Journal of Ancient Philosophy

**VOLUME 18
ISSUE 2
OCT 2024**

**ISSN 1981 9471
UNIVERSITY OF SÃO PAULO - BRAZIL**

USP

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

THRASYMACHUS' GOVERNMENT – AN ANALOGY WITH MACHIAVELLI'S *PRINCE* 01-13

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

PLATO ON PARMENIDES OF ELEA: THE ELEATIC PNC CASE 14-31

André Luiz Braga da Silva

THE FOUR ELEMENTS: LIVING BEINGS OR INERT MATTER? PLATO'S *TIMAEUS* AGAINST EMPEDOCLES'S *ON NATURE* 32-60

Alfredo Casella

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA NOCIÓN DE CAMPO PERCEPTIVO EN ARISTÓTELES: NOTAS SOBRE *DE SENSU* 7 61-81

Claudio Vera del Canto

TRANSLATIONS

DE GENITURA - ΠΕΡΙ ΓΟΝΗΣ - [HIPÓCRATES] 82-112

Silvio Marino

ARISTÓTELES, *PRIMEIROS ANALÍTICOS* II, 23-27: TRADUÇÃO E NOTAS 113-144

Tomás Troster

REVIEWS

TRÊS TRADUÇÕES RECENTES DE ARISTÓTELES PARA A LÍNGUA NACIONAL: UMA DA *METAFÍSICA* E DUAS DA *ÉTICA NICOMAQUEIA* 145-166

Marco Zingano

Thrasymachus' government – an analogy with Machiavelli's Prince

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

In Book I of Plato's *Republic*, Thrasymachus introduces a significant point of discussion in political philosophy. Through his arguments, he links the concept of justice to the policies of existing governments. He asserts that, regardless of the political system in place, power always resides with the government, which is responsible for creating the laws that it is fair for the governed to obey. This work aims first to analyze Thrasymachus' proposal within the broader context of political philosophy, and second, to connect this proposal to Machiavelli's *The Prince*.

Introduction

In Book I of Plato's *Republic*¹, a significant debate occurs between Thrasymachus and Socrates regarding the meaning of justice for both individuals and the city (*pólis*). Thrasymachus argues that there is a connection between justice (*tò díkaion*) and strength (*krátos*) that is evident within the realm of government. He suggests that the determinations made by a ruler can be considered just because the ruler is the strongest in the city (Rep., 338c-339a).

Thrasymachus's proposition opens an important avenue for analysis in political philosophy. His discourse associates justice with the prevailing government policies in cities, implying that, regardless of the political system, power always rests with the government, which creates the laws that the governed are expected to obey.

This work aims to analyze Thrasymachus's proposal within the broader context of political philosophy and to connect it with Machiavelli's *The Prince*.

Thrasymachus' government

Thrasymachus recognizes that maintaining a government requires a distinct art (*téchne*) that allows a ruler to effectively manage the city and gather all the rewards (*misthoí*) for himself. The concept of *téchne* is crucial for our understanding. Each *téchne* pertains to a specific area of expertise, such as medicine, agriculture, or carpentry. A craftsman is an expert

¹ For the original Greek throughout the work, we will use the text established by S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Other references to 'Republic' will be abbreviated by *Rep.* followed by the Stephanus page. All translations are mine.

in their particular art and possesses comprehensive knowledge about it. For instance, we can consider the doctor, the farmer, or the carpenter.

Thrasymachus defines a craftsman as someone who is free from error, indicating that a skilled practitioner has mastery over their craft (Rep., 340d-e). This does not imply that individuals never make mistakes; rather, it highlights that we cannot define art or craftsmanship negatively - meaning we should define something by its qualities, not by its errors.

With this in mind, Thrasymachus asserts that the ruler, referred to as the “strongest,” is akin to other artisans. Consequently, there exists an art of governance that also demands specific knowledge to be effectively executed by its creator.

Consequently, no craftsman, sage or ruler is mistaken [...]. To specify the facts as much as possible: the ruler, insofar as he is in government, is not mistaken; if he is not mistaken, he enacts the law that is best for him, and it is this that must be fulfilled by the governed. So, as I stated at the beginning, I say that justice consists in doing what is convenient for the stronger. (Rep., 340e4-341a4)

Thrasymachus introduces an argument that allows us to consider the exercise of government as a *téchne*, which Socrates will not dispute. This *téchne* provides a framework for understanding government and allows us to explore the type of knowledge (*epistéme*) one must possess to govern the *pólis* effectively. Each *téchne* is associated with a specific type of knowledge that empowers the craftsman to evaluate and perform his duties accurately and skillfully.

Thus, Thrasymachus cannot be labeled a legalist. By asserting that a ruler does not err, he suggests that government is not merely based on a formal legal foundation that can be wielded by anyone in power. As Everson notes: “Even if one thinks that legislating is an essential activity of being a ruler, one can concede that legislating requires skill without making the possession of that skill essential to being a ruler” (EVERSON, 2020, p. 89). This perspective does not diminish the legal dimension's importance within governance. On the contrary, laws are crucial for supporting a ruler's power and determining the obligations of the governed.

For Thrasymachus, the law is connected to *krátos*, or political power. The 'strongest' ruler is the one who exercises his function without error, possessing the *epistéme* of governance. Therefore, laws derive from the ruler's authority, who wields power in the *pólis* largely because of his knowledge of the art of government. Nawar argues that the claim of the artificer's infallibility is a significant point rather than an irrelevant one.

Thrasymachus' claims about the infallibility of τέχνη are not a purely ad hoc or ungrounded response to Socrates' criticisms, but instead articulate a serious existing view (which Plato's Socrates does *not* rapidly dismiss)

according to which a τέχνη is a complete and perfected area of rational expertise whose success cannot be credited to luck and which *guarantees* that a skilled practitioner will act successfully when they attempt to. (NAWAR, 2018, p. 373)

Only through knowledge of his art can a ruler be a *true ruler*. [ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν] (Cf. *Rep.*, 343b5) and take for himself all the benefits that lead to happiness. Let us examine how Thrasymachus will interpret this ruler:

But the easiest way to learn is if you reach the most complete injustice, the one that brings the most happiness to the unjust, and the greatest misfortune to those who have been victims of injustice and do not want to commit such acts. It is a matter of tyranny, which seizes alien property by stealth and violence, whether sacred or profane, private, or public, and not gradually, but all at once. If anyone commits any of these parts of injustice while not being hidden, he is punished and receives the greatest injuries. [...] But if the latter, in addition to appropriating the goods of the citizens, makes them slaves and makes them his servants, instead of these injurious epithets, he is called happy and blessed, not only by his fellow citizens, but by everyone else who knows that he has committed this complete injustice. It is just that those who criticize injustice don't criticize it because they fear doing it, but because they fear suffering it. (*Rep.*, 344a4-c4)

Thrasymachus views the tyrant as the true ruler because such a leader primarily focuses on their own interests and can act freely and unjustly. By using the tyrant as an example of an unjust ruler, we can better understand Thrasymachus' perspective on the role of justice in governance. He argues that just as a shepherd cares for sheep to gain personal benefits, a ruler functions similarly by seeking advantages from the governed (*Rep.*, 345c-d). Socrates, however, approaches this analogy from a different angle and challenges Thrasymachus' oversimplified view. He contends that a true shepherd must prioritize the well-being of the sheep, suggesting that the benefits derived from their care are linked to what he refers to as the art of profits.

To refute Thrasymachus's argument, Socrates asserts that each art is characterized by a specific capacity (*dýnamis*) that creates a utility. This utility (*ophelía*) benefits the recipient of the art rather than the practitioner. For the practitioner to gain benefits, a secondary art must be assigned to each art: the art of profit, which generates a salary (*misthós*) as a reward for their service. While wages are beneficial to those practicing their art, it is undeniable that the practice of their craft remains beneficial to others, even if the craftsman does not receive compensation for it (*Rep.*, 346a1-e2). Socrates' argument suggests a redefinition of the *téchne* beyond its socio-economic function (CAMPESE, 2010, p. 259). Thus, he acknowledges a *misthós* for the craftsman earned through *misthotiké* in the execution of their own *téchne*. Therefore, we can distinguish between wages and utility: one pertains to the individual practicing the art and receiving compensation, while the other refers to the recipient of the art's utility. For Thrasymachus to uphold his claim that justice serves the interests of the strongest, he must

demonstrate the existence of a *téchne* that seeks its own advantage. Only then could he justify the notion of a ruler acting in their own self-interest.

The views of Thrasymachus and Socrates diverge significantly in how they approach the means and ends of their respective arts. For Thrasymachus, the benefits produced by an art must primarily benefit the craftsman, whereas for Socrates, the benefits should be directed towards those for whom the art is intended. In the context of government, Socrates believes that the advantages of governance should be aimed at the governed, while Thrasymachus asserts that the ruler should be the only one to benefit from the art of government.

This disagreement raises a problem of political ontology, as their differing views on governance lead to fundamentally different conceptions of political practice within the city. According to Thrasymachus, the ruler governs based on what seems good for themselves (*Rep.*, 345e) and is driven by *pleonexía*, which embodies greed, arrogance, and abundance; in our analysis, we will interpret *pleonexía* as the "desire to have more than others". In contrast, Socrates posits that the ruler does not govern out of personal will or a desire for reward, since

the good ones do not want to govern either because of riches or honors, because they do not want to be called mercenaries, openly demanding the salary of their position, nor thieves, taking advantage of their position. Neither do they want to govern for the sake of honors, since they do not value them. (*Rep.*, 347b6-10)

Socrates argues that good individuals are compelled into positions of governance by coercion (*anánke*) rather than choosing to rule, as they prefer not to be governed by someone of lesser character. He believes that this is where the true ruler can be found [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων] (*Rep.*, 347d4-5). In such a government, the ruler prioritizes the welfare of the city and its citizens above any personal gains they might receive from their position.

We can see different rulers in both cases, that is, (a) Thrasymachus ruler – rules by will, rules for one's own advantage, takes rewards for oneself, seeks *pleonexía*; (b) ruler of Socrates – governs by *anánke*, governs for the benefit of others, has as a reward not to be ruling by someone worse, curbs *pleonexy*. (MENEZES, 2019, p. 43)

The differences in the models of rulers discussed lead to contrasting outcomes for city governments. The Socratic view aligns with the definition of *téchne* presented in the *Republic*, suggesting that the art of governance should prioritize the benefit of the governed rather than the ruler. According to this perspective, a ruler governs only out of necessity; if they did not, a less capable individual might take their place.

In contrast, Thrasymachus' view reflects how politics is often actually practiced by rulers. His perspective contradicts the definition of *téchne*, implying a purely empirical and contingent approach to politics, lacking any foundational principles. We should focus more on this aspect and critically assess Thrasymachus' proposal.

Thrasymachus argues that injustice, through its own tyrannical power, can seize all the goods it desires and thereby make its possessor happy. He presents an alternative perspective that Socrates does not fully explore. This sets the stage for Socrates to continue his argument as follows:

- Does it seem to you that a city or an army, pirates, thieves, or any other class, could carry out the illegal plan they undertook in common, if they did not observe justice towards each other?
"Certainly not," he replied.
- What if they watched her? Wouldn't that be better?
- Absolutely.
- Undoubtedly, Thrasymachus, it is because injustice produces revolts, hatred, strife in some and others; whereas justice breeds concord and friendship. Is it not like this?
- Be it - he replied -, just so I don't argue with you. (*Rep.*, 351c7-d6)

Socrates demonstrates that if injustice causes hatred wherever it arises, making those who possess it incapable of cooperating with others, then injustice cannot truly be beneficial for the unjust person. If we only consider injustice among individuals, it would lead to constant conflict and disagreement, preventing any possibility of reaching consensus. Such a situation would obstruct the establishment of a functioning polis.

Socrates argues that collective actions cannot be unjust unless justice is present; this is where the strength of justice lies. His view does not contradict Thrasymachus's earlier points, as we can understand that Thrasymachus posits that an unjust ruler must still govern with justice. The governed must continue to practice justice to maintain the order established in the polis and benefit the leadership represented by the ruler. In this scenario, justice emerges from the injustice of the ruler, who creates the laws and defines what is considered just, as Thrasymachus implies with his shepherd-ruler argument.

What is true of the helpers of rulers is true of the rulers themselves and all other human beings (including tyrants and gangsters) who need the help of other men in their enterprises however unjust: no association can last if it does not practice justice among its members (351c7-d3). This however amounts to an admission that *justice may be a mere means*, if an indispensable means, for injustice: for the shearing and eating of sheep". (STRAUSS, 1964, p. 82. Our emphasis)²

² Cf. Weiss, 2021, p. 84: "The very best internal harmony will certainly dispose one to justice and make the committing of injustice unlikely, but, as Book I shows, the justice of the whole is not a matter of the relations of its parts but of the character of its (external) projects. It is the members or parts that are in those relations that may be said to be just or unjust—because their relations are external".

Thrasymachus suggests a way of arguing that reconciles law and power.³ This relationship aligns with his vision of governance, where both elements may be employed as needed. If an unjust ruler possesses these attributes, he can wield both law and power to define what is considered just for others.⁴ This idea closely resembles the themes found in Machiavelli's *The Prince*, as we will explore further below.

The Prince analogy

The victory that Socrates achieves in Plato's Book I seems to have concluded the discussion on political philosophy represented by Thrasymachus. This dialogue would only be revisited during the Renaissance with Machiavelli. Thrasymachus presents a more empirical approach to politics, arguing that real political activity arises from worldly events. This idea closely parallels Machiavelli's perspective in *The Prince*. To illustrate this, let us quote a relevant passage from his work:

But since my intention was to write something that will be useful to those who listen to it, it seemed more convenient to go after the *effective truth of the thing* than its imagination. Many have imagined republics and principalities that have never been seen or known to really exist. Because there is so much distance between how one lives and how one should live, that *he who leaves what he does for what he should do more quickly learns ruin than his preservation*: because a man who in every respect wants to do profession of good has to be ruined among so many that are not good. Hence it is necessary, wanting a prince to maintain, to learn to be able to be not good and to use it and not to use it according to need. (2017, p. 183. Our Emphasis)

Machiavelli, in this passage, reveals the true purpose behind writing *The Prince*: “the effective truth of the thing”. This does not imply that he is focused on ontological questions. Rather, when he refers to the effective truth, he is concerned with factual matters—namely, how politics functions in reality, as it exists, rather than how it ought to be. His focus is on Realpolitik, examining how significant political actions unfold in the real world, without being influenced by idealistic notions or speculations about the perfect form of government.

This is why Machiavellian *virtù* aligns with the necessary qualities for a ruler to seize and retain power. It goes beyond simply acting virtuously; it may also involve acting immorally when the situation demands it. Ultimately, this reflects the nature of how politics operates in practice.

³ According to Reeve (2008, p. 98): “Thrasymachus’ account is a coherent and resourceful blend, then of ethical realism and semantic conventionalism, which identifies justice in each city with what is advantageous to its stronger ruler, and the semantic content of ‘justice’ with what its particular laws prescribe”.

⁴ Cf. *Rep.*, 344a7-b1; in which Thrasymachus says that tyranny “seizes alien property by stealth and violence, whether sacred or profane, private, or public, and not gradually, but all at once”.

Machiavelli distinguishes between two ways of thinking about political philosophy: (a) how one lives and (b) how one should live. This division highlights a clear opposition in perspectives. Some thinkers prioritize values that impose themselves on the empirical world, aspiring to create "principalities the likes of which have never been seen". In contrast, others focus on the actual state of affairs in the temporal world. The way one should live reflects an idealized vision of reality, while the way one lives represents the actual truth of the world as it is.

In Thrasymachus, we can observe a division similar to the one made by Machiavelli regarding politics. Thrasymachus draws an analogy between a ruler and the ruled using the example of a shepherd and his sheep. He argues that the way rulers care for their subjects resembles how a shepherd tends to his sheep, primarily for his own benefit. This representation captures the essence of politics in its raw form, and Thrasymachus's example illustrates this more effectively than Socrates's reformulation. In contrast, Socrates idealizes the shepherd as one who cares for the sheep out of a sense of responsibility and expertise. He places importance on the shepherd's role, suggesting that such care is rooted in the art of shepherding, with profit being a secondary concern. However, the existence of a profession focused on self-gain—like that of profit-making—raises questions about the general definition of *téchne* (art or skill). This definition should ideally involve the benefit of the subject being cared for, which is a fundamental characteristic of true artistry.

Even if we consider that the art of making profits is carried out by the beneficiary of the primary skill, as in the case of a patient who pays a doctor, this still doesn't resolve the underlying issue of this art. It would remain a skill lacking specific knowledge, one that anyone could potentially exploit. This leads us to a different interpretation of the shepherd: his primary goal is not merely to care for the sheep, but rather, caring for them serves as a means to achieving a greater objective that is rewarding in itself. This perspective aligns with Thrasymachus's defense of the shepherd-governor: like the shepherd, he cares for and governs those under his authority, ultimately seeking to benefit from the rewards of his role. Thus, the ruler described by Thrasymachus utilizes whatever serves his own benefit as the ultimate aim, with the rewards not being separate from the art of governing itself.⁵

This interpretation of Thrasymachus effectively illustrates the workings of politics. For him, "justice and the just are an alien good, which in reality consists of the advantage of the

⁵ Cf. KERFERD (1976), p. 552; "in the case of the art of ruling the immediate object is the ruled, but the ultimate object is the interest of the ruler".

strongest and those in power. This concept is characteristic of those who obey and serve, who ultimately suffer harm; whereas injustice is its opposite and is preferred by the truly naive and righteous" (Rep., 343c3-7).

Even if Thrasymachus could acknowledge the Socratic vision as the correct approach to political action, he perceives this vision as fragile and disconnected from political reality. He even calls Socrates the "naivest of men" (ὁ εὐηθέστατε Σώκρατες) (Rep., 343d2) for being more focused on the ideals of the world than on its actual truth.

When we compare passage 344a4-c4 from "Republic" with another excerpt from "The Prince," we can identify a key point presented by Thrasymachus in his speech: the idea that one can conquer and maintain power through criminal acts. We should pay attention to what Machiavelli states in Chapter VIII, titled "Those Who Achieved the Principality Through Crimes."

Hence it is to be noted that, when conquering a state, the occupier must calculate all the offenses that he needs to do and *do them all at once*, so as not to have to renew them every day and be able, not innovating, to give security to men and gain them with benefits. Whoever does it the other way, either because of shyness or because of being ill-advised, needs to always have a knife in his hand; and neither can he ever be founded upon his subjects, nor can they, by recent and continued injuries, be safe from him. Because insults must be done all together, so that, enjoying less, they offend less; and the benefits must be done little by little, so that they are better savored. And above all, a prince must live with his subjects in such a way that no unforeseen event, whether good or bad, must change him: because, when adverse times come with need, you are no longer in time for evil, and *the good you do, doesn't benefit you because they think it's forced and there's no graduation in it*. (2017, p. 143-144. Our emphasis)

The passage clearly illustrates that in political action, doing what is good is not always the best course of action. Governing often requires the ability to resort to unethical measures when necessary. Machiavelli acknowledges that criminal behavior can be a key strategy for maintaining government, noting that such actions are common in the political landscape, especially in Italy during his time. He distinguishes the actions of princes from the concepts of *virtù* and *fortune*, suggesting that these actions are "sufficient for those who need to imitate them" (2017, p. 139). According to this perspective, a ruler is justified in taking any actions necessary to retain power, as the realm of political action is separate from the realm of morality.

What constitutes the fundamental core of Machiavellianism is not so much the recognition of the distinction between the good act in itself and the good act for another reason, but the distinction between morality and politics based on this distinction, that is to say that *the sphere of politics is of instrumental* actions which, as such, must be judged not by themselves but according to their greater or lesser aptitude to serve the end one wants to achieve. (BOBBIO, 2005, p. 36-37)

Bobbio's point helps us clarify Thrasymachus' proposal in the *Republic*. Let's revisit the analogy between a pastor and a governor: the ruler, in their actions, aims for something beyond merely caring for those they govern. The realm of politics is distinct from other fields, each having its own unique characteristics that do not overlap with ethics. For Thrasymachus, the art of governance is about enabling the ruler to extract benefits from their subjects, unanchored by the political realities of any specific time. Like Machiavelli centuries later, Thrasymachus focuses on political facts, instrumental actions, and how rulers behave when in power.

To understand this, we must recognize that the actions of the ruler and the government are often conflated, as the concept of the State has not yet developed. In both Machiavelli and Thrasymachus, the ruler's actions define governmental actions because the government is embodied in the ruler. The ruler operates based on empirical politics and adapts to circumstances within the realm of possible actions. Therefore, ethical considerations cannot impede the ruler's activities.

I want to highlight another important factor regarding Machiavellian thought: the inevitability of change. A prince must always be ready to adapt to shifting circumstances. This perspective underlies the proposed political actions. Socrates grappled with this issue, particularly in Books VIII and IX, where he discusses how change can lead to the corruption of the ideal city's constitution, resulting in a decline that progresses through timocracy, oligarchy, democracy, and eventually tyranny.

Theories that focus on the empirical nature of politics emphasize the ruler's ability to navigate the challenges posed by changing times. However, in *Republic* 424-426, Socrates argues that with adequate education, guardians can identify what is often overlooked in laws, such as market contracts and marriage. By addressing these neglected aspects, they can preserve and even enhance the well-being of their city.

Thrasymachus appears to have become subdued in his interaction with Socrates; he is no longer willing to argue as he once did, primarily because Socrates does not allow him to have his way. Nevertheless, Thrasymachus shows visible signs of frustration, suggesting that he does not truly agree with Socrates. Even though he feels constrained in his responses (see *Rep.*, 350e6), there are enough elements in Thrasymachus's speech for us to construct a defense for his position. It is crucial to acknowledge that the dramatic scene highlights Thrasymachus's dissatisfaction with having to engage with Socrates in this manner. When Socrates asks him not to contradict his own beliefs, Thrasymachus replies, "in order to please you, since you do not permit me to speak" (*Rep.*, 350e). This response illustrates that Thrasymachus is still trying

to maintain a common discourse with Socrates, yet he feels uncomfortable continuing this type of question-and-answer exchange and, in protest, refrains from opposing Socrates. To emphasize the contrasting viewpoints, let us quote a passage that clearly outlines their differing perspectives:

- Would you agree that it would be unfair for a *pólis* to try to unjustly subjugate other *póleis* and reduce them to slavery?
- How not? And that is what will do the best and most completely unfair.
- I understand, because this is your argument. But, regarding him, I just want to examine this point: will a *pólis* that takes over another *pólis* exercise its domination without justice, or will it be forced to use it?
- If it is as you said a moment ago – justice is wisdom – with justice. But if it is like I said, with injustice. (*Rep.*, 351b1-c2. Our emphasis.)

Socrates demonstrates a mastery of argumentation that prevents Thrasymachus from fully articulating his understanding of governance in the *pólis*. Thrasymachus illustrates the concept of the unjust ruler through the tyrant, highlighting a realistic possibility for political development within the city. In contrast, the Socratic perspective is more idealistic and utopian, appearing only as a “paradigm in the sky” (*Rep.*, 592b). Thrasymachus contributes significantly to the debate by linking justice with governance, defending the idea of government as a *téchne*, and suggesting the existence of specific knowledge necessary for effective rule.

Thrasymachus defines complete injustice and an unjust government, with tyranny as its extreme example. He argues that there is a technique, or *téchne*, that allows a ruler to govern through injustice and to take all the advantages for himself, which ultimately strengthens the government. Beyond the issue of injustice in governance, Thrasymachus’ perspective reflects the instrumental nature of political actions and how rulers effectively govern their cities. In contrast, Socrates envisions a government led by good individuals, implying that those who govern themselves and restrain their greed (*pleonexía*) are best suited to lead other citizens. Let’s take a closer look at this passage from Socrates.

Therefore, there needs to be coercion and punishment if you want them to govern, since taking the government willingly, without coercion, risks being branded a shameful thing – and the greatest punishment is being governed by someone worse than you. us, when we ourselves don't want to govern; It is in this fear that good men seem to act when they govern, and then they go to the government, not as to a good thing, in order to enjoy it, but by coercion, which they cannot entrust to better than themselves, nor to others equals. (*Rep.*, 347b10-d2)

The key point in this passage is the issue of coercion (*anáanke*) and its significance concerning the philosopher's role in governance. Socrates, when referring to the good that exists in certain individuals, calls them "good men". He notes that these men do not inherently

desire to govern. Therefore, in order for them to take on the responsibility of ruling the city, they must be compelled to do so. This is necessary to prevent the city from falling into the hands of individuals who are less virtuous than they are.

In passages 341c5-342e8, Socrates demonstrates to Thrasymachus that all arts are complete [μάλιστα τελέαν εἶναι] (Rep., 341d12) and lack nothing. He states that “the arts rule and dominate those to whom they belong” [ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὐπὲρ εἰσὶν τέχναι] (Rep., 342c7-8). In this sense, the ruler, when exercising his art, does not prioritize his own convenience but rather the convenience of the ruled.

In a related passage, 345e5-346e2, Socrates emphasizes the usefulness of all arts, regardless of the rewards they may offer to the craftsman. Thus, Socrates illustrates that every *téchne*, being complete and distinct, provides utility and convenience to its object, rather than to the executor. This means that the very definition of *téchne* implies that the benefits are proportionate only to the object of art.

Consequently, since government is considered a *téchne*, the art of governance must aim at the benefit of the governed.

Thrasymachus, in his speech, highlighted the unrest in existing cities, where the art of governance is not properly practiced. He argued that it is the responsibility of the government to prepare for the world's challenges and do everything necessary to maintain power. Socrates contends that this unrest stems from a misunderstanding of justice. Many cities lack a true understanding of justice, often distorting it empirically. For instance, Thrasymachus aligns himself with tyrants who act unjustly. In a city composed of good and just individuals, those in power do not seek personal gain. A just execution of governance means prioritizing the well-being of the citizens rather than one's own interests. This approach does not contradict the happiness of the ruler, even if it prevents him from achieving maximum happiness.

Omnipresent in Plato, the political dimension can therefore never be isolated from the other spheres that found and guide it, and this decisive philosophical aspect can contribute by itself to explaining the exegetical uncertainties and the vast range of interpretations that marked the tradition of Plato. “Political Plato”. (VEGETTI, 2010, p. 31)

Plato's goal is to reevaluate the politics of his time in order to present a possible, though challenging, path forward. It is crucial to recognize that we are confronted with a dilemma regarding justice in government. Thrasymachus's ruler seeks personal happiness by manipulating justice through an unjust government that serves his self-interest. In contrast, Socrates' ruler aims for the well-being of the city, prioritizing the happiness of its citizens even at the cost of his own happiness in the name of justice within the *pólis*.

