás (*i.e.* en el s. IX), y que pertenece a la misma familia (alfa) del ms. E (s. X). De este modo, el primer factor de atención consiste en que la *lectio* más antigua de *PA* dejó de ser la del ms. E y pasó a ser la del Z. Su edición —como se ve en la comparación de *stemmata* siguiente— también confirma que el ms. U (*Vaticanus gr.* 260), que Düring dató con Jaeger en el s. XII/XIII, corresponde al final del s. XI⁵¹, y pertenece a la familia β . De este modo, el presunto manuscrito perdido que Düring designó μ hoy resulta más tardío, al menos, que el testimonio directo de Z y, por su parte, el testimonio indirecto que Miguel suministra con su propio comentario resulta posterior a Z, a E y, probablemente, contra lo que propuso Düring, incluso a U. Para ser justos, él no consideró como Jaeger que el testimonio de Miguel fuera anterior al del ms. que estableció como el más antiguo, que para Düring fue el E, pero sí reconoció la poderosa ayuda del efesio para decidir variantes entre las tres principales ramas de mss. (p.57). Entonces, un segundo factor de atención para la revisión de su análisis quizá se encuentre en la tesis señalada por Golitsis según la cual «como también es el caso en el

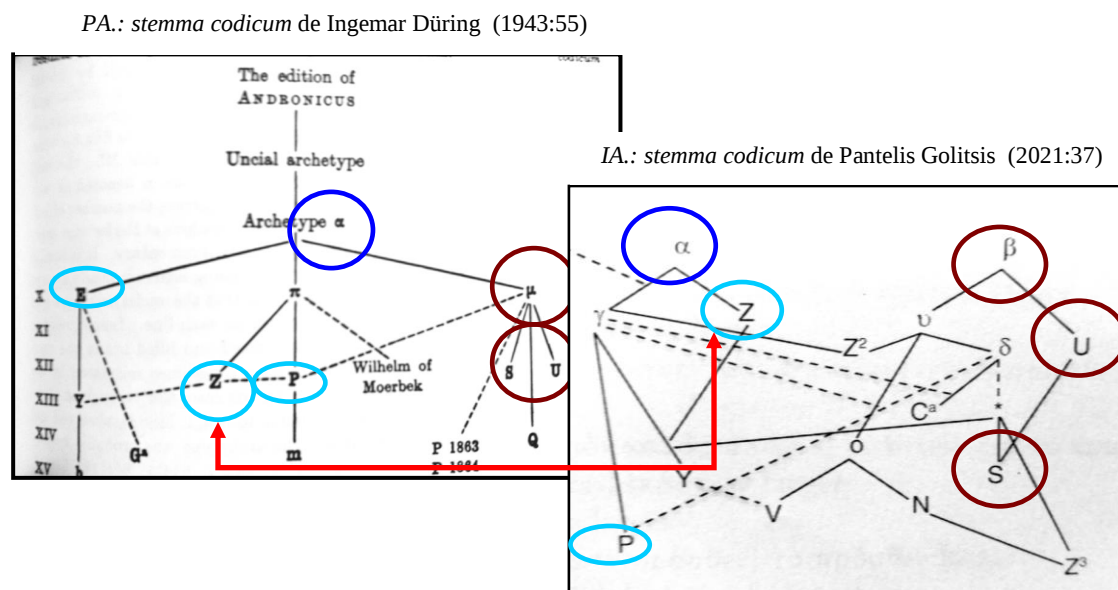
⁴⁸ Algo similar sucedió con Ogle (1882) y Peck (1961).

⁴⁹ Z no contiene *PA* completo y algunos pasajes están desplazados de lugar, *cf.* Louis (1957:xxxv-vi).

⁵⁰ Louis (1957:xxxv): s. XIII.

⁵¹ *Cf.* n.46.

resto de los comentarios, Miguel tuvo acceso a más de un manuscrito perteneciente a diferentes ramas de la tradición textual»⁵², *i.e.* de alpha y de beta.



Así pues, pienso que lo anterior nos deja algunas enseñanzas. Primero, la constitución de las dos grandes familias de manuscritos y la incorrecta datación de varios de ellos, ahora reestablecida para otra obra, modifica también nuestra concepción de la tradición manuscrita de *PA* e, incluso, el modo en que Miguel se relaciona con ella. Esto, en segundo lugar, sugiere que los valiosos análisis de Düring sobre los que se asienta la edición crítica de Louis, ahora relativamente conmovidos, requieren una meticulosa revisión, ya sea para su aprovechamiento tal como está en nuestros estudios o bien con miras a una nueva edición crítica de *PA*. No obstante, en tercer lugar, conviene subrayar que, nuevamente, el trabajo de Miguel representa un elemento de contraste muy considerable. Su estudio cuidadoso tiene importancia aun para evaluar el cambio de la *tradición manuscrita* de varias obras de Aristóteles a cuyas reconstrucciones textuales asistimos en la actualidad. El vínculo de sus escritos con esa tradición, graduado paulatinamente, sugiere también que las concepciones de Miguel merecen ser consideradas seriamente, en particular cuando se trata de traducir o comprender en sus propios términos, tanto sus comentarios como el texto que él

⁵² Golitsis (2021:36). Sobre los mss. de *Metaph.* a los que Miguel tuvo acceso cf. Golitsis (2016b:471-472).

comentó. Naturalmente, todo esto es independiente del mérito relativo que su exégesis tenga para la propia reconstrucción del texto aristotélico por parte de los editores.

Hace un cuarto de siglo, un apreciado profesor⁵³ solía repetirnos que el traductor de textos filosóficos antiguos no sólo debía saber griego, también debía saber filosofía: “saber griego es una condición necesaria, pero no suficiente”, decía. En su afirmación se cifraba el hecho de que la captación adecuada del sentido al traducir depende de cuán preciso sea nuestra comprensión filosófica del autor en términos técnicos y sistemáticos, también del conocimiento de sus antecedentes y de varios otros factores relacionados. De manera que aquella aserción cumplía muy bien —entre otras— la función de hacernos entrever, en los inicios de nuestros estudios, la magnitud de las dificultades conceptuales específicas a las que se enfrenta un traductor de textos filosóficos. Lo que no subrayaba esa afirmación es el hecho que consideraba tangencialmente recién: que nuestra requerida comprensión filosófica para traducir un texto griego, depende, a su vez, de cierta *tradición de interpretación* mediante la cual se han forjado algunos entendimientos generales sobre las doctrinas del autor, tal como se han fijado materialmente en las ediciones críticas de sus obras. Y, como he querido sugerir, para los textos de Aristóteles, una parte de ese camino está siendo reconstituida con una conformación muy impactante en la actualidad. Personalmente pienso que todo esto tiene bastante de cierto, sin embargo, no es prudente dramatizar: las nuevas ediciones críticas no parecen cambiar tan sustancialmente nuestra configuración de las doctrinas aristotélicas, y las excelentes ediciones del siglo pasado seguirán prestando una inmensa utilidad, al igual que algunos de los desarrollos posteriores que por razones cronológicas no pudieron, o que por ignorancia o alguna otra razón no supieron, considerar los resultados de la vasta tradición aristotélica.⁵⁴ Naturalmente, ya que el movimiento de revisión textual se encuentra en pleno proceso, en nuestras investigaciones y traducciones resulta beneficioso tener presente, sin embargo, cómo se relaciona el texto de Miguel con la renovada tradición manuscrita; también prestar cierta atención a sus registros textuales y a las posibles influencias interpretativas suyas en aquella tradición. En parte, una cautela análoga resulta ventajosa, incluso, en nuestra utilización de otras herramientas.

⁵³ Me refiero a Marcelo Boeri.

⁵⁴ Cf. n.68.

En efecto, similarmente, del hecho de reconocer en Miguel al comentador de la mayoría de los libros de la *Metaph.*, algunos efectos se presentan además sobre nuestro conocimiento del desarrollo semántico de algunos vocablos a lo largo de los siglos. Un magnífico léxico como el Liddell-Scott, en la práctica indispensable para traducir, a menudo grafica el sentido de una palabra por el uso que, en el s. II, hace de él Alejandro de Afrodisia en alguno de los últimos nueve libros de la *Metaph.* y que ahora sabemos que corresponde a Miguel, ¡diez siglos después! Algo similar ocurre con algunos términos cuyo significado era establecido allí, conforme a la edición *bekkeriana*, por su sola aparición en una obra dada de Aristóteles cuya nueva edición crítica lo corrige.⁵⁵ Esto nos exige un examen algo más atento a la hora de reconocer el significado de ciertas palabras, incluso si son utilizadas en el propio comentario de Miguel, porque sabemos que él hereda y utiliza parte del vocabulario peripatético pero también neoplatónico y, en ocasiones, puede no resultar sencillo determinar con precisión en qué sentido puntual utiliza algún término. En suma, algunas piezas de nuestros instrumentos de traducción y estudio de partes importantes de la filosofía de Aristóteles se han debilitado un poco y comienzan a ser sustituidas, no sin una valoración adecuada del poderoso influjo de la labor de Miguel de Éfeso.

3. Miguel y la rama biológica de la tradición aristotélica: olvidos y algunas razones para su rehabilitación

Ahora bien, el período reciente de la importante recuperación y reconsideración del corpus biológico aristotélico, y específicamente de *PA*, se inicia con una primera ola en la que los aportes de Miguel son tenidos generalmente en consideración. Luego del comentario crítico y textual completo sobre *PA* que realizara Düring en 1943, al finalizar la segunda guerra, el interés sobre libro alfa de *PA* creció por sí mismo, y se produjeron estudios exclusivos sobre él ya clásicos: el de Jean-Marie Le Blond, en 1945, el de Luigi Torraca, en 1958 y, más tarde, el de David Balme, en 1972. En adelante, el examen y reevaluación de la biología aristotélica y de las condiciones de su conocimiento se reprodujo, sin interrupción, en una segunda ola de vigorosos debates que multiplicaron la cantidad ahora casi incontable de literatura secundaria. Este último es el conocido movimiento de investigación —sobre todo zoológica— iniciado en los

⁵⁵ *Vid.* Golitsis (2021:36n.9).

años setenta del siglo pasado. Sin dudas, la última y más importante referencia de conjunto para el estudiante de *PA* es el comentario y la traducción notables realizados por James Lennox en el año 2001.

En cuanto al resultado de esos debates filosóficos de los últimos algo más de cuarenta años de bibliografía acumulada sobre el modelo aristotélico de la ciencia natural, sólo quiero subrayar dos aspectos. Primero, toda esa literatura ha colaborado extraordinariamente a formarnos una mejor comprensión de la perspectiva zoológica del estagirita. No obstante, el movimiento de reevaluación continúa y los desacuerdos sobre pasajes decisivos del libro alfa de *PA* y sobre la metodología biológica no están en absoluto saldados. Segundo, la vida humana es finita, pero a quien se interese en el tema no le conviene evitar una cantidad de reconstrucciones y discusiones sobresalientes. Por caso, entre las que ciertamente prevalecen por su excelencia y relevancia, hay tres obras de Kullmann (1974, 1997, 2014), otras tantas de Lennox (2001a, 2001b, L.-Bolton 2010), la mencionada de Balme (actualizada en 1992), y las obras de Lloyd (1996), de Falcon (2005), y de Leunissen (2010). Esos valiosos y específicos ensayos acuden en numerosas oportunidades a autores y comentaristas antiguos y a veces dejan, ciertamente, la impresión de que varias de las lecturas de Miguel han sido consideradas allí. Sin embargo, como sucede con la mayoría del corpus de sus exégesis aristotélicas, el escrito de Miguel en el que me enfoco representa todavía parte de un territorio menos frecuentado que el de otros comentarios griegos, incluso por muchos de los estudios y debates aristotélicos contemporáneos especializados. Por ejemplo⁵⁶: según mi cómputo, las modernas obras de la segunda ola que recién mencioné suman unas tres mil cuarenta y cuatro páginas de densos estudios filosóficos e índices, una rápida inspección de todos los cuales revela el total de únicamente cinco referencias a Miguel, en sólo tres de esas diez obras.

En general, la frecuente obliteración actual de los trabajos de Miguel puede deberse a diferentes razones. Quizá las más eficaces sean externas a los méritos filosóficos y exegeticos de sus textos, motivo por el cual, francamente, no creo que

⁵⁶ Un caso más general aunque menos relevante: dado el reconocimiento de Miguel en las formidables obras dirigidas por Richard Sorabji sobre los comentaristas (*cf.* v.g. n.24) y que, incluso, algunas exégesis suyas han sido confundidas en otra época con las de Alejandro de Afrodisia, uno esperaría alguna mención suya que no fuera únicamente la de enmendar aquellos errores pasados de atribución en un artículo dedicado, precisamente, a los “Comentaristas de Aristóteles” en una importante enciclopedia de filosofía, el cual cubre (de manera extremadamente selectiva) desde la prehistoria de la tradición de comentario hasta Boecio y la tradición latina; *cf.* Falcon (2021c).

convenga examinarlas con exhaustivo detalle aquí. Me refiero, sobre todo, a algunos persistentes prejuicios culturales y filosóficos heredados respecto de los griegos de Bizancio, a ciertos aspectos históricos y biográficos, y al subrayado con un énfasis indebido de algunas de las fallas en las exégesis de Miguel. Todo ello es materia de estudio y discusión, y parece haber tenido un efecto perjudicial sobre el interés en su trabajo. No obstante, sobre el terreno general de la erudición y el «área altamente productiva de la filosofía griega»⁵⁷ bizantina, en las que habita el efesio, comienza a disiparse de a poco, en los últimos años, la bruma generalizada de cierta mala prensa⁵⁸ y de la falta de inclinación contemporánea hacia ese campo de investigación.⁵⁹

Con todo, hay algunas razones más sugestivas que las anteriores para considerar, porque conciernen a la valoración del propio texto de Miguel, de cuya revisión surgen motivos de interés específico sobre sus escritos, a la vez que ponen a la vista algunos aspectos que conviene tener presentes a la hora de traducirlos o recurrir a sus comentarios.

En primer lugar, aunque no está desligada de las otras que menciono aquí, seguramente entre las principales razones de que no se visite demasiado los textos de Miguel, se encuentra sobre todo el hecho de que el corpus de comentarios suyos está traducido a una lengua moderna sólo muy parcialmente⁶⁰, ¡y absolutamente nada al español! En esa circunstancia pueden encontrar, desde luego, un importante estímulo quienes, formándose en el oficio quirúrgico de los traductores, estén interesados en realizar aportes a los estudios clásicos. El mero intento de descifrar el hipotético código de pensamiento al que responden los textos de Miguel que conservamos no sólo puede resultar en un aporte filosóficamente útil sino que también constituye *per se* una tarea apasionante y placentera para muchos de nosotros.

En segundo lugar, entre los motivos de la frecuente omisión de la perspectiva de Miguel en nuestras modernas investigaciones filosóficas sobre la biología aristotélica, creo que puede contarse un factor histórico llamativo: cierta desatención de esa rama del programa de estudios aristotélicos ya después de Teofrasto. En los años subsiguientes, y

⁵⁷ Benakis (2009:63-64).

⁵⁸ Apoyada en «obstáculos ideológicos formidables» difundidos en Occidente, Kaldellis (2009:1-4).

⁵⁹ La misma filosofía bizantina —se defiende— representa ya un proyecto historiográfico en marcha, *cf.* Trizio (2007).

⁶⁰ *Vid.* ns. 26-28, 30 y 36.

por muchos siglos, esto cubre dos aspectos: la ausencia del desarrollo de la biología como ciencia especializada y la inexistencia total —en ese período— de los propios estudios y comentarios sobre los escritos biológicos de Aristóteles. Hay que subrayar este último punto de desatención porque, aunque se trata de un hecho negativo —quiero decir, algo que sencillamente no sucedió— de alguna manera ese estado de cosas pudo haber atado a su propia suerte también la de nuestra consideración y valoración del gran trabajo de Miguel. Como señaló Pedro Abelardo, hay estados de cosas que aunque no son cosas del mundo son, no obstante, causas de otras.

En efecto, el horizonte proyectado sobre nuestro comentador tardío⁶¹ es bastante distinto del admirablemente descripto y atestiguado por Richard Sorabji (1990:vii) en cuanto al mérito filosófico o la importancia que damos a los comentadores antiguos.⁶² Hemos aprendido que el peso fundacional que ellos tienen para la corriente caudalosa de la tradición de estudios aristotélicos que se inicia luego de la edición de Andrónico, extendida por siglos hasta el presente, sobre muchos temas (aunque no sobre *todos* los temas), es formidable. Este factor histórico merece ser mencionado y mirado con atención. Porque la *existencia* de esa vasta tradición de estudios, con antiguos orígenes, sobre la lógica, la metafísica, o la psicología de Aristóteles —por nombrar sólo algunas líneas que han continuado sus programas de investigación— es una *condición* destacada entre las *necesarias* para que, en ocasiones, nuestro interés se vuelva hacia esos afluentes griegos más antiguos de aquella corriente temática. En su edición de la *Metaph.* de 1924, Ross (p.clxi) ya señalaba, por ejemplo, que «Nuestros más antiguos manuscritos están separados de Aristóteles por doce siglos, Alejandro sólo por cinco. Es importante, por tanto, observar en detalle qué tipo de relaciones existen entre el texto de nuestros manuscritos y aquél presupuesto en el comentario de Alejandro».⁶³ Como nunca antes conscientes de las reelaboraciones y distorsiones que esos comentarios antiguos suponen⁶⁴, quienes nos dedicamos a la filosofía volvemos sobre ellos como si se tratara de una parte de nuestra “base empírica” de investigación, mientras cotejamos

⁶¹ Sería justo acudir más a menudo a la descripción *Spätere Aristoteleserklärer* de Krumbacher (1891:182) en relación con Miguel.

⁶² Un resumen de los enfoques diversos que motivan tendencias recientes sobre el estudio de los comentadores en Fazzo (2004:14).

⁶³ Por razones cronológicas obvias, es claro que este argumento de Ross no se aplica nada bien a Miguel de Éfeso.