Understanding the proposed path requires a grasp of the concept of *the political*⁶ in Plato. The political should not be viewed simply as the active agent in the city's affairs, but rather as a comprehensive notion that encompasses everything related to politics and, consequently, to the *pólis*. Our goal is to uncover the unity of the *tà politiká* as presented by Plato in the *Republic*. Discussing unity in Plato inherently involves considerations of ontology and the fundamental nature of reality. According to Plato, unity within the sensible realm can only be achieved through the intelligible. To articulate a concept that encompasses all of politics—removing it from the various perspectives and transience that current political discourse often falls prey to—requires a transition to the realm of *lógos*. This path, which encompasses political, ethical, psychological, and metaphysical dimensions, can be referred to as *political ontology*.

Conclusion

The ruler's art is presented in two ways here. First, we have the Thrasymachean vision, which portrays the execution of this art as relying on the ruler's knowledge. In this view, the ruler must control justice for his own benefit, demonstrating that he needs to understand how to make laws that serve his government. The art of governance must empower the ruler to manage the complexities and uncertainties of politics.

On the other hand, there is the Socratic vision, which emphasizes the use of this knowledge by the ruler to establish a just and happy government for the city and its citizens. In this perspective, justice is no longer simply a tool for the ruler's benefit; instead, it becomes a means to benefit the ruled. Although different aspects of policy may exist, there should still be a criterion for its effective functioning. In Socrates's view, the art of governance involves forming a clear concept of the political, building on the ontological foundations necessary for establishing goodness within the city.

This paper, like Book I of the *Republic*, begins with an introduction that highlights the significance of Thrasymachus' proposal to acknowledge political empiricism as a valuable framework for studying justice in the city and its implications for governance. The comparison

⁶ We will use 'the political' to designate everything that intends to encompass the political scope in its unity, all 'city affairs' or *tà politiká*, distinguishing the 'politician' agent of city politics (*politikós*) and the 'politics' as action (*politiké*). This distinction is dear to Meier who distinguishes between 'the political', 'political' and 'politics'. See: MEIER (1990, p. 4): "The great merit of the term the political [das Politische] lies in the fact that it is able, in tune with an essential strand of the modern meaning of the word, to capture something that is not identical with the multiplicity of meaning conveyed by the words *political* and *politics*".

with Machiavelli's work is intended to elucidate Thrasymachus' perspective on the ruler's policies and actions.

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Instituto Federal do Triângulo Mineiro

Bibliography

- BOBBIO, N. (2005). *O final da longa estrada*. Considerações sobre a moral e as virtudes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CAMPESE, S. (2010). Misthotike. In: VEGETTI, M. (ed.). *Platone. La Repubblica*, v. I, Napoli: Bibliopolis, p. 257-268.
- CHAPPELL, T. D. J. (1993). The Virtues of Thrasymachus. *Phronesis*, v. 38, n. 1, p. 1-17.
- EVERSON, S. (2020). Thrasymachus on Justice, Rulers, and Laws in Republic I. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 76-98.
- KERFERD, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERFERD, G. B. (1976). The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic. *Durham University Journal*, v. 40, p. 19-27 (1947); reimpress in CLASSEN, C. J. *Sophistik. Wege der Forschung*, band 187, Darmstadt, p. 545-563.
- MAQUIAVEL, N. (2017). *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.
- MEIER, C. (1990). *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press.
- MENEZES, L. M. B. R. (2019). O governo do filósofo. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 40-73.
- NAWAR, T. (2018). Thrasymachus' Unerring Skill and the Arguments of Republic 1. *Phronesis*, v. 63, p. 359-391.
- REEVE, C. D. C. (2008). Glaucon's Challenge and Thrasymacheanism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 34, p. 69-103.
- SLINGS, S. R. (2003). *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press.
- STRAUSS, L. (1964). *The City and Man*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- VEGETTI, M. (2010a). *Um Paradigma no Céu: Platão Político de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume.
- VEGETTI, M. (ed.). (2010b). *Platone. La Repubblica*, v. I, Napoli: Bibliopolis.
- WEISS, R. (2021). Socrates and Thrasymachus on perfect and imperfect injustice. *Plato Journal*, v. 22, p. 79-86.

Plato on Parmenides of Elea: The Eleatic PNC Case

André Luiz Braga da Silva

According to several scholars, the first explicit formulations of the Principle of Non-Contradiction (PNC) can be found in Plato's works, e.g. in the *Republic* and the *Sophist*. The paper defends that, in these two dialogues, the context for that is the discussion of possible consequences of Parmenides' Poem, in which Plato seems to have seen a proto version of the PNC: *it is not possible what is not to be* (DK28 B7). In that proto version, the PNC would present itself as an exhaustive disjunction: *either it is, and cannot not be, or it is not, and cannot be; and tertium non datur* (DK28 B2, B8, *passim*). The paper shows the problematic corollaries thereof pointed to by Plato in the *Republic* and the *Sophist*, as well as it analyses the solutions that he had presented in each dialogue for those problems, namely, his own versions of the PNC.

*To be, or not to be? That is the question—
Whether 'tis nobler in the mind to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune,
Or to take arms against a sea of troubles,
And, by opposing, end them?*

(Hamlet, Act 3, Scene 1)

Introduction

There are certainly several ways to approach the question of the relations between Plato's and Parmenides of Elea's works. Among these approaches certainly we can count the presence in the works of both thinkers of what was later known as the "*Principle of Non-Contradiction*" (PNC). Although it is in the *corpus aristotelicum* that we find the most famous formulations of the PNC (*Met.* Γ3, 1005b19-20; Γ6, 1011b15-17; *APo.* A11, 77a10; etc.), several scholars have recognized, from Antiquity to now, some versions of this principle in the works of these two early philosophers. My aims in this paper are:

- i) to present the Eleatic PNC that Plato recognized in Parmenides' Poem;¹
- ii) to show the problems he saw arising from this PNC to his own dialogical objectives in the book 4 of the *Republic* and in the *Sophist*;
- iii) to present the Platonic solutions in both dialogues.

¹ I shall stress that my main concern is with Plato's reception and interpretation of Parmenides' PNC. For the issue if the Athenian did or not justice to the early philosopher, see Cordero, 1979, 2007; O'Brien, 1987; Frère, 1991; Scolnicov, 1995; Palmer, 1999; etc. For some Platonic echoes on Aristotle's treatment of the PNC, see *inter alia* Anton, 1972.

I. *The absolute Eleatic PNC: an ancient Italian song*

We are told in fragment DK28 B2 of Parmenides' Poem about the two only ways of research:

[1] Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,
[5] ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
οὔτε φράσαις·

[1] Well then, I will tell you – and you who listen, receive my word –
what are the only ways of investigation there are to think:
one, on the one hand, that “is”, and that it is not possible not to be;
this is [the way] of persuasion, since it accompanies the truth;
[5] another, on the other hand, that “is not”, and that it is necessary
not to be; I tell you that this path is completely unknowable, since you will
not know that which is not (as it is not possible) or utter it.²

As we can see, the two alternatives are drawn as exhaustive and mutually exclusive: *either it is and cannot not be, or it is not, and cannot be; and tertium non datur*.³ The goddess, in addition to establishing the two routes, also establishes that the second way pointed to actually is a way without feasibility, that is, a route which cannot be followed or inquired about: see “*panapeuthéa*” (DK28, B2.6).

The same point is reinforced by DK28, B7, which begins with the following words:

[1] Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·

² PARMENIDES, DK28 B2 – text established by Cordero (2004), Engl. transl. by D. Livingstone, slightly modified. All quotations of the Poem of Parmenides are from this edition.

³ The notion of a “*third way*” which supposedly is alluded to in the Poem is object of no small controversy in the Parmenidean studies. This notion was presented by Diels by his *collage* of texts when composing what we nowadays know as fr. DK28 B6 and B7. Nevertheless, that thesis was contested by Vitali (1977), and, in my opinion, convincingly demolished by Cordero (1979; 2007), with strong philosophical and philological arguments. His arguments were mostly followed by Nehamas (1981). Cordero's philosophical argument points to the fact that all the other parts of the Poem speak *only of two ways* (e. g. “*αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι*”, B2.2). The main philological argument runs as following: the stronger textual evidence of a third way would be the term “*eirgo*” in B6.3, but it is not attested by the manuscripts we have, being just an *interpolation*. As Cordero (1979) have shown, the first version of that “evidence” was actually added to the text in the Aldine edition of Simplicius' *in Aristotelis Physica commentaria* (Venice, 1526), whose passage 117.6-8 is our only source for B6. Later, that notion of “withdrawing” was, say, “sacralized” by Diels' edition of Simplicius' *commentaria* (1882), and his version of Parmenides' text (Diels & Kranz, 1951) was thereafter accepted by many important scholars as the definitive form of B6 (e. g. Owen 1960, Tarán 1962, Stokes 1971, Furley 1973). For more details, see Cordero, 1979, 6 ff; Nehamas, 1981, 98 ff; O'Brien, 1987, 222 ff.

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·

[1] For this shall never prevail: that there are things that are not.
But you, withdraw thought from this way of investigation [...]

We hear the same litany in some lines of DK28, B8:

[1] Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· [...]
[...]
[7] [...] οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
[9] ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. [...]
[...]
[11] οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
[...]
[15] ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον - οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. [...]

[1] So there remains one single word of the way: "is." [...]
[...]
[7] [...] that it [came] from that which is not being, I do not allow
you to say or to think, since it is not sayable or thinkable
[9] that it is not. [...]
[...]
[11] Therefore, it is necessary to be absolutely, or not.
[...]
[15] [...] The decision on these things lies in this:
it is or it is not. It has already been decided, of necessity,
that one remains unthinkable and unnamable – since it is not the true
way – and that the other exists and is genuine. [...]

Although many points surely can be developed on the basis of these lines of the Poem, we will pay special attention just to one: the ceaseless repetition in all these parts of the text of the more absolute impossibility of something both being and not being. That is, just to say in a style like Aristotle's (*Met.* Γ3, 1005b19-20), we are told about the total impossibility of opposite predicates belonging to the same thing. Let us call this specific point of the goddess' message, as Scolnicov⁴ called it, the "strong" or "absolute Eleatic Principle of Non-Contradiction": *it is not possible for A to be ~A*.⁵

⁴ Scolnicov, 1995, 218 ff.

⁵ Thom (1999, 155 ff) claims, against Austin (1986), that the 'strength' of Parmenides' PNC is explained by the presence, in the Poem, of two other not explicit principles, which he calls the "principle of Complement-Dropping" and the "principle of Adverbial Modifiers-Dropping". According to him, these principles would permit discharging the complements and the modifiers of the verb, so making possible for Parmenides the inference "*Being is not green in the human blood* → *Being is not green* → *Being is not*". I think Thom missed Parmenides' point. As I shall argue for later, the complements and the

Plato, who was a manifest heir of Eleaticism, recognized the presence of that principle in the Poem, as well as the power of its radical affirmation. However, the Athenian philosopher recognized also the great difficulties arising from this radicality for his own Ethics, Psychology, Epistemology, Theory of Language and Ontology. Facing that, he was forced to dwell on this absolute Eleatic PNC, sometimes in an implicit, sometimes in an explicit way. Concerning that, I will analyse two moments of *corpus platonicum*: one in the book 4 of the *Republic*, another in the *Sophist*.

II. Problems arising from the absolute PNC in Republic IV

In the *Republic*, the context in which the topic arises is clear. At the "second start" of the dialogue, to wit, the opening of the book 2 (cf. *tò proíimion*, *Rep.* 357a2), Glauco and Adimantus, through a lengthy argument, show Socrates that the refutation of Thrasymachus in book 1 was not satisfactory: the question about whether it is better to live a just or unjust life, was not properly answered (*Rep.* 357a-367e). Therefore, Socrates says that it is necessary to investigate what justice and the injustice happen to be, and how they come to be in the individual's soul. Then he uses the letters' argument, to wit: before trying to read an inscription in small letters, it is easier first to read the same inscription in bigger letters. By applying this argument to their investigation, Socrates says that, before looking for justice and injustice in the individual's soul, it will be easier first to investigate what they are and how they arise in a bigger and easier to see model, the city model. Everybody agrees with this and so it is done: a city is created in *lógos* and analysed. In *Republic IV*, the investigation about this city reaches the conclusion that a just city is one which has three parts or genres, and that justice would be a kind of harmonious relationship between these parts. After that, the next step would be to verify whether these properties of the city model can also be found in the individual soul. At this point Platonic Socrates says:

[...] εἰς φαῦλόν γε αὖ [...] σκέμμα ἐμπεπτόκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν [...] εἰς φαῦλον: ἴσως γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά.

[SOC.] [...] Now, we have plunged into a trifling problem about the soul: the question whether it contains these three species in itself or not.

[GLA.] It does not seem to me at all trifling, [...] for perhaps, Socrates, the saying is true that '*beautiful things are difficult*.'

modifiers were not formerly present and later supposedly discharged in Parmenides' PNC. Parmenidean philosophy can actually be better understood as a reflection which aimed at some truths beyond any relation or predication.

(PLATO, *Republic*, IV, 435c4-8 – transl. by P. Shorey)

As we are told, Glaucus immediately criticizes his friend's irony, and even points to the opposite direction, by quoting the preferred Greek saying of Plato, “*chalepà tà kalá*”. Surely Socrates' affirmation is an ironic one, because, as noticed by Thomas Robinson (1970), even to the Greek tradition in Plato's time this problem was not a "small" nor a "trifling" one. Moreover, the passage points to a problem which, being developed in the *Republic*, was central to Platonic Ethics and Psychology: the problem about inner conflicts notable in the practice of some human actions and decisions. Socrates gives a very banal and everyday example of what it could be: somebody who is very thirsty and even so refuses (*ouk ethélein*) to drink (*Rep.* 439c3-4). Thirst (*dipsan*) is defined in the dialogue as "desire for drink" (*Rep.* 437d2-7). So we can imagine the following situation:

- i) a cup of soda pop is offered to a really very thirsty man;
- ii) this man is full of desire to accept the offer, especially because, being thirsty, he remembers the TV advertisements, where that drink flows, fresh and cold, into a glass full of ice cubes;
- iii) even so, he denies the offer, because he realizes that that drink, being basically food coloring and chemical preservatives mixed with sugar or artificial sweeteners, cannot be good for his health.

Something like a *conflict* arises within this man, between wanting and not wanting to drink. From the Platonic view, what is been pointed to by this kind of inner conflict, noticeable in many daily situations, is the fact is that *the same individual, i.e. the same soul, feels at the same time desire and repulsion towards the same object or the same action*. That is, it feels contrary *élans* or wills. Nevertheless, if this is so, it will be a *transgression* of the absolute Eleatic PNC, according to which there is no room for contrary predicates to be attributed to the same thing. To put it in the Parmenidean goddess' way: *either the soul is desiring to drink the soda pop, or it is not; and tertium non datur*.

Nonetheless, if ones maintains that original rigidity of the principle, it would preclude the Platonic way of reflecting on the soul and on the ethical decisions within individual actions. It is very important to the dialogical aims of the *Republic* to warrant *reality* to that kind of conflict of *élans*, which are linked to the somewhat “plural” nature of the soul. For that reason, Socrates chooses, so to speak, to "attenuate" or "weaken" the Eleatic PNC by adding to it

modifiers.⁶ And so he draws what came to be recognized by some scholars as the first formulations of the PNC in Western thought⁷, in the style in which it is best known.⁸ Although I basically will dwell on only one of its formulations, there are in the entire *Republic* four versions of the PNC. Here they are, in Shorey's translation:

δῆλον ὅτι ταῦτόν τ'ἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα [...].
[SOC.] It is obvious that the same thing will never do or suffer opposites in the same respect in relation to the same thing and at the same time.
(*Rep.* IV, 436b9-10)

οὐδὲν ἄρα ἡμᾶς τῶν τοιούτων λεγόμενον ἐκπλήξει, οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ ἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν.
[SOC.] [...] No such remarks then will disconcert us or any whit the more make us believe that it is ever possible for the same being at the same time in the same respect and the same relation to suffer, be, or do opposites.
(*Rep.* IV, 436e7-437a1)

οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἂν ἀναντία πράττοι.
[SOC.] [...] For it cannot be, we say, that the same thing with the same part of itself at the same time acts in opposite ways about the same thing. [...]
(*Rep.* IV, 439b5-6)

οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταῦτα ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι;
καὶ ὀρθῶς γ' ἔφαμεν.
[SOC.] [...] And did we not say that it is impossible for the same thing at one time to hold contrary opinions about the same things?
[GLA.] And we were right in affirming that.

(*Rep.* X, 602e8-10)

I will use in this paper mainly the second formulation above, given that it seems to be the more complete, in view of the two occurrences of the verb "*eimi*" (*ón*, 436e8, and *eie*,

⁶ See Scolnicov, 1995, 228.

⁷ E. g. Anton, 1972, 272: "The first clear formulation of the principle of contradiction is given in *Republic* 436b, where Plato uses the principle to prove the tripartite nature of the soul". Cf. also Shorey, 1937, 376, 382; Steel, 2003, 581. Nonetheless, some passages of other dialogues are sometimes also considered as presenting the PNC: *Theaetetus* 188a-e; *Euthydemus* 293c-e; and *Sophist* 230b-d. See the next note.

⁸ Although it has been affirmed by some scholars (e. g. Maceri, 1994; Hawtrey, 1981) that *Euthydemus* 293c1-e6 contains a version of the PNC similar to *Republic*'s, I see a notable difference between both texts. If we pay attention to how the PNC is used by the eristic character Euthydemus, we can conclude that '*katà tautá*' in *Euthd.* 293d1 cannot have the same meaning of '*katà tò autó*' in *Rep.* 436e8. If it had the same meaning, it would be impossible to Euthydemus the conclusion "Socrates is and is not knowing at the same time and in respect of the same". Then '*tautá*' (*Euthd.* 293d1) cannot mean the object of the action, which is different each time, but something else – probably, the action itself ("to know"), which is the same in the affirmative and the negative statements. Moreover, as noted by Delcomminette (2008, 9-10), if Plato presents together two restrictions in his version of the PNC ('*katà tò autó*' and '*pròs tò autó*', *Rep.* 436e8-437a1), thus he *does not* consider them as having the same meaning.

437a1), which, as indicated by Repellini⁹, are not dispensable in that context. Then, just to be clear, when I hereafter refer to the "weakened PNC of Republic", this is what I have in view: *it is not possible for the same being at the same time in the same respect and the same relation to suffer, be, or do opposites*¹⁰ (*Rep.* 436e7-437a1).

For the sake of testing the veracity and utility of this principle, Socrates proposes two possible counterexamples that could be raised by a somewhat "controversialist" (*Rep.* 436c10) or "jesting" (436d4) interlocutor: the "still man" and the "top" examples.

The first one, called in the *Philebus* (14d7) an "easy and infantile" provocation, is this: somebody could say about a man, who is still in the same place but shaking his hands and head, that the same (man) is at same time resting and moving (*ho autòs hestéké te kai kineïsthai háma*, *Rep.* 436c11-12). According to Socrates, such a situation has nothing to damage the principle, because we are not speaking of the same thing showing contrary predicates: something of that man (*ti autoû*), i.e. *some part* of him (e.g. his torso and legs) is resting, and something, i.e. another part, is moving (e.g. his hands and head). The impossibility of the contraries established by the weakened PNC of *Republic* is concerned with the same subject (*tautón*, 436b8). So, by speaking about different subjects in the action, namely the parts of body, this example is innocuous against the principle.

The second counterexample that could be claimed is the top example: a top is capable of entirely resting and entirely moving in the same place and at the same time, i.e. spinning (*Rep.* 436d4-8). I agree with Bobonich¹¹ that this example is offered to overcome the "weakness" of the first example, given that now the notion of "parts" or "different subjects" for each one of the contraries is not available: the top *as a whole* (*hóloi*, 436d5) has contrary

⁹ Repellini, 1998, 239.

¹⁰ I agree with Maceri (1993) that we can consider *Republic's* principle as a Platonic version of the Principle of Non-Contradiction (PNC), *pace* Robinson (1971). Robinson's main argument is that it cannot be the PNC because that is a principle of *things*, not of *propositions*. In my opinion, however, this argument is insufficient (see Lachance, 2014:177 *ff.*). Surely *Republic's* PNC is an ontological version of the PNC, a principle of *the reality*, as correctly noted by Robinson, but it is pretty clear that it is supposed to rule the correct reasoning and speaking in that dialogue. For Plato, there seems to be not such a gap between *lógos* and reality; the true *lógos* is supposed to mirror the structure of the reality (see *Sph.* 259e5-6). Besides, even if I agree with Robinson that Plato's language here is in terms of "contraries", "opposites" (*enantía*), not strictly of "contradiction", I think that the risk of falling in logical contradiction is always present and noted by Plato; and this is precisely named as "*enantía légein*". Regarding that, as noted by Lachance (2014, 175 *ff.*), there is a "fluctuation" between "contradiction" and "contrariety" in the Platonic terminology on that topic, as we can see in *Apol.* 26e-28a and *Sph.* 230b-d (see also Dorion, 2012, 251 *ff.*). For scholars who accept that *Republic* IV, 436e7-437a1, contains a version of the PNC, see Adam (1902), Shorey (1930), Bloom (1968), Büttner (2006), Delcomminette (2008), and Zingano (2008). *Contra*, Robinson (1971), Annas (1981), Irwin (1995), Bobonich (2002), Lorenz (2004), and Ferrari (2007).

¹¹ Bobonich, 2007, 229-230.

predicates.¹² Nevertheless, Socrates shows that, even in this case, his PNC shows itself valid, if one has in view that it forbids the contrary predicates from being addressed to the same subject at the same time *in the same respect* and *in the same relation*. The spinning top case, on the other hand, is different: when it does not incline nor dislocate, the top is the same thing which happens to be entirely resting *in respect to its axis* (*katà tò euthý hestánai*) and, at same time, to be moving *in respect to its circumference* (*katà tò periphères kýkloī kineísthai*), that is, spinning (436d9-e5). So the opposite predicates are not related to the top *in the same relation*, but in relation to different things, the axis and the circumference. Then, even this example does nothing to affect the validity of the established PNC.

On the basis of the refutation of these two counterexamples, Socrates' conclusion is that his PNC is valid to think about the soul and its impulses in actions. However, he does not assert its *absolute* validity. It is a fact that the “strong”, Parmenidean version of the PNC was established in a definitive way by the goddess in the Poem. Notwithstanding, as observed by Proclus (*Comm. On Plat. Parm. VI*)¹³, the “weakened”, Platonic version of the principle is established in a completely different way, to wit, in a *hypothetical* manner, for the sake of the continuity of discussion:¹⁴

οὐδὲν ἄρα ἡμᾶς τῶν τοιούτων λεγόμενον ἐκπλήξει, οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὡς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν. [...] ἀλλ' ὅμως [...] ἵνα μὴ ἀναγκαζώμεθα πάσας τὰς τοιαύτας ἀμφισβητήσεις ἐπεξιόντες καὶ βεβαιούμενοι ὡς οὐκ ἀληθεῖς οὐσας μηκύνειν, ὑποθέμενοι ὡς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προῖωμεν, ὁμολογήσαντες, ἐάν ποτε ἄλλη φανῆ ταῦτα ἢ ταύτη, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου συμβαίνοντα λελυμένα ἔσεσθαι. ἀλλὰ χρὴ [...] ταῦτα ποιεῖν.

[SOC.] [...] No such remarks then will disconcert us or any whit the more make us believe that it is ever possible for the same thing at the same time in the same respect and the same relation to suffer, be, or do opposites. [...] All the same [...] that we may not be forced to examine at tedious length the entire list of such contentions and convince ourselves that they are false, *let us proceed on the hypothesis that this is so*, with the understanding that, if it ever appear otherwise, everything that results from the assumption shall be invalidated.

[GLA.] That is what we must do [...].

¹²Then I accept the differentiation that Bobonich (2002, 229-231) sees between the two counterexamples: in the still man case, as we have different subjects in motion (his “parts”), we can call it, in Bobonich’s words, a “complete contraries” case. On the other hand, in the spinning top case, as we have in view always the same subject (the “whole” top, *hóloi*, 436d5), we must call it an “incomplete contraries” case. The reason is that, in the second counterexample, it is not the case of attributing contrary predicates *tout court* to the same subject, but attributing to it contrary predicates “*in respect of*” (*katà*) A and “*in respect of*” B. The “incomplete predicates” case is not the case of the still man example, in which it is said that “something of him” (*ti autoû*) is moving and “something” is resting; that is, in this case there are two different subjects of the actions. Pace Price (1995) and Woods (1987).

¹³ See also Steel, 2003, 581 ff.

¹⁴ So Platonic Socrates is proceeding according to his usual method: see *Phd.* 99e-102d.

(PLATO, *Republic*, IV, 436e7-437a9 – transl. by P. Shorey – my italics)

Now that the principle has been fully explained, let us turn back to the soda pop example. We can wonder: concerning the case of a thirsty man facing a cup full of drink, how can the Platonic version of PNC be applied to the inner conflict seen in that decision to (not) drink, and how can it help the consideration of the nature of the soul? Socrates' answer would be that, *within that man's soul*, on the one hand, a desiring principle impels him to drink the drink, and, on the other hand, another principle, which reasons about the best and the worse (*tà analogisámenon perì tou beltíonos te kai cheíronos*, *Rep.* 441c1-2), impels him *to resist* his will to drink. That is, the conflict occurs because *the soul has a plural nature*, and within it there are different 'kinds' (*eídē*), 'principles' or 'powers' (sometimes called metaphorically 'parts', *mérei*)¹⁵, which are the causes of contrary impulses. Moreover, Socrates concludes from this example that there is at least one principle that desires typical bodily desires, *tò epithymetikon*, and another one that reasons and calculates, *tò logistikón* (439d).

Afterwards, the Athenian says that there is a third kind of impulse within the soul, one related to "spirit" or "anger" (*thymós*, 439e2; *orgē*, 440a6). And through two more examples, one anecdotal, the other a Homeric one, Socrates shows that the third impulse is different from the former two. By the example of Leontius, who feels desire to look to corpses and simultaneously gets angry at having this desire, the application of the weakened PNC of *Republic* leads to the conclusion that, if there is a conflict, there must be two "subjects". Consequently, the spirited principle (*thymoidés*) is different from the desiring one (*epithymetikon*). On the other hand, in the other example, that of Odysseus hitting his own chest to stop his impulse to attack Penelope's suitors (*Od.* XX, v. 17), the Platonic PNC leads to the conclusion that also in this situation there is a conflict of two "subjects": the spirited principle wants to attack, and, at the same time, the reasoning principle calculates that is better to wait. So the *thymoidés* has to be different from the *logistikón*.

Therefore, the version of the PNC presented in the *Republic* makes it possible to explain these kinds of conflicts by showing *the plural nature of the soul*. As the argumentation has revealed, the soul has *at least* three genres, powers or parts. Socrates nonetheless, seemly

¹⁵ Marceri (1993) makes use of the notion of "*dýnamis*" set forth in *Republic* V to thinking the *eídē* of the soul. For a good argumentation against that view, see Delcomminette (2008).

desiring that soul be a perfect analogue of the city sketched in the dialogue, ‘concludes’ that the soul *really* has three kinds or parts (*Rep.* 441c4-d6).¹⁶

III. Problems arising from the absolute PNC in the Sophist

It can be said however that there are more "problems" arising from the Parmenidean PNC than those possible consequences for the *Republic's* argumentation on the soul. The "deepness" of the thought of the master of Elea (cf. *báthos*, *Tht.* 184a1), which in a Platonic context warranted the sobriquets “venerable” and “awesome” (*Tht.* 183e6), was far from being exhausted. Indeed, this deepness has not yet been faced. But it will be.

The dialogue *Sophist* has three textual quotations of Parmenides' Poem, at 237a8-9, 244e3-5 and 258d2-3. As my interest rests on the Eleatic PNC mainly expressed in fragments DK28 B2, B7 and B8, there is no reason to analyze the second occurrence. The first and third occurrences, by their turn, are exactly about my point. They are two almost identical quotations of the same part of the Poem: the first two verses of fragment DK28 B7 (quoted above). One more time:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔόντα:
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

For this shall never prevail: that things that are not are.

But you, withdraw thought from this way of investigation [...]

(PLATO, *Sophist* 237a8-9; 258d2-3; PARMENIDES, DK28 B7.1-2)

The Visitor from Elea quotes these lines for the sake of presenting the thesis that Parmenides teaches to his students, to wit, the thesis of *the impossibility of reaching the truth by an inquiry through the second way alluded to in the Poem*. The “sermon” of the goddess makes it clear: only through one way could the truth be reached, and that means the *unidirectionality* of the decision required by the divinity. The path itself, the act of traversing it, and the grasp of the truth, on the view of the goddess, are one and same thing. The other option cannot not be discharged: *exhaustive dichotomy + unidirectionality = decision in favor of A and exclusion of ~A*, as crystallized in the framework established by the absolute, Eleatic PNC.

¹⁶ Cf. also Andersson (1971); Williams (1973); Vegetti (1998); Blössner (2007). Nonetheless, Socrates curiously will consider the possibility of his tripartition being not exhaustive: *Rep.* 443d7-e1. Adam (*ad. loc.*) connects this step with *R.* 548d (especially with the expression ‘*mē akribōs*’).

In the context of the investigation presented in the dialogue *Sophist*, the entire problem starts with the fact that the man who is being hunted, the sophist, works in the realm of imitation and falsehood, which is constituted by "copies" (*eikóna*, *Sph.* 236a8) and "simulacra" (*eikóna*; 236b7). Besides, it has been established that copies and simulacra, *qua* "images" (*eidola*), are beings that are like other beings, without, however, being them:

τὸ διὰ πάντων τούτων ἃ πολλὰ εἰπὼν ἠξίωσας ἐνὶ προσειπεῖν ὀνόματι φθεγξάμενος εἰδωλον ἐπὶ πᾶσιν ὡς ἓν ὄν. λέγε οὖν καὶ ἀμύνου μηδὲν ὑποχωρῶν τὸν ἄνδρα.
τί δῆτα, ὦ ξένε, εἰδωλον ἂν φαίμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τάληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες;
οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκοὸς μὲν.
ἄρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων;
οὕτως.
τί δέ; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἄρ' ἐναντίον ἀληθοῦς;
τί μήν;
οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκοὸς, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. ἀλλ' ἔστι γε μήν πως.
οὐκ οὐκ ἀληθῶς γε, φῆς.
οὐ γὰρ οὖν: πλήν γ' εἰκὼν ὄντως.
οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα;
κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον.
πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον; ὀρθῶς γοῦν ὅτι καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστὴς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως.

[VISITOR] The common character in all these things you mentioned and thought fit to call by a single name when you used the expression 'image' as one term covering them all. State it, then, and hold your ground against the man without yielding an inch.

[THEAET.] Well, Visitor, what could we say an image was, if not another similar thing, copied from the real thing?

[VIS.] 'Similar'? Do you mean another real thing, or what does 'similar' signify?

[TH.] Certainly not real, but like it.

[VIS.] Meaning by 'real' a thing that really exists.

[TH.] Yes.

[VIS.] And by 'not real' the opposite of real?

[TH.] Of course.

[VIS.] Then by what is 'like' you mean what has not real existence, if you are going to call it 'not real'. But it has some sort of existence...

[TH.] What?

[VIS.] ...only no real existence, according to you.

[TH.] No; except that it is really a likeness.

[VIS.] So, what we call a real likeness, it does not really exist!

[TH.] Being and not-being do seem to be combined in that perplexing way, and very queer it is.

[VIS.] Queer indeed. You see that now again by dovetailing them together is this way our hydra-headed sophist has forced us against our will to admit that 'what is not' has some sort of being.

(PLATO, *Sophist*, 240a4-c5 – transl. by F. M. D. Cornford, slightly modified)¹⁷

¹⁷ I'm following, with Cordero (1993, 237-238; 288 ff.), the readings given by MSS T and Y in the whole passage.

Then the Visitor and Theaetetus conclude that any image, or false thing, only can exist if some kind of reality can be conceded to "*that which is not*" – or, if one wants, to the so-called "*not being*". Nonetheless, if the reality of something false is accepted, the absolute PNC would be disregarded. That is the whole problem. The "not being", as we were told in the Parmenidean Poem, would be something like a 'black hole', from whose 'gravitational force' we must prudently keep far away. The affirmation of existence of such an entity, or even the mere consideration of something like that, is already sufficient to undermine the rule established by the Eleatic goddess, to wit, the "strong" PNC:

ὄντως, ὦ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασιν χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρηὶ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὦ Θεαίτητε, χαλεπόν.

τί δὴ;

τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. [...] Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας [...] παισὶν ἡμῖν οὕσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο [...].

[VIS.] The truth, my friend, is that we are faced with an extremely difficult question. This 'appearing' or 'seeming' without really 'being', and the saying something which yet is not true – all these expressions have always been and still are deeply involved in perplexity. It is extremely hard, Theaetetus, to find correct terms in which one may say or think that falsehoods have a real existence, without being caught in a contradiction by the mere utterance of such words.

[TH.] Why?

[VIS.] The audacity of the statement lies in its implication that '*what is not*' has being; for in no other way could falsehood come to have being. But the great Parmenides [...], when we were children, always testified against this [...].

(PLATO, *Sophist*, 236d9-237a4 – transl. by F. M. D. Cornford, slightly modified – my italics)

The reason why that *lógos* is "daring" is this: such a possibility of conceding reality to *that which is not* runs against the very prohibition established by the Parmenidean goddess: if it is impossible to reach something that "is" through the second way, the way of that which is not, it would not be possible to concede whatever "is" to *that which is not*.¹⁸ *Either it is, or it is not*. The absolute PNC of the Poem contains unidirectionality within itself, which could not be bypassed. In that sense, the 'absoluteness' established in the Poem comes sharply to the forefront of the *Sophist*, in such a way as to collide with the possibility of qualifying the sophist as an imitator and faker.¹⁹ Whether the falsehood needs to be supported by the reality of not being, it would be nothing but an impracticable route, a "complete aporia", through which nobody can pass. You, mortals, keep your own thought away from that path without passage,

¹⁸ Cf. Cornford, 1935, 200; Ross, 1951, 114–115; Bluck, 1975, 60–61. For other interpretations of *Sph.* 236d9-237a4, see Crivelli, 2012, 31 *ff.*

¹⁹ Cf. Cordero, 1993, 293 *ff.*; O'Brien, 2011, 200.

said the goddess. As Thom²⁰ remembers us, the sentence “what-is-not is” was a completely ‘forbidden sentence’. However, the terrible Parmenidean aporia is not exhausted with that: the absolute PNC is sufficiently strong to block not only false predication, but actually any and all predication, and relationship, whatsoever – as an irresistible ontological ‘black hole’.

As noted by Scolnicov²¹, every predication presupposes:

- i) a differentiation between the subject and the predicate;
- ii) a relation between them;
- iii) a differentiation within the subject himself between
 - iii.a) some aspect(s) by which he, subject, is what he is by himself (*kath' hautó*); and
 - iii.b) some aspect(s) by which he is what is predicated of him (*pròs álla*).

In a deeper way, every predication and every relationship depend on the existence of a multiplicity, that is, depend on the fact that there could be some alterity. This is exactly what the absolute Eleatic PNC, in Plato’s eyes, cannot allow. For that reason, in his opinion, there would be no room for any predication, relation of alterity, or multiplicity in, say, an Parmenidean universe. Thus, if it is interpreted in this radical way, it is possible to say about the absolute PNC:

a) *from the perspective of an epistemology*, it would annihilate any pretension of a frontier of differentiation between true and false discourse: if not being is not possible, then it would also not be possible to say that which is not; so all discourse would always say *what is*, and every *lógos* would say *that which is, as it is*, i.e. the truth; thus there would not be any differentiation between false and true discourse, nor between “ignorance” and “knowledge”²²;

b) *from the perspective of the language*, given that all *lógos* depends on a degree of alterity between subject and predicate, there would also not be room for any language, because nothing could be said about anything; from a Platonic point of view, this result could not be more disastrous: the impossibility of any *lógos* means also the impossibility of “discussing” (*dialégesthai*) and of “thought” (*diánoia*, which is defined as “a silent inner dialogue of the soul with itself”, *Sph.* 263e3-5); this fact would mean the impossibility of philosophy itself;

²⁰ Thom, 1999, 155.

²¹ Scolnicov, 1995, 226.

²² For some differences between Parmenides’ own theses and the consequences presented by Plato as possibly inferred by some thinkers from Parmenides’ Poem, see *inter alia* Cordero, 1993, 294 ff; Frère, 1991, 127 ff; Palmer, 1999, 118 ff. Such thinkers could be Protagoras “and his followers” (see *Euthydemus* 286b-c), Gorgias (the *MXG* version), Antisthenes (see Proclus, *in Crat.*, 37), and many others.

accordingly, if one accepts a universe ruled by the absolute PNC, the conclusion, in the opinion of Parmenides himself (this time, however, the Platonic character), is that

[...] τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. [...] τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ; πῆ τρέψη [sc. τὴν διάνοιαν, 135b8] [...];

[PARM.] [...] he will completely destroy all possibility of dialogue. [...] What do you will do, then, about philosophy? Where will you turn [sc. your thought] to [...]?
(PLATO, *Parmenides*, 135c1-5 – transl. Scolnicov 2003)

c) *from the perspective of an ontology*, as a consequence of that PNC, the absence of alterity and multiplicity would also preclude the existence of the Ideas, which are in a relation of alterity with the sensible beings as well as each other; it would obviously preclude the existence of inter-relations between them, such as "participation", and, in general, the so-understood structure of reality according to the *Sophist*: the interweaving of Ideas (*tôn eidôn symploké*, *Sph.* 259e5-6).

Final Considerations

On this basis, it is perfectly possible to say that a reflection on the Eleatic PNC is made in the *Sophist* by the Eleatic character, the Visitor. His astonishing conclusion is that the consequences of the Parmenidean version of the principle are the most fatal ever to what this very dialogue aims to defend: the possibility of falsehood, the possibility of *lógos*, the possibility of the reality being an interweaving of intelligible beings, and the very possibility of philosophy.

If we compare this point with what we saw in *Republic* IV, there is no doubt that, according to the *Sophist's* view, upholding the absolute PNC would result in even worse damage to the Platonic thought than the mere impossibility of the tripartition of the soul: there would be no room for the Platonic philosophy itself, in all its aspects: epistemology, theory of language, ontology, etc.

Indeed, all these points which would be precluded are certainly connected in a mutually dependent relationship, as made clear by the Visitor himself:

καὶ γὰρ, ὦγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελές καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου. [...] τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. [...] τοῦτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν [...]

[VIS.] [...] not only strikes a discordant note but amounts to a crude defiance of the philosophic Muse. [...] This isolation of everything from everything else means a complete abolition of all discourse;

for any discourse we can have owes its existence to the weaving together of Forms. [And] to rob us of discourse would be to rob us of philosophy. That would be the most serious consequence; [...] if its very existence had been taken from us, we should naturally not be able to discourse any further. And that would have happened, if we had yielded the point that there is no blending of any one Form with another.
(PLATO, *Sophist*, 259d9-260b2 – transl. by F. M. D. Cornford)

In order to avoid these ‘fatal’ consequences, the main task of the Visitor will be to ‘*dare*’ (see v. *tolmáō*, *Sph.* 237a3; b8) father Parmenides’ lessons, by proving, against them, that, ‘*in some way*’, ‘*in some respect*’ (*katà ti*), the not being is, *as well as, controversially* (*te... kai... au palin*), the Being, ‘*somehow*’ (*pêi*), is not (*Sph.* 241d5-7). In the *Sophist*, as in the *Republic*, the restrictions or modifiers (to wit: *katà ti*, *pêi*, *háma*, *katà tauton*, etc.), *qua* impairments of the Eleatic PNC, are, again, the ‘*crux*’ of the Platonic solution for the problem, as noted by many scholars.²³

Therefore, if Parmenides himself had eventually said to Plato “*to be, or not to be? - that is the question*”, because it would be unbearably strange if reality were not in such a disjunctive way, perhaps Plato’s answer²⁴ could have been something like that: *then, with all due respect*,

²³ See *inter alia* Scolnicov (1995, 215, 228, 231, n. 22), Palmer (1999, 237-238). Both scholars also note that these “impairments”, or modifiers, are present in the attributing of contrary predicates in the second part of the dialogue *Parmenides*: 144b3, 145a2, *et passim*.

²⁴ One could not agree at all with calling Parmenides’ version of the PNC the “strong” one and Plato’s the “weakened” version, presenting perhaps two reasons for that criticism: i) the modifications that Plato introduced in Parmenides’ PNC are not a *weakening* but rather a *strengthening* of it, as far as they only clarify what was an *obvious*, even if not expressed, point of Parmenides’ position on his own version of the PNC; ii) if Parmenides’ version of the PNC did not consider those modifiers, he would have missed half of the PNC; so, how can his version be called the “absolute”, “stronger version” thereof? I should say that the terminology of “stronger” and “weaker version” of the PNC only is the way I chose, following Scolnicov (1995), for marking *an important difference* between Platonic and Parmenidean positions. I understand the mentioned possible criticism dwelling rather on my view that there is such a *substantial difference* than on my terminology. In this regard, I must say that those expressions are not used without qualification, since Scolnicov explained, as I did, that Parmenides’ version of the PNC can be considered a “pure”, “absolute” or “strong” version in the precise sense that *it does not admit exception or nuance at all: it is not possible for A to be ~A*, tout court. So Plato’s position can be considered a “weakened” version of the principle, because he *does* consider *some nuances* in its prohibition. The problem about the mentioned criticism rests on the fact that it really dismisses such a difference between both positions: if one claims that those modifiers (*katà ti*, *pêi*, *háma*, *katà tauton*, etc.) were implicitly present in the Poem, Plato would just be saying in a more complete discourse what Parmenides has already said. Then, Plato would be doing nothing but *paraphrasing* Parmenides. I should say that that is not my position, nor Cordero’s (1979; 2007), O’Brien’s (1987), Scolnicov’s (1995 & 2003), Parmer (1999), as well as, most recently, Pulpito’s (2005), Hermann’s (2011), Galgano’s (2017), and others. Those scholars have defended that Parmenides’ position is *substantially different* from Plato’s, and they have even elucidated what could have been some reasons for that. One possible cause for *the absence of the modifiers* in Parmenides’ version of the PNC could be the fact that his thought on these matters simply was not committed to time, aspects and relations whatsoever. He probably was searching for some truths which would be beyond all that. Notwithstanding, if one is not willing to assume a position according to those scholars, there is one position which, maybe, can commit us: Plato’s position. As I said in the beginning, this paper mainly concerns *the Platonic reception* of the Eleatic PNC. One can hardly support that Plato did

my dear, allow us to accept the strange face of reality, and

*[...] as a stranger give it welcome.
There are more things in heaven and earth [...],
Than are dreamt of in your philosophy.
(Hamlet, Act 1, Scene 5)*

André Luiz Braga da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

References

- Adam, James. 2009 [1902]. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Vol. I.* Cambridge: CUP.
- Andersson, Torsten J. 1971. *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic.* Stockholm: Acta Universitatis Gothoburgensia.
- Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: OUP.
- Anton, John P. 1972. On Aristotle's Principle of Contradiction. Its Ontological Foundation and Platonic Antecedents. *Philosophia* 2, 266-280.
- Austin, Scott. 1986. *Parmenides: Being, Bounds, Logic.* New Haven: Yale University Press.
- Barnes, Jonathan. 1979. *The Presocratic philosophers.* London: Routledge & Kegan Paul.

not understand his position as different from Parmenides'. Otherwise, why did he write the *Sophist*? If the Visitor and Theaetetus were doing no more than "*paraphrasing*" Parmenides, why do they say they are facing the biggest and more problematic difficulty of all, which is so great an aporia, in the past as well in the present (*Sph.* 236d-237b)? Why does the Visitor show fear of being called a "*parricide*"? How could a *paraphrase* – more elaborate with modifiers but still a paraphrase – "kill" someone, indeed, "kill" such a great philosopher, Parmenides, who was the Visitor's teacher and "father", the very founder of an important philosophical tradition? Moreover, Plato probably had, in a manner different from us, the entire Poem available to read, as he never refer to it as fragmentary or incomplete. If he had understood the restrictions or modifications, the ones he added to the PNC, as already present or implied in the Poem's version of the PNC, how can he make the Visitor presenting these modifications as the 'crux' of his solution of the great aporia he saw arising out the Poem? In fact, did not the Visitor say that they are "*daring*" Parmenides' teaching (see v. *tolmáō*, *Sph.* 237a3; b8)? Whether the position of the Visitor and Theaetetus really has an "*audacity*", which goes "*far beyond*" the limits imposed by the Poem's "*prohibition*" (see *Sph.* 258c6-10), it is because, in Plato's eyes, there is no room in the Poem for the following kind of concession: "*A is A in some respect and ~A in some other respect...*". On the goddess' part, in the Platonic reading, "*or A, or ~A; and tertium non datur*". The Visitor nevertheless proposes something really different, to wit (in Scolnicov's words): "*non plus 'ou... ou...' , mais en quelquer façon 'et... et...' (et que soient ajoutées toutes les additions nécessaires pour surmonter les difficultés éleatiques)*" (Scolnicov, 1995, 234). It seems needless to look in the Poem for textual evidences of those modifiers or restrictions added to the PNC by Plato. When one looks for them, one only finds their *absence* of the text. I insist: had they been in the Poem, even if just in an implied way, why would have Plato written the *Sophist* for his students, for his contenders... and (why not?) for us?

- Blössner, Norbert. 2007. The City-Soul Analogy. In: Ferrari, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP.
- Bobonich, Christopher. 2002. *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Clarendon Press.
- Bloom, Allan. 1991 [1968]. *The Republic of Plato*. Translated with an interpretive essay by Allan Bloom. New York, London: Basic Books.
- Bloom, Laurence. 2017. *The Principle of Non Contradiction in Plato's Republic*. New York: Lexington Book.
- Bluck, Richard S. 1975. *Plato's Sophist: a commentary*. New York: Barnes & Noble Books.
- Brown, Eric. 2012. The Unity of Soul in Plato's Republic. In: Barney; Brennan; Brittain (org.). *Plato and the Divided Self*. Cambridge: CUP, 53–73.
- Büttner, Stefan. 2006. The Tripartition of the Soul in Plato's Republic. In: Herrmann, F.-G. (ed.). *News Essays on Plato: Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. Swansea: The Classical Press of Wales, 75-93.
- Cordero, Néstor-Luis. 1979. "Le deux chemins de Parménide dans le fragments 6 et 7". *Phronesis* 24, 1-32.
- Cordero, Néstor-Luis. 1993. *Platon. Le sophiste*. Trad. Néstor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion.
- Cordero, Néstor-Luis. 2004. *By being, it is. The thesis of Parmenides*. Transl. D. Livingstone. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cordero, Néstor-Luis. 2007. En Parménides, 'tertium non datur'. *Anais de Filosofia Clássica*, vol.1, n. 1, 1-13.
- Cornford, Francis M. D. 1951. *Plato's theory of knowledge. The Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Crivelli, Paolo. 2012. *Plato's account of falsehood: a study of the Sophist*. Cambridge: CUP.
- Delcomminette, Sylvan. 2008. Facultés et Parties de l'âme chez Platon. In: *Plato Journal. The Eletronic Journal of the International Plato Society*, 8.
- Diels, Hermann. 1882-1895. *Commentaria in Aristotelem graeca*. IX-X. Berlin: G. Reimer.
- Diels, Hermann; Kranz, Walter. 1974 [1951–52]. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I-III. Berlin: Weidmann.
- Dorion, Louis-André. 2012. Aristotle's definition of the elenchus in the light of Plato's Sophist. In: Fink, J. L. (ed.). *The development of dialectic fom Plato to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 251-269.
- Ferrari, Giovanni R. F. 2007. The Three-Part Soul. In: Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP.
- Frère, Jean. 1991. Platon, lecteur de Parménide dans le Sophiste. In Aubenque, P. (org.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli, Bibliopolis.
- Furley, David J. 1973. Notes on Parmenides. *Phronesis* 18, 1-15.
- Galgano, Nicola. S. 2017. I Precetti della Dea: Non Essere e Contraddizione in Parmenide di Elea. Bologna: Diogene Multimedia.
- Hawtrey, R. S. W. 1981. *Commentary on Plato's Euthydemus*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Hermann, Arnold. 2011. What are the semata of "What is not" in Parmenides' Poem? In: Ruggiu, L. Natali, C. (cur.). *Ontologia, scienza e mito*. Milano: Ed. Mimesis.

- Irwin, Terence. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford: OUP.
- Lorenz, Hendrik. 2004. Desire and Reason in Plato's Republic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVII.
- Maceri, Sandra. 1993. Acerca del principio de no contradicción en República 436b-437a. *Daimon* 6, 141-144.
- Nehamas, Alexander. 1981. On Parmenides three Ways of Inquiry. *Deucalion* 33/34, 97-111.
- O'Brien, Denis. 1987. Le poème de Parménide – Texte, traduction, essai critique. In Aubenque, P. (dir.) *Études sur Parménide. Tome I*. Paris: Vrin.
- O'Brien, Denis. 2011. The Stranger's "Farewell" (Sophist 258e6-259a1). In: Havlicek, A.; Karfik, F. (ed.). *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. Praha: Oikoymenh, 199-220.
- Owen, G. E. L. 1960. Eleatic Questions. *Classical Quarterly* 10 (1-2), 84-.
- Palmer, John. 1999. *Plato's reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.
- Price, Anthony. 1995. *Mental Conflict*. London: Roudedge & Kegan Paul.
- Pulpito, Massimo. 2005. *Parmenide e la negazione del tempo*. Bari: Ed. LED.
- Repellini, Franco. 1998. La Trottola. In: PLATONE. *La Repubblica*. Vol. III. Libro IV. Trad. e Comm. a cura di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis.
- Robinson, Richard. 1971. Plato's Separation of Reason from Desire. *Phronesis*, XVI.
- Robinson, Thomas. M. 1970. *Plato's psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ross, William. D. 1953 [1951]. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Scolnicov, Samuel. 1995. Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme parmenidien. In: Dixsaut, M. (ed.). *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*. Paris: Vrin.
- Scolnicov, Samuel. 2003. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Shorey, Paul. 1937 [1930]. *Plato. The Republic*. Vol. I. London: Harvard University Press.
- Steel, Carlos. 2003. Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' "Parmenides" and the Origin of Negative Theology. In: Pickavé, Martin (Hrsg.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen*. Berlin: De Gruyter, 581-599.
- Stokes, Michael C. 1971. *One and many in Presocratic philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tarán, Leonardo. 1962. *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Thom, Paul. 1999. The Principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy. *Apeiron* Vol. XXXII, n. 3, 153-170.
- Williams, Bernard. 1999 [1973]. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: Fine, Gail (ed.). *Plato 2. Oxford Readings. Ethics, Politics, Religion an the Soul*. Oxford: OUP.
- Woods, Michael. 1987. Plato's Division of the Soul. *Proceedings of the British Academy*, LXXIII.
- Vegetti, Mario. 1998. "Introduzione al libro IV". In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro IV. Napoli: Bibliopolis.
- Vitali, R. 1977. *Parmenide di Elea: Peri phúseos*. Faenza: Lega.
- Zingano, Marco. 2008. Paideia, Virtud Intelectual y Virtud Moral em la Antigüedad. In: Vasquez, Guillermo (ed.). *Filosofía de la Educación*. Madrid: Editorial Trotta.

The four elements: living beings or inert matter? Plato's *Timaeus* against Empedocles's *On nature*

Alfredo Casella

In this paper, I argue that Empedocles's peculiar expression according to which the roots – living entities, each endowed with thought and desires – “are themselves” forces the reader to think of them not solely as the principles of generation, never born and destined never to perish, but also as the true being, in the sense that the many particular entities are only an aspect, an image, a form assumed by the roots. I then argue that in his *Timaeus* Plato implicitly opposes Empedocles by describing the four elements as generated, sensible, and corporeal: therefore, not as entities with life and thought or even the true being, but as contingent forms or images of necessity. In this way, Plato prevents Empedocles's theories from developing into a tradition: no longer conceived as intelligent and living beings, in ancient physics the four elements become inert matter.

1. *Empedocles on fire, air, water, and earth: intelligent divinities and true being*

The famous verses of Empedocles's fragment DK31B6 – which belong to Empedocles's lost poem *On nature* or to the physical section of a single work – reveal what the origin of all things is to his readers and listeners¹: the four elements of naturalistic tradition “fire, water, earth, and the immense height of air” (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος – as listed explicitly in fragment DK31B17.18), each of which is assigned the name of a divinity.² They are primarily called “roots” (ρίζωματα) to better underline that they constitute the innermost nature of the many particular entities: as roots give life to trees, so fire, air, water, and earth give birth to plants, animals, and humans.³ In my opinion, Empedocles does not mention the gods in order to compose a philosophical allegoresis of the various Greek myths:

¹ I will not address the issue of how many works Empedocles wrote, whether two (*On nature* and *Purifications*) or a single poem known under two different titles in antiquity. I will hint to this ambiguity during the analysis, but I will follow the allocation of the fragments in the Diels-Kranz edition. Translations from Greek are marked by “” and are mine, unless otherwise stated.