⁶⁴ Cf. Fazzo (2004:6).

perspectivas más cercanas en el tiempo y elaboramos nuestra propia lectura sobre un pasaje difícil de Aristóteles. Para muchos de nosotros, ese factor histórico tiene consecuencias sobre una línea no menor de nuestra propia metodología de estudios y de interpretación. Sin embargo, vuelvo a subrayar que esa *condición necesaria*, simplemente, no existe para el caso de la obra biológica del estagirita. No hay antiguos comentarios griegos sobre esa parte de su programa.⁶⁵ Este es, también, un foco de atención para quienes abordan la historiografía de la cultura. De diversas maneras se ha intentado explicar esta misteriosa ausencia en la *tradición aristotélica*, que va desde el período helenístico hasta el siglo XI, donde recién encontramos los primeros comentarios griegos sobre su biología, que son, precisamente, los Miguel de Éfeso.⁶⁶ La tradición aristotélica de los estudios sobre la ciencia biológica y su metodología no nace con nuestros tratamientos contemporáneos. Razonablemente, creo que conviene entender que aquel misterioso olvido antiguo es otro excelente motivo para volver con atención sobre los comentarios de Miguel. Porque sus *scholia* sobre *PA* constituyen la exégesis griega más remota que conservamos, la primera en esa rama de la tradición de estudios aristotélicos⁶⁷; y es en sus trabajos donde realmente se encuentra el origen de la reevaluación más completa sobre varios de los tratados naturales del estagirita que revivirá en el poderoso movimiento de los años setenta del siglo pasado.⁶⁸ Con una metodología exegética propia, todavía en estudio y reconstrucción⁶⁹, Miguel representa

⁶⁵ La tradición árabe que antecede a Miguel «parece haber conocido *MA* sólo indirectamente vía Nicolás de Damasco y su compendio de la filosofía de Aristóteles», Falcón (2021a:21n.10).

⁶⁶ Cf. Fazzo (2004:7), Lennox (1994), Falcon (2017:116ss) y Hadot (1990:86ss).

⁶⁷ Miguel nos ofrece comentarios enteramente nuevos sobre la obra zoológica de Aristóteles y sobre otras obras de las que no había comentarios precedentes aun en su tiempo, cf. Sorabji (1990:21), Browning (1962:7), Praechter (1931), Mercken (1990:433), y Ierodiakonou (2012:16). Sobre el interés de Miguel en la obra biológica de Aristóteles y su metodología cf. Hellmann (2015:1261ss). La afirmación de que «*Solo durante la trasmissione della filosofia greca prima al mondo arabo e poi a quello latino [...], si realizza il lungo e complicato processo di riappropriazione della biologia aristotelica*» (Falcon 2017:119) resultó definitivamente inexacta, y ahora es mejor precisada reconociendo el lugar de Miguel en la «larga y compleja historia de la reapropiación gradual de la biología de Aristóteles», cf. Falcon (2021a:21).

⁶⁸ Cf. Pellegrin (1995:3). Su argumento sobre la vigencia del trabajo de Le Blond (1945), independiente de los resultados del movimiento de investigación iniciado el siglo pasado, puede aplicarse a varias obras destacadas posteriores a la del erudito francés y, por motivos cronológicos, con mayor razón a la del propio Miguel.

⁶⁹ La obra de Luna (2001) es fundamental en esa tarea; partes de su método exegético con una formulación expositiva orientada al estudio ulterior, en parte inspirada en la escuela de Alejandría a partir de Amonio, pueden verse en Kalogerídou (2010:128-30; 136ss) y en la tesis de Sabbíidou (2019:12-16). Algunos trazos principales —para mis fines actuales— de ese

el origen de la rama zoológica de la tradición aristotélica occidental entendida como *tradición de comentario*. En los siglos posteriores, la relativamente elevada cantidad de manuscritos de PA que conservamos prueban que esa obra alcanzó cierta celebridad por primera vez en la Edad Media⁷⁰, y de un modo que no parece ser en absoluto ajeno a la influencia del comentario del efesio.

En tercer lugar, otras razones de su omisión se encuentran en evaluaciones a mi juicio erradas del tipo de exégesis que realiza Miguel. Este es un asunto delicado que tiene varias aristas.

1. En general, puede verse que parte de su técnica varía dependiendo de si la obra que comenta cuenta o no con elucidaciones precedentes en la *tradición aristotélica*. Por ejemplo⁷¹, su comentario de *Refutaciones sofísticas* y de *Ética Nicomaquea* incluye, como ha señalado correctamente Mercken (1990:432), una «meticulosa compilación y edición de *scholia* anteriores, motivadas únicamente por el deseo de elucidar a Aristóteles». ⁷² Esta no es una valoración entusiasta de Mercken, el mismo Miguel muestra que ese recurso es, en ocasiones, parte de su técnica exegética consciente. En su comentario a *EN V* dice:

(C3) Ya que en el libro tercero del presente tratado [Aristóteles] ha hablado acerca de [la acción] involuntaria y [la] voluntaria, no es preciso que nosotros hagamos mención aquí otra vez de lo que considera Aristóteles, sino que, a partir de las [consideraciones] que han sido escritas allí, *con el fin de que [quien estudia] dirija su atención a los comentadores (τοῖς ἐξηγηταῖς) —y que además se preserven— [es preciso que nosotros] transfiramos las [interpretaciones] que conducen seriamente a la claridad de las [doctrinas de Aristóteles] que se exponen. Y, ciertamente, eso hacemos*⁷³ (in *EN* 50.6-10).

método ofrezco en 4 y discuto algunos de ellos en relación con los paralelos de Alejandro de Afrodisia en 6.

⁷⁰ Cf. Louis (1957:xxxix) y n.23.

⁷¹ Para otro ejemplo sobre cómo Miguel intenta encontrar «ricas y autorizadas fuentes de información» (v.g. en Alejandro) en las que basar su interpretación, cf. Falcon (2021a:20). Las consideraciones de Zingano (2008:1-10) también revelan el importante valor que tienen las transcripciones realizadas por Miguel, incluso para las reconstrucciones de pasajes de la obra del propio Alejandro de Afrodisia.

⁷² Luna (2001:70) generaliza: «*Les commentaires de Michel sont des ouvrages faits de pieces et de morceaux*», pero esa afirmación no es verdadera para los casos —como el de la biología— donde el comentario de Miguel no tiene antecedentes interpretativos que transferirnos.

⁷³ Ἐπεὶ ἐν τῷ τρίτῳ βιβλίῳ τῆς παρούσης πραγματείας περὶ ἀκουσίου καὶ / ἐκουσίου εἴρηκεν, οὐ χρὴ ἡμᾶς πάλιν ἐνταῦθα μνειάν ποιουμένου τοῦ Ἀριστο- / τέλους πονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐκεῖσε γεγραμμένων τοῖς ἐξηγηταῖς σχολῶν ἔτι / σωζομένων τὰ εἰς σαφήνειαν τῶν προκειμένων συντείνοντα μετενεγκεῖν· καὶ / δὴ τοῦτο ποιῶμεν.

Este aspecto de su procedimiento es, a mi juicio, una diferencia favorable a Miguel en relación con algunos comentarios y ensayos actuales. Porque aun cuando la autoridad de Miguel no sea de ninguna manera mayor que la de cualquier intérprete contemporáneo, muestra que él es un comentador ignorado de un tipo peculiar⁷⁴ en varios sentidos. También en el de cómo concibe la ubicación de su propia labor y su motivación intelectual: él pertenece al grupo de quienes, entre otras cosas, antes que pretender sobresalir únicamente por sus especulaciones originales en competencia, hace su aporte comprendiéndose con modestia como respirando parte de la atmósfera colaborativa de una tradición aristotélica que lo excede.⁷⁵ Miguel preserva las consideraciones de los comentadores que le precedieron porque resultan útiles a la elucidación del texto fuente y porque de ellas también aprendió la originalidad y potencia expansiva que las nociones de Aristóteles tuvieron.⁷⁶

Ese mismo tipo de procedimiento, en cambio, para los pocos que todavía tienen una actitud más negativa que fundada y consistente hacia el comentario de Miguel, es visto como un defecto. Se ha llegado a decir, con anacrónico y burocrático celo, que él «cita a Alejandro de Afrodisia sólo siete veces en su trabajo, aunque lo plagia masivamente».⁷⁷ Creo que no conviene demorarse en esta clase de impresiones rápidas, ya refutadas con diversos argumentos⁷⁸, basta con tener presente aquella tesis de Fazzo que mencioné sobre el papel que cumple la producción de nuevos comentarios en el aristotelismo. Pero aun ignorándola, ya que no existen exégesis previas, desde luego que nada de aquello puede afirmarse respecto de la labor sin precedentes del efesio sobre la

⁷⁴ Hago más unas observaciones similares de Düring (1961:216) respecto de su penetración interpretativa.

⁷⁵ En una de las lecturas del pasaje (C21) que estudio en 6, una inferencia similar puede obtenerse de la actitud exegética que allí expresa Alejandro de Afrodisia. Desde mi punto de vista, la motivación o interés intelectual de Miguel que acabo de señalar no debe ser dejado de lado al intentar comparar los resultados de su actividad con los de Alejandro, como hago en n.135.

⁷⁶ Cf. n.182.

⁷⁷ Zucker (2016:367n.34). Las discusiones sobre la autoría o no de Miguel de los comentarios a otros textos de Aristóteles, como el de *Metaph.* E–N atribuido en CAG a Alejandro, han suscitado consideraciones similarmente cáusticas. Entre estos pareceres superficiales sobre el trabajo de Miguel, está el de Luna (2001:71). La presentación clara de tales discusiones pueden verse en el preciso trabajo de Arabatzis (2012a), quien muestra con claridad la falta de fundamento de esas consideraciones.

⁷⁸ Cf. v.g. Arabatzis (2012a) y Luna (2001:66-71).

obra biológica de Aristóteles. En esa empresa, Miguel sólo pudo seguir al autor.⁷⁹ Y a menudo apela, como nosotros, inevitablemente a doctrinas de otras obras del estagirita que, visiblemente, él conocía suficientemente bien e, incluso, las cita.⁸⁰ Por lo demás, el seguimiento de los pasos de Alejandro y su apego a la tradición aristotélica convencional u ortodoxa ha sido reconocido por eruditos y editores modernos que lo han tenido como un colaborador aristotélico fiel.⁸¹

Específicamente, en cuanto a su comentario a *PA*, y tal como sucede con muchas de las que pueblan obras actuales también, ciertas explicaciones de Miguel pueden asentarse, desde luego, en una interpretación inadecuada del texto. Sin embargo, sus comprensiones filosóficas, basadas en el ms. que él comentó, han colaborado, como se ha visto, en la evaluación de lecturas de los manuscritos que disponemos de *PA*, pero también en la interpretación de muchos pasajes.⁸² Düring reconoció enfáticamente la «considerable ayuda» que el comentario de Miguel prestó a su empresa. Conviene recordar su idea sobre el efesio:

(C4) Por supuesto, él comparte el común desdén con el cual son usualmente considerados los *Graeculi* bizantinos, pero esta actitud desdeñosa hacia los eruditos medievales es causada más por hábito e ignorancia que por un real conocimiento de sus condiciones y escritos. Miguel [...] no hizo un mal trabajo con sus comentarios sobre las obras biológicas menores de Aristóteles. Su comentario es, por supuesto, típico de su tiempo en todo sentido. Sólo excepcionalmente se atrevió a sugerir una alteración o enmienda de un pasaje corrupto y, cuando lo hizo, puso mucho esmero para expresarse con gran cautela. Muy a menudo basó su explicación en una concepción errada del texto, pero su fidelidad hacia la tradición es de considerable valor para nosotros. En mi comentario, he considerado de principio a fin el comentario de Miguel y he discutido una cantidad de pasajes (Düring 1943:57-58).

Profundizado sobre todo desde el Renacimiento y en la modernidad, el abismo científico, tecnológico y cultural que separa nuestra imagen del mundo natural de la que tuvo Aristóteles es formidable. Pero las variaciones entre esa imagen suya y la de Miguel todavía no pudieron ser, en su época, tan abismales. Él tuvo la oportunidad de

⁷⁹ A la misma conclusión ha llegado, paralela e independientemente, Andrea Falcon (2021a:21). Él agrega: «no debemos subestimar cuán difícil fue escribir un comentario sin tener el lujo de confiar en una tradición exegética previa», p.20.

⁸⁰ V.g. in *PA* 1.3, 4.4-5, 8.3. A la inversa, su propio conocimiento de la obra biológica de Aristóteles le permite referir sus comentarios de otras ramas de estudio —v.g. la ética— a aquella, v.g. in *EN* 506a5 y a12-13. Esta clase de referencias cruzadas muestran que Miguel utiliza un criterio sistemático de interpretación, *vid.* ns.129, 144, 175 y 176 *infra*.

⁸¹ *Vid.* Mercken (1990:434), Cohen-Matthews (1991:136) y García-Huidobro (2012:2), pero *cf.* Fazzo (2004:6-7) y n.187.

⁸² Vuelvo sobre el punto en 5.

formarse una idea acerca su entorno natural mucho más cercana a la de Aristóteles que la nuestra, y de hacerlo en la vitalidad de su lengua. Sobre aquella imagen, Miguel pudo proyectar, pues, con mayor facilidad que nosotros las articulaciones conceptuales o legalidades establecidas por el estagirita, aun sin contar con una tradición exegética previa en la que apoyar su comprensión. Además, el comentario de Miguel, que como he mencionado se volvió una fuente para estudiantes en los siglos posteriores, no parece haber sido motivado por un interés en los orígenes remotos de la ciencia y la filosofía como el nuestro: en su tiempo todavía brindaba incluso claves valiosas e iluminadoras y contenidos útiles sobre el conocimiento de la naturaleza que fue ofrecido por Aristóteles.⁸³ Aunque ambos están separados por muchos siglos, pienso que aquella proximidad lingüística y del conjunto de ideas fundamentales sobre el mundo natural constituyen una razón⁸⁴ más para considerar seriamente qué relaciones existen entre sus comentarios y el texto del estagirita. Afortunadamente, la negativa actitud intelectual señalada por Düring también ha comenzado a modificarse lentamente en los últimos años y, poco a poco, emerge un sólido y renovado interés en el análisis directo de diferentes aspectos de la obra del efesio.⁸⁵ Con agrado podrá verse, incluso, esa juiciosa actitud filosófica en la edición de septiembre pasado de Andrea Falcon y Stasinós Staurianéas, que contiene la nueva edición crítica de Golitsis sobre *IA*, su traducción y ensayos interpretativos de varios autores notables.

2. No obstante, entre las evaluaciones negativas del tipo de exégesis que realiza Miguel, podría persistir todavía aquella conforme a la cual se afirma que los

⁸³ Mi hipótesis es que su interés al comentar está depositado principalmente en el aprendizaje bajo cierta forma de cooperación, *vid.* n.135.

⁸⁴ Estoy en deuda con el profesor Marcelo Boeri con quien he tenido la oportunidad de conversar sobre este punto de vista creo que parcialmente compartido.

⁸⁵ Ese interés y en el estudio de su pensamiento en sus propios términos —aunque la revitalización alcanza a los estudios filosóficos bizantinos en general— resultan manifiestos en los últimos años y se verifica en la excelencia de sus resultados. Sólo por mencionar algunas, evidencias destacadas de todo ello no se encuentra únicamente en las traducciones que mencioné arriba, sino también en las propias conferencias de los profesores A. Preus (1981b) y M. Boeri “General presentation of Michael of Ephesus’s discussion of *De motu animalium* 7-8” (*In libros de animalium motione commentarium* 116, 15-122, 22)” (Univ. de los Andes, 2008) y “Michael of Ephesus on Aristotle’s *De motu* 6-7: An Aristotelian commentator drawing on Stoicism” (Univ. De París 1, 2008), o en los destacados estudios específicos de G. Arabatzis (2006), (2009), (2012a-b), (2015), Zingano (2008), Mariev (2015), Ierodiakonou (2009) y (2012) *et alii*.

comentarios zoológicos suyos son «extremadamente irregulares».⁸⁶ Aunque resulta sugestiva para su análisis, desafortunadamente, no se ofrecen razones a favor de esta opinión, ni tampoco se precisa el aspecto al que refieren esas anomalías. El estilo de escritura de Miguel, propio de su época, no reviste ese carácter. Tampoco, la claridad y la notable penetración de sus lecturas, cuyos resultados no resultan tanto más discutibles⁸⁷ que los de algunos conspicuos especialistas contemporáneos. A pesar de todo ello, hay una posibilidad de que aquella irregularidad atribuida refiera a la relevancia de los aportes filosóficos de Miguel a la rama biológica de la tradición aristotélica. La posición de Düring en (C4) aleja esa posibilidad. Además, en el centro neurálgico de PA A1, una cantidad de ejemplos de aportes suyos desestimados que, sin embargo, son en varios casos visibles en lecturas contemporáneas muestra que esta es mi hipótesis menos plausible al respecto. Reservo, entonces, un breve análisis de ese aspecto de sus comentarios para el punto 6, luego de ocuparme a continuación con el que creo es el factor principal y más razonable al que apunta la anomalía imputada: cierto carácter lacunario de los escritos de Miguel.⁸⁸ Si este es el caso, creo que se puede defender que aquella es sólo aparente ya que existen, en buena medida, señales visibles en su metodología exegética, cuya desatención da cuenta de cómo podríamos formarnos esa percepción insuficiente de irregularidad.

Comparativamente, desde luego, se puede afirmar que su exégesis reviste un carácter atípico por muchos motivos. En una parte principal, ello se debe a que su técnica no es la del gran comentario “continuo”, línea por línea, del texto completo de Aristóteles, como a veces se sostiene —con más entusiasmo que evidencia textual— lo ha sido el de Alejandro de Afrodisia, el que fuera modelo de las principales exégesis neoplatónicas o del *commentarium magnum* de Averroes.⁸⁹ De un tipo diferente, que

⁸⁶ Lennox (1994:12). Él no percibe la existencia de un trabajo biológico enfocado en un estudio teórico de los animales y plantas entre los trabajos de Aristóteles y Teofrasto y el *De animalibus* de Alberto Magno (s. XIII) a quien ubica en el s. XII, *op. cit.* p.7.

⁸⁷ Y «rather dull and uninspiring», Falcon (2021a:20).

⁸⁸ Si ello es así, con más razón aquello podría afirmarse respecto de la propia conferencia de apertura elaborada por el fundador de la ciencia natural, según hemos visto en la caracterización que Düring hizo de ese proemio de Aristóteles, y ni siquiera sabemos por qué motivos ha llegado a formularla de ese modo. Además, quien acuerde con la posición de Dorothea Frede (*vid. n.89*) seguramente estará habilitado a realizar unas consideraciones similares sobre los asuntos que Alejandro de Afrodisia elige discutir mientras omite otros.