² Various hypotheses have been advanced as to which element is denoted by the divine names listed in fragment DK31B6. Against the traditional interpretation – DK31A33 – which identifies Zeus with fire, Hera with air, Aidoneus with earth, and Nestis with water, see Kingsley (1995, 14-68, 348-58), who argues that Zeus is ether, Hera earth, Aidoneus fire, and Nestis water. In favour of the traditional interpretation see, for example, Picot (2000). Apart from this problem, I accept the reading that the gods of fragment DK31B6 are the four elements fire, air, water, and earth, i.e. deities in a literal, not allegorical, sense.

³ On the word ρίζωμα, which conjures up a biological image that better expresses the birth of mortal beings from fire, air, water, and earth (each connoted by the ‘technical’ term στοιχεῖον after Plato), see Longrigg (1976).

he might actually consider fire, air, water, and earth as deities, as living beings possessing more dignity and importance than another order of entities, the mortals, as I will precise further in the text. As such, Empedocles could have founded a ‘tradition’ that attributed a divine and even intelligent nature to fire, air, water, and earth: however, as I will try to show, through a series of implicit attacks that stroke precisely at the heart of Empedocles’s theories, in his *Timaeus* Plato prevented these tenets from consolidating into an established tradition in ancient physics.

As is well known, Empedocles’s cosmos is subject to the cyclical alternation of four phases, depending on the level of influence that the unifying power of “Love” (Φιλία) or the separating one of “Strife” (Νεῖκος) exerts on the roots: there is the stage of the “sphere” (σφαῖρος), which coincides with the supremacy of Φιλία, and during which the roots are totally fused and even enjoy perfect pleasure;⁴ the stage in which Love and Strife are in balance, and the roots are quite separate, yet at the same time connected enough to give rise to more complex entities, i.e. “mortal beings” (θνητά); the stage in which Strife prevails and splits the four roots into four distinct masses, each consisting only of fire, air, water, or earth; and finally, the stage in which Love returns and ensures the birth of new θνητά together with Strife, before taking total control of the roots and reconstituting the sphere.⁵

The protagonists of this eternally-recurring cycle are the divine roots: they possess many characteristics, listed in the last verses of fragment DK31B17. First of all, they are “equal” to each other (ἴσα – v. 27): within the cosmos, no root is present in greater quantity than the others, because their amount is evenly balanced. They simply combine in different proportions when the θνητά are born: Empedocles states that they prevail in turn in the cycle (v. 29) not because, for example, fire sometimes completely annihilates parts of air, but because some particles of fire are found in greater numbers within a certain entity than those of air.⁶ Secondly, the elements are “coeval” (ἥλικα γένναν – v. 27): they have always existed in the cosmos, since birth from nothingness and return into nothingness at death are excluded by fragments DK31B8-9; 12-14. This feature is closely related to equality: if one root had emerged before all others, it would have been immediately considered more important and would have been given more space within the cosmos (an older age is usually synonymous with greater relevance, according to ancient Greek perception). Therefore, it would be impossible to say that fire, air, water, and earth are ἴσα and, as Empedocles will declare further in his poem,

⁴ On the σφαῖρος and its positive condition, see fragments DK31B27-30 and Picot (2017/2018, 385-9).

⁵ More details in Trépanier (2003).

⁶ In this regard, see the proportion that determines the formation of bones described in fragment DK31B96.

ὁμοῖα: the non-existence of the four roots in the past must be excluded. Their non-existence in the future must also be rejected: the ῥιζώματα will never perish, because they possess eternal life, namely ‘durable’ and ‘continuous’ life in the various cosmic phases according to Empedocles’s peculiar perspective.⁷ Thirdly, they are everywhere: any part of the cosmos is occupied by the roots and thus there is no void. Otherwise, the non-existence of the roots must be admitted, in this case not temporally but spatially (vv. 31-33).⁸ Finally, each element has its own τιμή and ἦθος (v. 28). The former word echoes Hesiod’s terminology and is related to the function that a divine entity assumes within Zeus’s kingdom of justice;⁹ the latter word refers to the typical behaviour of an individual. Indeed, fire, air, water, and earth contribute differently to the generation and the characteristics of living beings: for example, fire is the pivotal vehicle of vision, water gives dark colours to plants, animals, and humans, earth provides heavier masses, etc.¹⁰ The words τιμή and ἦθος convey the idea that the roots each have a certain role and space within the world: they are involved in the mechanisms that regulate the four cosmic phases in distinct ways that are not interchangeable.

The final verses of fragment DK31B17 reveal the innermost nature of the ῥιζώματα, on which their other qualities depend: Empedocles claims that “these are themselves alone, and as they flow through one another / they become different entities at different times, yet they are always the same” (ἀλλ’ αὐτ(ᾶ) ἐστίν ταῦτα, δι’ ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰέν ὁμοῖα – vv. 34-35). The divine roots “are themselves” simply because they are not composed of anything else but themselves: as such, they are constantly ὁμοῖα, “equal” to themselves even when they give rise to mortal entities. Conversely, one must infer that the θνητά “are not themselves” and thus they are something else (for example, a plant is not itself, it is actually not a plant, but another thing entirely), since they are *mortals* and, consequently, do not possess the same attributes as the *divine* roots, including “being ταῦτα”.

⁷ I mean ‘eternally’ in the sense that roots are *always* the protagonists of the cosmic phases (the innumerable past and future cycles), both those in which life of mortal beings is possible and those in which life of θνητά is impossible; in the sphere, roots are indistinguishable because they have assumed a specific and peculiar conformation, but they nevertheless persist as the sphere and they all return in the first phase of the cosmic cycle, after the sphere. In Empedocles, the ‘eternity’ attributed to the roots is thus primarily synonymous with ‘duration’ and ‘continuity’ in the cosmic cycle. More details in Long (2017).

⁸ On this interpretation, and on the clear Parmenidean echo in these verses, see for example Curd (2004, 155-64).

⁹ On its usage in the *Works and Days* see Verdenius (1985, 93). In the *Theogony*, the term clearly denotes Zeus’ power over all the other gods (*Th.* 462; 491), or a generic role acquired by other deities (*Th.* 393; 885). On Empedocles’ connection with Hesiod – the latter could be the source for some terms used by the former – see for example Hershbell (1970).

¹⁰ See, for example, fragments DK31B75; 76; 84; 85; 96; 98.

When mortals are engendered by the roots, the ῥιζώματα do not disappear, they are not annihilated: they do not lose their typical features because they remain ὁμοῖα, and thus they maintain both their presence everywhere in the cosmos, their quality of being ingenerated and imperishable, their τιμή and ἦθος, and, more generally, their being fire, air, water, and earth continuously. In my opinion, both the statement “αὐτ(ᾶ) ἐστὶν ταῦτα” and the characteristic of being always ὁμοῖα that follows from this assumption strongly impose to think that the ῥιζώματα – together with the two forces Love and Strife – are the only things that *truly* and durably exist, precisely because the existence of the four roots alone allows one to attribute all the qualities analysed so far solely to them. If there were any time in the past or in the future in which fire, air, water, and earth did not exist, or if they did not exist *authentically* but as the result of the aggregation of *something else* like the mortals (for example of a – supposed – more superior principle), then they should be considered as realities destined to perish, generated at a precise moment, missing in certain parts of the cosmos, and thus neither ὁμοῖα nor even fire, air, water, and earth identical to themselves: ultimately, one could no more say that the roots “αὐτ(ᾶ) ἐστὶν ταῦτα”.¹¹ Furthermore, one could never say that the roots are divine, since what distinguishes supreme deities is their true and continuous existence: fragments DK31B12-14; 16 might allude to this notion.¹²

Another characteristic of the ῥιζώματα is that they undergo constant change while remaining immutable throughout the cosmic cycle: this transformation is what engenders

¹¹ Palmer (2016), against the Parmenidean background of the verses examined so far, suggests that the four roots are mortal, that is, destined to be totally destroyed once plants, animals, or humans are born from them; after the death of θνητά, new particles of fire, air, water, and earth are formed, so that there will always be new θνητά and new roots cyclically. In my opinion, the birth of θνητά cannot presuppose the nonexistence of the roots, or else the assumption that only the ῥιζώματα “αὐτ(ᾶ) ἐστὶν ταῦτα” is invalidated and those qualities of fire, air, water, and earth that depend on this expression cannot be attributed to the roots. The ῥιζώματα continue to exist with their own typical characteristics: simply, they momentarily *assume* the *appearance* of mortal entities (or of the sphere in a temporally-circumscribed phase), as I will specify later with more details.

¹² Of the various meanings that the verb εἶμί possesses, I believe that in fragment DK31B12.2 it should be understood unequivocally in an existential sense: more precisely, “it is an unrealizable and inaudible thing that what exists (τ’ ἐόν) is destroyed” (καί τ’ ἐόν ἐξαπόλεσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον); after all, Empedocles is considering the impossibility of attributing birth and death to this τὸ ἐόν, to this entity that always exists; therefore, τὸ ἐόν should be identified with the roots, which, precisely, are neither truly born nor will ever perish, as we learn also from fragment DK31B16 and with more details from fragment DK31B17. It should be noted that in some cases Empedocles speaks of gods who seem to be ‘generated’ and destined to perish, alongside plants, animals, and humans (DK31B21.12; 23.7): these would not be the four roots ‘in themselves’, the supreme divine entities (alongside Love) that endure in the cycles of the cosmos, but, for example, the various personal deities figured by humans in a specific cosmic phase (e.g., Strife-conceived Zeus, Cydemus, Ares, and so on, worshipped in the cosmic phase of increasing Strife and ignored in the phase of increasing Love – DK31B128) or, more plausibly, humans who have finally attained an excellent condition, worthy of honours, such as Empedocles (DK31B112-113).

θνητά. The roots are constantly changing because they give birth to mortal beings, yet they are immutable because they always maintain the qualities listed in fragment DK31B17 and, ultimately, their actual and continuous existence as fire, air, water, and earth. It is impossible for divine beings such as the roots not to exist, for else Empedocles would be promoting and spreading impieties about the nature of these important gods. This is why he repeats the same statement in several verses, namely that the ῥιζώματα are themselves and thus always equal in their eternity, non-generation from something else, presence in every part of the cosmos; this is to say that they are the only things that truly exist because they are the sole things that are composed of nothing else but themselves.¹³ Consequently, the θνητά that arise through the combinations of the four elements cannot be considered things that exist truly and continuously, because this is an exclusive attribute of that which possesses more dignity and eminence in the cosmos, the divine fire, air, water, and earth; the mortal beings exist as entities that are actually something else; otherwise, Empedocles would be describing θνητά as entities that “αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα”, that possess the same qualities as the roots (ἴσα, ὁμοῖα, etc., deeply connected to the expression “they are themselves”), and thus plants, animal, and humans would end up to be gods and mortals, entities composed of nothing else but themselves and entities generated from something else, durable and deciduous beings.¹⁴

In order to better understand this conception, it is necessary to analyse also the innermost nature of θνητά illustrated by Empedocles in various fragments. In the first verses of fragment DK31B17, the four cosmic phases are clearly described: the sphere, i.e. the one (ἐν [...] ἐκ πλεόνων – vv. 1-2); the four absolute masses, i.e. the many (πλέον’ ἐξ ἑνός – v. 2); the two periods between these extremes, in which mortal beings are born and die (vv. 3-5). The alternation of these phases is inevitable and eternal: by uniting and separating, fire, air, water, and earth give rise to the sphere, to the many, and to mortals (vv. 6-24). Humans, animals, and plants cannot be considered in the exact same terms in which the four roots are conceived of by Empedocles: he excludes this possibility firmly and repeatedly, by stating in fragment

¹³ See fragments DK31B17.34-35; 21.13-14; 26.3-4.

¹⁴ Regarding the statement “αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα”, I follow the reconstruction of the text and the reading provided by O’Brien (2016): the roots are themselves in the sense that they are not composed of anything else but themselves, they never die and for this reason they constitute the sole origin of the other entities. Only fire, air, water, and earth give birth to mortal beings, they are the only possible ἀρχή. I would develop this hypothesis by attributing true and durable existence to the roots, something which in my opinion the readers and listeners of the poem are forced to admit when they recognize that the roots “are themselves” and, as such, the only things that give birth to mortal beings, which in turn cannot claim the same attributes as the divine roots, among which there is autonomous and authentic existence, “being themselves” (and not “being something else”).

DK31B17 and in other fragments that only fire, air, water, and earth “αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα”. Everything is formed by the four roots, and therefore no mortal entity can constitute the true origin of another mortal entity, but only the *change* (union or separation) of the ῥιζώματα. The θνητά then do not exist independently and separately from the four elements: they seem to be considered by Empedocles as a shape, a form assumed momentarily by the ῥιζώματα as a result of their incessant mixings and separations; in my opinion, only by interpreting the nature of mortal entities in this way is it possible to respect the meaning of the last verses of fragment DK31B17 (vv. 26-35) and the formula “αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα”, which is attributed solely to the roots.

Indeed, in fragment DK31B21 Empedocles offers an empirical “proof” (ἐπιμάρτυρα – v. 1) to demonstrate the existence of the four roots: he invites his audience to focus on the “form” (μορφή – v. 2) that an element is able to take, particularly with reference to entities that are chiefly composed of one of the four roots. This is the case, for instance, with the sun, the rain, and the soil, which are respectively the temporary μορφή of the ῥιζώματα fire, water, and earth: they represent the most evident examples of the presence of those elements within the cosmos. In this fragment, Empedocles repeats then that the four roots are themselves, “αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα”, and that by joining together “they become different images” (γίγνεται ἀλλοιωπά – v. 14), in order to prevent the public of his poem from granting autonomy and independence to θνητά. According to the interpretation suggested so far, the roots “γίγνεται” in the sense that they assume different appearances and forms (ἀλλοιωπά) depending on their degree of “mixture” (κρῆσις – v. 14).¹⁵ For this reason, mortal beings cannot be considered themselves alone and therefore things that exist authentically and independently: the roots acquire, from time to time, a certain conformation (aggregation), which coincides with what we usually call plants, animals, and humans. Fragment DK31B22 clarifies this notion: the sun, the earth, the sky, and the sea – i.e. particular things in which fire, earth, air or water prevail, thus metonyms for each of the four roots – are one with the parts that are apparently separated from them and that make up other θνητά (ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν / [...] ὅσσα φιν ἐν θνητοῖσιν – vv. 1-3).¹⁶ Mortal beings form a unity with the other particular entities in which one of the four roots is present in larger amount and thus, ultimately, with the ῥιζώματα themselves, because θνητά are simply conformations of the roots, their images and forms.

¹⁵ Laks and Most (2016, D77) translates γίγνεται ἀλλοιωπά as “they become different in appearance”.

¹⁶ For the many names employed by Empedocles to denote the four roots, see Wright (1995, 23).

Consequently, in fragment DK31B23 I argue that Empedocles explains not the ways in which mortal beings are born, but their nature: he describes two skilled painters who “harmoniously” (ἄρμονίη – v. 4) mix various colours to portray trees, men, women, animals, and gods on “votive tablets” (ἀναθήματα – v. 1).¹⁷ The painters who mix with ἄρμονίη are clearly Love (often called Harmony by Empedocles), whose influence mingles the elements proportionately;¹⁸ the colours are the four roots; the painted images are mortal beings. The “source” (πηγή – v. 10) from which θνητά arise is constituted only by the roots: through the mixing of the ῥιζώματα by Love, mortal beings become “manifest” (δῆλα – v. 10), exactly as the “images” (εἶδεα – v. 5) created by the painter. According to this fragment, it is thus necessary to draw this precise inference: the pictures of humans, animals, and plants on the votive tablet are not autonomous entities, but images formed by the combination of the colours, which in turn are the only things that truly exist on the ἀναθήματα, on the “tablets”; similarly, the θνητά should be conceived of as forms taken by the four elements, the sole things to truly exist within the cosmos. Therefore, mortal entities are simply parts of the ῥιζώματα that have joined together and that have changed their appearance by manifesting the μορφή of a human, animal, or plant: nonetheless, they remain fire, air, water, and earth, in other words they remain themselves, “αὐτ(ᾶ) ἐστὶν ταῦτα”, the durable ῥιζώματα.¹⁹

Fragment DK31B71 employs the same terminology: from the mixture of fire, air, water, and earth “forms and colours of mortal entities” (εἶδη τε [...] χροῖά τε θνητῶν – v. 3) are produced. Mortal beings are then both forms and colours assumed by the four elements: indeed, specific colours are associated with specific roots, and the greater or lesser concentration of a ῥιζωμα will produce a darker or a brighter image, i.e. a mortal being with distinctive features, depending on the proportion with which the roots have mixed with one another.²⁰ This is not

¹⁷ As stated above, n. 12, these particular deities are not the four roots in themselves, but the multiple personal divine entities worshipped by humans in certain cosmic phases or, more plausibly, those few extraordinary humans who attained a superior condition, worthy of honours, such as Empedocles.

¹⁸ The Greek text has a dual, perhaps in the sense that the two painters are the hands of Cypris, as suggested by Iribarren (2013).

¹⁹ As such, I believe that the text of the fragment should be interpreted not so much metaphorically but literally, that is, aimed at illustrating the ‘ontological’ *condition* of the θνητά as an εἶδος, a μορφή assumed by the roots.

²⁰ Void does not exist, and every part of the cosmos is occupied by parts of the roots in different concentrations: these concentrations would be precisely the mortal forms – plants, animals, humans, with their colours, each indicative of the presence of more parts of fire, air, water, or earth – assumed by the roots. On the relationship between a root and a light or dark shade, see fragments DK31B21.3,5; 96. See also the doxography of DK31A86; 92. As pointed out by Ierodiakonou (2005), eyes perceive colours, that is, they recognize the proportion, the prevailing concentration of a specific root in an entity or in a part of an entity and, ultimately, in a spatial portion of the cosmos.

merely a metaphor: only if we understand humans, animals, and plants as a momentary μορφή constituted by the roots could the assumption that *solely* the four elements are “themselves alone”, ὁμοῖα, never born, and destined never to die be respected, an assumption defended also – with the exact same words of the verses considered so far – in fragment DK31B26. The constant repetition of the expression “αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα” attributed to the roots – and to the four roots only, not to mortal entities – reiterates the importance of this distinction.²¹

After all, Empedocles’s cosmos is a ‘specular’ system, focused on duality: two are the forces that influence, oppositely, the roots; two the moments in which there are θνητά, although subject to the increasing rule either of Love or of Strife (with two corresponding moral attitudes, more benevolent or more hostile); two the phases in which no contingent entities are generated, one by total interpenetration and the other by complete separation of the roots. Consequently, regarding the two orders of entities, the ingenerated divine beings and the generated mortals, if one affirms that only the divine ῥιζώματα are themselves, then one must specularly state that mortals are not themselves but something else; in other words, according to some of Empedocles’s peculiar expressions, mortals are not themselves but the roots that have assumed the μορφή of θνητά, the form of various and particular mortal beings.

The roots continue to “mix” (κρῆσις, μίξις, συνέρχομαι) and to “separate from” one another (ἀπροκρίνω, διατέμνω) due to the influence of Love and Strife, thus bringing about what humans erroneously call the “birth” (τὸ γενέσθαι, φύσις) and “death” of mortal beings (τὸ ἐξαπολέσθαι, θανάτοιο τελευτή). During their continuous and durable existence, fire, air, water, and earth change (ἀλλάσσω) into θνητά, they become (γίγνομαι) particular entities.²² It is incorrect to speak of birth and death because nothing is actually born or dies, or exists starting from non-existence or, from a state of existence, ceases to exist: only the roots in their incessant changes of appearance exist (which correspond, according to the erroneous human perspective, to death and birth of new θνητά, the only things to exist). The distinctive characteristic of mortal beings is to be a consequence of these processes, they are forms (μορφή), images (εἶδος, ἰδέα) manifested by the four ῥιζώματα.²³

²¹ Motte (2003, 30-6) emphasizes the ‘demiurgical’ activity of Love, which unites the roots and generates the mortal entities, which are then diversified through various and particular forms. In my view, the ‘physical’ effect of Love’s intervention does not apply directly to mortal entities, but originally to the roots themselves, which are fused by Love to take up different aspects and forms (and these aspects coincide with what human language usually calls θνητά).

²² See DK31B8; 9.4; 17.6-7,11,35; 20.2,4; 21.14; 26.4-5,10-11; 35.5; 36; 38.2.

²³ See DK31B21.2; 22.7; 23.5; 71.3; 73.2.

By employing divine language, Empedocles – who considers himself a god – is able to signify the intimate and exact nature of what he is describing: as far as the roots are concerned, his words respect the assumption that the ῥιζώματα are themselves alone and thus that they truly and durably exist. This is because he states that they are forever the same within the cosmos and transform themselves (that is to say, assume different forms and shapes) through continuous processes of mixing and separation, not of “annihilation into” and of “birth from” nothingness. On the contrary, human language is often fallacious and is unable to reveal the true qualities of what it is illustrating: humans believe that mortal beings are born and die (they have not even recognized the presence of the four elements in the cosmos) and attribute to θνητά both an actual existence and a non-existence in the past and in the future. Ultimately, it is as if they were saying that the roots do not exist, since θνητά are not themselves but fire, air, water, and earth variously combined. As such, the terms εἶδεα and μορφή belong to the divine language, because they exclude the birth and death of mortal entities and hence of the divine roots that take their appearance.²⁴ Only by speaking of the mixture and separation of the four ῥιζώματα (and of the changing of their forms) is it possible to assign them – and only them – the continuous and real existence that suits Empedocles’s ‘elementary’ gods.²⁵

I propose to derive a further corollary from this: the roots alone, not individual beings, perceive pain and joy, and possess knowledge. The four elements should not be interpreted as something mechanical and inert, because Empedocles seems to consider them as entities endowed with their own will and awareness. Indeed, even in their simplest state – i.e. not mixed together in the form of humans, animals, and plants – the roots possess the ‘primitive’ faculty of recognizing other roots of the same nature.²⁶ When some ῥιζώματα turn into an eye, an ear or a hand, for example, they are able to acquire a more complex degree of perception, namely

²⁴ Empedocles’s desire to respect θέμις and εὐσέβεια with his analyses on the genesis of all things (see DK31B3) might allude to his will to respect and honour divine nature by properly describing it (first of all, by not stating that the supreme gods do not exist). Indeed, Empedocles states that those who limit to human language—and thus to the erroneous notions it conveys—are “fools”, νήπιοι (DK31B11.1), an expression that connotes those who commits injustice towards the gods out of ignorance in Hesiod’s poems, allegedly one of Empedocles’s models as properly shown for example by Clay (2022): on the value of the term νήπιοι, see Clay (1992). For Empedocles, those who employ terms such as “generation” and “death” violate “justice” (θέμις – DK31B9.5), that is, they violate the divine, or natural, justice that should govern human world and institutions – and hence language and the ways in which we call and describe the gods – according to meaning of the Greek word θέμις: see Käppel (2024).

²⁵ For Empedocles’s divine language – as opposed to human language – and for his self-representation as a god, see fragments DK31B8; 9; 112-114. Gods (and extraordinary humans) and mortals (and ‘base’ people) possess different kinds of knowledge and even language: this is a recurrent topic in the fragments of the Presocratics, starting from Parmenides, who borrows certain motifs from epic poetry, as shown by Torgerson (2006).

²⁶ See fragments DK31B21.8; 22; 35.6; 62.6.

to identify other similar ῥιζώματα that have been fashioned as a colour, a sound or a certain consistency. In accordance with the (erroneous) words of humans that Empedocles was forced to employ, in fragment DK31B107 he states that thanks to the roots every mortal entity is capable of knowing: in accordance with the divine language and the assumption that only the roots “ἀντ(ᾶ) ἐστιν ταῦτα”, the four elements turned into θνητά develop different degrees of perception (and even happiness/unhappiness), depending on the form that they have taken.²⁷ Therefore, the entire cosmos is an intelligent, non-mechanical, and active living entity, since it coincides with the roots, which behave in accordance with their desires and properties.²⁸

By considering the poem *On nature*, or the physical verses of his single work, Empedocles attributes life and autonomy to the four roots, the only things that exist authentically, in other words the only things that are themselves and not something else. The Empedoclean system is entirely based on this conception: the θνητά are the result of the continuous alterations of the ῥιζώματα, whose main immutable characteristic is their constant change of appearances in the form of what humans call mortal beings. According to the language and the erroneous knowledge of humans, these θνητά are independent entities, born and destined to perish: instead, they are temporary conformations assumed by the only things that really and durably exist, fire, air, water, and earth.²⁹

According to Empedocles’s words, we can look in two different ways at the canvas on which humans, animals, plants, and various personal divinities (eventually, the extraordinary

²⁷ If it is correct to admit that roots assume the form of a mortal entity (which in turn does not exist independently but as a conformation of the roots when they are mixed together, according to various proportions), in the case under examination the form of an organ, then in that form the ῥιζώματα can experience more complex levels of knowledge than simply recognizing the presence of a similar root in an area of the cosmos (they can identify the sound, the smell, the colour, the texture that a root has taken, and not simply the generic presence of fire, air, water, earth); the most superior wisdom is the divine knowledge possessed by the mind (i.e., the blood that circulates around the heart – DK31B105 – or, according to my interpretation, those particles of the four roots that have assumed the form of a human mind, of a human heart), which can grasp the existence of the roots and Love, the nature of the cosmos, and, eventually, the moral precepts that Empedocles reveals in his poem(s).

²⁸ I accept and further develop the analyses by Curd (2016), who suggests that the roots possess thought, impulses, and will and, ultimately, they alone desire and know, even when they give birth to mortal entities.

²⁹ I agree with Rowett (2016), who shows that for Empedocles the four roots are not gods metaphorically but literally – along with Love and Strife, two equally divine ‘external beings’ – each possessing its own will and character. All the roots crave to unite (the sphere is the condition of their maximum pleasure because their desire of total fusion is fully satisfied). I would take this even further: since the roots are the only things that exist, all other entities are simply momentary aspects, forms assumed by the divine fire, air, water, and earth; therefore, as Rowett (2016, 81) points out, Empedocles “does not have ontology of things or stuff, but of spirits or agents”, in the sense, however, that existence can only be attributed to the constantly changing gods/four roots, along with the unchanging forces Love and Strife.

humans, worthy of honours) are all painted, i.e. the cosmos in which multiple mortal and generated beings live. It is possible to look at the canvas by placing oneself exactly in front of it: the images depicted can be clearly distinguished, each with its own shape, colour, thickness, etc. In this way, humans, animals, and plants seem autonomous and separate from one another. Instead, if the canvas is placed horizontally and at eye level, there are no more differences: there is only the canvas, without humans, animals, or plants. Since only the four roots actually exist, and since the mortal entities are their momentary forms, inside the cosmos everything is virtually united and related; hence the need to abstain from violence, as Empedocles praises in his poem *Purifications* or in the ethical fragments of his single work.³⁰ This is the divine and true knowledge Empedocles possesses or, to be more exact, the roots that have taken the form of Empedocles's mind.

2. *Plato on fire, air, water, and earth: images of chaotic matter*

With one of the most influential and discussed works in the history of Western thought, the *Timaeus*, Plato 'rewrites' the typical Presocratic treatises *On Nature*: through the delineation of ontological, epistemological, cosmological, and ethical conceptions, he opposes some of the naturalistic traditions that have preceded him – even though he does not explicitly name precise authors – and thus emphasizes the superiority of his analyses over others' Περὶ φύσεως investigations.³¹ This superiority is based on the solution that the *Timaeus* offers in response to serious aporias of those non-Platonic naturalistic approaches that look at the four elements as the principles of all things: by admitting that fire, air, water, and earth are "principles" (ἀρχαί) or "causes" (αἰτίαι) it is impossible to convincingly illustrate why the cosmos has assumed only certain (perfect) characteristics and, then, to establish norms of

³⁰ For the purposes of this research – illustrating the conception of the elements as the true living beings in Empedocles and its criticism by Plato – I do not consider the complex issue of establishing the connection between the physical and the ethical fragments, where the cycle of the δαίμονες is discussed. Eventually, the divine roots might coincide with the δαίμονες, a term that could then serve to emphasize their loss of divine identity when they are forced to assume the form of mortal entities (see DK31B115.7-8; 125; 137.1): when they form θνητά, the roots remain themselves as enduring beings, they are not annihilated but take the appearance of mortal entities; in this regard, the word δαίμων could emphasize the presence of a superhuman and immortal entity that conceals its true divine nature (in the Homeric poems, δαίμων connotes a divinity who has disguised his or her features by acquiring the appearance of a man or a woman – see Timotin (2012, 15-19). Zatta (2020) interprets the roots as living and intelligent entities, and attempts to offer a joint reading between the nature of the roots as living beings and the characteristics of the δαίμονες. Balaudé (2010, 105-21), suggests that physical notions – rather than the cycle of the δαίμονες – are essential to establish and understand the "parenté du vivant" and the need to refrain from violence and killing as prescribed in the *Purifications*/the moral verses.

³¹ See Naddaf (1992, 341-442); Naddaf (1997).

human conduct. These inconsistencies were originally addressed in the so-called Socrates's autobiography reported in the *Phaedo*.

In this dialogue, Socrates describes the first steps of his intellectual formation³²: he was initially interested in philosophy of nature; he hoped to find “the cause of everything” and “for which reason” entities come into existence, live, and die (τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι – *Phd.* 96a9-10).³³ However, he realized that all the naturalistic investigations conducted until then were tainted by a ‘theoretical’ fault: they explained phenomena through other phenomena, they limited themselves to describe what appeared to the senses (*Phd.* 96c8-97b7); in other words, no adequate answer was offered to the question concerning “why” (δι’ ὅτι) something is generated, perishes, or exists and, more generally, why it is good that everything undergoes these processes (*Phd.* 97b5-6). Therefore, Socrates felt the need to establish another criterion, another “path” (μέθοδος – *Phd.* 97b6) to acquire perfect knowledge and properly explain the origin of things.

Before recalling his juvenile (and then deluded) enthusiasm for a particular philosopher, Anaxagoras, Socrates states again that his greatest concern was to establish not only the principle of generation but also the reason why the world assumed its present disposition, which can thus be considered “the best one” (τὸ ἄμεινον – *Phd.* 97e3); and finally, to determine what is excellent for any entity, especially for humans (*Phd.* 97d2-3). A more adequate solution to these issues was apparently Anaxagoras's doctrines: yet, his ordering “mind” (νοῦς) was a false promise; Socrates was deeply disappointed to discover that like any other naturalists Anaxagoras chose to explain phenomena through other phenomena. In Socrates's opinion, Anaxagoras did not make the correct use of his intuition, since in the end he considered “air, ether, water, and other inappropriate things” – and not the mind – as the true causes of everything (ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλά καὶ ἄτοπα – *Phd.* 98c1-2): he conceived of “the means” (ἄνευ οὗ) by which something moves, grows, acts in the world as the real “cause” (αἴτιον), instead of distinguishing the principles from what they employ to generate, namely from air, water, earth, and so on (*Phd.* 99b3-4). This is the theoretical fallacy that undermines any Presocratic naturalistic approach.

³² As suggested by Gower (2008), Plato entrusts both the introduction of the cornerstones of his philosophy – the theory of ideas and, then, the immortality of the soul – and the criticism of other philosophical approaches to Socrates's autobiography so as not to offer a dogmatic set of doctrines: in this way, the public of the *Phaedo* (first of all, Plato's disciples) could realize that admitting the existence of the noetic plane is the most appropriate philosophical solution; however, further discussions and clarifications are needed and thus encouraged.

³³ I follow the Greek edition of the *Phaedo* by Duke (1995).

There is also an ethical inconsistency: naturalists like Anaxagoras would never be able to establish a moral code, since they cannot show the reason why something is “more just and beautiful” (δικαιότερον καὶ κάλλιον – *Phd.* 99a2-3). This limit emerges by analysing Socrates’s last days. He decided to remain in his cell, even though he had the opportunity to escape from prison: if Presocratic naturalists comment on these events, then according to the criteria they usually employ to explain things they will simply note that Socrates did not escape from jail because his bones, tendons, and muscles made him sit still in his bed and prompted him to converse with his friends (*Phd.* 98c5-99a5); they will never illustrate why Socrates willingly chose to face death in order not to break Athenian laws. In other words, naturalistic investigations cannot explain everything – especially human moral choices – exhaustively and satisfactorily, precisely because of the ‘blindness’ of their philosophical approaches, which oblige them to focus their attentions on the sensible plane alone and to find the causes of everything in it. The only correct method (*Phd.* 99e6-100e4) consists in admitting the existence of things “in themselves” (καθ’ αὐτό), namely the Platonic ideas – the beautiful, the good, and the great in themselves – to which the corresponding sensible things conform (the various beautiful, good, and great objects or actions). The *Timaeus* develops this assumption and thus inherits the same polemical attitude towards those naturalistic theories that have erected the four elements as causes of everything: among such theories, Empedocles’s thought ends up irrevocably refuted.³⁴

In this dialogue, Timaeus’s monologue on the genesis of the cosmos and the nature of humans (*Ti.* 27a5-6) is based on a fundamental premise: the ontological distinction between “that which always is and has no generation” (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον – *Ti.* 27d6) and “that which always becomes and never is” (τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε – *Ti.* 27d6-28a1).³⁵ It is clear that, from a Platonic perspective, the first ontological level coincides with the ideas, the noetic world: it is ingenerated and eternal, and serves as a cause (*Ti.* 28a6-b1; 28c2-3; 29a2-b2; 30c2-d1) for the second ontological plane, that is the sensible world, the caused, the generated, and the corporeal, something that lacks inherent harmony and rules; consequently, it must depend on something superior and perfect to be brought into an ordered disposition (*Ti.* 28b7-c3; 30a3-7; 31b4-5).³⁶

³⁴ For Plato, the answers to the questions ‘why’ and ‘from which thing’ an entity was generated show whether or not a philosophical system is valid, in other words if it is capable of providing suitable and valid solutions. The *Timaeus* reappraises these issues and offers an adequate answer based on the assumptions of Platonic philosophy, as pointed out by Menn (2010).

³⁵ I follow the most recent Greek edition of the *Timaeus* by Petrucci (2022).

³⁶ On this fundamental distinction, see, for example, Robinson (1979).

Timaeus mentions the four elements of naturalistic tradition for the first time when he considers the nature of corporeality (σωματοειδής – *Ti.* 31b4), one of the various characteristics of “that which always becomes and never is”: “corporeal” is synonymous with “visible” and “tangible”; these two qualities are closely related to the presence, respectively, of fire, the bearer of light and thus the indispensable condition for visual mechanisms, and earth, the densest element (*Ti.* 31b4-8).³⁷ The Demiurge, the well-known figure that Plato employs to explain the genesis of the sensible cosmos from the noetic model and arguably a metaphor for the causal nature and activity of the ideas, fashioned the cosmos so that it has a “body” (σῶμα)³⁸: since the cosmos has a body, it is corporeal, in other words it is visible and tangible and thus made of fire and earth; however, the divine craftsman was forced to introduce two additional elements, air and water, to harmonize two totally opposite extremes, fire (absolutely light and rarefied) and earth (compact and heavy). Therefore, there is a measured gradation (in order: fire, air, water, and earth) established by an intelligent and higher cause – the will of the Demiurge and, ultimately, the dependence of the sensible world on the noetic model, employed by the divine craftsman to shape the cosmos – which unites the four elements and makes the body of the cosmos a corporeal entity, i.e. something generated and qualitatively inferior to “that which always is”, yet balanced and perfect – proportionally to a sensible and generated reality (*Ti.* 31b8-32c4).³⁹

The four elements represent the condition of corporeality and, consequently, not only of the qualities denoted by its closest synonyms “visible” and “tangible”, but also of the other attributes “generated”, “in perpetual becoming”, and “inherently disordered if dependence on

³⁷ The concepts of corporeality and incorporeality were formulated in Presocratic naturalistic tradition as synonyms of visibility and invisibility, and Plato is here referring precisely to these notions: see Renehan (1980).

³⁸ The issue concerning the true nature of the Demiurge, whether to be conceived of as an actual entity or as a metaphor for a particular ontological level (the Soul of the World, the noetic plane, and so on), has been the subject of numerous studies: offering a possible solution to this problem is beyond the scope of this paper. I simply follow the hypothesis according to which the Demiurge might represent the characteristic of ‘being a cause’ that the noetic world – just introduced in the discourse as a model for the genesis of sensible entities – inherently possesses, as suggested, for example, by Ferrari (2003). Indeed, Timaeus later mentions “demiurgic” causes (δημιουργοί), which are beautiful, good, and intelligent (*Ti.* 46e4-5): the semantic area refers to the Demiurge, but Timaeus speaks of *plural* causes, i.e. the multiple ideas (the beautiful, the good, the just, and so on); they should be identified with the Demiurge and were thus metaphorically evoked at the beginning of Timaeus’s monologue with this peculiar divine figure.

³⁹ More precisely, Timaeus describes a mathematical proportion that determines the presence of four elements (and four only), and this proportion grants perfection to the sensible world. We know that this ontological level is corporeal thanks also to the term ὄγκος, “bulk”, as shown by Pritchard (1990). A more detailed analysis of the passages in which Timaeus ‘deduces’ the existence of the four elements is offered, for example, by Karasmanis (2014).

a higher cause does not occur”. In this way, from the beginning of his monologue Timaeus is emphasizing the superiority of his analysis on the genesis of the cosmos and, specifically, on the characteristics of the four elements over other authors’ investigations, the Presocratic naturalists: indeed, he seems to be answering the demand that young Socrates formulated after reading Anaxagoras’s writings (a spokesman for the Presocratics’ typical way of describing the nature of the cosmos). By relying on the four elements or, more generically, on the generated, the sensible, the corporeal, and thus the disordered to explain everything in the cosmos, one cannot offer adequate answers, especially regarding the need to determine why the cosmos possesses only certain attributes (which make it the best of the possible worlds) and the need to outline preferable individual conduct; a discourse that considers the four elements as the main actors both in the genesis of the cosmos and in human life is theoretically inconsistent, and even dangerous for morality (corporeality – and thus the elements – refers to a constitutively disordered reality, unsuitable to be elected as a model for human behaviour); indeed, the analysis that Timaeus is beginning to develop is the only one that possesses ethical corollaries that are valid from the perspective of the naturalistic ethics of the dialogue, as will emerge later in the discussion. In this way, the validity of Empedocles’s poem(s) – as well as that of any other Presocratic treatise *On nature* – is affected in its foundations: making the four elements the fundamental actors in the genesis of the cosmos and human life is the same as attributing dignity and importance to something that Timaeus has just shown to be profoundly fallacious and negative; on the contrary, suggesting that the elements depend on something superior and authentically intelligent (not like Anaxagoras’s νοῦς) is ontologically, cosmologically, and ethically coherent.⁴⁰

Indeed, thanks to Demiurge’s design, the body of the cosmos is composed of fire, air, water, and earth precisely because the elements in the number of four (and four only) allow the cosmos to assume an optimal conformation, the only one that a “good” (ἀγαθός – *Ti.* 29e1) and intelligent deity could arrange. More precisely, the dependence of the body of the cosmos on a beautiful and orderly cause offers the opportunity to identify qualities that imitate the perfection of its model⁴¹: the body of the cosmos is “harmonized by proportion” (δι’ ἀναλογίας

⁴⁰ As Bastit (2003) observes, the search for αἰτίαι, for “causes”, as the criteria through which one is capable of properly explaining things is the core of Plato’s philosophy. This issue was explicitly addressed in the *Phaedo* and then reappraised in the *Timaeus*: the true cause is the noetic world, with some minor differences in the various dialogues, for example with the idea of the Good at the ‘apex’ of the intelligible dimension, the Demiurge as the link between the noetic and the sensible planes, and so on.

⁴¹ On the characteristics of the cosmic body that, according to Plato, are synonymous with beauty and perfection, see, for example, Laurent (2012).

ὁμολογήσαν); “it possesses friendship thanks to the elements” (φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων), i.e. it is cohesive and unified; “it is led to identity with itself” (εἰς ταῦτόν αὐτῷ συνελθόν); finally, it is eternal or, rather, it could be dissolved, but only by the will of the one who generated it, and thus it is durable (*Ti.* 32b8-c4). I believe that Plato is still attacking Presocratic assumptions, even though in this case the terminology employed might be apparently establishing an implicit cross-comparison with Empedocles: thanks to proportion, the body of the Platonic cosmos “ὁμολογήσαν”, it is in agreement with itself (in other words, it does not change its main and distinctive characteristics), just as the Empedoclean roots are ἴσα and ὁμοῖα with each other during the four cosmic phases (DK31B17.27,35); the Platonic σῶμα is united by φιλία, and Empedocles’s Φιλία binds together fire, air, water, and earth (DK31B17.20-25); the body of the cosmos is identical to itself, it is composed of nothing else but itself in the form of the four bodily elements, similarly to the Empedoclean ῥιζώματα, which “αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα”, are the only things that exist because they coincide with themselves, i.e. they are composed exclusively of themselves; the body of the cosmos is destined never to die thanks to the existence of an intelligent design, as opposed to the incessant phases of destruction and recombination of the Empedoclean cosmos by the roots, which are, in turn, durable and continuous in the recurring cycles. The optimal arrangement of the body of the cosmos (characterised by further qualities such as completeness, uniqueness, sphericity, and self-sufficiency – *Ti.* 32c5-34a7) was established by the Demiurge after contemplating the perfect paradigm of the ideas: the cosmic σῶμα is shaped by “reason” (λογισμός), by divine intelligence (*Ti.* 34a8).

In my opinion, with these clarifications concerning some of the qualities that contribute to the perfection of the cosmic body, Plato is somehow suggesting that some of the conclusions reached by Empedocles in his poem(s) can be considered valid (identity and equality with oneself, harmonic bonds, durability of the constituent elements of the cosmos); however, the Agrigentine’s premises are erroneous. Indeed, by employing the Platonic dichotomy cause-caused, ideas-sensible things, ingenerated-generated/corporeal, it is possible to comprehend the exact nature of the four elements and, at the same time, to draw ethical corollaries from the discourse on the genesis of the cosmos. In this way, thanks to the results of Timaeus’ investigations, the heart of Empedocles’ thought reaches four decisive impasses.

First, the body of the cosmos and the fire, air, water, and earth from which it is composed cannot constitute the principle of generation, an ἀρχή, precisely because they have been generated and are thus in the ontological condition of perpetual becoming, inappropriate to an authentic cause. Secondly, Empedocles describes the four elements as eternally subject

to transformation: he is not aware that this characteristic is synonymous with ‘generated’ and, therefore, ‘dependent on a cause’; for this reason, he ignores the existence of their origin, namely harmony and proportion and, consequently, beauty, qualities derived from the adaptation of the body of the cosmos to the noetic model, which is the true cause of the four elements.⁴² Thirdly, fire, air, water, and earth lose their dignity and relevance because they belong to the ontological level of the generated and form the σῶμα of the cosmos (as well as the bodies of the many particular entities), namely the worst part of the cosmos (if it is compared to its soul): as such, contrary to Empedocles’s claims, the four elements cannot be considered divine, nor possessing intelligence, since these attributes, as Timaeus will show later, belong to the Soul of the World, which is divine, immortal, and rational (or to the rational and immortal part of the many particular entities). Indeed, the “soul” (ψυχή) of the cosmos was not generated from the four elements, but from a distinct ‘set’ of principles (Being, Same, Different – *Ti.* 34c4-35a1) in order to govern the body (as is the case with the rational souls of the many particular entities, which reside in their head to rule over the rest of the body, composed of the four elements – *Ti.* 44d3-8; 45a6-b2; 69d6-c4). Finally, the dissolution of the cosmos can only be admitted “potentially”: its durability – and thus the durability of fire, air, water, and earth that compose it – depends on the will of the good Demiurge, who will never allow the destruction of something perfect (*Ti.* 41a7-b6).⁴³

The gravity of these impasses reveals its full seriousness when one cannot draw proper ethical corollaries from Empedocles’s descriptions of the cosmos if they are reread in the light of Timaeus’s fundamental ontological and cosmological assumptions: as Timaeus reiterates several times in the course of his discussion, one must imitate the harmony and the perfection that are inherent in the cosmos, qualities derived from the ideas, which are ultimately the model for human conduct;⁴⁴ if someone considers the four elements as the true causes of everything,

⁴² Timaeus’s φιλία, which unites the four elements of the body of the cosmos, depends exclusively on a mathematical and harmonic proportion, something beautiful and derived from a more beautiful cause (the plane of causes is necessarily superior to the characteristics of the caused). Empedocles’s Φιλία, which binds the elements together, acts on its own, autonomously, without – if one adopts Timaeus’s point of view – a perfect model to imitate. In light of these observations, I am here further developing Mortley (1969), who suggests that in the passage under consideration Plato echoes Empedocles with the term φιλία.

⁴³ As Sedley (2009) notes, there are three different kinds of ‘immortality’ in Plato’s dialogues: ‘essential’, which belongs structurally to an entity; ‘conferred’, a perpetual durability derived from something else; and finally, ‘earned’, granted to a mortal. The cosmos of the Timaeus possesses a peculiar ‘conferred’ immortality, which depends on the will of the Demiurge, who – eternally good – will never allow the dissolution of the cosmos; as a result, the cosmos is durable.

⁴⁴ Carone (2005, 24-78), shows that in the *Timaeus* the teleology of macrocosm also applies to human microcosm: the imitation of those actions that are inspired by the rationality of the ideas and the cosmos

then they cannot develop optimal behaviour; the emphasis on the intelligent cause that arranged the body of the cosmos corrects Anaxagoras's intuition, just as it shows all the Presocratics, including Empedocles and his four roots, the criterion they should have adopted in their works *On Nature* to explain the genesis of everything to the benefit of human morality.⁴⁵

The strongest attack on those investigations that assume the four elements as the principle of the cosmos occurs after Timaeus has illustrated the ways in which eyes are generated and the reason why humans possess them: eyes are shaped so that humans could contemplate the order of the stars and thus develop mathematical disciplines, which in turn allow one to master philosophy (*Ti.* 45b2-47c6). It is evident, then, how the four elements cannot be considered causes in their own right but, at most, “contributory causes” (συναίτια – *Ti.* 46c7): Timaeus notes that the majority of people (δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων – *Ti.* 46d1) believe – erroneously – that fire, air, water, and earth are the true causes of all things because they are responsible, for example, for the processes of cooling and heating, condensation and rarefaction, often employed as an explanation of the ways in which all entities are generated from the first ‘elementary’ principles; however, these mechanisms are due to the incessant transformations that typically belong to the ontological level of the sensible, the generated, in other words the four elements tend to act randomly and without a purpose, alien – when considered in themselves – to anything that is immutably beautiful and perfect, the ideas; therefore, contrarily to the opinions of “the majority” (οἱ πλείστοι), the elements cannot manifest “any form of reason and thought” (λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν – *Ti.* 46d4), since intelligence must be attributed exclusively to the soul (*Ti.* 46c7-e6). Consequently, what is orderly and harmonious in the body of the cosmos does not depend directly on fire, air, water, and earth, but on something superior: the noetic model and the Demiurge's will to shape the cosmos as its imitation, and, in addition, the presence of the soul in the body of the cosmos, which commands it and forces it to assume the best disposition; the elements are simply secondary instruments that the Demiurge uses to shape the cosmic σῶμα (or through which certain physical events in the macrocosm and microcosm occur).⁴⁶

is mandatory; in the case of human soul, it must then derive appropriate norms of behaviour from the study of the cosmos conducted in the *Timaeus* (the only one – I would add – that allows the development of a cosmological ethics, contrarily to the naturalistic investigations of other thinkers).

⁴⁵ I am here developing the analyses of O'Brien (1997) by focusing on the inconsistencies just listed: the scholar shows the presence – and often the underlying criticism – of Empedocles' tenets in other Platonic dialogues.

⁴⁶ In the example of vision, there is a συναίτια, a “contributory cause”, i.e. light (a specific gradation of fire), which serves as the material condition for vision, and an αἰτία, “an ultimate cause” of sight, not only in the sense that there is an idea of the eye that serves as a model for the generation of human eyes,

Once again, any Presocratic treatise *On Nature* ends up profoundly undermined, especially Empedocles's thought and the relevance he attributed to the four roots in the genesis of the cosmos. Through the expression "contributory cause", Timaeus shows how fire, air, water, and earth must be deprived of ontological and aetiological dignity: they represent neither the supreme reality nor the true principle of all things. But above all, in my opinion Timaeus is here seemingly refuting the Empedoclean conception according to which the four elements are divine living beings, endowed with cognitive faculties and even their own will (therefore, Empedocles might be one of those "many" – οἱ πλείστοι – who attribute life and thought to the contributory causes, polemically mentioned by Plato): on the contrary, according to Timaeus's argumentations the elements are just the expression of corporeality, and therefore something inferior because intrinsically devoid of life and reason, faculties possessed and granted only by the rational and divine Soul of the World (and by individual rational souls).

The devaluation of those philosophies of nature that assume the four elements as the true principles of the cosmos has been carried out up to this point by considering the contribution of rationality (Demiurge, ideas, soul) in the genesis and harmonization of fire, air, water, and earth: later, Timaeus stresses the inferiority of the four elements by analysing also the involvement of a level of non-intelligent causes. In addition to the ideas, there is another order of principles, more precisely a "wandering cause" (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας – *Ti.* 48a6-7), also called "necessity" (ἀνάγκη – *Ti.* 47e5) and "space" (χώρα – *Ti.* 52d3), eternal like the noetic world.⁴⁷ According to this new enquiry into the genesis of the cosmos and thus into the characteristics of the four elements, Timaeus proposes to study fire, air, water, and earth in the – hypothetical – moment that precedes the generation of the cosmos, at a stage in which the intelligence of the Demiurge and the ideas are absent (*Ti.* 48b3-c2).⁴⁸ He states that "no one" (οὐδεὶς – *Ti.* 48b5) before him has illustrated the origin of the four elements because – we should infer – they were wrongly thought to be the principles of everything, a conception

but also in the sense that there is a "reason" for which humans possess eyes, namely to contemplate the order of the cosmos and adopt an excellent way of life by imitating this harmony. On this distinction, see Johansen (2004, 160-76).

⁴⁷ The terms "wandering cause" and "space" are directly related to each other because movement presupposes the occupation of a "space", a "region", a χώρα, and thus effectively convey the notion of corporeality, of material extension, as pointed out by Pradeau (1995). The term "necessity" serves to suggest the absence of intelligence of these movements, a faculty possessed only by the soul: more details in Parry (2002).

⁴⁸ I do not address the problem – of difficult (if not impossible) solution – concerning the interpretation of the genesis of the cosmos described in the *Timaeus*, whether it takes place in the flow of time or not, since it is not directly related to the scope of this work. I generically follow the so-called metaphorical interpretation, according to which Timaeus speaks of the generation of the cosmos only to illustrate the ontological condition of becoming: see the fundamental observations by Baltes (1999).

that must be absolutely excluded in the light of the conclusions Timaeus has just reached in his investigation and the further analyses he is about to propose (*Ti.* 48b3-c3). By claiming to be the first to consider the origin of the elements, Timaeus devalues all previous cosmological doctrines: it is as if the Presocratic treatises *On nature* had not really existed (exactly: οὐδείς) because they are devoid of value and truth, since they are based on an error, mistaking fire, air, water, and earth for principles and causes.

The latter are both the ideas and the χώρα, an ontological level in constant motion, which is to be understood as an absolutely disordered motion.⁴⁹ Indeed, orderly motion – synonymous with intelligence and thought – belongs only to the soul (both the Soul of the World and the multiple individual rational souls), which in turn imparts it to everything it commands and directs, as Timaeus reiterates several times.⁵⁰ More precisely, necessity constitutes a “third and different kind” (τρίτον ἄλλο γένος – *Ti.* 48e4) – alongside the first ontological level, the noetic world, and the second one, the sensible plane – described as “the receptacle and nurturer of generation and becoming” (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην – *Ti.* 49a5-6).⁵¹ To understand the nature of the χώρα, Timaeus invites us to think of gold: this material can take different forms depending on the imprint that is engraved or shaped on it; it remains gold regardless of the processes it undergoes. The forms it has taken, for example that of a triangle, are a momentary aspect of gold, and should not be regarded as something that remains always the same and that can constitute material capable of receiving a shape like gold. Necessity is the same as gold in the sense that it is eternal and preserves its defining and generic characteristics when it is modelled (for example, corporeality and unintelligence); unlike the ideas, the χώρα does not possess precise attributes (colours, shapes, density, and so on) since it acquires countless forms over time through its interaction with the noetic world. The χώρα receives different impressions from the ideas, thus ensuring the generation of the bodies of individual entities: the birth of mortal beings occurs starting from

⁴⁹ Fronterotta (2014, 95-120) argues that the principles of phenomena are certainly the noetic world and the ἀνάγκη; even though it differs from the ideas in certain respects, “necessity” is perpetual and ingenerated and, consequently, can be considered as another kind of cause; however, the scholar cautiously suggests the possibility of extending the qualification of principle also to the cosmic soul, through a sort of “imperfect dualism”.