⁸⁹ Así Fazzo (2004:8ss), *cf.* también Bonelli (2015:95). Pero Dorothea Frede (2017:#2) es de una opinión contraria y más ajustada a la realidad textual: «*Though Alexander follows the Aristotelian texts quite conscientiously, he often concentrates on special points and the*

contrasta con esos «períodos largos y tortuosos» de Alejandro de Afrodisia que a veces dificultan su seguimiento⁹⁰, el estilo conciso y apegado al texto de Aristóteles que presenta la explicación de Miguel también ha sido bien reconocido por los estudiosos.⁹¹ Incluso, con buenas razones, investigaciones recientes encuentran cierta regularidad en la forma de interpretación del efesio, según la cual ella se presenta en dos momentos: en el primero él ofrece su lectura del texto mientras que en el segundo lo reformula lingüísticamente, cuando es necesario.⁹²

En mi visión, existe, principalmente, un aspecto focal cuya presencia tiene una inusual fuerza en la clase de comentario que él realiza y que, de diferentes maneras, parece gobernarlo metodológicamente, incluso cuando —en otras obras— él hace lugar a las explicaciones de quienes lo precedieron. Me refiero a la claridad buscada casi obsesivamente por Miguel. Cuando ese foco es ignorado por el lector, el comentario del efesio puede dejar una impresión lagunar similar a la de una hoja de ruta en la que sólo están trazados algunos visibles segmentos de un camino y algunos preciosos puentes entre puntos aislados de un territorio, pero que deja otros muchos sin unir.⁹³ Ya que la evidencia de ese aspecto focal requiere de un examen de varios pasajes y factores inherentes a su técnica de comentario, conviene pues considerar independientemente —a continuación— ese aspecto de su práctica, conforme al cual se podría vislumbrar el plano conceptual completo de PA como Miguel pudo concebirlo y que, en cualquier caso, representa cierto aporte al conocimiento de sus condiciones y escritos.

4. Algunos recursos de la técnica de comentario de Miguel: su carácter complementario

En efecto, la técnica general del efesio parece no ser más que el resultado de quien, conscientemente, no pretende demorar su esfuerzo interpretativo en otra cosa que en dilucidar principal —y casi únicamente— los pasajes oscuros del texto de

respective passages while passing over others with brief remarks [...] Alexander does not generally go through the text line by line, but chooses to discuss certain issues while omitting others.»

⁹⁰ Frede (2017:#2).

⁹¹ Cf. n.81.

⁹² Vid. las menciones a Kalogerídou y Sabbídou en n.69.

⁹³ Una impresión similar pueden dejar los comentarios de Alejandro, aunque probablemente por motivos diferentes que no son objeto de este estudio, vid. la posición de Frede en ns.89 y 94.

Aristóteles, así como las conexiones —sobre todo lógicas— que, en su visión, le dan coherencia y cohesión al texto recibido. En ese empeño clarificador se enmarca, cuando es posible, su recopilación de comentarios precedentes, según se vio en el pasaje (C3), pero cuando eso no es posible, dicho esfuerzo parece estructurarse por etapas exegéticas. La manifestación algo oblicua de aquellos objetivos procedimentales y ciertas locuciones recurrentes de Miguel verifican estos rasgos en sus comentarios.

En primer lugar, Miguel hace expresa su voluntad de dejar de lado aquello que no presenta dificultad. Él repite frases del siguiente tipo:

(C5) σαφή δὲ τὰ λοιπά («Las restantes [explicaciones de Aristóteles al respecto] son, no obstante, bastante claras» *vid. in PA 7.25, 22.17, 41.6, 50.10, in PN 56.5*).

El uso reiterado de este recurso es una señal inequívoca de que estos escritos no fueron concebidos —como algunas interpretaciones actuales— con la pretensión de ser utilizados en forma independiente del texto griego de Aristóteles. El de Miguel es un tipo de comentario conscientemente *complementario*, cuya utilidad no puede ser aprovechada sin tener a la vista las restantes explicaciones del texto del estagirita que el efesio encuentra claras.⁹⁴ Este rasgo complementario se verifica, incluso, cuando él mismo se dirige a sus lectores formulando su expresa recomendación de la lectura atenta y directa del texto de Aristóteles:

(C6) por eso, para quienquiera que pretenda alcanzar la verdad, es preciso leer de principio a fin el pensamiento completo de Aristóteles a partir del libro aquél⁹⁵ (*in MA 114.24-26, ed. Hayduck*).

Paralelamente, junto con otras características favorables, el reconocimiento expreso de la autoridad y penetración del estagirita que se cifra en la mención del acceso a la verdad en este pasaje, también es subrayado en otros lugares para los destinatarios de su obra, incluso con visible asombro:

⁹⁴ Una complementariedad paralela puede inferirse de otras consideraciones sobre el tipo de comentario de Alejandro de Afrodisia: «*He then takes up individual passages in rough succession by citing a line or two (this provides the 'lemma' for the ensuing discussion) and explaining what he considers as problematic (in explanatory paraphrases, clarifications of expressions, or refutations of the views of others), often in view of what Aristotle says about the issue elsewhere. This procedure clearly presupposes that the students had their own texts at hand and were sufficiently familiar with Aristotle's philosophy as a whole*», Frede (2017:#2).

⁹⁵ διὸ ἐξ ἐκείνου / τοῦ βιβλίου τὴν πᾶσαν τοῦ Ἀριστοτέλους διάνοιαν ἀναλέγεσθαι χρὴ τῷ / βουλομένῳ τῆς ἀληθείας ἐπιτυγχάνειν.

(C7) ¡y observa la sagacidad de Aristóteles!⁹⁶ (*in EN V 43.10*).

(C8) ¡Dios mío, qué medida la tuya!, [el] más sobrehumano y supremo de los filósofos⁹⁷ ([*Mich. olim Philp.*] *in GA 158.27-28*, ed. Hayduck).

La profundidad de estas distinciones se hace visible también en el hecho de que Miguel es capaz de elogiar lo dicho por otros autores —como Galeno— sobre un tema dado debido a que éste «sigue la autoridad filosófica de Aristóteles»⁹⁸ sobre cierto punto. En esa alta valoración de la autoridad del estagirita, Miguel puede hacer descansar parcialmente el carácter complementario de su tipo de exégesis, pero hay que notar que ese es también uno de los signos que solemos contabilizar entre los que revelan la fidelidad del comentador hacia el maestro. Correctamente se ha señalado⁹⁹ que Miguel nunca cualifica a Platón como en (C8). Un signo no menos importante de aquella lealtad consiste en su esfuerzo procedimental consciente por presentar explicaciones y recomendaciones apegadas a la doctrina, *i.e.* «en relación con la interpretación del pensamiento y el propósito de Aristóteles»¹⁰⁰ en sus propios términos, lo cual no sólo es implícitamente visible en sus exégesis (a menudo referidas a pasajes de otras obras del maestro) sino, incluso, expreso.

Al margen de lo anterior, la base más robusta en la que se apoya el rasgo complementario, característico de su exégesis, está representada por la fuerza de atracción de la claridad que busca, y que en raras ocasiones Miguel encuentra tal como la espera.¹⁰¹ Incluso, como parte de su procedimiento exegético sobre los escritos naturales de Aristóteles, él confiesa que busca claridad muy meticulosamente no sólo en el sentido general de un pasaje de Aristóteles, sino en cada línea del texto y en cada término relevante utilizado:

(C9) El propio Aristóteles ha puesto por escrito clarísimamente el significado [general] de sus líneas. Pero es preciso que también nosotros dejemos en claro las [líneas] individualmente. Sin

⁹⁶ καὶ σκόπει τὴν Ἀριστοτέλους ἀγχίνουαν.

⁹⁷ βαβαί σου τῆς μετριότητος, θειότατε / καὶ φιλοσόφων κορυφαιότατε. La frase cierra la idea de Miguel acerca de que, con cierta explicación ofrecida por Aristóteles, «filosóficamente, el varón asombroso éste mantiene completamente la medida al decir...» (πάμπαν φιλοσόφως ὁ δαιμόνιος οὗτος ἀνὴρ μετριάξει λέγων - 158.23-24).

⁹⁸ κατα-/κολουθεῖ τῷ Ἀριστοτέλει, *cf. in PN 67.20-22*.

⁹⁹ *Vid. n.117*.

¹⁰⁰ πρὸς / δῆλωσιν τῆς τοῦ Ἀριστοτέλους γνώμης καὶ βουλήσεως (*in PA 17.31-2*).

¹⁰¹ *Vid. n.137*.

embargo, primero se debe investigar cada uno de los [propios] términos¹⁰² y, consecuentemente, se deben explicar aquellas [líneas escritas].¹⁰³(in PN 124.14-16)

La exposición del significado de un pasaje, el que allí no presenta oscuridad para Miguel, parece ser la primera etapa del procedimiento exegético¹⁰⁴ que él se propone seguir, la cual es continuada por la elucidación de las líneas que permanecen oscuras. Sin embargo, esto último puede requerir la clarificación previa de términos y nociones involucradas en esas frases.¹⁰⁵ Consecuentemente, el efesio puede adelantar su interpretación sobre un *lemma* basándose en lo que Aristóteles afirma en otros lugares, pero no evita por ello exponer tan completamente como puede los puntos de vista del maestro en sus propios términos, clarificando las obscuridades textuales:

(C10) Pero primero es preciso exponer el pensamiento completo de Aristóteles [sobre el punto] y, consecuentemente, revisar las [dificultades] concernientes al texto¹⁰⁶ (in PN 146.33-34).

En ocasiones, la clarificación aristotélica precisa de un término utilizado por el maestro no le resulta posible. En tales casos, aplica su alto poder exegético ofreciendo más de una lectura posible¹⁰⁷, o bien dejando abierta la elección del sentido al lector o bien sugiriendo alejandrinamente la que resulta más σύμφωνος —como criterio de armonización sistemática— con el contenido ya expresado por el estagirita.¹⁰⁸ No

¹⁰² Aquí *léxis* remite a un componente del vocabulario cuasi-técnico de Aristóteles que Miguel procede a aislar y clarificar como si tratara de constituir un glosario (= *léxis*).

¹⁰³ Τὴν μὲν τῶν ἐπῶν διάνοιαν αὐτὸς Ἀριστοτέλης σαφέστατα τέθεικεν. / δεῖ δὲ καὶ ἡμᾶς τὰ κατὰ μέρος σαφηνίσαι. ἀλλὰ πρότερον ἐκάστην τῶν / λέξεων μετιτέον, καὶ οὕτως ἐκεῖνα σαφηνιστέον.

¹⁰⁴ Si este es el inicio de su *procedimiento exegético*, admisiblemente ha de ser antecedido por cierto método de investigación orientado a alcanzar esa etapa inicial de la exégesis, véase n.132. La asimetría entre la investigación (orientada a la explicación) y la explicación misma tiene su antecedente, desde luego, en Aristóteles, cf. PA A1 639b3-9.

¹⁰⁵ Este refuerzo metodológico consistente en presentar ordenadamente ciertas determinaciones y nociones antes de avanzar sobre las líneas de texto de Aristóteles, lo que contiene también cierto valor didáctico (vid. n.130), es visible en in EN V 15.24-27 y 16.12.

¹⁰⁶ δεῖ δὲ πρότερον τὴν πᾶσαν Ἀριστοτέλους διάνοιαν ἐκθέ-/σθαι καὶ οὕτως τὰ περὶ τὴν λέξιν ἐπελθεῖν.

¹⁰⁷ V.g. in PA 2.37-3.1.

¹⁰⁸ Vid. Mich. in *Metaph.* 461.39-462.1. Hasta donde puedo ver, una vez sola Alejandro de Afrodisia utiliza este recurso completo (in *Metaph.* 141.2-29, esp. líneas 13-14), lo que fue considerado como «un comentario particularmente virtuoso», y por el que ha sido cualificado como un «exégeta brillante» (Bonelli 2015:100); vid. su posición de n.176. Sobre el criterio de armonización o consonancia cf. tamb. n.181.

obstante, dentro y fuera de la obra biológica, de manera ordenada, Miguel se propone expresamente avanzar y evaluar las frases sucesivas de Aristóteles¹⁰⁹, prestando atención a si fueron explicadas por éste en forma completa y muy claramente (lo que considera fuera de lo común)¹¹⁰, o revisando si no queda nada que se pueda malinterpretar.¹¹¹ Miguel examina “línea por línea” pero reacciona sólo con lo que conserva dificultad. Como recurso de estilo, Luna (2001:208) señala incluso su uso reiterado del término σαφήνεια (lit. “claridad”) referido a las explicaciones de Aristóteles, y en otros comentarios, como en (C3), confirma que este es un elemento decisivo de su búsqueda metódica al comentar (*cf. in PN* 6.3-5 y 9.3). Otro ejemplo de la presencia de este elemento focal aparece al final de su exégesis sobre *PN*. Antes de reanudar la tarea que tiene por delante, en relación con su procedimiento exegético, cuando no tiene interpretaciones de los comentadores precedentes que transmitir, él sólo dice allí:

(C11) οὕτως ἐμοὶ σεσαφηνίσται κατὰ δύνανμιν («así he clarificado en lo posible para mí», *in PN* 149.11).

Miguel no sólo *no* evita las oscuridades del texto, tampoco las disimula.¹¹² Una muestra de eso¹¹³ aparece luego de interpretar cómo el naturalista aristotélico debe ofrecer sus explicaciones basadas en los diferentes tipos de necesidad; allí dice:

(C12) Sin embargo, [Aristóteles] ha puesto por escrito oscuramente el ejemplo de la segunda [clase de] necesidad¹¹⁴ (*in PA* 9.1-2).

El efesio se refiere al pasaje 642a35-b2 que contiene un ejemplo de cómo se produce la respiración en los animales y que ilustra supuestamente los tipos de necesidad en las que Aristóteles está pensando. Quienquiera que practique la lectura directa de los textos del estagirita ha tenido esa misma experiencia de Miguel con

¹⁰⁹ *Vid. ἐπὶ δὲ τὰ ἐξῆς τοῦ / Ἀριστοτέλους ἴωμεν (in MA 116.13-14), βασανιστέον (in PN 131.9), ἰτέον (in EN V 16.40).*

¹¹⁰ *σαφῶς δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης τὰ ἐξῆς ἀπαγγέλλει (in SE 65.3). καὶ / ἄρτια εἶναι καὶ περισσὰ πάνυ σαφῶς ὁ Ἀριστοτέλης ἐξέθετο (in SE 31.24-25).*

¹¹¹ *Πάνυ σαφῆ εἰσι ταῦτα τοῦ Ἀριστοτέλους τὰ ῥήματα καὶ οὐδέν τι παρανενοημένον ἔχουσι (in SE 61.23).*

¹¹² *Cf. n.137.*

¹¹³ *Vid. tamb. in SE 23.16 y los pasajes y discusión sobre sus esfuerzos de cohesión textual que siguen a continuación.*

¹¹⁴ *ἀσαφῶς δὲ τῆς ἀνάγκης τῆς δευτέρας / τέθεικε τὸ παράδειγμα.*

frecuencia: muchas veces sus ejemplos oscurecen más de lo que aclaran. Respecto de ese pasaje de *PA*, comentaristas actuales —como Lennox (2001a:151-152)— todavía se lamentan de lo «altamente comprimido» del ejemplo de Aristóteles, así como del hecho de que no representa su propia doctrina, sino una explicación “mecánica” de la respiración. Con esmero, Miguel se ocupa enseguida tanto de encontrar el origen ajeno de esa doctrina —i.e. Platón— como la razón instrumental por la cual Aristóteles la utiliza, aun cuando —el mismo Miguel nos advierte¹¹⁵— el estagirita no está satisfecho con ella.¹¹⁶ Frente a una oportunidad tan facilitada por el descuidado texto de Aristóteles, Miguel ni siquiera intenta aquí mostrar a los dos grandes clásicos como parte de una misma perspectiva filosófica, como lo haría un comentarista neoplatónico.

En segundo lugar, el esfuerzo del efesio por cohesionar los argumentos centrales de Aristóteles —a partir de razones y semillas teoréticas muy diseminadas en su conferencia— también es visible a lo largo del comentario, y en una ocasión su texto lo sugiere casi expresamente.

En *PA* 640a13ss Aristóteles prescribe la regla procedimental general recomendada al naturalista. Luego, en 640a33 ofrece la primera parte de su prescripción sobre cómo aquél debe explicar la naturaleza de la sustancia animal con sus componentes requeridos, y finalmente, la segunda parte de su prescripción, la que corresponde a la explicación de la generación de una sustancia, en 640b1-3. Así pues, en 5.13-15 Miguel se lamenta de que esos tres elementos de la metodología biológica quedaron expositivamente lejos el uno del otro en el texto, y procede a reunirlos y clarificar lo que permanece oscuro, sin perder su admiración por ó δαιμόνιος Ἀριστοτέλης, como a veces lo llama.¹¹⁷ El pasaje es interesante para prestar atención no sólo a la técnica de su comentario sino para considerar parte de su estilo de escritura. Simbolizo con T las tesis que se discuten allí que aquí no vienen al caso y, entonces, esa reconstrucción argumental y doctrinal de Miguel toma estructuralmente esta forma:

Εἰπὼν δὲ ἀνωτέρω ὅτι [...T1...] , καὶ μεταξὺ πολλὰ παρενείρας ἐπάγει [...T2..] δυνάμει λέγων [...T2'...] ἀλλ' οὗτος μὲν οὕτω δαιμονίως περὶ τούτου διορίζει [...T3...]

(C13) Con todo, *después de haber dicho* que [...T1...] y *habiendo introducido muchas [consideraciones] en el medio* {5.15}, [Aristóteles] *aduce* [...T2..], *queriendo virtualmente*

¹¹⁵ Vid. in *PA* 9.1-14.

¹¹⁶ La discusión de Aristóteles sobre la respiración se encuentra más adelante: *PA* Γ6 668b33-669b13. Cf. tamb. *Juv.* 27.

¹¹⁷ in *EN* 529.4; cf. Wilberding-Trompeter (2019:3).

decir: [...T2'...]. Por lo demás, sobre eso este hombre [*i.e.* Aristóteles] declara *asombrosamente* como sigue: [...T3...] (*in PA* 5.13-19).

El aoristo de los participios sucesivos, aquí εἰπὼν y παρενείρας, puede atentar contra la elegancia de la traducción, pero es un rasgo característico en Miguel, y decisivo para poder hilvanar lo que Aristóteles dijo *antes* de la frase T2 con lo que viene a continuación. Al mismo fin colabora aquí la frase μεταξὺ πολλὰ παρενείρας, que a la vez sugiere cuál es una de las fuentes de la oscuridad que Miguel reconoce en el texto de Aristóteles. Lo que conviene notar ahora es que allí tenemos visible, pues, otra vez su voluntad de cohesionar lógicamente la doctrina metodológica central y, como tantas veces, la de aclarar el contenido que permanece opaco, sin que el lector confunda los resultados de su propio estudio e ingenio con lo dicho por el estagirita.

En efecto, su glosa T2' de la tesis opaca T2, *i.e.* lo que Aristóteles quiso decir efectivamente desde su punto de vista, está indicada por una fórmula que el efesio también repite en sus comentarios antes de introducir su exégesis literal: δυνάμει λέγων.¹¹⁸ Ese tipo de elucidación, estableciendo *equivalencias* entre expresiones con mayor o menor seguridad de su parte, es varias veces introducida por fórmulas precedidas por el término ἴσον y el artículo τῷ en dativo que introduce la subordinada explicativa: así, frecuentemente utiliza ἴσον ἐστὶ τῷ, ἴσον ἂν εἴη τῷ o ἴσον λέγων τῷ, con el sentido de “la frase tal es o sería equivalente a (decir) tal otra”.¹¹⁹ A menudo utiliza, con fines aclaratorios similares, expresiones del tipo “pero lo que se quiere decir es de esta índole” (τὸ δὲ λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν, 9.24)¹²⁰, o la locución τουτέστι (“es decir”), o bien las fórmulas ὥς εἰ ἔλεγε y ἀντὶ τοῦ, en frases del tipo siguiente:

(C14) Aristóteles dijo [la frase] T *como si quisiera decir* (ὥς εἰ ἔλεγε) T' (*v.g. in PA* 7.15).

(C15) Aristóteles ha dicho [el término o la frase] T *en lugar de* (ἀντὶ τοῦ) T' (*v.g. in PA* 2.25, 2.36-37, 7.27, 8.21)

Una consecuencia de esta parte de su técnica y estilo es positiva en un aspecto central: el tipo de comentario de Miguel no es continuo ni extenso, y reviste el carácter personal de sus propias lecturas toda vez que resulta necesario, pero ellas no se suelen confundir con lo que pertenece a Aristóteles, ni pretenden reemplazar arrogantemente lo dicho por él. Son pocas las paráfrasis de Miguel que podrían ser tomadas como

¹¹⁸ cf. Luna (2001:205).

¹¹⁹ Cf. *in PA* A1 2.21, 3.3, 5.9 y 7.31.

¹²⁰ τὸ δὲ λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν: cf. Luna (2001:200).

pertenecientes al estagirita únicamente por un estudiante desprevenido que no dispone, al lado del comentario de Miguel, del texto original que es comentado (v.g. *in PA* 6.5-11).

Por otra parte, como otros comentadores griegos, Miguel ha encontrado diferentes fuentes de dificultad para comprender el texto de Aristóteles. Conforme a ellas se configuran efectos textuales visibles sobre su propia técnica epexegetica en los que siempre encontramos la fuerza atractiva de su búsqueda de claridad. Por ejemplo, la idea detrás de la fórmula *καὶ μεταξύ πολλὰ παρενείρας* de (C13) parece señalar cierta experiencia que muchos hemos tenido frente a algunos de los recorridos argumentales de Aristóteles. Miguel la repite en forma completa sólo dos veces con verbos de significación similar en su comentario a la *Metafísica*. La impresión que deja esta clase de fórmulas, en las que a veces se reemplaza *pollá* por *tina*, es la de que en su fuerza verbal parece cifrarse cierto grado de queja del interprete por los efectos negativos que a veces tiene la afluencia discursiva de Aristóteles, su facundia, por así decir. Considérense estos casos:

(C16) *in PA (ad A1)* 5.15: *καὶ μεταξύ πολλὰ παρενείρας* («y habiendo introducido muchas [consideraciones] en el medio»)

(C17) [Mich. *olim Alex.*] *in Metaph. (ad Λ2)* 674.1 (ed. Hayduck 1891): *καὶ μεταξύ πολλὰ παρεμβάλων*, [...T1...] τίθησι, δυνάμει λέγων [...T1'...] («y habiendo insertado muchas cosas en el medio, [Aristóteles] pone por escrito [...T1...] queriendo virtualmente decir [...T1'...]»)

(C18) [Mich. *olim Alex.*] *in Metaph. (ad Z1)* 517.17: *καὶ μεταξύ πολλὰ ἐπεμβάλων ἐπάγει* («y habiendo intercalado muchas cosas en medio, [Aristóteles] aduce...»)

El verbo *παρενείρω* que aparece en la primera fórmula es un *hápax* en Miguel, *i.e.* lo usa únicamente en ese pasaje y evoca el vocabulario de Alejandro de Afrodisia de *in Top.* 521.34, y es también un *hápax* para él. Los eruditos bizantinos que elaboraron el léxico *Suida* π 549.1 (ed. Adler) registraron su significado como equivalente al de *παρεμβάλλειν* (“insertar”), que es el que aparece en la segunda fórmula. De hecho, Luna (2001:207 y 61) ha señalado correctamente que la expresión *μεταξὺ παρεμβάλλειν* es más frecuente y característica de Miguel, la cual utiliza cuando una sección del texto aristotélico desempeña el papel de un inciso. La elucidación por cohesión de la doctrina aristotélica que esta fórmula le permite a Miguel es un recurso que tiene entre los comentadores antiguos algunos pocos antecedentes en Simplicio (*cf. in Ph.*

10.1025.14ss, 1225.2, ed. Diels)¹²¹, Filópono (in *Ph.* 16.237.13, ed. Vitelli) y Amonio (in *Int.* 156.33, ed. Busse).

El verbo de (C18), ἐπεμβάλλειν, que allí significa mínimamente “intercalar” o “insertar”, Alejandro lo usa también sólo una vez en *in APr.* 279.15, ilustrando la introducción espuria de premisas en un razonamiento, quizá con el fin de ocultar algo con el argumento. Pero incluso es, sugestivamente, un verbo que utiliza en un sentido específico el propio Aristóteles en *Rh.* 1406a34. Allí significa «amontonar palabras sobre quien ya conoce» para terminar por oscurecerle lo que antes entendía. En ambos casos, el verbo aparece asociado a una connotación negativa desde punto de vista cognitivo. Miguel usa el mismo verbo cuatro veces en su comentario a *Metaph.* (457.21, 460.3, 517.17 y 810.9). Entonces, ἐπεμβάλλειν —y su posible aspecto negativo desde el punto de vista cognitivo— puede hacer cierto aporte para comprender parte de los motivos de su técnica de exégesis: es preciso clarificar porque las inserciones no bien ordenadas o justificadas en el medio de la explicación terminan por entorpecer la comprensión. Si ello es así y Miguel conoció bien *Rh.* por haberlo comentado¹²², aquí también él explica a Aristóteles de acuerdo con Aristóteles.¹²³ Como sea, al comentar un pasaje farragoso de N2 (1089b20), la queja de Miguel sobre la exposición del estagirita va un poco más allá de lo usual:

ἀσάφειαν / δὲ πολλὴν ἐνεποίησεν ἐπεμβάλλον τινὰ μεταξὺ καὶ ἐλλιπῶς ἀπηγγελκῶς τὰ / ἐπεμβληθέντα.

(C19) Pero [Aristóteles] produjo mucha oscuridad cuando intercaló algunas [frases] en medio [del discurso], porque incluso ha explicado deficientemente las [frases] que fueron intercaladas (in *Metaph.* 810.8-10).

A lo que sigue, naturalmente, su lectura personal y reconstrucción lógica sobre la *secuencia gramatical* (o, mejor, *argumental*) del texto de Aristóteles (τὸ ἐξῆς τῆς λέξεως, 810.10). En *in PA* 55.10, él repite en idénticos términos su cualificación del modo en que se presentan algunas de sus explicaciones (ἐλλιπῶς δὲ καὶ ἀσαφῶς ἀπήγγελται; cf. in *PA* 81.11-12).

¹²¹ Que pseudo-Alejandro, i.e. Miguel, tuvo relación con los textos de Simplicio, ha sido señalado por Sharples (2008:8n.24).

¹²² Cf. Browning (1962:7).

¹²³ Vid. n.128.

Desde luego, la opacidad textual que a menudo Miguel detecta en un grado no menor y expone sin disimulo¹²⁴ está asociada a otros factores también. En ocasiones, la causa de aquella carencia no es la locuacidad de Aristóteles, sino más bien la contraria, o sea su concisión (βραχυλογία, in SE 189.31-34) o laconismo (συντομία, in EN 492.22) que le hace dejar de lado ciertos puntos¹²⁵. Otras veces se debe a que Aristóteles parece interrumpir inesperadamente su explicación (in SE 28.30). Además, él considera que incluso un argumento *cuidadosamente pensado* por Aristóteles puede también carecer de claridad (πάνν δὲ ἀσαφῶς καὶ περινενοημένως ἐπήγαγεν εἰπὼν..., in IA 161.10, in EN 510.27). Aun cuando Aristóteles sea claro en su pensamiento general sobre un punto, como se vio en (C9), algunos términos y las líneas individuales de texto que contienen sus formulaciones pueden todavía requerir clarificación a juicio de Miguel.

Como resultado de lo anterior, raras veces y con prudencia Miguel sugiere una variación sintáctica, generalmente son transposiciones o cambios en la puntuación del ms. que comenta¹²⁶, para formarle mejor sentido al texto.¹²⁷ Como se sabe, el mismo Aristóteles prestó atención a las oscuridades textuales que pueden ser resueltas mediante esos recursos en Po. 25, Rh. III.5 y —nótese— SE 4 (166a35-38). Y Alejandro de Afrodisia, ciertamente, antecedió a Miguel en la utilización frecuente de aquellos recursos, aun cuando —como señaló Donini (1995:98)— podría dudarse de que él conociera esos tres textos del estagirita, en particular los dos primeros. Sin embargo, como Alejandro pareció seguir esas indicaciones aristotélicas, y todavía creyendo que el comentario a SE era —sin dudas— obra de Alejandro (*quod non*) y que —por ello— SE era bien conocido para él, el erudito italiano concluyó que «Alejandro continuó interpretando *Aristotelem ex Aristotele* [i.e. sistemáticamente] aun cuando reordenaba y reagrupaba las palabras del maestro a su propio modo».¹²⁸ No hace falta decir que, si el conocimiento de SE es suficiente evidencia para una inferencia tal, la valoración que se

¹²⁴ Cf. n.113.

¹²⁵ Cf. n.137. Amonio también reconocía la brevedad del discurso (βραχυλογία) de Aristóteles como un recuso suyo, cf. in Cat. 16.16-17 (ed. Busse).

¹²⁶ Cf. Luna (2001:209): ὑποστικτέον δὲ εἰς τὸ... εἴτα ἐπακτέον (“se debe poner una coma... en consecuencia, se debe traer...”) es una fórmula de Miguel que utiliza pocas veces a lo largo de la obra para corregir la sintaxis y clarificar la idea en cuestión.

¹²⁷ Cf. in PA 9.23-4. Para el antecedente, en el método alejandrino, de la práctica de la transposición véase Donini (1995:94-99).

¹²⁸ Donini (1995:98-99). Razones similares a la que sustentan esta conclusión de Donini me sugieren la hipótesis que expresé antes sobre uno de los motivos que mueven a la explicación de Miguel, al hacer uso del verbo ἐπεμβάλλειν.

cifra en esa afirmación de Donini pertenece con más justicia a Miguel —el comentador real de *SE* y *Rh.*— que a Alejandro. La utilización de cierto criterio sistemático de interpretación no sólo se evidencia en ese recurso y en su referencia a otras obras del autor (*vid.* n.80), también en el intento frecuente de fundamentar (γάρ) sus lecturas complementarias en el propio pensamiento de Aristóteles, mediante la fórmula τούτου γάρ ἐστὶ δηλωτικὸν τὸ (“de esta [lectura] es, en efecto, *indicativa* la [frase de Aristóteles]....”¹²⁹), a lo que sigue su mención directa de una pieza del texto fuente.

Por lo demás, consciente de que la sobreabundancia de consideraciones o las digresiones abren espacio a nuevas dificultades, cuando el efesio extiende un poco su explicación, a menudo vuelve sobre lo que dijo al inicio para terminar de clarificar una idea o hacer visible la conexión lógica de su propio argumento (*cf. in PA* 1.3-7, 2.27, 6.21-26 y 32). En este sentido, Luna (2001:211-12) muestra que la epanalepsis —i.e. cierto tipo de repetición de lo ya dicho— también constituye un rasgo estilístico frecuente en los textos del efesio. Otras veces, como al comienzo de su comentario al segundo libro de *PA*, antes de reanudar su tarea explicativa, él brinda una didáctica y clara sinopsis sobre lo tratado por el estagirita en el libro precedente.¹³⁰ Esa inserción coherente, además, puede considerarse como uno de los signos del alejandrino carácter sistemático de su técnica exegética¹³¹, aun allí donde el texto no lo tiene en absoluto.

En resumen, sin necesidad de reconstruir en detalle la metodología exegética de Miguel (que desde luego reviste un seductor carácter programático), puede observarse que sus textos ofrecen una importante suma de evidencia sobre las líneas principales que parecen estructurar y caracterizar sus resultados. Aunque no tengo forma de probarlo, me resulta sugestivo especular que su procedimiento de investigación en búsqueda del sentido claro de un texto se inicia aristotélicamente a partir de la recolección y observación de todo el material a disposición: las copias manuscritas de la obra del estagirita y, cuando existen, los *scholia* de la tradición aristotélica que lo precede.¹³² Enfocado en quienes tienen inclinación por aprender¹³³ en el marco de esa tradición, él no oblitera el pensamiento que lo antecede en favor del suyo, toda vez que

¹²⁹ *V.g. in PA* 5.5, 8.25, *in EN* 504.25, 559.12, *in PN* 17.18, 37.27, 50.11 *et pass.*

¹³⁰ *Cf. in PA* B1 25.3-12.

¹³¹ Vuelvo sobre este recurso de su técnica en 6, *vid.* ns.175 y 176.

¹³² Esto es algo próximo a lo que en crítica textual se designa *recensio*.

¹³³ *Vid.* (C2), (C22) y n.130.

está sobre su mesa de trabajo y hace un aporte a la búsqueda que lo guía. Incluso cuando la tradición exegética lo desampara, resueltamente —y sin disimulo— ocupa su considerable conocimiento y poder hermenéutico en diferentes clases de dificultades del texto recibido, persiguiendo sólo corrección y claridad.

Al considerar su técnica exegética, sería un error desestimar la intensidad y difusión inusual de su búsqueda de σαφήνεια a lo largo de sus comentarios. En mi visión, la claridad, como rasgo metodológico, puede ser vista tanto como un objetivo procedimental primario a alcanzar como el foco de atracción con vistas al cual la obra de comentario de Miguel encuentra la composición de su función y naturaleza. En esta última se articulan —por la influencia de aquel foco— manifiestamente los principales rasgos recurrentes de su procedimiento exegético aplicado a diferentes niveles nocionales que se cifran en el texto, o a las fallas más estructurales o estilísticas de exposición de la doctrina. Incluso, el útil carácter complementario de su exégesis se hace expresamente visible en el modo inusual de la prosecución de aquel objetivo primario, como su consecuencia propia. El efesio puede hacer descansar ese carácter también en el reconocimiento profundo de la autoridad de filosófica Aristóteles, que es además un tipo de signo de la fidelidad de sus comentarios. Desde luego, por obvias razones de época y cultura, sus detecciones de dificultades textuales no tienen por qué coincidir siempre con las nuestras. Pero allí donde no encuentra oscuridad en el texto de Aristóteles, las piezas interpretativas complementarias de Miguel encuentran su límite.¹³⁴ Estas pueden dejar la impresión de cierta irregularidad lagunosa, pero esa percepción desaparece bajo el brillo inusual de aquel aspecto focal de su método y el consiguiente carácter complementario de su escrito, conscientemente buscado. Por ellos, el resultante perfil sintético y directo de sus exégesis, que requiere de tener la fuente a la vista, resulta razonable y casi previsible. Desde mi punto de vista, su tipo de escrito constituye, sobre todo, un instrumento formalmente didáctico-complementario¹³⁵ en su

¹³⁴ La detección de una limitación conceptual en el texto del estagirita no afecta esta afirmación: esas otras piezas conceptuales exceden el trabajo del comentador, identifican al pensador que también habita en Miguel. Cf. (C22) *infra*.

¹³⁵ No quiero decir que tal instrumento haya sido diseñado como un recurso para la enseñanza asimétrica por parte de un gran profesor hacia los estudiantes de su cátedra, como podría haberlo hecho el propio Alejandro de Afrodísia. De un tipo distinto, sus comentarios parecen haber sido elaborados bajo la forma de un instrumento adecuado para complementar la instrucción entre pares, quienes, como Miguel, comparten la inclinación a aprender de Aristóteles (y de sus comentadores en la tradición), cf. n. 83. Miguel escribe, en mi impresión, de manera próxima a como lo haría un lector adelantado, agudo y metódico, que se esfuerza por ser didáctico (cf. ns.105 y 130), para compartir sus aportes con sus colegas de indagación (al

función y, en su naturaleza, uno materialmente técnico para la clarificación sistemática¹³⁶ de dificultades conceptuales, en cuanto al contenido, y lógicas, en cuanto a la estructura de los argumentos de Aristóteles.¹³⁷ En el especial carácter complementario de sus escritos, consecuencia de su objetivo procedimental primario, se cifra probablemente la característica principal del aristotelismo de Miguel. Porque es ella la que determina la ejecución de sus recursos materiales, incluso los que revelan, en la naturaleza de sus comentarios, su recurrente voluntad de sistematización. Debido a aquél carácter, su peculiar práctica de comentario hace un aporte nada menor a la comprensión del anómalo, fragmentario y desordenado cuadro estilístico y sistemático de la introducción de *PA* admirablemente descripto por Düring.