⁵⁰ E.g. *Ti.* 30b1-c1; 34b3-37c7; 41c6-d1; 42c4-d2; 46d5-7; 47b5-e2. On movement as an activity synonymous with thought and λόγος in the *Timaeus*, see Pender (2000).

⁵¹ The term ὑποδοχή establishes a relation with the other expressions that denote the third kind, namely space, wandering cause, necessity, because it conveys the notion that the χώρα is the principle of the materiality of bodies – without which the ideas could not have their corresponding phenomena – and materiality can only presuppose extension into a space, thus a movement in this space and the lack of harmony and order of such a movement. On this, see Reynolds (2008). On the spatial and material nature of the χώρα, see Brisson (1998, 177-220).

combinations of elementary particles, each composed of the four elements, which are in turn the forms, the shapes assumed by the *χώρα* (*Ti.* 50a4-c6).

To better clarify the difference between an eternal reality (the ideas and the *χώρα*) and that which constantly changes without remaining the same (the particular entities, including the four elements), *Timaeus* considers precisely fire, air, water, and earth. The elements are transformed into one another uninterruptedly and simply as temporary aspects taken by something that always exists and endures eternally, namely necessity. The four elements are forms, images, and contingent qualities of the *χώρα* assumed through the impression of the ideas on it: fire, air, water, and earth are not eternal or stable entities, they do not have any ontological autonomy or independence, but exists as momentary aspects assumed by portions of the third kind (*Ti.* 49a6-50a4).⁵² Plato – I argue – is somehow implicitly correcting Empedocles’s verses: according to the Agrigentine, the four roots enduringly persist in the cosmic cycles, always identical to themselves, “αὐτ(ᾶ) ἐστὶν ταῦτα”, as fire, air, water, and earth, never born and destined never to disappear permanently from the cosmos, each with its own *τιμή* and *ἦθος*, its own role and will, albeit subject to the changing of *εἰδέα* and *μορφαί*, that is, the acquisition of an ever-changing external form and appearance, those of mortal entities. For Plato, it is necessity that is eternal and durably subsists by changing form: fire, air, water, and earth are momentary images assumed by the *χώρα*.⁵³ The four elements which Empedocles had ranked as gods, and principles of all things under the guise of *θνητά*, are considered in the *Timaeus* as the *εἰδέα* or *μορφαί* of necessity, generated starting from the relationship between the noetic world and the *χώρα*: the four elements (and the sensible bodies they form) are ultimately temporary images of the ideas of fire, air, water, and earth projected

⁵² The various particular entities must be considered contingent attributes of necessity, “sub-categories” that derive from fire, air, water, and earth, which in turn are qualities of the *χώρα* (formed when space interacts with the ideas); necessity possesses its own identity and autonomy, and indeed is the enduring subject that changes and takes the appearance of the elements and hence of sensible entities, as suggested by Zembaty (1983). Ultimately, what humans know and denote is the mutated *χώρα* that receives impressions and images of the ideas (thus forming phenomena) and not the *χώρα* in itself, which is instead the object of a “bastard reasoning” (*λογισμῶ τιτι νόθῳ* – *Ti.* 52b2). On this, see Hunt (1998).

⁵³ Moreover, *Timaeus* states that what acquires a form, an appearance, a semblance, must originally possess no attributes: for this reason, he observes that the four elements cannot take forms, precisely because they already possess certain distinctive features; one must postulate the existence of a formless principle, necessity, and then argue that the *χώρα* alone – not the four elements – is turned into different and determined conformations (*Ti.* 50d4-51a6). In my opinion, Empedocles could be one of Plato’s main polemical – albeit implicit – targets of this remark: Empedocles – as I argued – claimed that the roots take the *μορφαί* of mortal beings; in his *Timaeus*, Plato then shows that this precise thesis is wrong, since fire, air, water, and earth possess characteristics, and according to the principle illustrated in the dialogue they cannot be considered as something that can take countless forms.

onto the ever-changing space (*Ti.* 51b4-6), just as for Empedocles plants, animals, and humans are images assumed by the principles fire, air, water, and earth.⁵⁴

Indeed, according to Timaeus the four elements cannot be considered “this” (τοῦτο), i.e. something that persists and exists authentically; on the contrary, they are a “quality” (ποιῦτον), momentarily assumed by necessity, which is a “this”, an entity that persists while acquiring different images and appearances (*Ti.* 49b6-50a2). Plato – I argue – is somehow subtly correcting Empedocles: for the Agrigentine, each root is “τοῦτο”, they “ἀντ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα”, are things that exist authentically because the θνητά are their mere conformations, aspects, transient images; for Timaeus, fire, air, water, and earth are momentary conformations of something else, the χώρα, which can claim the qualification of “this”, τοῦτο, in other words something that actually exists and that is not a quality, a form, an image of something else.

The ideas of the elements are imprinted on the χώρα, which is then forced to take the form of the elements while retaining its generic characteristics of materiality, corporeality, and constant motion, which are “inherited” by the four sensible elements: through the intervention of the Demiurge (i.e., the causality of the ideas) this phenomenal copies of the ideas of fire, air, water, and earth are endowed with proportion, order, and balance (*Ti.* 52d2-53b7). In this way, various kinds of bodily triangles arise, each possessing volume, visibility, and tangibility (*Ti.* 53c4-56c7). By changing and transforming into one another, the triangles form many particles that in turn assume various geometric shapes with different sizes and masses. These forms are associated with an element: thanks to these regular solids, the σῶμα of the cosmos (which needs the soul to receive order and intelligence) and the bodies of particular living beings are generated (*Ti.* 56c8-58c4).⁵⁵ The elementary particles receive harmony and proportion from the ideas, from the presence of the rational soul within the body, and from the command that ψυχή usually exerts over the σῶμα; however, the elements inherit the characteristic of constantly changing and transforming from the χώρα; as a result, there are innumerable types of fires, airs, waters, and earths, of which the bodies of the particular entities are composed (*Ti.*

⁵⁴ The elements and hence sensible bodies are the result of a sort of impression on the χώρα, according not so much to the metaphor of a mirror but rather that of a painting, albeit a painting which displays moving images (i.e. phenomenal bodies) – as pointed out by Merker (2006). In my opinion, this further strengthens my suggestion that Empedocles, who employs the example of painting to describe the condition of particular entities as forms assumed by the four roots, could be one of Plato’s references for this passage of the *Timaeus*. The most frequent terms that Plato uses to indicate the ideas are εἶδος and ἰδέα; however, in the *Timaeus* these recur as a means to denote – in addition to the intelligible world – above all the external aspect of things, such as the geometric shape of the four elements, which in turn are a form taken by the χώρα. On this, see Opsomer and Roskam (2003).

⁵⁵ A more detailed analysis of the ways in which the bodies of sensible entities are generated from the elementary triangles is offered, for example, by Macé (2006); Paparazzo (2015).

58c5-61c2).⁵⁶ However, this movement/change does not bestow life or thought, because these qualities are only granted by the soul: the whole cosmos is alive and intelligent thanks to its ψυχή, while sensible beings are alive and intelligent only because individual and rational souls are inside their bodies; if the soul had not been generated, they would have always remained in a chaotic and irrational (and inert, unalive) condition.⁵⁷

Moreover, the elements allow the individual entities to experience sensations and perceptions (heat, cold, pains, pleasures, colours, and so on): neither the elements nor the living being as a whole truly perceive anything; rather, the rational souls interacts with both the body and the sense organs formed from fire, air, water, and earth. The four elements merely constitute a channel for sensations, the lowest and least valuable kind of knowledge: sensations are felt directly by the rational soul through the material support of the elements (generically, the body), while intelligence and thought are the prerogative of souls alone (*Ti.* 61c3-68d2). In this way, the soul becomes a model whose perfection humans are expected to acquire, and the sensible world – in the form of the interactions of the four bodily elements – becomes a plane from which humans must distance themselves.⁵⁸

Therefore, Empedocles's thought undergoes another attack. His philosophy of the four elements neither explain adequately the origin of all things nor, above all, establish proper morality: it cannot show the reason why it is preferable to adopt certain behaviour. Empedocles is guilty of the same inconsistencies as Anaxagoras: assuming that the elements are the true causes of everything is not only ontologically and cosmologically fallacious, but it is also ethically dangerous and inconsistent, since it is impossible to illustrate a suitable set of moral norms by employing the interactions and changes of the four elements as the criterion of explanation for cosmic events and human choices. For this reason, Timaeus and the other protagonists of the dialogue have decided to study the genesis of the cosmos and the characteristics of human nature: the adequate explanation of the true causes of everything provided exclusively in the *Timaeus* – the ideas, not the sensible elements – allows humans not

⁵⁶ Gill (1987) suggests that the elements display a sort of underlying Heraclitism, in the sense that the distinctive feature of sensible fire, air, water, and earth is to constantly change: this shows the contribution of necessity to the genesis of the many particular entities, which is inferior in comparison to the superiority of the order infused by the ideas (and also by the soul).

⁵⁷ Movement belongs also to the world of the ideas – in one occasion called “intelligible living being” in the *Timaeus* – which should be understood as the relationships that the ideas establish with each other: see Fronterotta (2021).

⁵⁸ Even the cosmos possesses perception: more precisely, its body is the instrument through which the Soul of the World experiences certain sensations, as suggested by Preite (2023); the relationship between the human soul and the Soul of the World is very close, and thus the need to imitate the perfection of the cosmos emerges as a clear and mandatory expectation.

only to know the truth regarding the generation of things, but also to establish the best and perfect way of life. More specifically, the qualities that the sensible cosmos derives from its adaptation to the noetic plane – beauty, self-sufficiency, uniformity, etc. – and the rationality of its immortal soul represent a model that humans (or, better, individual rational souls) must imitate. Empedocles’s philosophy of the four elements (as well as any other naturalist system) does not found an adequate ethics from Plato’s point of view: the four elements do not constitute a model because they are constantly changing and thus imperfect.

Plato’s emphatically excludes several times that the elements are principles, causes, ingenerate, divine, intelligent, living entities, endowed with will and cognitive faculties, things that exist authentically, i.e. a “*τὸῦτο*”, and something that can directly assume a form: in my view, his attitude would confirm the reconstruction I advanced earlier about the nature of fire, air, water, and earth according to Empedocles; in other words, there should be a thinker who actually advanced similar theories and who is refuted by Plato in his *Timaeus*, and these theories can be attributed precisely, as I have tried to show, to Empedocles; as such, he could be one of the main polemical targets of the *Timaeus*.⁵⁹ In this dialogue, Plato never mentions

⁵⁹ In this paper, I have considered those passages of the *Timaeus* in which Plato deprives the four elements of ontological and aetiological dignity to illustrate their possible Empedoclean background and the indirect polemic Plato wished to conduct against the Agrigentine. Another reference to Empedocles’ thought in the *Timaeus*, and thus another criticism, could be the description of the body of the cosmos as spherical, that is, lacking arms, legs, eyes, and other distinctions (*Ti.* 33b1-c6), exactly like Empedocles’s happy and blissful sphere (DK31B27-29): according to the *Timaeus*, the sphericity of the cosmos – in contrast to the generic blissfulness of the sphere – offers humans a clear model for their conduct because it is directly related to self-sufficiency (*Ti.* 33d2) and, consequently, to the need for humans not to rely on anything else than themselves and their own (rational) faculties to be happy. Moreover, the spherical body of the Platonic cosmos possesses circular motion, synonymous with orderly and rational movement (impressed by the soul – *Ti.* 34a1-7); on the contrary, Empedocles’ sphere is still, and thus according to the analyses of the *Timaeus* it is devoid of life and intelligence, as suggested by the peculiar Empedoclean term *μωνία* (DK31B28-29), which should be translated as “stillness” according to Slings 1991 – but see Laks and Most (2016, D90): “solitude”. In addition, in the *Timaeus* the description of the mechanisms of vision, with the principle of “knowing like by like” (*Ti.* 45b2-46c6), seemingly refers to the ways in which the eyes perceive according to Empedocles and the general criterion of his epistemology (DK31B90; 109); however, Plato illustrates the reason why humans possess eyes, instead of merely noting their existence as Empedocles does, namely to observe the regular motions of the stars and develop mathematical disciplines and then philosophy. Furthermore, in the *Timaeus* plants are described as entities generated by divine intelligence to be the preferred physical sustenance of the body: as such, Plato is justifying vegetarianism, which possesses only a physiological, and not an ethical, value; in other words, for Plato vegetarianism – praised by Empedocles – helps solely the physical development of the body; purifying one’s soul requires the study of the ideas and the imitation of the perfect characteristics of the cosmos. On this, see Casella (2021). The World Soul could be another indirect reference to Empedocles: Plato may have echoed Presocratic theories such as Empedocles’s Love and Anaxagoras’s *νοῦς*, as cautiously suggested by Karfik (2014): for Plato, the Soul of the World clearly becomes a model of rationality for the benefit of human conduct, contrarily to Anaxagoras’s *νοῦς* and Empedocles’s Love, which give rise to the inconsistencies illustrated in the so-called Socrates’s autobiography of the *Phaedo*. Finally, O’Brien (2003) suggests

Empedocles – just as he does not explicitly cite any other Presocratic naturalist – even though there are unequivocal references to many other naturalistic positions (for example, the Atomists): I argue that he is following a particular “strategy”. Indeed, it should be noted that when Plato mentions earlier (naturalist) thinkers, he does so collectively and negatively: he calls them “the many” and “none” (οἱ πλείστοι; οὐδεῖς) and says ironically that the necessity of postulating the existence of principles superior to fire, air, water, and earth could be admitted even by the least intelligent person (ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος – *Ti.* 48c1). In my opinion, in this way Plato is stating that those thinkers who have dealt with the study of the genesis of the cosmos before the *Timaeus* constitute an undistinguished, and thus “scientifically” anonymous, group; in other words, no one deserves explicit attention since no one has offered valid and remarkable theories. Moreover, not naming specific previous naturalists (even when allusions to some of their theories are clear) serves to deprive their philosophies of authority: as a result, *Timaeus*’s investigations end up as the only real solution to any naturalistic issue (for example, whether there are multiple worlds or one). At most, those differing views that *Timaeus* refutes may be conceived of by the readers of the dialogue as a sort of ‘counterfactual hypotheses’, ‘mental experiments’ formulated by *Timaeus*. I believe that in this way Plato aims to force his audience to think that these are not naturalistic tenets that have actually found – or find in the present – supporters and defenders; as such, readers could not but accept *Timaeus*’s positions as the only valid theories.⁶⁰

Plato shatters the unitary nature of Empedocles’s elements into a dualism between ideas/soul and matter/body: fire, air, water, and earth lose their intrinsic intelligence and

that the description of the World Soul as an entity that envelops the body of the cosmos from the outside (*Ti.* 34b4; 36e3) establishes a parallel with some of Empedocles’s verses, in which Love and Strife are “exiled” to the borders of the cosmos during the cyclic phase in which they lose their hold on the roots (DK31B35. 7-11): in this way, the Platonic soul perpetually exerts its intelligent and ordered influence on the body of the cosmos, while the positive sway of Empedoclean Love is only temporary. As properly shown by Broadie (2011, 243-77), the *Timaeus* introduces the figure of the Demiurge and the ideas and separates their plane from the sensible dimension – as well as illustrates the involvement of divine causes in the birth of the cosmos ‘outside’ the flow of time, that is, not from a precise moment in the past – to oppose those naturalists who argued that the true causes of things should be found inside things themselves: this is especially the case with Empedocles and Diogenes of Apollonia. By assuming the point of view of the *Timaeus*, Empedocles and Diogenes then assigned negative characteristics to the causes, since they considered them as an integral part of the material dimension – perfection is a feature solely of that which is a proper cause, which should thus be found outside the sensible world: I integrate these observations with all the analyses I advanced so far.

⁶⁰ I am further developing the analyses offered by Cordero 2000, who notes that various references to atomistic theories can be easily traced in the *Timaeus*, but Plato makes no explicit mention of Democritus: indeed, in the *Timaeus* there was no need for a parallel examination between Plato’s and Democritus’s (or any other naturalist’s) philosophies; it was sufficient to focus the attention eminently on the superiority of the former, with the secondary effect of devaluing other dissimilar conceptions.

become bodily, inert, generated, and in perpetual change. While believing that they are ceaselessly transforming, Empedocles also makes the four elements the true being, the principle of life and knowledge, the divine causes of things. Through the differences between ψυχή and σῶμα, between the world of ideas and the sensible dimension, Plato stifled the development of a tradition about the nature of the four elements that would have had Empedocles as its founder: the elements as the only things to exist, gods possessing life, will, and intelligence.⁶¹ In response to the theories defended in the *Timaeus*, in ancient physics fire, air, water, and earth will be considered eminently as sensible στοιχεῖα, as “elements” typical of the lowest ontological level: matter, in need of a form, an active principle, intelligence, and order, which it cannot assume independently and autonomously.

Alfredo Casella
Università di Pavia

Bibliography

- Balaudé, Jean-François (2010). *Le Savoir-vivre philosophique: Empédocle, Socrate, Platon*. Paris: Bernard Grasset.
- Baltes, Matthias (1999). “Γέγονεν (*Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”, in: A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann, and M. Vorwerk, eds., ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *M. Baltes: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig: Teubner, pp. 303-25.
- Bastit, Michel (2003). “Du démiurge au premier moteur. Essai autour du démiurge platonicien”, *Methexis* 16, pp. 23-42.
- Brisson, Luc (1998). *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Sankt Augustin: Academia Verlag).
- Brisson, Luc (2003). “À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le *Timée* de Platon?”, *Revue de métaphysique et de morale* 37, pp. 5-21.
- Broadie, Sara (2011). *Nature and Divinity in Plato’s Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carone, Gabriela R. (2005). *Plato’s Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Casella, Federico (2021). “Platone e il vegetarianismo nel *Timeo*”, *Plato Journal* 21, pp. 111-24.
- Clay, Jenny S. (1992). “The Education of Perses: From *Mega Nēpios* to *Dion Genos* and Back,” in: A. Schiesaro, P. Mitsis, and J.S. Clay, eds., *Mega Nēpios: il destinatario nell’epos didascalico*, Pisa: Giardini, 23-33.

⁶¹ Another polemical target of Plato’s criticism towards those conceptions that attribute intrinsic intelligence to the elements could be Diogenes of Apollonia: according to his theories, air was endowed with thought as the principle of all things and a means through which humans can know the world (see DK64A8; 19; 20; B3-5).

- Clay, Jenny S. (2022). "Hesiod Reads Empedocles", in: L. Iribarren, and H. Koning, eds., *Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy*, Leiden-Boston: Brill, pp. 198-217.
- Cordero, Nestor L. (2000). "Los atomistas y los celos de Platón", *Methexis* 13, pp. 7-16.
- Curd, Patricia (2004). *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Curd, Patricia (2016). "Powers, Structure, and Thought in Empedocles", *Rhizomata* 4, pp. 55-79.
- Duke, E.A. et alii (1995). *Platonis Opera 1: tetralogias 1-2*, Oxford: Clarendon Press.
- Ferrari, Franco (2003). "Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*", in: C. Natali, and S. Maso, eds., *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel "Timeo"*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 83-96.
- Fronterotta, Francesco (2014). "Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade dei principi nel *Timeo*?", *Methexis* 27, pp. 95-120.
- Fronterotta, Francesco (2021). "*Panteles zōion e pantelōs on*: vita, anima e movimento intellegibile nel *Timeo* (e nel *Sofista*)", in: C. Jorgenson, F. Karfík, and Š. Špinko, eds., *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden-Boston: Brill, pp. 49-69.
- Gill, Marie L. (1987). "Matter and Flux in Plato's *Timaeus*", *Phronesis* 32, pp. 34-53.
- Gower, Oswald S.L. (2008). "Why Is There an Autobiography in the *Phaedo*?", *Ancient Philosophy* 28, pp. 329-46.
- Hershbell, Jackson P. (1970), "Hesiod and Empedocles", *The Classical Journal* 65, pp. 145-61.
- Hunt, David P. (1998). "The "Problem of Fire": Referring to Phenomena in Plato's *Timaeus*", *Ancient Philosophy* 18, pp. 69-80.
- Ierodiakonou, Katerina (2005). "Empedocles on Colour and Colour Vision", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, pp. 1-38.
- Iribarren, Leopoldo (2013). "Les peintres d'Empédocle (DK31B23)", *Philosophie Antique* 13, pp. 83-115.
- Johansen, Thomas K. (2014). *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Käppel, Lutz (2024). "Themis," in: H. Cancik, H. Schneider, eds., *Brill's New Pauly*, English edition by C.F. Salazar, accessed online March 19, 2024 (doi:10.1163/1574-9347_bnp_e1207510).
- Karasmanis, Viktor (2014). "Plato's *Timaeus* 31b4-32c4: Why Do We Need Two Bonds between Fire and Earth?", *Philosophical Inquiry* 38, pp. 61-68.
- Karfík, Filip (2014). "L'âme du monde: Platon, Anaxagore, Empédocle", *Études platoniciennes* 11, pp. 1-23.
- Kingsley, Peter (1995). *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Laks, André, and Most, Glenn W. (2016) *Early Greek Philosophy: Western Greek Thinkers. Part 2* (Cambridge-London: Loeb).
- Laurent, Jerome (2003). "La beauté du dieu cosmique", in: J. Laurent, ed., *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen: Presses Universitaires de Caen, pp. 25-40.
- Long, Alex (2017). "Immortality in Empedocles", *Apeiron* 50, pp. 1-20.
- Longrigg, James (1976). "The 'Roots of All Things'", *Isis* 67, pp. 420-38.
- Macé, Arnaud (2006). "Activité démiurgique et corrélation des propriétés matérielles. *Timée* 55e-56b", *Études platoniciennes* 2, pp. 97-128.

- Menn, Stephen (2010). "On Socrates' First Objection to the Physicists (*Phaedo* 95e8-97b7)", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, pp. 37-68
- Merker, Anne (2006). "Miroir et χώρα dans le *Timée* de Platon", *Études platoniciennes* 2, pp. 79-92.
- Mortley, Richard J. (1969). "The Bond of the Cosmos: A Significant Metaphor (*Tim.* 31c ff.)", *Hermes* 97, pp. 372-73.
- Motte, André (2003). "Les philosophes préclassiques", in: A. Motte, C. Rutten, and P. Somville, eds., *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain: Peeters, pp. 19-63.
- Naddaf, Gerard (1992). *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston-New York: The Edwin Mellen Press.
- Naddaf, Gerard (1997). "Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition", in: T. Calvo, and L. Brisson, eds., *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 27-36.
- O'Brien, Denis (1997). "L'Empédocle de Platon", *Revue des Études Grecques* 110, pp. 381-98.
- O'Brien, Denis (2003). "Space and Movement: Two Anomalies in the Text of the *Timaeus*", in: C. Natali, and S. Maso, eds., *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel "Timeo"*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 121-49.
- O'Brien, Denis (2016). "Empedocles on the Identity of the Elements", *Elenchos* 37, pp. 5-32.
- Opsomer, Jan, and Roskam, Geert (2003). "Platon, *Timée*, *Critias*", in: A. Motte, C. Rutten, and P. Somville, eds., *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain: Peeters, pp. 223-48.
- Palmer, John (2016). "Elemental Change in Empedocles", *Rhizomata* 4, pp. 30-54.
- Paparazzo, Ernesto (2015). "It's a World Made of Triangles: Plato's *Timaeus* 53B-55C", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, pp. 135-59.
- Parry, Richard D. (2002). "The Soul in *Laws* X and Disorderly Motion in *Timaeus*", *Ancient Philosophy* 22, pp. 289-301.
- Pender, Elizabeth (2000). "Plato's Moving *Logos*", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45, pp. 75-107.
- Petrucci, Federico (2022). *Platone. Timeo. Introduzione di Franco Ferrari*, Milano: Mondadori.
- Picot, Jean-Claude (2000). "L'Empédocle Magique de P. Kingsley", *Revue de Philosophie Ancienne* 18, pp. 25-86.
- Picot, Jean-Claude (2017/2018). "Penser le bien et le mal avec Empédocle", *Chôra* 15-16, pp. 381-414.
- Pradeau, Jean-François (1995). "Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΙΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée*", *Les Études philosophiques* 3, pp. 375-99.
- Preite, Alesia (2023). "Does the Universe Perceive? On Cosmic Perception in the *Timaeus*", *Methexis* 35, pp. 108-33.
- Pritchard, Paul (1990). "The Meaning of Δύναμις at *Timaeus* 31c.", *Phronesis* 35, pp. 182-93.
- Renhan, Robert (1980). "On the Greek Origins of the Concepts of Incorporeality and Immateriality", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 21, pp. 105-38.
- Reynolds, Joshua J. (2008). "How Is the Third Kind in Plato's *Timaeus* a Receptacle?", *Ancient Philosophy* 28, pp. 87-104.
- Robinson, Thomas M. (1979). "The Argument of "*Tim.*" 27d ff.", *Phronesis* 24, pp. 105-9.
- Rowett, Catherine (2016). "Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs", *Rhizomata* 4, pp. 80-110.

- Sedley, David (2009). "Three kinds of Platonic immortality", in: D. Frede, and B. Reis, eds., *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin-New York: De Gruyter, pp. 145-61.
- Slings, Simon R. (1991). "Moniē in Empedocles and a Rule of Greek Words Formation", *Mnemosyne* 44, pp. 413-15.
- Timotin, Andrei (2012). *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers neoplatoniciens*, Leiden-Boston: Brill.
- Torgerson, Tobias P. (2006) "The *eidos phos* and the Traditional Dichotomy of Divine and Mortal Epistemology", *Revue de Philosophie Ancienne* 24, pp. 25-43.
- Trépanier, Simon (2003). "Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, pp. 1-57.
- Trépanier, Simon (2017). "Empedocles, *On Nature* 1.273-287. Place, the Elements, and Still No 'We'", *Mnemosyne* 70, pp. 562-84.
- Verdenius, Willem J. (1985). *A Commentary on Hesiod. Works and Days, vv. 1-382*, Leiden: Brill.
- Vinel, Nicolas (2003). "Sur les ὄγκοι et les δυνάμεις du *Timée* 31c5. Contre les interprétations modernes", *Les Études Classiques* 71, pp. 51-70.
- Zatta, Claudia (2020). "Is Matter Alive? Between Roots and Daemons: Empedocles' Philosophy of Life", *Civiltà e Religioni* 6, pp. 49-72.
- Zembaty, Jane S. (1983). "Plato's *Timaeus*: Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World", *Canadian Journal of Philosophy* 13, pp. 101-22.