5. Rendimientos filosóficos del comentario de Miguel

Ahora bien, no quisiera dejar la impresión de que mi idea es que “Miguel de Éfeso” es el nombre con que designamos una cantidad de dificultades específicas, originadas en el aristotelismo griego del siglo XII, y que están presentes en varias dimensiones de los estudios clásicos actuales. Para un enfoque problemático ella puede resultar interesante. Sin embargo, en línea con lo señalado en (C4), para muchos de quienes nos ocupamos con la filosofía aristotélica y, específicamente, en el intento de comprender la original propuesta metodológica para la ciencia natural que se encuentra en *PA et alia*, la consideración y discusión de sus penetrantes lecturas resulta más

parecer menos avanzados en los temas en que él se enfoca, *cf.* (C2)), en una misma atmósfera de colaboración y estudio (*cf.* Browning 1962:7). Aparentemente, sin contendientes intelectuales en competencia, estudiantes a cargo, ni una cátedra que preservar, al menos en la manera e intensidad en que parecen haberse dado efectivamente esas circunstancias para Alejandro, una de las diferencias que suelo percibir —pero no puedo justificar— entre los trabajos de aquél y los de Miguel me resulta análoga a la asimetría, en cierta medida histórica y de intereses, que a veces se observa entre los de un profesor sobresaliente y los del más avanzado, aplicado y astuto de sus discípulos (esa clase de discípulo que en ocasiones, y en ciertos aspectos procedimentales o de contenido, muestra tener la condición para ofrecer superaciones de los aportes del primero).

¹³⁶ Vuelvo sobre la sistematicidad de sus interpretaciones en 6, al comparar parte de su apego hacia las doctrinas de Aristóteles con el de Alejandro.

¹³⁷ Esta caracterización puede ser mejor precisada por el examen de las fuentes de oscuridades reconocidas específicamente por Miguel. Es sugestivo pensar, sin embargo, que Miguel ha tomado debida nota de los frecuentes reproches de Alejandro por las oscuridades del texto aristotélico (*cf.* Donini 1995:95n.22) y transformado en el foco propio de su metodología exegética la ocasional manifestación de la búsqueda de claridad de lo escrito por Aristóteles por parte de comentaristas como Amonio, Simplicio o Filópono, articulando bajo aquel tanto los recursos exegéticos que ha elaborado como los que ha asimilado como herencia, *cf.* n.121.

atractiva e inspiradora que aquella idea. No obstante, ya que en —algún caso— sería posible cualificar sus comentarios de extremadamente irregulares en cuanto a la relevancia de sus aportes filosóficos a la rama biológica de la tradición aristotélica, conviene evaluar brevemente esa hipótesis. La siguiente es una enumeración que ilustra sólo algunos de los más reluctantes —y relevantes— núcleos problemáticos contenidos únicamente en el capítulo uno del libro A.

- (1.a) Sobre qué tema versa o cuál es la instrucción (*paideía*) recibida por la persona que se ha instruido a quien Aristóteles menciona al comienzo de la conferencia (639a4);
- (1.b) en qué consiste la disposición (cognitiva) estable (639a1) de quien Aristóteles designa “*pepaideuménos*” (639a4);
- (1.c) qué relación existe entre quien es científicamente versado y quien se ha instruido;
- (1.d) qué capacidades propias asigna Aristóteles a cada uno de estos perfiles cognitivos y a ejercer qué acciones diferenciadas los habilitan aquellas en relación con un tema de estudio en la conferencia;
- (2.a) qué quiere decir que el modo de la demostración y la necesidad es diferente en la ciencia de la naturaleza y en las ciencias teoréticas (640b30, cf. n.10);
- (2.b) qué ciencias está oponiendo Aristóteles allí;
- (2.c) qué significa que unas ciencias tienen como principio *lo que es* y, en cambio, las otras *lo que será* (640a3);
- (2.d) qué clase de principio o causa es ese, en términos aristotélicos;
- (3) qué significa —y a qué se aplica— la dislocada frase “estas cosas se siguen” en 640b1;
- (4.a) cómo se articula la *regla procedimental* de 640a13-15 con la *regla explicativa* de 640a33-b4;
- (4.b) cómo debe proceder el naturalista para llegar a formular una explicación de ese tipo;
- (4.c) cómo hay que entender la aparente matización de la *regla explicativa* presente en 640a35-b1;
- (4.d) qué clase de *regla explicativa* es la prescripta en 642a31-32;
- (4.e) cómo se conjuga la regla anterior con la de 4.a;
- (5.a) cómo hay que comprender los sentidos de “necesidad” que afectan los objetos de estudio del naturalista (639b21, 642a2) y
- (5.b) cómo hay que comprender los sentidos de “necesidad” que afectan sus explicaciones o exposiciones (642a4, 642a32).

Todos estos problemas han estimulado muy diversas y encontradas posiciones hermenéuticas entre los estudiosos desde mediados del siglo pasado y, en la actualidad, mayoritariamente siguen abiertos a discusión. El examen de las primeras nueve páginas de *in PA* prueba que, en relación con todos ellos, Miguel ha argüido por una lúcida y relevante solución propia, sin poder apoyarse en ningún comentario precedente. Su poder de análisis se ejerce sin alejarse de la letra de Aristóteles, intentando iluminarlo y

comprenderlo por sí mismo. Esta actitud hacia el texto es celebrada por quienes preferimos tratar directamente con la fuente griega y sus complejidades antes que comenzar su estudio —y el debate— por lo que dicen sus intérpretes. Pongo sólo dos ejemplos que ilustran suficientemente la penetración y la relevancia de los aportes (habitualmente desestimados) de Miguel:

1. El primer grupo de dificultades está relacionado con el misterioso perfil de individuo que Aristóteles parece esperar como oyente de su conferencia. A él se refiere como “quien ha sido instruido” (πεπαιδευμένος) y le atribuye tener “cierta instrucción de algún tipo” (ἢ οἷον παιδεία τις). Tener esta instrucción es diferente de tener *epistēmē* sobre una materia dada. Entonces, sobre el núcleo de la *paideía* recibida por esta clase de individuos, desde mediados del siglo pasado se han acumulado al menos cuatro posiciones muy divergentes entre los más destacados especialistas.

Así, Le Blond sostuvo que ese núcleo de instrucción consistía en la «lógica y la dialéctica»¹³⁸, Aubenque e Irwin, en la «dialéctica-peirástica»¹³⁹, Detel está entre quienes se arguyeron en favor de la «lógica y la teoría de la ciencia» de los *Analíticos*¹⁴⁰, y por último, Lennox y Karbowski se inclinaron por pensar que se trataba

¹³⁸ Cf. Le Blond (1945:129-130). La insuficiencia de su posición fue correctamente señalada Lennox (cf. sus posiciones de n. 141), ya que en 639a13 se requiere disponer de algunos de los contenidos del *prágma* o *hóroi* naturales.

¹³⁹ Cf. Aubenque (1974:271-277), cuya identificación fue observada por Kullmann (1974:95-97), e intentado ser rehabilitada por Irwin (1988:28-29, 145, 180) como “similaridad” entre el perfil del *pepaiduménos* y el dialéctico-peirástico. Sobre la base de la falta de evidencia textual de una conexión nocional más o menos directa que permita asimilar la dialéctica a alguna clase de *paideía* y las numerosas incompatibilidades sistemáticas entre el perfil de *pepaideuménos* y el dialéctico-peirástico, varias objeciones a estas posiciones son señaladas en Mombello (2020:355 n.12). Un estudio de la noción aristotélica de peirástica puede verse en Mombello (2015).

¹⁴⁰ Detel (2006:266), (2004:14) y (2014:444); una reconstrucción próxima en Angioni (2017:174, tamb. pp. 178-179 y n.10); una idea paralela se cifra en Bolton (2010:34-35). El antecedente quizá puede remontarse a Alejandro, cf. in *Metaph.* 168.11-169.5. Con un cierto logicismo, esta lectura sobreestima —siguiendo a Ross (1924:262 ad 1005b3)— los pasajes de *Metaph.* 1005b3-4 y 1006a5-9, los cuales merecen un tratamiento que no puedo realizar aquí. Por otra parte, si esta posición fuera correcta, ello implicaría que algunas de las conferencias que registran las obras de Aristóteles —como las introducciones de *PA* y *EN*— pudieron ser preparadas por él para personas que esperó que hayan sido instruidas en forma apropiada con la capacidad mínima de discernir qué explica correctamente él mismo como orador y qué no, pero que en verdad los propios *Analíticos* no podrían tener, de ningún modo, como destinatarios a *pepaideuménoi* con esa capacidad mínima, sino a absolutos *apaídeutoi*. En segundo lugar, ya que los que saben (οἱ εἰδότες), como los médicos, tienen la misma capacidad de juzgar (τὸ κρίνεν) que los individuos instruidos (*Pol.* 1282a5-7, cf. Miguel in *PA* 2.2-3, Angioni 2017:170), los primeros han de contar —según se admite— como personas que han sido instruidas en cuanto a su capacidad crítica también (vid. esta posibilidad como uno de los casos referidos en *PA* 639a1-15 por Balme (1992:70)). Sin embargo, Aristóteles no pudo desconocer

de contenidos de la *misma* materia de estudio (*prágma*) que Aristóteles estaba presentado, que en este caso corresponderían algunos relacionados con la ciencia natural.¹⁴¹ Ahora bien, todas estas posiciones tuvieron (y tienen) sus adherentes, pero las primeras tres presentan debilidades que suscitaron severas objeciones y hacen muy insegura su admisión. En cambio, si se le trata de formar sentido a la introducción de Aristóteles en sus propios términos, la cuarta posición resulta la textualmente más verosímil y quizá sea la que más adecuados fundamentos pueda encontrar desde el punto de vista sistemático. Esa misma es la posición del efesio también, aunque ninguno de los autores que he mencionado cita su antecedente. Miguel dice:

(C20) Sin embargo, [Aristóteles] designa “quien ha sido instruido —permítasenos decir como ejemplo¹⁴²— en geometría” no a quien tiene una disposición estable exactísima de {1.15} todos los teoremas geométricos (porque el individuo de tal índole se denomina, en sentido propio, “científicamente versado”), sino a quien tiene mentalmente principios geométricos y noción de *algunos* teoremas y que a partir de ellos es capaz de juzgar a quien diserta como un geómetra conforme a los principios geométricos y según es preciso que un geómetra razone [cf. PA 639a4-8]¹⁴³ (in PA 1.13-18).

Su explicación, que comienza conectando el problema con el tratamiento sobre el πεπαιδευμένος de EN (in PA 1.3-10)¹⁴⁴, es más detallada y extensa, incluso.¹⁴⁵ Pero

que estos expertos, que suelen ser modelos del proceder científico para la construcción de su teoría de la ciencia, ejercían su saber y el poder crítico de su instrucción mucho antes de que él escribiera sus enseñanzas de los *Analíticos*. Resulta un portento imaginar a Aristóteles reprochándole a estas personas de ciencia o de arte, que no pudieron asistir a sus conferencias (ἀκροάσεις) sobre lógica y teoría de la ciencia, su *apaideusía* de los *Analíticos*.

¹⁴¹ Cf. Lennox (2001:120), y con más seguridad su presunción de Lennox (2010:67), conforme a la cual el *pepaideuménos* «possess the capacity of the subject-specific, discriminating reader/investigator»; tamb. Karbowski (2019:100): «who is merely educated in natural science». Por su parte, la lectura de Leunissen (2015) sobre la instrucción requerida en cada caso es también temática y diferenciada, pero injustificadamente más inflacionaria. Respecto del *pepaideuménos* ella cree que la educación incluye instrucción en todas las ciencias teóricas (p. 227). Mombello (2020), en una defensa de esta línea de interpretación que se inicia con Miguel de Éfeso, sugiere que el *pepaideuménos* es un individuo con experiencia (*empeiría*) en el tema de estudio del que se trata en cada caso.

¹⁴² οἷον φέρε εἰπεῖν: frase característica de Miguel, cf. Luna (2001:211)

¹⁴³ {1.13} πεπαιδευμένος δὲ λέγεται / οἷον φέρε εἰπεῖν ἐπὶ γεωμετρίας οὐχ ὅ ἔχων ἀκριβεστάτην πάντων ἔξιν / {1.15} τῶν γεωμετρικῶν θεωρημάτων (ὁ γὰρ τοιοῦτος κυρίως ἐπιστήμων ὀνομάζε- / ται), ἀλλ' ὅ ἔχων γεωμετρικὰς ἀρχὰς καὶ τινων θεωρημάτων γνῶσιν καὶ / δυνάμενος ἐκ τούτων κρίνειν τὸν διαλεγόμενον ὡς γεωμέτρην κατὰ τὰς γεω- / μετρικὰς ἀρχὰς καὶ ὡς δεῖ γεωμέτρην διαλέγεσθαι.

¹⁴⁴ Lo cual es otro signo del carácter sistemático de sus exégesis, vid. ns.175 y 176.

¹⁴⁵ Cf. el valioso comentario de Miguel de Éfeso in PA 1.8-2.10, que se hecha de menos en los principales estudios sobre el punto.

es suficientemente claro, en esta visión, que la diferencia de grado epistémico entre el científico y el instruido hace que este último, en la situación de una conferencia, pueda *entender* principios (de la demostración) de una o varias ciencias debido a que los tiene mentalmente de antemano, v.g. principios como las definiciones. Lo que él no *tiene* igualmente —en la visión de Miguel— son las demostraciones, ni todos los teoremas que, resultando de ellas, hacen a una ciencia. Por ello, el *pepaideuménos*, a diferencia del científicamente versado, no puede conocer con certeza (ἐπίστασθαι). El efesio parece haber encontrado, por tanto, un perfil de individuo instruido ciertamente próximo a este: ὁ τὸν ὁρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως, i.e. «quien tiene la definición sin la demostración», que es el perfil de individuo al que Aristóteles se refiere en *APo.* B3 90b21-25. Con ello, Miguel ha resuelto, aristotélicamente, un problema bastante inquietante, que continúa siendo debatido en la actualidad, y lo ha hecho de un modo sugestivo.

2. En cuanto al núcleo problemático 2.b, se han producido dos principales líneas de interpretación¹⁴⁶ que son bien sintetizadas en Lennox (2001a:128-129), aunque sin mencionar en absoluto a Miguel. Ambas líneas tienen sus ventajas relativas pero se enfrentan también a una cantidad de dificultades. Lo importante es que el efesio fue el primero en encontrar que, para una de aquellas líneas, la divergencia que se cifra en *PA* 639b30-640a6 es entre el arte, por un lado, y las ciencias naturales (incluida la medicina) junto a las teoréticas, por el otro. Estas últimas proceden *como si existiera* actualmente (ὥς ἤδη ὄντα) la realidad cuyas condiciones investiga o explica, tomando como punto de partida de su consideración y procedimiento la existencia presente de dicha realidad y su naturaleza (aun cuando no tenga una instancia en los hechos, κἂν μῆπω ἔστί, in *PA* 3.23). En cambio, sólo en las cosas hechas por arte, el punto de partida tomado es la posibilidad de la existencia futura de aquella realidad. Notables especialistas (Düring 1943:84, 1961:216, Ogle 1882:142, Pellegrin 1986:132 o Lloyd 1996:30) han percibido, de manera próxima, la misma oposición que Miguel.

Así pues, al menos en el especialmente difícil *PA* A1, las restantes elucidaciones del efesio tienen un carácter similar, manteniéndose siempre fiel al punto de vista y a la teoría del estagirita. La recepción favorable de algunas de sus posiciones relativas a dificultades textuales muy persistentes suele ser visible —aunque no siempre reconocida— en el poderoso movimiento de investigación sobre la biología aristotélica

¹⁴⁶ Exceptuando una cierta combinación de ambas por parte de Kullmann (1974:13ss).

iniciado a mediados del siglo pasado. Ello y los ejemplos anteriores muestran, al menos, que su influencia alcanza también a la tradición interpretativa de la biología aristotélica. Los comentarios de Miguel en esa esfera de estudios, como los de Alejandro en otras ramas de la tradición, pues, también han establecido parámetros de interpretación que permanecieron insuperables en los siglos próximos subsiguientes¹⁴⁷ y, como muestran también los ejemplos anteriores, incluso mucho más allá. La relevancia filosófica de estos aportes del efesio —la cual es independiente de la posibilidad de ser discutidos— no difiere sustancialmente de las contribuciones contemporáneas. Por ello, la hipótesis según la cual se le imputara una irregularidad tan extrema a la relevancia de sus aportes filosóficos a la rama biológica de la tradición aristotélica como para desestimarlos abiertamente resultaría, a mi juicio, muy inadecuada.

Naturalmente, sus puntos de vista pueden estimular la discusión, como las de cualquier intérprete filosóficamente constructivo, porque Miguel efectivamente lo es. En cualquier caso, a mi juicio todo ello muestra, en un momento del aristotelismo en que su técnica de comentario y su estilo filosófico¹⁴⁸ se encuentran en activa recuperación y estudio, cuán favorecidos nos vemos por la inclusión de sus ideas en nuestras investigaciones y debates, quienes compartimos la inclinación común hacia la filosofía de Aristóteles sobre la ciencia de la naturaleza.

6. *Observaciones finales: armonías entre Alejandro y Miguel*

Los comentarios de Alejandro de Afrodisia, «representan el florecimiento más completo de la tradición aristotélica».¹⁴⁹ Para muchos especialistas actuales, su nombre representa aquello que permite calibrar la valor aristotélico y la calidad exegética precisos de cualquier otro comentador, su piedra de toque. Una declaración anfibológica de este admirable profesor¹⁵⁰, a propósito del ejercicio de su propia agenda filosófica, en su tratado *De anima* (inspirado en los principios de la obra homónima de Aristóteles), suele ser citada como evidencia de su actitud hacia el estagirita y de cómo concebía parte de su propia tarea:

¹⁴⁷ Cf. ns.23-24.

¹⁴⁸ Vid. Arabatzis (2012a:207).

¹⁴⁹ Cohen-Matthews (1991:134).

¹⁵⁰ Quien estuvo unos once ciclos al frente de su cátedra desde el año 198 d.C.

(C21) Pero, ya que, tal como en los otros [casos], nosotros ofrecemos una explicación de las [líneas¹⁵¹ de texto] de Aristóteles considerando las opiniones que han sido transmitidas por uno mismo¹⁵² más genuinas (ἀληθεστέρας) que las que han sido mencionadas por otras [personas]¹⁵³, de ese modo también prestamos atención a las [líneas] que se ocupan con la doctrina sobre el alma: serán el caso las [tareas] que se han cumplido según nuestro propósito, si (1) exponemos claramente —en cuanto es posible— las cosas que han sido dichas por él [i.e. Aristóteles] acerca del alma y [si] (2) suministramos por nuestros propios medios las explicaciones apropiadas de lo que —bajo el punto de vista de cada una de aquellas [¿personas? ¿líneas de Aristóteles?— se ha dicho correctamente¹⁵⁴ (Alex. de An. 2.4-9, ed. Bruns).