Sobre la posibilidad de una noción de campo perceptivo en Aristóteles: notas sobre *De sensu* 7.

Claudio Vera del Canto

Argumento a favor de una interpretación alternativa de la analogía entre sustrato sensible y facultad sensitiva ubicada en *De sensu* 7, 449a5-20, en el contexto de una discusión en torno a si es posible percibir simultáneamente dos cosas. Mientras que la lectura estándar propone limitar el alcance de la analogía a un argumento que explica cómo se constituye la captación de objetos sensibles particulares en nuestra experiencia perceptiva, yo sostengo que, además de ello, la analogía puede ser explicativa del surgimiento de algo así como un campo perceptivo *i.e.* la totalidad compleja, continua y unitaria de la apariencia perceptiva que sirve como correlato a nuestro estado de vigilia. Para ello, el giro interpretativo crucial tiene que ver con el *locus* de las cualidades sensibles, mientras que la interpretación estándar considera necesario que se trata de cualidades sensibles que inhieren en el mismo sustrato material, en mi lectura el pasaje también puede leerse a la luz de la captación de cualidades sensibles separadas que están en sustratos numéricamente distintos.

1. Introducción.

Como es sabido, un tema capital dentro de lo que cabe llamar psicología aristotélica es la teoría de la percepción que hallamos en ella. A su vez, en el contexto de la teoría aristotélica de la percepción, un momento fundamental tiene que ver con la tematización del modo en que tienen lugar percepciones simultáneas, al punto que el desarrollo de si percepciones de ese tipo son posibles abarca todo *De sensu* 7¹, y una caracterización de la facultad sensitiva en cuanto capacidad que simultáneamente discierne cualidades sensibles de diferente índole cubre una página Bekker completa de *De An.* III 2. Precisamente, el ámbito temático de este trabajo tiene que ver con la manera en cómo se interpreta un pasaje de *De sensu* 7 donde, a la luz de la pregunta sobre si es posible percibir dos cosas a la vez, Aristóteles intenta explicitar la configuración interna de la facultad sensitiva en cuanto capacidad perceptiva mediante una analogía que parangona la relación que ésta tiene con los diferentes sentidos y sus percepciones correspondientes, por un lado, con la manera en que un sustrato material se relaciona con las diferentes afecciones sensibles que simultáneamente lo determinan, por otro lado.

¹ Quisiera agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Programa de Becas Posdoctorales en UNAM, del cual soy becario. Las obras de Aristóteles y otros autores clásicos serán abreviadas de la siguiente manera: Aristóteles (*De sensu et sensibilibus: De sensu; De anima: De An.; Metaphysica: Met.*); Alejandro de Afrodisias (*In librum de sensu commentarium: In de sensu com.*); Platón (*Theaetetus: Theae.*). Las traducciones del griego al español son de mi autoría.

En las últimas décadas, múltiples intérpretes han sostenido que dicha analogía busca dar cuenta del modo en que, en nuestra experiencia de objetos sensibles, se constituye la conciencia de una unidad objetiva que permite reconocer cada cosa como una —y sólo una— entidad particular con múltiples cualidades sensibles.² O sea, arguyen que en el pasaje Aristóteles muestra el tipo de unidad que adquiere la facultad sensitiva cuando tenemos experiencia perceptiva de algún objeto sensible.

En este sentido, el objetivo temático de este trabajo concierne principalmente a una aclaración del sentido y al alcance de la analogía en cuestión. Así, mostraré que la manera en que múltiples exégetas han interpretado la analogía de *De sensu* 7 es en realidad sólo parcialmente correcta. En efecto, lo que sostendré es que, si bien la analogía de la facultad sensitiva con el sustrato sensible puede ser interpretada de manera tal que en ella se presente una explicación de un momento fundamental del modo en que tiene lugar la experiencia de objetos sensibles, también puede leerse de manera que la analogía muestre hasta cierto punto el desarrollo de lo que podría considerarse un “campo perceptivo”, que de manera provisoria me permito describir como un *continuum* en el que se presentan al percipiente todos los contenidos sensibles (*v.gr.* figuras, olores, sonidos, etc.) sin por ello ser éste reducible a ninguno de dichos contenidos, ni ser tampoco explicable como un mero amontonamiento de contenidos. Ello apoyado sobre el hecho de que la analogía puede ser explicativa de casos en que lo percibido simultáneamente son cualidades sensibles que no comparten el mismo sustrato. Dicha hipótesis, por su parte, va de la mano con un objetivo más bien programático, que consiste en robustecer la teoría de la percepción aristotélica a partir de las herramientas y posibilidades que ella misma nos entrega. Ello a la luz del supuesto de que una teoría explicativa y descriptiva de un cierto fenómeno es más robusta y plausible cuanto más se adecúa al fenómeno que pretende explicar o describir. En este caso, al ser la experiencia perceptiva el fenómeno fundamental de toda teoría de la percepción, la posibilidad de esquematizar una explicación de la complejidad perceptiva, y no sólo de casos aislados como “ver rojo” o “escuchar un tono” proveería a la doctrina aristotélica de un mayor rendimiento explicativo respecto de aquello que es su propio objeto, a saber, la experiencia perceptiva, la cual es siempre compleja y nunca aislada.

² Modrak, Deborah. *Aristotle: the power of perception* (University of Chicago Press, 1987); Marmodoro, Anna. *Aristotle on perceiving objects* (Oxford University Press, 2014); Gregoric, Pavel. *Aristotle on the common sense* (Oxford University Press, 2007); Osborne (1998).

Para ello, en la siguiente sección ofreceré una reconstrucción de: i) la estructura general de *De sensu* 7; ii) el contexto temático del asunto que me interesa; y iii) el contexto más inmediato del pasaje que nos convoca. Esto permitirá situarnos sistemática y conceptualmente de manera tal de tener un piso sobre el cual ubicarnos a la hora de adentrarnos en el pasaje. Posteriormente, en la sección tres me dedicaré principalmente a tres asuntos: a) presentaré el pasaje fundamental donde se encuentra la analogía (*De sensu* 7, 449a5-20); b) me referiré brevemente a lo que llamaré "interpretación estándar" para poner de manifiesto la diferencia que hay entre dicha lectura y la mía *i.e.* que mientras ellos asumen que el ejemplo del sustrato en la analogía determina el alcance explicativo de esta, yo no; y c) marcaré las limitaciones de dicha interpretación, surgidas del supuesto recién mencionado, y estableceré la diferencia fundamental de mi lectura del pasaje que consiste en abrir su exégesis más allá del supuesto del sustrato único *i.e.* que mientras su explicación queda circunscrita a la experiencia de objetos sensibles, la mía, además de integrar esto, abarca también una explicación del surgimiento del campo perceptivo, que es el punto que pretende ser una contribución al estudio de la psicología aristotélica. En la cuarta sección, ofrezco mi interpretación del pasaje que complementa la interpretación estándar y abre la posibilidad de concebir un campo perceptivo dentro del marco psicológico aristotélico. Finalmente, hago algunas observaciones a modo de conclusiones y síntesis.

2. *De sensu* 7 en contexto.

Veamos, pues, en primer lugar, cómo se estructura el capítulo de *De sensu* en que nos estaremos moviendo. Una primera indicación que vale la pena hacer es que la elaboración de una noción como la de un campo perceptivo, en el sentido en que me he referido a ella, no es la finalidad temática del pasaje que nos convoca, sino que surge a propósito de la tematización de la unidad de la capacidad perceptiva.³ Esta unidad, a su vez, tampoco es el objeto de estudio de *De sensu* 7, como de hecho lo es en los pasajes de *De An.* III 2. Más bien, en *De sensu* 7 Aristóteles se ve llevado a tratar el carácter unitario de la percepción y la facultad sensitiva a propósito del desarrollo de la aporía de si: "acaso es posible, a la vez, percibir dos cosas en el

³ Valdría acotar también que la noción misma de campo perceptivo no representa un concepto popular en la literatura especializada. Ello queda claro por la ausencia de la discusión en los estudios aristotélicos e incluso, en algún caso, por la negación explícita de una noción tal (aunque en el caso específico de un campo visual, por ejemplo, Hamlyn, D.W. *Aristotle De Anima: Books II and III*. Clarendon Press, 1993, pp. 127-128); en general, aunque con un pequeño matiz, también lo niega Marmodoro (2014, pp. 234-235 n. 7)).

mismo e indivisible tiempo, o no” (cf. 447a12-12: πότερον ἐνδέχεται δυεῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ, ἢ οὐ), que es el asunto sobre el que gira prácticamente todo el capítulo.

Dicha aporía inaugural es desarrollada por Aristóteles en dos niveles de análisis distintos, cuya diferencia tiene que ver con el tipo de sensible del que se trata en cada caso. En efecto, si, por un lado, negro-blanco y amargo-dulce difieren a la manera de contrarios, ambos pares de contrarios se ubican cada uno dentro de un mismo género de lo sensible (lo visible y lo gustable), por lo que, en principio, será la vista lo que capte lo negro y lo blanco, mientras que el gusto será lo que perciba lo dulce y lo amargo. O sea, negro y blanco difieren específicamente dentro del mismo género, mas, blanco y dulce difieren respecto a su género.⁴ Así, el orden del tratamiento de la aporía y, por ende, del capítulo, se dispone de la siguiente manera: en primer lugar, se trata el caso de percepciones cuyos sensibles correlativos son opuestos intra-genéricos (v.gr. blanco-negro, dulce-amargo, agudo-grave, etc.), o sea, de percepciones en que lo perceptivo es un único sentido que es afectado por sensibles contrarios; y, en segundo lugar, se hace cargo del caso en que lo simultáneo son más bien los actos que son perceptivos de cualidades que difieren en género (v.gr. blanco, dulce, agudo) que son, por lo mismo, percepciones de diferentes sentidos.⁵ Por ser más relevante para la finalidad de este trabajo, en lo que sigue me enfocaré principalmente en el segundo caso.

Entonces, la tematización de la formación del campo perceptivo en *De sensu* 7 no es el propósito objetivo del capítulo, ni tampoco del pasaje para nosotros central (cf. 449a5ss.), sino que ésta surge a propósito del tratamiento de la unidad de la experiencia senso-perceptiva, el que, a su vez, surge por el desarrollo de la cuestión de si puede haber simultaneidad entre percepciones de diferentes sentidos. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre estos tres momentos? Ello tiene que ver con un asunto primariamente exegético sujeto a la situación procedimental en la que se encuentra Aristóteles. Respecto a ello, vale la pena acotar lo siguiente: el que tenemos percepciones simultáneas es el punto de partida de la indagación aristotélica. En efecto, Aristóteles es tan consciente como lo es uno en la experiencia perceptiva de que, al ver

⁴ Véase esta distinción en *De sensu* 447b7-448a2 y el esquema de Bernabé A. *Aristóteles, Tratados breves de filosofía natural*. Gredos, 2008, p. 226 n. 111.

⁵ Entre ambos momentos hay un pasaje intermedio en que, contra una postura que podría negar las percepciones simultáneas, Aristóteles tematiza el carácter necesariamente continuo de la experiencia perceptiva a propósito de la discusión en torno a la simultaneidad, que abarca *De sensu* 448a19-b16. Dicho pasaje, aunque fuera de los alcances de este trabajo, es también relevante para el capítulo y la teoría de la percepción como un todo, pues pone de relieve la dimensión temporal de la experiencia perceptiva. Respecto a ello, me permito remitir a Vera, C. (2024). “El movimiento del alma: sobre la noción aristotélica de la percepción como una cierta alteración”. En: *Byzantion Nea Hellás*, No. 43.

una superficie con cuadros blancos y negros, captamos con la vista ambos colores a la vez, así como de que, cuando escuchamos música mientras vemos el horizonte, tenemos también a la vez experiencia visual y auditiva. O sea, no hay que demostrar la simultaneidad entre afecciones o actos perceptivos, sino buscar una manera efectiva de dar cuenta del fenómeno, que es tomado más bien como un *factum*.⁶ En relación con dicho punto de partida, precisamente, la analogía que brinda Aristóteles en *De sensu* 7 no busca la demostración de un hecho, sino la exhibición de la articulación interna al alma que especifica la estructura que da lugar a las percepciones simultáneas, apegándose para ello a la secuencia metodológica que ha prescrito en *De An.* para una investigación sobre las partes del alma: ir desde los opuestos correlativos hacia las funciones y finalmente a las facultades, de las cuales las funciones son sus actualizaciones.⁷ Entonces, si nos preguntamos cómo se relaciona la simultaneidad con la unidad de la facultad y el campo perceptivo, cabría sostener, por un lado, que el tratamiento de la estructura unitaria de la facultad sensitiva en cuanto capacidad perceptiva es la manera en que Aristóteles intenta esquematizar por analogía con lo sensible la configuración anímica que necesariamente ha de subyacer a la simultaneidad de las actividades sensitivas de distintos sentidos, siendo a propósito de ello mismo que, como una suerte de corolario, puede deslindarse una descripción de lo que sería un campo perceptivo; y, por otro lado, que la analogía marca la ruta establecida en *De An.*: desde lo sensible (el sustrato con sus afecciones) hacia las actividades y las partes del alma (las percepciones simultáneas y la estructura ontológica interna de la capacidad perceptiva, respectivamente).

Ahora bien, este procedimiento de Aristóteles, en que simultaneidad y unidad van de la mano en una exposición de las condiciones de efectividad de la experiencia perceptiva, no es algo privativo de *De sensu* 7. En efecto, en *De An.* III 2, luego de dar por hecho que en nuestra experiencia de ellos distinguimos lo blanco de lo dulce y el resto de las cualidades sensibles, la pregunta “con qué percibimos que difieren” (*cf.* 426b14: *τινὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει*) es respondida aduciendo que: i) ha de hacerse con una capacidad de orden sensitivo (b14:

⁶ Esto vale tanto para *De sensu* 7 como para *De An.* III 2, donde es explícito desde el comienzo (*De An.* 426b12ss.) que trata la percepción simultánea como un supuesto de la reflexión filosófica. En esto concuerdo con Welsch, Wolfgang. *Aisthesis: Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Klett-Cotta Verlag, 1987, p. 308, al decir: “Die Frage ist, wie man diese intergenerische Unterscheidung, die als Faktum außer Frage steht, ihrer Ermöglichung und Verfaßtheit nach verstehen kann” (la pregunta es cómo puede comprenderse esta distinción inter-genérica, la cual es sin duda un hecho, en términos de sus condiciones posibilitadoras y estructura).

⁷ Véase *De An.* 402b9-16, donde Aristóteles sugiere ya que para estudiar las partes (*τὰ μέρη*) tal vez habrá que estudiar primero las funciones (*τὰ ἔργα*), y antes que estas incluso los opuestos correlativos (*τὰ ἀντικείμενα*) si estos resultan ser anteriores a aquellas. Que ése es de hecho el procedimiento adecuado termina de ser confirmado por el propio Aristóteles en *De An.* 415a14-22.

αἰσθήσει); ii) que dicha capacidad distinguidora es una unidad (b20-21: ἓν); y iii) que es simultánea (b28: ἅμα). Concluye, de hecho, Aristóteles: “de modo que [dicha capacidad sensitiva] es indivisible y se da en un tiempo indivisible” (b28-29: ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχώριστῳ χρόνῳ). Ahora bien, mientras que en *De An.* III 2 el problema central que ha de solucionarse consiste en dar cuenta de la captación simultánea de sensibles específicamente opuestos que comparten uno y el mismo género, en nuestro pasaje de *De sensu* 7 el asunto concierne más bien a las percepciones de sensibles inter-genéricos y a la unidad de la parte sensitiva del alma en cuanto capacidad senso-perceptiva.⁸ No obstante, en ambos casos se postulará que lo afectado por las formas sensibles o lo que percibe es una unidad (ἓν) cuyo funcionamiento guarda cierta relación de simultaneidad.

Baste con lo dicho acerca de la estructura del capítulo y el ámbito temático del asunto central que nos interesa. Se trata, en suma, de exponer la estructura explicativa de la efectiva simultaneidad de las percepciones que constantemente llevamos a cabo con los diferentes sentidos. Ahora bien, permítaseme, antes de ir de lleno al pasaje en cuestión, hacer algunas observaciones sobre el contexto inmediato que le antecede.

El pasaje que en particular nos convoca, como se dijo, es parte de la respuesta de Aristóteles a la pregunta que abre *De sensu* 7 de si es posible percibir dos cosas de manera simultánea (*cf.* 447a12-14). En efecto, luego de descartar los argumentos ofrecidos para explicar las percepciones simultáneas de perceptibles específicamente opuestos (*v.gr.* agudo-grave), y de una discusión general en torno a la continuidad de la percepción, Aristóteles retoma la pregunta principal: “Ahora, respecto de la aporía enunciada antes debe indagarse, si acaso es posible percibir múltiples cosas de manera simultánea, o no es posible. Y llamo simultáneo al darse las unas respecto de las otras en un tiempo uno e indivisible”.⁹ En mi lectura, este retorno a la pregunta fundamental del capítulo inicia una sección que argumentativamente comienza a encaminarse principalmente al caso de las percepciones simultáneas de sensibles que difieren en género (*v.gr.* dulce-blanco), a pesar de que, como veremos, hay alguna mención al caso de

⁸ En *De An.* III 2 Aristóteles también ofrece un argumento analógico, esta vez tomando como elemento comparativo un punto geométrico. Ha habido discusión en torno a si ambas analogías, la del punto geométrico en *De An.* III 2, y la del sustrato sensible en *De sensu* 7, buscan dar cuenta de lo mismo o no. Gregoric (2007, pp. 149-153) dice que *De sensu* 7 busca explicar lo mismo que *De An.* III 2. Otros, a quienes sigo en esto, sostienen que son asuntos distintos, por tratarse en un caso de cualidades contrarias dentro de un mismo género (*De An.*), y en otro caso de cualidades de distinto género que son meramente diferentes (*De sensu*). Entre ellos se ubican Rodier, G. *Aristote: traité de l'âme. Tome II: notes*. VRIN, 1900, II p. 394; Hicks, R.D. *Aristotle: De Anima*. Cambridge University Press, 1907, p. 450; Ross D. *Aristotle: De Anima*. Oxford University Press, 1961, p. 36; Hamlyn (1968, p. 128).

⁹ *De sensu* 448b17-20: περὶ δὲ τῆς πρότερον λεχθείσης ἀπορίας σκεπτέον, πότερον ἐνδέχεται ἅμα πλειόνων αἰσθάνεσθαι ἢ οὐκ ἐνδέχεται. τὸ δ' ἅμα λέγω ἐν ἐνὶ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ πρὸς ἄλληλα.

simultaneidad específica. De hecho, lo que dice Aristóteles a continuación pone esto de relieve, pues asevera: “Así pues, en primer lugar, ¿es acaso de este modo posible, percibir simultáneamente, pero con [una parte] diferente del alma, aunque no con [una parte] individual, [sino] de manera indivisible como un todo que es continuo?” (cf. 448b20-22: *πρῶτον μὲν οὖν ἄρ' ὧδ' ἐνδέχεται, ἅμα μὲν, ἑτέρῳ δὲ τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι, κἂν [οὐ τῷ ἀτόμῳ] οὕτως ἀτόμῳ ὡς παντὶ ὄντι συνεχεῖ*). Como puede verse, Ross (1961) atetiza el “οὐ τῷ ἀτόμῳ” de b21, pues dice que se trata sin duda de una ditografía del οὕτως ἀτόμῳ que le sigue inmediatamente. No obstante, no resulta trivial que, si bien también parece tener dudas respecto de esa frase, los manuscritos que tenía a disposición Alejandro de Afrodiasias ya incluían el “οὐ τῷ ἀτόμῳ”, por lo que me inclino a creer que la frase es parte original del texto, y a seguir también la lectura que de ella hace Alejandro; éste dice: “Se escribe también <no con una [parte] indivisible>. Si éste era el texto†, está diciendo acerca de aquello con lo que percibimos que no percibimos de este modo, [i.e.] de manera simultánea múltiples cosas con una [parte], como si las mismas fueran indivisibles por naturaleza, sino que [percibimos] todas las cosas de manera similar como con un todo. En efecto, tampoco percibimos todas las cosas con una parte indivisible del alma, sino como con este todo con el cual percibimos, siendo éste uno y continuo, conformándose a partir de partes diferentes”.¹⁰ Valga acotar que hay quienes, como Carbone, A. (*Aristotele. L'anima e il corpo: Parva Naturalia*. BOMPIANI, 2002) y Lanza, D. & Vegetti, M. (*Aristotele: La Vita*. BOMPIANI, 2018)¹¹, leen el οὕτως ἀτόμῳ ὡς παντὶ ὄντι συνεχεῖ del pasaje aristotélico como una referencia a la aclaración del sentido de ἅμα en la oración anterior (cf. 448b19: *ἐν ἐνὶ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ*), lo cual queda de manifiesto en la manera como traducen el pasaje. Respecto a ello, véase lo puntualizado por Marmodoro (2014, pp. 234-235 n. 7), con quien, a pesar de concordar en esto, tengo no obstante otro desencuentro, pues también niega, aunque por motivos a mi juicio erróneos, la lectura del pasaje que me parece la correcta, y que es la inaugurada ya por Alejandro de Afrodiasias. En efecto, ella sostiene que las diferentes

¹⁰ *In de sensu com.* 157, 25 – 158, 5: *γράφεται καὶ <οὐ τῷ ἀτόμῳ. κἂν ἢ αὕτη ἡ γραφή †, λέγων περὶ τούτου οὗ αἰσθανόμεθα ὅτι οὐχ οὕτως ἐνὶ τινὶ αἰσθανόμεθα ἅμα πλειόνων, ὡς ἀτόμων τῇ αὐτῶν φύσει, ἀλλ' ὡς ἐνὶ παντὶ ὁμοίως ἀπάντων. οὐ γὰρ ἐνὶ μέρει καὶ ἀτόμῳ τῆς ψυχῆς πάντων αἰσθανόμεθα, ἀλλ' ὡς παντὶ τούτῳ ᾧ αἰσθανόμεθα ἐνὶ ὄντι καὶ συνεχεῖ αὐτῷ ἐκ διαφερόντων συγκεκμημένῳ μερῶν*).

¹¹ Lanza y Vegetti traducen *De sensu* 448b19-22: “*Anzitutto dunque si può così percepire si simultaneamente, ma con una diversa facoltà dell'anima e in un tempo così indivisibile come un tutto continuo?*”; mientras que Carbone lo hace leyendo: “*Per 'simultaneamente' intendo in un unico tempo indivisibile una rispetto ali' altra. In primo luogo, dunque, è possibile questo, cioè che lo siano simultaneamente, ma che siano percepite con una <parte> diversa dell'anima, e così in un <tempo> indivisibile che è come un tutto continuo?*”.

partes del alma que se mencionan en el pasaje deben ser órganos sensorios¹², los que sin embargo no son partes del alma sino del cuerpo. Que no se trata de partes del cuerpo sino del alma es enfatizado a continuación, pues como ejemplo de caso en que las diferentes partes no formasen algo uno y continuo, Aristóteles da el caso de la vista (ὄψις), que si es parte de algo es evidentemente parte del alma, no del cuerpo.¹³

Con todo, hay un punto en la lectura que Marmodoro hace del pasaje, y en específico de la frase final “οὕτως ἀτόμῳ ὡς παντὶ ὄντι συνεχεῖ” (que traduce “*and in such an indivisible way as all being continuous*”), que se acerca a mi interpretación. En efecto, dice Marmodoro (2014, p. 234 n. 7): “*This is the closest Aristotle ever gets to explicitly describing what for us is the perceptive field. (...); so it is not just the visual field he has in mind but more broadly the continuum of percepts as they come in through seeing, hearing, tasting, smelling, and feeling*”. Podría en principio pensarse que tanto mejor para mi lectura si hay alguien más que ve evidencia de una noción de campo perceptivo en *De sensu* 7, y en cierto sentido es correcto. No obstante, en la lectura que Marmodoro hace de esta línea, aquello que es un todo continuo es el conjunto de perceptos o correlatos sensibles patentes en la experiencia perceptiva, mientras que en mi lectura el pasaje se refiere a la continuidad de las así llamadas partes del alma y al modo en que ésta lleva a cabo su captación perceptiva, no a la manera en que se presentan los perceptos, a pesar de que, como veremos, en mi lectura la posición final de Aristóteles implica también de hecho este segundo punto. Es más, lo que inmediatamente después dice Aristóteles apunta a poner de relieve la continuidad, y especialmente la unidad

¹² Dice Marmodoro (2014, pp. 234-235 n. 7): “*The first proposed reading is difficult to understand as it suggests that the perceptions happen with different parts of the soul—different sense organs—which are continuous: (...). What would it mean for the sense organ of sight to be continuous with the sense organ of taste?*”. Al trasponer las partes del cuerpo por las del alma es comprensible que no se vea el sentido y la relevancia de la lectura de Alejandro, que pone de relieve el carácter continuo del alma y de su actividad perceptiva.

¹³ Aristóteles supone aquí que, de no ser el caso que las diferentes partes del alma formasen una unidad continua, al percibir, por ejemplo, diferentes colores con la vista, ésta percibiría cada uno con una parte de sí distinta específicamente para cada color. Véase también *De An.* II 1 a propósito de la distinción entre parte del alma y parte del cuerpo: “pero también es menester considerar lo dicho en el caso de las partes. En efecto, si el ojo fuese el animal, el alma sería su vista; pues ésta es la sustancia del ojo en sentido lógico (y el ojo es materia de la vista). (...); en efecto, de manera análoga a como la parte se da en relación con la parte, asimismo la percepción en su totalidad se da en relación con la totalidad del cuerpo, el sensitivo, en cuanto tal” (cf. 412b17-25: θεωρεῖν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν δεῖ τὸ λεχθέν. εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἢ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἢ κατὰ τὸν λόγον (ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως). (...): ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον). O sea, la relación entre alma y cuerpo es análoga al tipo de relación que hay entre las partes de cada uno, de manera que, si para el animal el alma es su forma y el cuerpo su materia, para la parte del animal *v.gr.* el ojo, la vista será su forma y el órgano como tal su materia. La vista, por tanto, es parte del alma, no del cuerpo.

que hay a nivel anímico-formal, en contraposición a la aparente separación y multiplicidad que hay a nivel material-corpóreo.