Aunque el texto se presta a diferentes lecturas, no es difícil acordar en que un propósito general allí parece ser el de «clarificar y promover las visiones de Aristóteles».¹⁵⁵ Resulta sugestivo, incluso, pensar que esos objetivos implícitos particulares sobrevuelan también su obra exegética.¹⁵⁶ Lo cierto es que —como se ha visto¹⁵⁷— Miguel ha hecho *expreso*, al menos en comentarios biológicos, que persigue un propósito suficientemente armónico. No obstante, para ser más precisos, los objetivos que Alejandro persigue en (C21) parecen ser: (1) parafrasear o reformular el texto de Aristóteles clarificando su sentido y (2) ofrecer —complementariamente— explicaciones adecuadas o literales propias sobre lo que a su juicio no presenta fallas en exposiciones, o incluso en interpretaciones, precedentes (cuyos autores no están claros). En líneas generales, la armonía de los propósitos de (1) y (2) con los que Miguel persigue —también expresamente— en (C9)-(C11) es manifiesta. Y aunque resulte

¹⁵¹ *Legend. dubit.* <ἐπι> vel *fort.* <δόγματα>; cf. in *Metaph.* 32.24 (ed. Hayduck 1891) e in *Sens.* 23.8 (ed. Wendland 1901).

¹⁵² No estoy seguro, pero creo que αὐτοῦ puede tener aquí el valor pronominal que remite —no a Aristóteles, como se suele leer, sino— al él mismo, i.e. a Alejandro, tal como él se refiere a sí mismo en 2.1: «el conocimiento de mí mismo está comprometido con el conocimiento relativo a lo cual uno [i.e. yo] mismo es el caso y con relación al alma el ser humano [es o es el caso *qua*] humano» (ἡ δ' ἐαυτοῦ γνώσις ἐν τῇ / 2.1 γνώσει τῇ καθ' ὃ ἐστὶν αὐτός, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρω- / πος, 1.9-2.2). Enseguida (2.7), él prefiere usar diferente y claramente ἐκείνου para referirse a Aristóteles, no αὐτοῦ.

¹⁵³ Aunque el sentido preciso del pasaje es inseguro, no es improbable que Alejandro esté pensando en las doctrinas aristotélicas transmitidas por Galeno, por ejemplo.

¹⁵⁴ ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τὰ Ἀριστοτέλους [vid. n.151] πρεσβεύομεν ἀλη- / θεστέρας ἡγούμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας δόξας τῶν ἄλλοις εἰρη-/ μένων, οὕτω δὲ καὶ ἃ ἐν τῷ περὶ ψυχῆς δόγματι φρονοῦμεν, ἔσται τὰ / κατὰ τὴν πρόθεσιν ἡμῶν πεπληρωμένα, ἂν τὰ ὑπ' ἐκείνου περὶ ψυχῆς / εἰρημένα ὡς ἐνδέχεται σαφῶς ἐκθώμεθα καὶ τοῦ καλῶς ἕκαστον αὐτῶν / εἰρησθαι τὰς οἰκείας παρασχόμεθα παραμυθίας.

¹⁵⁵ Falcon (2021c:#3), cf. n.166.

¹⁵⁶ Una razón para ello es, como señala correctamente Bonelli (2015:93 y n.4), que la distinción entre “obra personal” y “comentarios” en el caso de Alejandro probablemente resulte superada en la actualidad.

¹⁵⁷ Cf. n.100 y (C10).

tentador pensar que en (2) Alejandro se refiere a lo dicho directamente por Aristóteles¹⁵⁸, el texto parece más bien sugerir que esas exposiciones correctas recuperadas por él son ajenas a la letra del estagirita. Según se entienda el género de ἕκαστον αὐτῶν (2.8), es posible que él tenga en mente recobrar lo que él mismo (o algún otro) ya ha dicho correctamente en otros comentarios *en cuanto a cada una de aquellas líneas* (ἕκαστον αὐτῶν) escritas por Aristóteles acerca del alma o, quizá mejor, reformular lo que ha dicho bien *desde su propio punto de vista*¹⁵⁹ *cada uno de aquellos* otros autores o intérpretes (aludidos en el pasaje) sobre el mismo punto. Si este último fuera el caso, su actitud exegética no sería aquí tan inarmónica tampoco con la que Miguel expresa en (C3)¹⁶⁰, fuera de sus comentarios biológicos. Y ello podría tener una explicación: él pudo encontrar inspiradora esta actitud procedimental, toda vez que «encontró en Alejandro de Afrodisia y en su tratado sobre el alma una fuente de información útil»¹⁶¹ con vistas a su elaboración sin precedentes de comentarios a parte central de la obra biológica de Aristóteles.

Como sea, (C21) se ofrece también como evidencia del grado de fidelidad ideológica de Alejandro —al menos— hacia aquella doctrina del estagirita. En general, tanto Alejandro como Miguel han tenido lecturas incorrectas del texto, y los frecuentes distanciamientos del pensamiento de Aristóteles por parte de Alejandro son bien conocidos.¹⁶² Pero la lealtad o fidelidad de un comentador hacia el autor de la obra comentada no se pone a prueba en la infalibilidad de su interpretación o en sus elogios o admiración hacia aquél, sino en el esfuerzo del exégeta en mantenerse apegado a la doctrina del maestro, aun cuando —y sobre todo— señale la posibilidad de disentir con él. Alejandro ha hecho, ciertamente, ese tipo de señalamientos sin perder esa clase de fidelidad.¹⁶³ Hay un interesante pasaje de Miguel para cotejar con esa prueba superada por Alejandro. Luego de que el efesio encontrara insuficiente —desde el punto de vista doctrinal— una explicación de Aristóteles (*ad Resp.* 475a7ss) sobre el sonido que

¹⁵⁸ Cf. la traducción de Fotinis (1978:1).

¹⁵⁹ Quizá no tan fiel o “genuinamente” aristotélico como el punto de vista que Alejandro creyó tener al transmitir sus opiniones.

¹⁶⁰ Vid. tamb. n.98.

¹⁶¹ Falcon (2021a:20).

¹⁶² Donini (1995:106) defendió la idea de que esos distanciamientos resultaban de la influencia conjunta del presupuesto sistemático (cf. n.176) y del método de reconstrucción de la transcripción aristotélica.

¹⁶³ Vid. Frede (2017:#2).

emiten ciertos insectos, y de que le formulara una prudente observación en forma de pregunta, agrega sin dilación:

(C22) Pero igualmente uno no debe pronunciarse en contra de un varón que ha derribado muchos trabajos sobre filosofía y que tiene un nivel más excelente que el mío y que el de otros quienes más allá de mí se aplicaron al pensamiento de Aristóteles. Por lo cual, por una parte, compréndase la consideración suya en relación con las primeras [explicaciones que ofrecí], por la otra, ubíquese la mía en lo que agrada a quienes tienen afición por aprender¹⁶⁴ (*in PN* 131.4-8).

Aun cuando es puesta en tensión, la actitud filosófica de Miguel hacia Aristóteles que aquí se evidencia supera la prueba de fidelidad en perfecta conformidad con la que se atribuye a Alejandro. Tal como —sobre la base de la evidencia de (C21)— se le adscribe a este último, este y otros pasajes¹⁶⁵ habilitan a afirmar *a fortiori*¹⁶⁶ respecto de Miguel que, *desde el punto de vista filosófico* de su exégesis, su «objetivo primario es recuperar y preservar el pensamiento de Aristóteles por sí mismo». ¹⁶⁷ No sólo ese objetivo lo inserta en el aristotelismo entendido como tradición de comentario. También lo hacen sus propios aportes y observaciones, incluso los que van más allá de la letra del estagirita, destinados conscientemente —aquí y en (C2)— a quienes tienen afición por aprender. Porque ellos representan el cumplimiento explícito del objetivo segundo que se exige al formato de la exégesis textual señalado por Fazzo¹⁶⁸: el de constituirse en una herramienta del desarrollo de la doctrina aristotélica. Esto pueden lograrlo más que suficientemente quienes, además de recuperar y transmitir didácticamente la doctrina con claridad y apego hacia ella, tienen la condición de los pensadores constructivos.

¹⁶⁴ ἀλλ' ἴσως οὐ χρὴ κατανηφίζεσθαι ἀνδρὸς πολλοὺς / ἐπὶ φιλοσοφίᾳ πόνους καταβεβληκότος καὶ δυναμένου κάλλιον ἐμοῦ καὶ / ἄλλων τῶν ὑπὲρ ἐμὲ τῆς Ἀριστοτέλους διανοίας ἐφάπτεσθαι. δι' ὃ ἐχέτω / μὲν τὰ πρῶτα ἢ ἐκείνου ἐπιβολή, ἢ δὲ ἐμὴ τετάχθω ὅπου φίλον τοῖς / φιλομαθέσι.

¹⁶⁵ Vid. ns.100, 103, 106 y 109.

¹⁶⁶ «El objetivo que nosotros nos proponemos (πρόθεσις ἡμῶν) es hablar acerca del alma.... », dice al inicio (*de An.* 1.2) el profesor Alejandro.

¹⁶⁷ Falcon (2021c:#3 *in fine*). Naturalmente, los objetivos procedimentales primarios (la σαφήνεια metodológicamente buscada, en el caso de Miguel, *vid.* 4, y quizá el señalado en n.166 y lo que pueda inferirse de él, para el caso de Alejandro) que conducen de maneras diferentes a la ejecución de sus exégesis, correspondientes a cada uno de estos comentaristas, no necesitan coincidir; ni tampoco los contextos de situación que influyen en (y enmarcan) el tipo de actividad exegética que cada uno de ellos ha realizado, *cf.* n.135.

¹⁶⁸ *Cf.* n.13.

Por otra parte, en (C21), la frase τὰ Ἀριστοτέλους πρεσβεύομεν ἀληθεστέρως ἡγούμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας δόξας τῶν ἄλλοις εἰρημένων (4-6) suele ser leída¹⁶⁹ de un modo muy distinto al que propuse en mi traducción, como expresando el aprecio especial de Alejandro por la autoridad de Aristóteles y el convencimiento suyo de que las enseñanzas del maestro tienen más derecho a la verdad que las de otros filósofos. No creo que ese sea el sentido directo de la frase¹⁷⁰, que parece tener por objeto, sobre todo, justificar la introducción de sus propios propósitos (1 y 2); pero aun si lo fuera, ya que —como se ha visto¹⁷¹— la convicción de Miguel acerca de la verdad que contienen las doctrinas del estagirita sí es expresa, su actitud también resultaría suficientemente armónica con la que se atribuye a Alejandro. No obstante, aquél apego hacia las doctrinas de Aristóteles, además puede ser visible en varios otros aspectos. Uno es el apoyo que las explicaciones del comentador buscan en la proximidad del propio texto comentado¹⁷² o incluso en referencias implícitas o explícitas a otros textos del autor.¹⁷³ Esto es lo que se suele percibir como la aplicación un criterio exegético, que descansa en nuestro supuesto de que el comentador concibe el pensamiento expresado en el corpus de manera próxima a un todo orgánico (*i.e.* con cierta «unidad y congruencia fundamental»¹⁷⁴), a la vez que hace visible su voluntad por mantener organizado el conjunto de doctrinas, racionalmente entrelazadas entre sí (*i.e.* revela su esfuerzo de sistematización).¹⁷⁵ Este aspecto del procedimiento exegético —aunque para el caso de Alejandro— se ha descrito de manera ya célebre como «el método de explicar *Aristotelem ex Aristotele*»¹⁷⁶ (*i.e.* por sí mismo), el cual abarca también la

¹⁶⁹ Vid. la trad. de Fotinis (1978) y su reproducción en Falcon (2021c:#3).

¹⁷⁰ Que descansa en una traducción insuficiente de πρεσβεύομεν. Con el acusativo neutro plural de cosa τὰ (que no veo cómo puede aludir a la “autoridad” de Ar., *vid.* n.151), allí el sentido de πρεσβεύειν debe ser el ‘dar una explicación de’ (*represent*), ‘insistir en la discusión’ (*urge*) o ‘afirmar, apoyar o defender con argumentos’ (*maitanin*), *cf.* LSJ *ad loc.* III.

¹⁷¹ *Cf.* (C6).

¹⁷² *Cf.* n.129 y el inicio de (C3).

¹⁷³ *Cf.* n.80. Sus referencias implícitas pueden detectarse también en varias de sus lecturas del texto de Aristóteles, como en el vínculo entre (C20) y el perfil de APo. B3 90b21-25 (*vid.* el caso 1 en 5); *cf.* tamb. n.144.

¹⁷⁴ Donini (1995:92).

¹⁷⁵ Se ha señalado que «la característica principal de Alejandro es, sin dudas, la naturaleza sistemática de su aristotelismo», Falcon (2017:51); *cf.* n.131, Movia (2007:xii) y Fazzo (2004:9-10).

¹⁷⁶ Donini (1995:92 y 99); sobre los orígenes de este procedimiento exegético *cf. op cit.* p. 90. Para una consideración admisible de lo que supone la “interpretación sistemática” *vid.* Donini

apropiación de doctrinas aristotélicas como recurso exegético del comentador.¹⁷⁷ Otro aspecto consiste en el establecimiento de diferenciaciones entre las posiciones de estagirita y las de otros filósofos, lo que a veces se refuerza en su admiración expresa hacia el autor, como se ha visto que Miguel hace. Según estos dos parámetros, a mi juicio, tampoco es sustantiva la diferencia entre la fidelidad que suele inferirse de los comentarios de Alejandro y la que estamos habilitados a concluir a partir de las exégesis de Miguel.

Naturalmente, existen entre ambos exégetas diferencias obvias.¹⁷⁸ Entre las más relevantes están las que son visibles de modo desigual en los recursos utilizados en sus respectivas técnicas exegéticas (con el carácter diferenciado del comentario resultante)¹⁷⁹, y la que presenta la carga conceptual de siglos que sólo pudo heredar Miguel, en particular la relativa al compromiso con la armonización de Platón y Aristóteles que caracteriza variablemente la tradición de comentarios neoplatónicos. Pero la existencia de esa herencia no implica su adopción. Aunque en sus exégesis a parte de la filosofía práctica de Aristóteles se encuentra cierta evidencia de una actualmente discutida actitud ambivalente hacia el neoplatonismo¹⁸⁰, la cual hace difícil determinar con precisión en qué medida esa corriente de pensamiento influye en el de Miguel, ello no parece afectar decisivamente sus comentarios biológicos, y de ninguna manera lo hace en *in PA*.

La búsqueda filosófica de la conciliación de las perspectivas de Platón y Aristóteles es categorialmente distinta de la utilización instrumental de vocabulario, expresiones o incluso explicaciones heredadas del platonismo. Lo segundo es ocasionalmente observable en los comentarios biológicos de Miguel¹⁸¹, lo primero

(1994:211 y 218n.15). Bonelli (2015:105) ha juzgado, incluso, que el uso de un criterio exegético sistemático, sumado a sus habilidades exegéticas y teoréticas, similarmente a las que he mostrado que se dan en el caso de Miguel (*vid. esp. 4 y 5*), «*costituiscono [...] la grandezza del “commentatore par excellence”*», viz. Alejandro.

¹⁷⁷ *Vid.* la discusión anotada en n.123, y n.128. Que Miguel sigue los pasos exegéticos de Alejandro incluso más allá de Aristóteles parece visible en el recurso señalado en n.108 (*cf.* n.181).

¹⁷⁸ *Cf.* n.135.

¹⁷⁹ Sobre los recursos del método exegético de Alejandro *vid.* el invaluable trabajo de Donini (1995) y las referencias de n.89.

¹⁸⁰ *Vid.* Wilberding (2019:3-5).

¹⁸¹ En ocasiones, incluso así parece el vocabulario de Alejandro a quien se le han imputado interpretaciones platonizantes, *cf.* Bonelli (2015:98-99); *v.g.*, compárese también el procedimiento de dar por sentadas y establecer proposiciones consonantes con otras que

no.¹⁸² Y aquella prosecución filosófica (neoplatónica) no puede inferirse legítimamente de la utilización de esa clase de recursos instrumentales heredados.¹⁸³ Incluso, por las semejanzas con (*i.e.* los préstamos aparentemente tomados de) Siriano de Alejandría (s. V), notables estudiosos llegaron a ubicar erróneamente el comentario de Miguel a *Metaph.* 6-14 en una fecha anterior al siglo V. A diferencia de Miguel, Siriano es un platónico raro que defendió las realidades inteligibles y criticó fuertemente a Aristóteles por su metafísica, pero —como Miguel— no buscó la conciliación entre en las doctrinas de Platón y Aristóteles.¹⁸⁴ Al margen de la detección en el efesio de alguna herencia formularia o nocional presente en Siriano, conviene considerar que no es sólo cronológico el motivo por el que un importante editor contemporáneo no pudo dejar de mencionar a pseudo-Alejando (*i.e.* a Miguel) en el primero de los tres grupos de comentarios: el de los «autores en la *tradición aristotélica* hasta el siglo cuarto d.C. ».¹⁸⁵ El grado de fidelidad ideológica del comentario del efesio hacia el texto de Aristóteles es, desde mi punto de vista, mucho más poderoso que los préstamos o herencias nocionales —forjados al calor de alguna filosofía no-aristotélica— que en él pueden detectarse ocasionalmente. Ese error de datación no se habría cometido (ni parte de sus textos habrían sido confundidos con los de Alejandro), si las lecturas del efesio sobre la obra de Aristóteles hubiesen sido tan visiblemente platonizantes y críticas como las de

atribuye a Aristóteles (*in Metaph.* 9.28-29) y el propuesto por Platón en *Phd.* 100a3-7. Aunque Aristóteles hace referencia a expresiones y consideraciones aparentemente *concordantes* de diferente tipo, ese no parece ser un recurso de validación en el que él haya depositado mucha confianza, *vid. Cael.* 284b3-5 y *EN* 1179a16-20.

¹⁸² Hasta donde puedo ver, *in PA* 32.27-30 es el único lugar en que Miguel atribuye expresamente a Aristóteles que «llevó acabo un acuerdo» (συνεβίβασεν) entre ciertas nociones propias (las de [forma] “en potencia”, “en acto”, “por sí” y “por accidente) y los antiguos filósofos, refiriéndose al materialismo de los presocráticos —especialmente a Empédocles y Demócrito— y su resultante e insuficiente explicación mecánica de la naturaleza. Miguel da muestra allí, además, de que aprendió de los intérpretes que le precedieron que, en descubrir y expandir aquellas nociones, el estagirita fue el primero o en hacerlo tan notablemente. En efecto, en *PA* A1 aquellos filósofos son varias veces criticados por Aristóteles (*vid.* 640a19-26, 640b4-17, 640b29-35), incluso, por no prestar atención a los principales factores explicativos (*i.e.* los formales o sustanciales) aun teniéndolos frente a sí mismos (642a18-31). Miguel registró muy bien sus críticas a los “fisiólogos” (*cf. in PA* 4.20-29, 5.19-32, 5.35-6.37) y comprendió correctamente el justificado esfuerzo de conciliación o reunión de factores explicativos propuesto por Aristóteles (8.20-26).

¹⁸³ Entre los cuales, desde luego, tampoco se encuentra —en los comentarios de Miguel— la rígida estructura de los esquemas introductorios codificados escolásticamente por los neoplatónicos desde fines del siglo V. Sobre este punto véase Hadot (1990:23-47).

¹⁸⁴ *Vid.* Longo (2009:15ss).

¹⁸⁵ Cohen-Matthews (1991:134), el destacado es mío.

Siriano o si mostrasen obvios objetivos filosóficos conciliatorios entre Platón y Aristóteles (*quod non*).

Ciertamente, los préstamos nocionales y de vocabulario del platonismo no deben ser obviados, pero tampoco subrayados indebidamente con vistas a proyectar sobre Miguel la búsqueda metódica de un acuerdo entre Platón y Aristóteles. En lo que concierne a los comentarios biológicos, hay evidencia de que Miguel establece expresamente las diferencias entre los enfoques de uno y otro aun teniendo oportunidad clara de hacer lo contrario.¹⁸⁶ Tampoco es posible identificar textualmente el ideal exegético expreso o sugerido de mostrarlos como parte de una misma perspectiva filosófica. La ausencia de ese ideal en su tarea, junto con la excelencia de su interpretación y la fidelidad hacia la filosofía del maestro sustentan la tesis de que Alejandro de Afrodisia «no fue el primero sino el último intérprete auténtico de Aristóteles».¹⁸⁷ Como he intentado mostrar, sin embargo, las cualificaciones que expresan esas premisas también se pueden aplicar sin variaciones importantes a Miguel de Éfeso. Si Alejandro puede considerarse el más auténtico y último intérprete temprano de Aristóteles, Miguel puede ser visto como un genuino comentador tardío y el primero entre los helenófonos en la rama biológica de la tradición aristotélica.¹⁸⁸

Eduardo H. Mombello
(Universidad Nacional del Comahue)

¹⁸⁶ Cf. n.115.

¹⁸⁷ Falcon (2021c:#3 *in fine*); cf. la tesis de Fazzo (2004:7): «*Strictly speaking, if we are talking about Aristotelian commentators on Aristotle, Alexander is therefore both the first of whom we have solid knowledge, and the last*»; y n.81.

¹⁸⁸ La cuestión de cómo determinar la tradición aristotélica con cierta precisión es materia de discusión. Sin embargo, la amplitud propuesta en las conclusiones de Falcon (2017:58-59) me resulta atractiva: «*Grazie a questa correzione di rotta, la tradizione peripatetica può essere pensata come pluralistica, complessa e aperta a diverse soluzioni che competono tra loro. Il punto di partenza comune è il testo aristotelico, ma l'esito non è scontato. Si tratta, in definitiva, di abbandonare una concezione finalistica della storia dell'aristotelismo e di sostituirla con una visione non-lineare. Solo in questo modo è possibile valorizzare fino in fondo le diverse interpretazioni avanzate dai protagonisti dell'aristotelismo postellenistico*».

Bibliografia

- Adler, A. (1928-35) *Suidae lexicon*, 4 vols., Leipzig.
- Angioni, L. (2017) “O ser humano cultivado (*pepaideumenos*) em Aristóteles” en *Filosofia e Educação* 9.1, 165-196.
- Arabatzis, G. (2006) *Παιδεία και Επιστήμη στον Μιχαήλ Εφέσιο εις ‘Περὶ ζώων μορίων I 1.3-2.10’*, Atenas.
- Arabatzis, G. (2009) “Michael of Ephesus on the Empirical Man, the Scientist and the Educated Man (*In Ethica Nicomachea X* and *In de Partibus Animalium I*)” en Barber, C. y Jenkins, D. (eds.) (2009), 163-184.
- Arabatzis, G. (2012a) “Michel d’Ephèse, commentateur d’Aristote et auteur” en *Peitho Examina Antiqua* 1 (3), 199-209.
- Arabatzis, G. (2012b) “Michael of Ephesus and the philosophy of living things (*In De partibus animalium*, 22.25–23.9)” en B. Bydén y K. Ierodiakonou (eds.), 51-78.
- Arabatzis, G. (2015) “Daniel Furlanus on Michael of Ephesus and the Pleasure of Biological Knowledge” en *Quaestio* 15, 211-219.
- Aubenque, P. (1974) *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid.
- Balme, D. M. (1992) *Aristotle De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II.1-3), with a Report on Recent Work and an Additional Bibliography by Allan Gotthelf*, Oxford.
- Barber, C. y Jenkins, D. (eds.) (2009) *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Leiden.
- Barker, E. (1957) *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford.
- Barnes, J. (1993) *Aristotle Posterior Analytics, Translated with a Commentary*, Oxford (reimp. 2002).
- Benakis, L. G. (2009) “Aristotelian Ethics in Byzantium” en C. Barber y D. Jenkins (eds.) (2009), 63-69.
- Berti, E. (2017) *Tradurre la Metafisica di Aristotele*, Brescia.
- Boeri, M. (2007) “¿Es el objeto de la ἐπιστήμη aristotélica sólo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de lo ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ en el modelo aristotélico de ciencia” en *Méthexis* XX, 29-49.
- Bolton, R. (2010) “Biology and metaphysics in Aristotle” en Lennox, J. G. y Bolton, R. (eds.) *Being, Nature, and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge (UK), 30-55.
- Bonelli, M. (2015) “Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?” en E. Cattanei, F. Fronterotta y S. Maso (eds.) *Studi su Aristotele e l’aristotelismo*, Roma, 93-107.
- Browning, R. (1962) “An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena” en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1-12.
- Bruns, I. (1887) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Commentaria in Aristotelem Graeca*, Suppl. 2.1, Berlín.
- Busse, A. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentarius. Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.4, Berlín.
- Busse, A. (1897) *Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius. Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.5, Berlín.

- Bydén, B. y Ierodiakonou, K. (eds.) (2012) *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, Atenas.
- Cohen, M. y Matthews, G. (1991) *Ammonius On Aristotles Categories*, London
- Darrouzès, J. (1970) *Georges et Dèmètrios Tornikès: Lettres et discours. Introduction, texte, analyses, traduction et notes*, París.
- Detel, W. (2004) “A New Reading of Aristotle’s Philosophy of Science” en Lutz-Bachmann, M., Fidora, A. y Antolic, P. (eds) *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlín, 1-14.
- Detel, W. (2006) “Aristotle’s Logic and Theory of Science” en Gill, M. L. y Pellegrin, P. (eds) *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden - Oxford – Melbourne, 245-269.
- Detel, W. (2014) “Semantic Normativity and the Foundation of Ancient Ethics” en Hardy, J. y Rudebusch, G. (eds.) *Ancient Ethics*, Göttingen, 425-465.
- Diels, H. (1895) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 9 & 10, Berlín.
- Donini, P. (1994) “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica” en M. Bonazzi (ed.) (2011) *Pierluigi Donini. Commentary and Tradition*, Berlín – N.Y., 211-281.
- Donini, P. (1995) “Alessandro di Afrodisia e i metodi dell’esegesi filosofica” en M. Bonazzi (ed.) (2011) *Pierluigi Donini. Commentary and Tradition*, Berlín – N.Y., 87-106.
- Düring, I. (1943) *Aristotle’s De Partibus Animalium: Critical and Literary Commentaries*, Gotemburgo (reimp. 1980, New York – London).
- Düring, I. (1961) “Aristotle’s method in biology” en S. Mansion (ed.) (1961) *Aristote et les problèmes de méthode: Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Luvain, 213-221.
- Düring, I. (2000) *Aristóteles. Exposición e interpretación y de su pensamiento*, México
- Falcon, A. (2005) *Aristotle and the Science of Nature. Unity without Uniformity*, Cambridge.
- Falcon, A. (2017) *Aristotelismo*, Torino.
- Falcon, A. (2021a) “The Reception of the *De incessu animalium*” en Falcon- Stavrianeas (eds.) (2021b), 19-31.
- Falcon, A. y Stavrianeas, S. (2021b) (eds.) *Aristotle on How Animals Move. The De incessu animalium: Text, Translation, and Interpretative Essay*, Cambridge.
- Falcon, A. (2021c) “Commentators on Aristotle” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Ed.), E. N. Zalta (ed.), recup. de <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-commentators>.
- Fazzo, S. (2004) “Aristotelianism as a Commentary Tradition” en *Bulletin of the Institute of Classical Studies* vol. 47 (iss. supl. 83 part. 1), 1-19.
- Fazzo, S. (2008) “L’exégèse du livre *Lambda* de la *Métaphysique* d’Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d’Alexandre d’Aphrodise” en *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 607-626.
- Fazzo, S. (2014) “Editing Aristotle’s *Metaphysics*: why should Harlfinger’s *stemma* be verified?” en *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 8.2, 133-159.
- Fazzo, S. (2016) “Aristotle’s *Metaphysics*. Current Research to Reconcile Two Branches of the Tradition” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 98.4, 433-457.
- Fazzo, S. (2017) “Lo *stemma codicum* della *Metafisica* di Aristotele” en *Revue d’Histoire des Textes*, v. 12, 35-58.

Fotinis, A. P. (1978) *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: a Translation and Commentary*, Milwaukee.

Frede, D. (2017) “Alexander of Aphrodisias” en E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, recup. de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/alexander-afrodisias>

Fryde, E. (2000) *The Early Paleologan Renaissance (1261-c.1360)*, London - Boston - Köln

García-Huidobro, J. (2012) “Michael of Ephesus and the Byzantine Reception of the Aristotelian Doctrine of Natural Justice” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 94, 274-295.

Golitsis, P. (2016a) “The Manuscript Tradition of Alexander of Aphrodisias’ Commentary on Aristotle’s Metaphysics: Towards a New Critical Edition” en *Revue d’histoire des textes*, vol. 11, 55-94.

Golitsis, P. (2016b) “Editing Aristotle’s Metaphysics: A Response to Silvia Fazzo’s Critical Appraisal of Oliver Primavesi’s Edition of *Metaphysics Alpha*” en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98.4, 458-473.

Golitsis, P. (2021) “Preface to the Greek Text” en Falcon, A. y Stavrianeas, S. (2021b) (eds.), pp.35-39.

Hadot, I. (1990) (dir.) *Simplicius: Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée*, Leiden.

Harlfinger (1979) “Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik” en P. Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote. Actes du VI Symposium Aristotelicum*, París, 7-33.

Hayduck, M. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca I*, Berlín.

Hayduck, M. (1901) *Michaelis Ephesii in librum quintum ethicorum Nicomacheorum commentarium. Commentaria in Aristotelem Graeca XXII.3*, Berlín.

Hayduck, M. (1903) *Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros de generatione animalium commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca XIV.3*, Berlín

Hayduck, M. (1904) *Michaelis Ephesii in libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca XXII.2*, Berlín.

Hellmann, O. (2015) “On the Interface of Philology and Science: The Case of Zoology” en F. Montanari et alii (eds.) (2015), 1235-1266.

Heylbut, G. (1892) *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria Commentaria in Aristotelem Graeca XX*, Berlín.

Ierodiakonou, K. (2009) “Some Observations on Michael of Ephesus’ Comments on *Nicomachean Ethics X*” en Barber, C. y Jenkins, D. (eds.) (2009), 185-201.

Ierodiakonou, K. (2012) “Byzantine philosophy revisited (a decade after)” en B. Bydén y K. Ierodiakonou K. (eds.) (2012), 1-21.

Ierodiakonou, K. (2020) “Michael of Ephesus” en Lagerlund, H. (ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500. Second Edition*, Dordrecht, 1201-1203.

Immisch, O. (1909) *Scholia et Glossae in Aristotelis Politica*, Leipzig; seg. ed. (1929) *Aristoteles Politica*, xvii-xxi y 293-327, Teubner.

Irwin, T. (1988) *Aristotle’s First Principles*, Oxford.

Kaldellis, A. (2009) “Classical Scholarship in Twelfth-Century Byzantium” en C. Barber y D. Jenkins (eds.) (2009), 1-43.

Kalogerídou, O. (2010) *Μιχαήλ Εφεσίου Εἰς τὸ Ἀριστοτέλους περὶ ζώων γενέσεως: ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐξηγητική παράδοση στη βυζαντινὴ ἐρμηνευτικὴ πρακτικὴ*, Tesalónica.

- Karbowsky, J. (2019) *Aristotle's method in ethics : philosophy in practice*, Cambridge.
- Konstan, D. (2001) *Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus: On Aristotle Nicomachean Ethics 8-9*, London.
- Kotwick, M. E. (2016) *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*, Berkeley -Cal.
- Kotwick, M. E. (2021) "Aristotle, *Metaphysics* A 10, 993a13–15: A new reading and its implication for the unity of book Alpha.", *Classical Quarterly* 71, 183–88.
- Krumbacher, K. (1891) *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, Munich.
- Kullmann, W. (1974) *Wissenschaft und Methode*, Berlín.
- Kullmann, W. (2014) *Aristoteles als Naturwissenschaftler*, Boston – Berlín – Munich.
- Kullmann, W. y Föllinger, S. (1997) (eds.) *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Stuttgart
- Le Blond, J.-M. (1945) *Aristote, philosophe de la vie: Le livre premier du traité sur les Parties des Animaux*, París.
- Le Blond, J.-M. (1995) *Aristote: Parties des animaux livre I. Traduction et notes par J.-M. Le Blond, Introducción et mises á jour par Pierre Pellegrin*, París.
- Lennox, J. (1994) "The Disappearance of Aristotle's Biology: A Hellenistic Mystery" en *Apeiron* 27-4, 7-24.
- Lennox, J. G. (2001a) *Aristotle On the Parts of Animals Translated with a Commentary*, Oxford.
- Lennox, J. G. (2001b) *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge.
- Lennox, J. (2010) "The unity and purpose of *On the Parts of Animals* I" en Lennox, J. G. y Bolton, R. (eds.) (2010), 56-77.
- Lennox, J. G. y Bolton R. (2010) (eds.) *Being, Nature, and Life in Aristotle. Essay in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge.
- Leunissen, M. (2010) *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge.
- Leunissen, M. (2015) "Aristotle on knowing natural science for the sake of living well" en Henry, D. y Nielsen, K. M. (eds.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, 214-231.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (Comp.), Stuart Jones, H. (Rev.), McKenzie, R. (Ass.) (ninth ed. 1940 with rev. supp. 1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Lloyd, G. E. R. (1996) *Aristotelian Explorations*, Cambridge.
- Longo, A. (2009) *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, Génova.
- Louis, P. (1957-1993) *Aristote. Les parties des animaux*, París.
- Luna, C. (2001) *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden – Boston – Köln.
- Mariev, S. (2015) "Theoretical *eudaimonia* in Michael of Ephesus" en *Quaestio* 15, 185-199.
- Mercken, H. P. F. (1990) "The Greek commentators on Aristotle's *Ethics*" en R. Sorabji (ed) (1990),
- Mombello, E. (2015) "La peirástica socrática de Aristóteles" en *Archai: revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, 14, São Paulo, 109-136.

- Mombello, E. (2020) “Aristóteles: sobre quien ha sido instruido (πεπαιδευμένος) en PA I.1” en V. Suñol y M. Berrón (comp.) *Educación, arte y política en la filosofía antigua: Actas del IV Simposio Nacional de la AAFA*, Santa Fe, 353-368, (recup. <https://www.academia.edu/43395241>).
- Montanari, F., Matthaïos, S. y Rengakos, A. (eds.) (2015) *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship, vol 1 (History Disciplinary Profiles)*, Leiden – Boston.
- Movia, G. (2007) *Alessandro di Afrodísia e Pseudo Alessandro: commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milán.
- Ogle, W. (1882) *Aristotle on the Parts of Animals*, London.
- Peck, A. L. (1961) *Aristotle: Parts of Animals*, Cambridge (Mass.) - London.
- Pellegrin, P. (1995) “Introduction” en Le Blond (1995), 3-33.
- Praechter, K. (1990) “Review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca*” en R. Sorabji (1990), 31-54.
- Preus, A. (1981) *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals. Translated, with Introduction and Notes*, New York.
- Preus, A. (1981b) “Michael of Ephesus on Aristotle IA and MA” en *Proceedings of the 1978 World Congress on Aristotle*, v. 2, Atenas, 21–30.
- Primavesi, O. (2012) “Introduction: The Transmission of the Text and the Riddle of the Two Versions” en Steel, C. (ed.) *Aristotle's Metaphysics Alpha*, 387-464.
- Primavesi, O. (2018) *Aristoteles: De motu animalium. Über die Bewegung der Lebewesen. Historisch-kritische Edition des griechischen Textes und philologische Einleitung. (Deutsche Übersetzung, philosophische Einleitung und erklärende Anmerkungen de Klaus Corcilus)*, Hamburgo.
- Ross, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, II vols., Oxford.
- Ross, W. D. (1955/2001) *Aristotle: Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Sabbíδου, A. (2019) *Ο υπομνηματισμός του Μιχαήλ Εφεσίου στο ένατο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων*, Tesalónica.
- Sharples, R. (2008) “¿La escuela de Alejandro de Afrodísia?” en *Diánoia* liii, 61, 3-46.
- Sorabji, R. (ed.) (1990) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London.
- Sorabji, R. y Sharples, R. (1989) “Introduction” en W. E. Dooley (1989) (trad.), *Alexander of Aphrodisias: On Aristotles's Metaphysics 1*, Ithaca – New York, 1-4.
- Suñol, V. (2013) “El comentario como práctica de la filosofía: desde el Aristotelismo a la Patrística” en Marta Alesso (ed.) (2013) *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*, Buenos Aires, 117-144.
- Torraca, L. (1958) *Il I Libro del de Partibus Animalium di Aristotele*, Napoli.
- Trizio, M. (2007) “Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project” en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74.1, 247-294.
- Vitelli, H (1887-1888) *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca* vols. 16 y 17, Berlín.
- Wallies, M. (1898) *Alexandri quod fertur in Aristotelis sophisticos elenchos commentarium. Commentaria in Aristotelem Graeca* 2.3, Berlín.

Wendland, P. (1901) *Alexandri in librum de sensu commentarium. Commentaria in Aristotelem Graeca* 3.1, Berlín.

Wendland, P. (1903) *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.1, Berlín.

Wilberding, J., Trompeter, J. y Rigolo, A. (2019) *Michael of Ephesus: On Aristotle's Nicomachean Ethics* 10, *Themistius: On Virtue*, London.

Zingano, M. (2008) “O Tratado do Impulso e da Faculdade Impulsiva de Alexandre de Afrodísia e sua versão em Miguel de Éfeso” en *Journal of Ancient Philosophy* II.2, 1-22.

Zucker, A. (2016) “Themistius” en Falcon, A. (ed.) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, 358-373.

Ricardo Salles (ed.), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy. From Thales to Avicenna*, New York (N.Y.), Cambridge University Press, 2021.

Nélio Gilberto dos Santos

L'idée que l'Univers est un *Cosmos*, c'est-à-dire une totalité ordonnée ayant une certaine unité soit de nature, soit dans leurs relations causales, et non pas une simple pluralité de réalités matériellement juxtaposées plus ou moins au hasard, est centrale dans la construction de la cosmovision qui s'est longtemps imposée depuis les débuts de la philosophie grecque. Les notions centrales pour une juste appréciation du sens d'ordonnancement cosmique : Mouvement et de Vie, étroitement liées à celle d'Âme, oblige à placer au cœur-même de la *Cosmologie* l'étude du vivant. L'important recueil d'études issu de trois séminaires dans les années 2016-2017 dans l'Université de la Ville Mexique (UNAM) et édité par Ricardo Salles : *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy. From Thales to Avicenna*, offre un vaste tableau pour penser cette relation entre le Cosmos et la Vie dans histoire de la pensée antique.

Parmi les quinze études qui composent cet ouvrage, plusieurs portent sur la cosmologie de Platon et d'Aristote, ainsi qu'à leurs influences. Déjà dans la première étude à propos des présocratiques : « Souls and Cosmos before Plato : five short doxographical studies », c'est cette influence rétrospective que André Laks met en lumière dans les témoignages des doxographes sur la doctrine de l'âme chez plusieurs philosophes, à savoir Thales, Anaximène, Héraclite, quelques Pythagoriciens et Alcmeón. L'étude est une pertinente mise en garde contre une lecture anachronique des doxographes sous l'influence du platonisme et du stoïcisme, et fondée dans l'utilisation des termes liées à celui de *psyché*, comme celui de *souffle* et de *vie*, par lesquels les présocratiques deviennent, en fin de compte, partisans de qui sera la doctrine postérieure de l'animation du Cosmos.

C'est cette même question de l'Âme du Monde, cette fois-ci chez Platon, qui Barbara M. Sattler traite dans son étude : « The Ensouled Cosmos in Plato's *Timaeus*.

Biological Science as a Guide to Cosmology ? ». Elle montre que le lien entre Cosmologie et Biologie chez Platon ne se fait pas empiriquement, suivant l'analyse des phénomènes physiques ou vitales, mais plutôt dans la perspective de la connaissance de la nature défendue par Socrate dans le *Phédon*, à savoir par la recherche de la *causalité du meilleur* dans la considération du monde en tant que totalité. La rationalité dans l'explication du monde qui propose le *Timée* n'est qu'une expression de la réalité ontologique du monde lui-même qui a été produit par le démiurge comme un être vivant parfait dont l'âme est rationnelle. En conformité avec l'idée d'autarcie du monde et l'absence d'organes en raison de sa perfection, cette âme du monde est en fait une espèce d'intellect du monde qui cause le mouvement du ciel.

Dans le troisième chapitre intitulé : « Platonic 'Desmology' and the Body of the World Animal (Tim. 30c-34a) », Dimitri El Murr, présente encore une étude sur le *Timée* à partir de l'influence socratique attestée dans le *Phédon*, c'est-à-dire en fonction de la *causalité du bien*. Cette étude aborde l'identification dans le *Phédon* 99c 5-6 entre ἀγαθόν et δέον, ou, plus précisément, l'explicitation d'un aspect du bien, à savoir « l'obligeant », comme partie du programme hérité par Platon dans sa constitution de la philosophie de la nature dans le *Timée*. L'idée du bien comme « l'obligeant » est montrée à l'œuvre dans la cosmogonie platonicienne par l'utilisation de la notion de liaison, δεσμός. S'appuyant notamment sur la théorie du lien, la « desmologie » du *Timée* 31b-32c et avec l'aide du commentaire de Proclus, El Murr met en lumière un type de *lien* qui est celui où les réalités ne sont pas réunies par une troisième, mais par une proportion de type mathématique qui est celle utilisée par le Demiurge dans la production du corps du Monde ; il y a encore un autre *lien* qui est un élément physique, comme la moelle utilisée par les dieux inférieurs dans la production des vivants. Selon Platon ces *liens* ne sont pas indissolubles en eux-mêmes, ils sont suspendus à un autre encore plus fondamental : celui du *vouloir* du créateur divin qui, étant bon, ne veut pas la dissolution des réalités créées. Ainsi, le Monde est maintenu dans son existence grâce à ce *lien* dernier du Bien, le « bien l'obligeant », selon la formule du *Phédon*.

Il est également question de la cosmologie platonicienne dans le chapitre intitulé : « The World Soul Takes Command. The Doctrine of the World Soul in the Epinomis of Philip of Opus and in the Academy of Polemon », où John Dillon aborde la discussion sur ce qui doit être considéré comme le *Premier Principe* chez Platon. À partir du témoignage de l'*Epinomis*, attribué à Philippe d'Oponte – et suivant sa collaboration avec Platon dans les *Lois* –, Dillon soutient que l'Ancienne Académie considérerait que

l'attribution du Premier Principe à l'Âme rationnelle du Monde, comme dans le livre X des *Lois* ou dans le *Phèdre*, était la version platonicienne la plus achevée. C'est par ailleurs cette doctrine de l'Âme rationnelle du Monde comme Principe qui correspond à la version démythologisée du Démonstrateur divin du *Timée*, qui, par ailleurs, va influencer, à travers Polémon d'Athènes, Zénon et le Stoïcisme.

L'élément théologique essentiel dans la cosmovision platonicienne est traité par George Boys-Stones dans le cinquième chapitre : « Begotten and Made. Creation as Cosmogony in Middle Platonism », où il étudie la réception par le Moyen platonisme – particulièrement dans le commentaire de Proclus – de la doctrine Platonicienne du principe créateur du Cosmos comme un *Père*, selon la formule du *Timée*, laissée, toutefois, dans l'ombre par celle de l'*Artisan* divin. Contrairement à l'idée répandue que le Moyen platonisme n'aurait exploitée que l'idée de la création comme production démiurgique, Boys-Stones montre la présence des deux analogies. Celle biologique de la paternité est particulièrement importante pour voir comment la matière participe à la forme paradigmatique dans la formation du Cosmos. En effet, à la différence de la production, l'engendrement n'aboutit pas à un être accompli, l'engendré doit encore s'achever par lui-même, ce qui est une caractéristique du Cosmos. Les Moyens platonistes reconnaissent ainsi deux niveaux de causalité à l'œuvre dans le *Timée* : celle de la causalité directe du Dieu-Père des êtres vivants, et celle de la réalité engendrée elle-même vers sa propre maturation grâce à la causalité de l'Âme du Monde.

Avec le sixième chapitre : « The *De Motu Animalium* on the Movement of the Heavens » il est question d'Aristote, qui détermine l'autre grand versant de la cosmologie antique d'inspiration socratique. Au lieu du dualisme platonicien entre la causalité divine démiurgique et transcendante et celle interne à la réalité même du Cosmos, nous passons à une vision plus unifiée, où la démiurgie donne place à une idée de causalité immanente à la nature elle-même. Toutefois, l'étude de Cooper montre comment Aristote dans sa biologie ne s'intéresse pas seulement à cette immanence de la causalité chez l'individu, à l'organisme, pour expliquer le mouvement local. Il prend également en compte des causalités externes du Monde comme une totalité dans laquelle l'individu vivant automoteur s'inscrit. En effet, le déplacement réclame que le vivant prenne un point d'appui physique dans son environnement ; il implique encore le mouvement circulaire du Cosmos ; et, enfin, il dépend d'une cause ultime du mouvement, un Premier Moteur qui soit totalement immobile. Ainsi, l'étude biologique de la motricité animale s'insère, par le moyen de la notion de mouvement, dans une vue plus large fondée sur *Physique*

VIII et *Métaphysique* Λ. En effet, le vivant automoteur est traité dans le *De Motu Animalium* en parallèle avec l'auto-motricité des réalités plus parfaites dont il dépend : les corps célestes qui ont un mouvement parfait et éternel, relatifs de leurs parts au Premier Moteur immobile. Toutefois, cette relation causale entre le mouvement éternel du ciel et le Premier Moteur est expliquée par analogie avec le mouvement animal, c'est-à-dire comme une tendance téléologique moyennant le désir réfléchi du vivant animé envers le bien. C'est dans cette analogie que se fonde la pluralité d'âmes dans la cosmologie aristotélicienne, à la différence de l'unicité de l'âme du Monde du *Timée*.

Avec l'étude de James G. Lennox : « Biology and Cosmology in Aristotle », nous avons une étude plus approfondie sur la relation entre biologie et cosmologie chez Aristote comme une voie à double sens. Après avoir établi les différences entre ces deux types de connaissance, Lennox, traite, tout comme l'étude de Cooper, de l'imbrication épistémologique entre mouvement des astres et le mouvement des animaux, cette fois-ci montrant l'utilisation du principe directionnel du *De Incensu Animalium* pour expliquer le mouvement céleste en *De Caelo* II. Son étude se poursuit avec la question du lien ontologique entre biologie et cosmologie dans le cycle vital et la génération biologique. Chez Aristote il y a une dépendance causale de la vie biologique par rapport aux réalités célestes car l'engendrement n'est pas seulement l'accouplement d'individus, elle implique également une causalité cosmologique exprimée dans l'affirmation « l'homme engendre l'homme avec le soleil » (*Phys.* II, 2, 194b 13 ; *Metaphys.* Λ, 5, 1071a13-17). Cooper montre cette dépendance du point de vue de la causalité efficiente par l'idée du cycle vital de l'animal, qui à son tour est expliqué par le cycle de chaleur et du froid dû à la communication plus ou moins grande du Soleil dans ses mouvements. Deuxièmement, il y a aussi une relation de type téléologique pour la génération biologique, (*De gen. anim.*, 731b 24-732a 2 ; et *De anim.*, 415a 26-b7), qui est montrée comme étant une forme de préservation de soi dans l'existence, une espèce de participation à l'éternité propre aux réalités célestes par la communication de la forme à ses descendants.

Deux chapitres du livre, le huitième et le quatorzième, ouvre la perspective de l'étude par le dialogue de l'ancienne cosmologie avec des théories modernes et contemporaines de la biologie. Dans le huitième chapitre : « Recapitulation Theory and Transcendental. Morphology in Antiquity », James Wilberding remet en question, l'attribution d'une certaine *théorie de la recapitulation* qui serait présente dans l'embryologie des philosophes antiques. Une théorie selon laquelle le développement biologique d'un embryon reproduirait, au niveau de l'individu, le développement

évolutionnaire de son espèce. Wilberding, rappelant en amont la bien connue objection de l'ancien fixisme des espèces face à l'évolutionnisme moderne, montre qu'une possible approximation avec la *théorie de la récapitulation* et la *morphologie transcendante* ne peut être faite que pour Anaximandre et Empédocle, tandis qu'elle ne se justifie pas pour Aristote, Platon et les platonistes, notamment Plotin. Chez Aristote, par exemple, le parallèle qui est souvent fait entre la morphologie animal et végétal dans le développement initial de l'ontogenèse ne signifie nullement une équivalence entre les deux espèces, comme on peut voir par la détermination spécifique de qui sont leurs constitutions primaires, les homéomères. Ce qui est incontestable dans ces approches ce sont deux principes qu'on y retrouve : l'idée d'une hiérarchie des espèces, et celle des lois universelles dans le développement biologique.

L'autre mise en parallèle avec la biologie moderne est faite au chapitre quatorze dans l'étude: « At the Intersection of Cosmology and Biology: Plotinus on Nature », à propos de Plotin. Lloyd P. Gerson considère un possible rapprochement entre la philosophie naturelle plotinienne et la théorie moderne et contemporaine du Panphysicisme. Malgré le refus d'un réductionnisme matérialiste des réalités naturelles, la théorie moderne comprend la *psyché* d'une façon assez distincte, à savoir comme un élément cognitif, la conscience ou l'esprit, présent à des niveaux distincts partout dans les réalités naturelles dont la composition demeure toutefois homogène. Chez Plotin, on peut dire qu'il y a également l'aspect cognitif, plus précisément le *logos* comme manifestation de l'âme du monde partout dans la nature qui, à des niveaux plus ou moins matériels, trouve sa fin dans une cognition particulière qui est la *contemplation*.

Plusieurs études traitent du stoïcisme. La question de la rationalité du Cosmos, centrale pour la cosmologie stoïcienne, est abordée dans le neuvième et dixième chapitre. Dans son étude : « The Stoics' Empiricist Model of Divine Thought », George Boys-Stones aborde la question théologique fondamentale sur la nature de la pensée divine dans le stoïcisme. Différemment de la tradition platonicienne et aristotélicienne, la pensée divine opère de façon identique à celle trouvée dans la rationalité humaine, car le dieu est lui aussi un *animal*. Ayant écarté des interprétations du rationnel en fonction des traditions rationalistes modernes, l'auteur défend un modèle plutôt empirique pour la pensée divine. Cette interprétation le conduit à lever le défi d'expliquer comment cela se donne pour le cas de cet être divin qui n'a pas d'organes sensoriels, et pour qui le monde physique, produit par lui, ne soit pas objet de sa connaissance. Cette lecture aboutit à une meilleure prise en compte de la dimension corporel dans la théologie stoïcienne, et, par conséquent,

à une lecture du model artisanal de la création du monde qui ne se réduise pas une simple métaphore.

Dans le dixième chapitre : « Why is the Cosmos Intelligent? Stoic Cosmology and Plato, Timaeus 30 a2 – c1 », Ricardo Salles s'intéresse à la différence dans l'argumentation qui fonde l'attribution de l'intellect au Cosmos chez Platon et chez les stoïciens. Malgré leurs proximités en fonction de l'argument de ce qui est le meilleur : « le rationnel est meilleur que l'irrationnel », l'argument platonicien se fonde sur la notion d'utilité et de bénéfice apporté par la nature à l'homme, un argument *anthropocentrique*. La position stoïcienne, pour sa part, se fonde sur une téléologie *cosmocentrique*, c'est-à-dire sur une structure téléologique où chaque réalité, y compris l'homme, est relative au bénéfice apporté soit aux autres réalités naturelles, soit, alors, pour le Cosmos lui-même. Ainsi, dans le cas particulier de l'homme dont la finalité est la contemplation, cette fin ne regarde pas le bénéfice d'une partie, mais celui du Cosmos dans sa totalité.

Le stoïcisme est encore abordé dans le onzième chapitre : « Cardiology and Cosmology in Post-Chrysippean Stoicism ». Emmanuele Vimercati y présente une étude fondamentale sur un des points le plus importants de la cosmobiologie : la représentation dans le corporéisme stoïcien de l'univers à partir du paradigme biologique cardiovasculaire. Son étude se divise en trois parties : la première traite de la filiation ainsi que de l'originalité du cardiocentrisme de Diogène de Babylone, aussi bien pour l'individu que pour le Cosmos, où l'eau et l'air prennent la place du sang et du *pneuma*. La deuxième partie montre la position de Posidonius chez qui la chaleur et la densité du sang, ainsi que le *pneuma*, sont essentielles pour l'explication cardiologique aussi bien de l'être humain, que pour l'univers. Enfin, Vimercati conclut son chapitre par une étude sur Sénèque et Manilius lesquels représentent le Cosmos comme un système cardiovasculaire.

Katja Vogt, dans l'étude : « The Agency of the World », traite de la relation problématique dans le stoïcisme entre l'unicité de la source du mouvement et la causalité dans le Cosmos, et la multiplicité des causes du mouvement dans les réalités naturelles elles-mêmes. L'étude prétend y trouver la version proprement stoïcienne de la question qui postérieurement prendra place comme étant celle de la relation entre déterminisme et libre arbitre. Le problème qui se pose du point de vue stoïcien ne peut être que Cosmologique, puisque la raison humaine qui permet l'autonomie du mouvement et des actions dans leur soumission aux normes rationnelles, n'est pas en opposition aux lois physiques. Elle fait partie de la raison cosmique qui s'étend sur l'ensemble de la nature et *co-causent* les différents mouvements chez les individus. Toutefois, la raison humaine

se distingue de la raison du dieu, et même de celle du sage, car, tandis que ceux derniers suivent sans faille les normes, la raison humaine, par son adaptation au monde, est imparfaite dans l'orientation de leur « impulse », n'étant pas, de ce fait, totalement libre.

Dans l'étude : « *God and the Material World : Biology and Cosmology in Galen's Physiology* », le trezième chapitre du livre, R. J. Hankinson montre le lien qui unit Biologie et Cosmologie chez Galien. Plusieurs textes du *De usum partium*, comme ceux à propos des mains et des organes de la reproduction, montrent que l'analyse des parties des animaux à travers l'étude de leurs fonctions rend insuffisante pour la biologie l'explication mécaniciste, ou même celle d'une téléologie immanente. Cette mise en lumière de la téléologie fonctionnelle chez l'animal renvoie au-delà de la biologie de l'individu vers une causalité provenant de l'action suprêmement intelligente et providentielle d'un Dieu créateur, un demiurge divin. Ainsi, Hankinson n'hésite pas à considérer la moriologie de Galien comme une espèce de théologie naturelle.

Le livre s'achève par une étude qui aborde l'influence de la cosmologie antique au Moyen Âge : « *Is the Heaven an Animal ? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology* ». Tommaso Alpina aborde la considération avicennienne des corps célestes en tant qu'ils sont des animaux, c'est-à-dire des êtres vivants possédant une âme. L'étude souligne la synthèse opérée par Avicenne pour maintenir ensemble l'aristotélisme, où l'explication du mouvement céleste est faite à partir de la locomotion animale, une activité de l'âme sur le corps moyennant l'intellect ; et, d'autre part, une considération proprement psychologique, où sont soulignées les différences entre l'âme des animaux du monde sublunaire et l'âme des corps célestes.

Nélio Gilberto dos Santos
Universidade de São Paulo