En efecto, volviendo sobre la especulación de si se puede a la vez “percibir con una parte diferente del alma” (cf. 448b20-21: ἐτέρῳ δὲ τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι), y retomando el ejemplo del caso hipotético en que las partes no formasen algo uno y continuo, para el que Aristóteles se vale de la vista, éste señala: “Pero si, como los ojos son dos, alguien dijera que nada impide que [ocurra] de este modo también en el alma, porque igualmente a partir de estos [órganos visuales] se produce algo uno y una única actividad de estos; pero entonces, si es una unidad lo que se da a partir de ambos, aquello será lo que se perciba (τὸ αἰσθανόμενον), mas, si se dan de manera separada, no habrá semejanza. Además estas percepciones serán múltiples, tal como si alguien dijera que las ciencias son diferentes; en efecto, ni habrá actividad sin la capacidad por sí misma, ni habrá percepción sin esta [capacidad]”.¹⁴ El sentido de la contraposición resulta evidente. A pesar de que a nivel material-corpóreo tengamos múltiples órganos visuales, a nivel anímico-formal el “ver” no se divide ni multiplica conforme a la cantidad de órganos involucrados, pues dicha actividad es la actualidad de una sola capacidad; de allí que lo que resulta de ambos (*i.e.* el ver) sea un ἓν τι y una μία ἐνέργεια. En otras palabras, el carácter unitario de la actividad tiene como correlato la unidad que es también la capacidad. Por eso la observación ulterior de que, de estar separadas, las percepciones o sentidos serían múltiples; o sea, la captación de cada color serían percepciones separadas las unas de las otras, y no habría ningún tipo de unidad en la experiencia visual.¹⁵ Hasta allí el contexto más inmediato del pasaje fundamental. Como puede verse, Aristóteles ha venido insistiendo en la unidad continua de las partes del alma y el carácter también unitario de su actividad.

Ahora bien, dado el marco que hemos construido, la labor de nuestro pasaje, además de ser coherente con dicho marco, debiera ser adecuarse a la idea de que la simultaneidad se conecta con la unidad de la facultad sensitiva, por un lado, y también a que durante dicha tematización surge algo así como la conceptualización de un campo perceptivo, por otro lado. Expresados de manera sintética, los supuestos centrales de mi interpretación de *De sensu*

¹⁴ Cf. 448b26-449a2: εἰ δέ, [ὅτι] ὡς ὄμματα δύο, φαίη τις οὐδὲν κωλύειν οὕτω καὶ ἐν τῇ ψυχῇ, ὅτι ἴσως ἐκ μὲν τούτων ἓν τι γίγνεται καὶ μία ἢ ἐνέργεια αὐτῶν· ἐκεῖ δέ, εἰ μὲν ἐν τὸ ἐξ ἀμφοῖν, ἐκεῖνο τὸ αἰσθανόμενον ἔσται, εἰ δὲ χωρὶς, οὐχ ὁμοίως ἔξει. ἔτι αἰσθήσεις αἰ αὐταὶ πλείους ἔσονται, ὥσπερ εἴ τις ἐπιστήμας διαφόρους φαίη· οὔτε γὰρ ἢ ἐνέργεια ἄνευ τῆς κατ' αὐτὴν ἔσται δυνάμεως, οὔτ' ἄνευ ταύτης αἰσθησὶς ἔσται.

¹⁵ Importante resulta el número gramatical de la última oración. No habría la ἐνέργεια de ver, que es única (μία), pues no habría una δύναμις visual por sí misma (κατ' αὐτήν), sino múltiples capacidades visuales recíprocamente inconexas; condiciones estas últimas bajo las cuales no hay percepción (αἰσθησὶς) sino múltiples percepciones (πλείους αἰσθήσεις).

449a5-20 establecen que: i) la simultaneidad de las percepciones está salvaguardada en la unidad de la facultad perceptiva, debido a que las múltiples percepciones no son sino las actividades de los diferentes sentidos, los que, a su vez, no son sino distintas modalidades bajo las cuales, siendo una y la misma capacidad, la facultad perceptiva puede actualizarse, constituyéndose así una sola actividad simultánea consigo misma incluso ante la posibilidad de distinguir en ella diferentes momentos; y que: ii) dado que la unidad de las actividades perceptivas implica a la vez una unidad de sus contenidos perceptibles —pues hay una misma actualidad para ambos—, se vuelve inevitable el surgimiento en el alma de una panorámica perceptible que, como argumentaré, se constituye como un campo perceptivo.

De los supuestos mencionados, el primero no constituye gran novedad, pues mi interpretación en referencia a ello adhiere a lo que hoy por hoy es la interpretación más difundida, representada también por autores como Gregoric y Marmodoro en sus obras ya citadas. Por su parte, (ii) constituye la base de mi argumentación en favor del campo perceptivo, y es una importación a la interpretación del pasaje que, no obstante, tiene evidencia textual en el *corpus* y es, por tanto, fiel al marco psicológico aristotélico. De este modo, y como anticipé, en la siguiente sección me interesa presentar el pasaje fundamental que nos convoca, referirme al punto en común que caracteriza la interpretación estándar de éste, y marcar su supuesto fundamental —limitante desde mi perspectiva—, de manera de poner de relieve la alternativa exegética que me interesa indagar.

3. De sensu 449a5-20: interpretaciones y propuesta.

Mostrada entonces —mediante el ejemplo de los ojos y la vista— la unidad que cada parte del alma (*i.e.* cada sentido) ha de tener, Aristóteles pasa a dar cuenta de la unidad de la facultad sensitiva en cuanto capacidad perceptiva en general y, por ende, a abordar el caso de percepciones simultáneas de sensibles de género diferente. En sintonía con las líneas que preceden al pasaje, Aristóteles procederá a expandir lo que ya ha sostenido en el caso específico de la vista en relación con los órganos visuales, al caso de la facultad sensitiva en relación con el cuerpo entero.¹⁶ O sea, que, a pesar de haber multiplicidad de órganos sensorios, hay unidad a nivel de facultad y actividad. Dada su relevancia, me permito citar el pasaje en extenso:

¹⁶ Esto no es un caso paradigmático del paso de la relación entre partes y todos en el contexto de la psicología aristotélica. En efecto, inmediatamente después de explicar la relación hilemórfica que hay entre vista y ojo, donde la primera es forma y el segundo materia del compuesto, dice Aristóteles en *De An.* II 1: “pero es necesario considerar [lo dicho] en el caso de la parte en el caso de la totalidad del

Pero si, ciertamente, el alma percibe con una parte lo dulce y con otra lo blanco, lo que resulta a partir de estas [partes] (ἐκ τούτων), o bien es una cierta unidad, o bien no es una unidad. No obstante, necesariamente es una unidad; pues la parte sensitiva es una cierta unidad. Ahora bien ¿de qué clase de unidad [se trata] aquella? Pues ninguna unidad se obtiene a partir de estos (ἐκ τούτων) [sensibles]. Necesariamente, por tanto, hay una cierta unidad del alma con la que ésta percibe todas las cosas, como se ha dicho antes, mas, lo de otro género, a través de otra [parte]. (...). ¿O tal como es posible en las cosas mismas, del mismo modo también lo es en el alma? Pues es lo mismo y uno numéricamente lo que es blanco y dulce, y muchas otras cosas; ya que si las afecciones no son separables unas de otras, el ser no obstante es diferente para cada una. Por ende, de manera semejante debe establecerse también en el caso del alma, que lo que percibe todas las cosas es lo mismo y uno numéricamente, pero sin embargo el ser es diferente, a saber, diferente o bien en género, o bien en especie. Por ende, también se percibiría simultáneamente con aquello mismo y uno, pero no con la misma relación.¹⁷

Dada su extensión, procedo a hacer una breve síntesis del pasaje para luego enfatizar el punto exegético crucial que me interesa disputar. En una primera parte se enuncia la tesis principal a sostener, esto es, la unidad de la facultad sensitiva; y, en segunda instancia, se ofrece un argumento analógico que busca dar cuenta de su estructura interna.

En la primera parte, Aristóteles comienza dando por hecho que el alma percibe con una parte (*i.e.* un sentido) lo blanco y con otra parte lo dulce, y a propósito de ello se hace la observación de que lo que se dé a partir de estas partes (*cf.* 449a6: ἐκ τούτων), ha de ser una unidad o no una unidad. La respuesta que ofrece el filósofo es que necesariamente ha de ser una unidad, pues la parte sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν μέρος) es una cierta unidad (ἓν). En segundo lugar, se plantea la pregunta sobre qué clase de unidad es aquello (ἐκεῖνο). O sea, se pide una clarificación ulterior sobre el ἓν que resulta de las múltiples partes en que puede diferenciarse la unidad que es la parte sensitiva, pues: “pues ninguna unidad se obtiene a partir de estos [sensibles]” (*cf.* 449a8: οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἓν).¹⁸ Finalmente, hay un “por tanto” (ἄρα) que

cuerpo viviente; en efecto, de manera análoga a como se da la parte en relación con la parte, así mismo la percepción toda se da en relación con la totalidad del cuerpo sensitivo en cuanto tal (*cf.* 412b22-25: δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος· ἀνάλογον γὰρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον).

¹⁷ *De sensu* 449a5-20: “εἰ δὲ δὴ ἄλλω μὲν γλυκεὸς ἄλλω δὲ λευκοῦ αἰσθάνεται ἢ ψυχὴ μέρος, ἦτοι τὸ ἐκ τούτων ἓν τί ἐστιν ἢ οὐχ ἓν. ἀλλ' ἀνάγκη ἓν· ἓν γὰρ τι τὸ αἰσθητικόν ἐστι μέρος. τίνος οὖν ἐκεῖνο ἓνός; οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἓν. ἀνάγκη ἄρα ἓν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου. (...). ἢ ὡσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς; τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκὺ ἐστι, καὶ ἄλλα πολλὰ· εἰ γὰρ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω. ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἶδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ”. En el pasaje en cuestión Aristóteles baraja dos posibles explicaciones, pero he suprimido las líneas en que se da la primera (a10-13). Es un supuesto de este trabajo que la alternativa que el propio Aristóteles suscribe es la de la analogía entre sustrato y facultad. Ello es a su vez un supuesto compartido por la gran mayoría de los intérpretes.

¹⁸ Los ἐκ τούτων de a6 y a8 son ambiguos. El primero podría referirse tanto a las “partes” como a dulce y blanco como “cualidades”. Por el contexto más inmediato que precede al pasaje me inclino a pensar que el primero ha de referirse a los sentidos en cuanto partes del alma. Ello, no obstante, abre una nueva pregunta sobre el segundo ἐκ τούτων de a8. Aquí es menos evidente en el griego la referencia a las

cumple una función conclusiva y reiterativa (enfaticada esta última por el “como antes se ha dicho”) que establece una síntesis de la tesis enunciada: “necesariamente, por tanto, hay una cierta unidad del alma con la que ésta percibe todas las cosas, como se ha dicho antes, mas, lo de otro género, a través de otra [parte]” (cf. 449a8-10: ἀνάγκη ἄρα ἔν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ὃ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου).

En la segunda parte, se introduce a modo de pregunta la analogía a la que Aristóteles recurrirá para describir la estructura interna de la capacidad perceptiva, que es explicitada por medio del par “ὡσπερ..., οὕτως” (“tal como..., así mismo”), y que establece una relación análoga entre las cosas mismas y el alma: “¿O tal como es posible en las cosas mismas, del mismo modo también lo es en el alma?” (cf. 449a13-14: ἢ ὡσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς;). Sintetizada, la analogía establece que, así como una cosa *v.gr.* un cubo de chancaca, siendo numéricamente uno y el mismo, puede a la vez tener múltiples afecciones (ser dulce, ser café, ser liso, etc.), de modo análogo el alma, siendo numéricamente una y la misma, puede padecer a la vez diferentes afecciones (gustativas, visuales, táctiles, etc.).

Hasta aquí la manera en que he descrito el contenido del pasaje es bastante neutra, e incluso intérpretes que leen de manera distinta el texto (*v.gr.* Osborne y Gregoric, por un lado, y Marmodoro por otro lado) estarían de acuerdo con que éste es su contenido objetivo. El punto polémico tiene relación más bien con la manera de leer el trasfondo —y por ende el alcance— de la analogía. En efecto, la manera en que ésta ha sido interpretada, más allá de las diferencias, puede caracterizarse como una tendencia a relacionar la analogía con una explicación de cómo, en nuestra experiencia perceptiva, las cosas se aparecen genuinamente como objetos sensibles que poseen unidad en cuanto objeto, y multiplicidad de aspectos en cuanto sensibles. Esta, en efecto, ha sido una inclinación transversal, independiente de otras posibles diferencias de lectura. Así, Gregoric (2007, p. 138) cita un artículo de Osborne cuyas mismas líneas son luego también citadas por Marmodoro para tomar distancia de ambos (a pesar de que, respecto el punto que nos interesa, no termina de distanciarse del todo). Dicho pasaje de Osborne dice:

The sense corresponds in a fundamental way to the objects to which it is attuned, and while the individual senses are specially adapted to their own class of the proper sense-objects, the sense-faculty as a whole

cualidades, mas, la posibilidad de que sea una nueva referencia a las partes está bloqueada por la afirmación de que lo que resulta a partir de las partes es necesariamente una unidad ya que la parte sensitiva es una unidad. No tendría sentido que ahora en a8 se niegue la unidad de las partes si ésta acaba de ser afirmada de manera enfática. Me inclino, por ende, a pensar que el segundo ἐκ τούτων de a8 se refiere a las cualidades sensibles.

is like the total object to which it is attuned, and it recognizes that object as a unity, in virtue of itself being such a unity with sensitivity to all the various classes of sensible qualities that the object possesses.¹⁹

Habría, desde este punto de vista, una relación de correspondencia entre la facultad sensitiva y las cosas mismas u objetos sensibles, de modo tal que, en nuestra experiencia de objetos, el carácter unitario con que estos se nos aparecen vendría dado por el carácter unitario que posee la facultad sensitiva.²⁰ Dicha lectura es reforzada por el propio Gregoric, quien añade: “*Aristotle believes that in one act of perception the perceived object is pronounced to be one in number. (...) Is there a sense, then, in which two heterogeneous perceptibles —say, white and sweet— can be pronounced to be one in number? Aristotle believes there is. They are pronounced to be one in number in the sense that they are bound together, forming a single bundle of perceptible qualities*” e instanciando una unidad de tipo accidental (*Met.* V 6 1015b21-2) por mor del carácter sintético de la captación perceptiva que especifica las percepciones simultáneas, y que Gregoric llama *cross-modal binding*.²¹ Como puede verse, la lectura Osborne-Gregoric sostiene que lo que busca explicar la analogía es el tipo de unidad que se da en el alma *i.e.* la facultad sensitiva, cuando percibimos entidades sensibles particulares: el objeto percibido se presenta sólo entonces como un manojo de cualidades sensibles.

Por su parte, una interpretación —por así decirlo— más objetivante del pasaje puede hallarse en Modrak, quien, a propósito de lo que llama (1987, p. 135) *objective notion of the unity of experience*, ha dicho lo siguiente: “*The perceptual faculty is made up of the five senses. Insofar as the senses are exercised in relation to their own proper objects, they are distinct subfaculties of the perceptual faculty; insofar as they are exercised jointly in the simultaneous apprehension of the same object, they are components of a single perceptual capacity, the*

¹⁹ Osborne (1998, p. 444).

²⁰ No quiero decir que la lectura de Osborne sostenga que la unidad de la cosa dependa de la unidad de alguna de nuestras facultades cognitivas. Ello va en contra del trasfondo realista de la filosofía natural aristotélica. Más bien se trata de que sería la unidad patente en su aparecer perceptivo lo que dependería de la facultad sensitiva. Sin unidad fenoménicamente presente en la percepción no sería posible reconocer la unidad objetivamente real de las cosas.

²¹ El *binding* (2007, p. 139) sería la integración en totalidades coherentes de varias propiedades percibidas de objetos. A propósito de este, Gregoric dice: “*What we have just seen is that cross-modal binding is achieved, according to Aristotle, by simultaneous perception, and simultaneous perception is the work of the common sense. Although simultaneous perception and cross-modal binding can be regarded as two distinct functions of the common sense, it is important to keep in mind that they occur in the same perceptual event. In other words, one and the same perceptual event can be described with reference to the time of perceiving two perceptibles, or with reference to the way they are apprehended*” (*Ibid.*).

common sense” (*Ibid.* p. 134). Modrak bien ve que uno de los atributos fundamentales de la conciencia es la unidad de la experiencia, la que, no obstante, puede comprenderse o bien a partir de la unidad del sujeto de experiencia, o bien a partir de la unidad del objeto de experiencia, perspectiva esta última que sería según ella la presente en Aristóteles (*Ibid.* pp. 134-135). En ambos casos, nótese, y esto es lo importante, se sigue el mismo supuesto fundamental, que consiste en creer que la unidad de la experiencia perceptiva de la que se habla se da en el contexto de una experiencia que no sería sino una experiencia de una entidad particular sensible. En un caso, la experiencia de objetos viene posibilitada por la síntesis que la facultad sensitiva, en cuanto una unidad, puede hacer de los estímulos sensibles provenientes de un objeto y que son recogidos a través de los órganos sensorios. En otro caso, la experiencia de objetos viene posibilitada por la unidad de las cosas mismas la cual es calcada a la estructura interna del alma por asimilarse ésta a aquellas cuando hay percepción en acto.²²

Hay, pues, una lectura subjetivante, y otra de corte más bien objetivante. No es mi intención resolver aquí la contienda interpretativa entre ambas líneas; baste notar al respecto que, hasta donde se alcanza a ver, no hay motivos textuales fuertes para interpretar la analogía como un intento de dar una explicación genética que dé cuenta del origen (“objetivo” o “subjetivo”) de la unidad de la experiencia perceptiva. La analogía pareciera tener una finalidad más modesta, que es simplemente explicar el tipo de unidad que hay entre la facultad sensitiva y las percepciones que de ella emergen, que es algo que ambas interpretaciones también sostienen, a pesar de que ellas dan un paso más. Ahora bien, incluso sin dicho paso extra, lo que me interesa tiene más bien que ver con que todas estas interpretaciones circunscriben el ámbito de aplicación y por tanto el alcance explicativo de la analogía al caso en que nuestra experiencia es describible como la captación de cualidades sensibles de uno y el mismo objeto, o sea, de determinaciones accidentales sensibles que pertenecen a uno y el mismo sustrato material.

²² Como señala Modrak (*Ibid.* p. 135): “*The Actuality Principle makes the unity of the cognitive state depend on the unity of its object*”. El principio de actualidad, en sus palabras, dice (*Ibid.* P. 24): “*A cognitive faculty is potentially what its object is actually*”. De este modo Modrak interpreta la doctrina según la cual en el percibir, la capacidad perceptiva se vuelve como lo perceptible, siendo la actualidad de ambos polos una y la misma. Sobre cómo ha de interpretarse dicha doctrina ha habido largo debate. Para una reconstrucción de éste, véase Caston (2018). Baste acotar sobre este debate que adhiero a una lectura más cercana a la de Gottlieb (1993) y Vigo (2006), según la cual lo que es en acto previo a la percepción no es en realidad la cualidad perceptible, sino el sustrato en el que las cualidades inhiere. Mientras que, restringiéndose a las cualidades y su relación con la capacidad perceptiva que le corresponda, cabría más bien decir que éstas son por sí mismas potencialidades (o primeras actualidades) que comparten una y la misma actualización *i.e.* el mismo paso hacia una segunda actualidad, como lo suelen llamarle los intérpretes a la actividad estricta en que se lleva a cabo la operación perceptiva o acto de percibir.

Sostengo que esto último es un error, y que es un error al cual las y los intérpretes se ven llevados por el hecho de que la analogía toma como elemento comparativo un sustrato único y múltiples cualidades sensibles. Sin embargo, que la analogía funcione tomando como elemento comparativo un sustrato y múltiples afecciones no quiere decir, ni que el alcance explicativo, ni que el ámbito de aplicación de la analogía, tenga que ser únicamente la experiencia de un objeto sensible en particular. Lo que busca mostrar la analogía es más bien el tipo de unidad que forman la facultad sensitiva y las percepciones que de ella surgen *i.e.* el tipo de unidad que hay entre la facultad sensitiva y sus percepciones es análoga al tipo de relación que hay entre un sustrato y sus determinaciones accidentales sensibles. La analogía, no obstante, no dice nada sobre cómo se tiene que configurar la relación entre las cosas que aparecen en la percepción cuando se da dicho tipo de configuración en la facultad. En otras palabras, no dice que lo que estoy percibiendo con distintos sentidos deban ser cualidades que comparten un único sustrato, ni dice tampoco que deban estar separadas en sustratos diferentes. Respecto a esto último, Aristóteles de hecho es silente, ¿cómo hay que interpretar este silencio de parte de Aristóteles? Pues me parece que, si no lo más sensato, al menos es legítimo esperar que la analogía pueda ser explicativa de ambos casos. Ahora bien ¿considera realmente Aristóteles en general el caso de percepciones simultáneas de cualidades sensibles que no comparten el mismo sustrato? Porque de no haber alguna evidencia de esos casos, correríamos el riesgo de estar expandiendo los alcances del texto hacia un ámbito no sólo no explícito en el pasaje mismo, sino que a su vez a un ámbito ajeno a los rendimientos potenciales de la teoría como tal. Al respecto, quisiera hacer tres observaciones en favor de que Aristóteles de hecho considera estos casos.

Primero, cabría acotar que la posibilidad de recibir afecciones sensibles simultáneas y que provengan desde distintos sustratos pareciera ser algo que Aristóteles estaría dispuesto a considerar entre las cosas que hay que dar por sentadas por ser evidentes en la experiencia, y en vez de demostrar que son el caso, más bien la tarea genuinamente filosófica consistiría en explicar cómo es que se dan.²³ En otras palabras, evidentemente siento el sabor del mariscal

²³ Éste tipo de punto de partida no sería paradigmático, sino que, como es sabido, puede constatarse tanto a propósito del movimiento de las entidades naturales (*Phys.* 185a12-14), como de la naturaleza y las entidades naturales mismas (*Phys.* 193a3-4), y también del fenómeno de la conciencia perceptiva (*De An.* 425b12-13). Incluso, por como parte nuestro pasaje principal de *De sensu* 7: “pero si, ciertamente, el alma percibe con una parte lo dulce y con otra lo blanco, ...” (*cf.* 449a5-6: εἰ δὲ δὴ ἄλλω μὲν γλυκέος ἄλλω δὲ λευκοῦ αἰσθάνεται ἢ ψυχῇ μέρει) es probable que Aristóteles también considere que lo que la analogía describe es algo que como hecho de la experiencia es evidente. Recuérdese que, si bien la pregunta que motiva el capítulo es “si acaso es posible” (*cf.* 447a12 y 448b18: πότερον

mientras veo el naranjo del arbol a la vez que escucho a los pelícanos, cuando ceno en el puerto de Valparaíso, sin que sabor, color y sonido compartan el mismo sustrato material. En segundo lugar, cabría recordar que, al introducir el asunto de la discriminación simultánea de cualidades sensibles en *De An.* III 2, Aristóteles señala: “es evidente que no es posible distinguir con [capacidades] separadas las [cosas] que están separadas” (cf. 426b22-23: οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον), lo que indica separación no sólo de los sentidos con que percibimos, sino también de las cosas percibidas, que en el contexto del pasaje son diferencias sensibles cuya separación recíproca difícilmente hace sentido sino en cuanto cualidades sensibles que inhieren en sustratos materiales distintos.²⁴ En tercer lugar, incluso si uno negara la posibilidad de esa interpretación de la línea de *De An.*, lo cierto es que en la práctica Aristóteles considera de hecho los casos de percepciones simultáneas de cualidades que no comparten el mismo sustrato: piénsese, por ejemplo, en el propio *De sensu* 7, donde Aristóteles toma como cierto que uno ve y oye simultáneamente, casos en que la mayoría de las veces ambas cualidades de hecho no comparten estrictamente el mismo sustrato (v.gr. el color del arbol y los sonidos de los pelícanos).²⁵ Lo que es más, *De sensu* 7 se ha venido construyendo sin que el hecho de que las cualidades compartan un mismo sustrato juegue un papel relevante, y en la sección dedicada a los sensibles inter-genéricos ni siquiera es referido de manera explícita, sino que sólo recién en la analogía como tal aparece se menciona al sustrato único. Por último, podría incluso acotarse también que, el que Aristóteles considere el caso en que a la vez percibimos simultáneamente cualidades sensibles que inhieren en objetos distintos no es algo que únicamente se sostenga aquí, sino que puede hallarse ya en la literatura secundaria. De quienes he mencionado, por ejemplo, Marmodoro dice: “*The fact that Aristotle specifies that there is incidental perception only when white and sweet are co-present in the same object marks the difference with mere simultaneous*

ἐνδέχεται), en el contexto inmediato del pasaje, Aristóteles ya ha argumentado a favor de la unidad continua formada a partir de las partes del alma en el contexto de tener percepciones simultáneas.

²⁴ Alguien podría con justicia objetar que no es necesario que τὰ κεχωρισμένα aquí implique separación, sino que bien podría indicar mera diferencia. Cabría señalar al respecto que κεχωρισμένα ocurre sólo seis veces en todo *De An.*, dos en este capítulo (426b23; 427a14) y otras cuatro veces: 403b16; 430a30; 431b16; 432b2. En todas estas ocasiones el significado es evidentemente el de separación. Por lo demás, para indicar diferencia Aristóteles cuenta con el adjetivo ἕτερος, el que no sólo abunda en *De An.*, sino en el contexto más inmediato de la línea a la que hemos referido (cf. 426b18; b21; b25; b26; b27). Esto, sin duda, no es un argumento concluyente, pero implica que quien sostenga lo contrario se enfrentaría a estar sugiriendo un giro terminológico paradigmático dentro del *De An.* y al menos bastante peculiar en el contexto particular del pasaje, ¿por qué no utilizaría Aristóteles más bien una contraposición entre τοῖς ἑτέροις y τὰ ἕτερα ὄντα (o simplemente τὰ ἕτερα) si lo que quisiera enfatizar fuese mera diferencia?

²⁵ *De sensu* 448a19ss.

perception, when one may happen to perceive the white and the sweet in different objects, at the same time” (2014, p. 186 n. 10).

Hechas estas observaciones, no obstante, incluso si se acepta el caso de las cualidades separadas, cabría aún preguntarse qué gana uno abriéndose a la posibilidad de que la analogía del sustrato en *De sensu* 7 sea explicativa también de este segundo caso en que las cualidades inhiere en sustratos distintos. Es aquí donde entra en juego la noción de campo perceptivo y donde vale la pena recordar nuestro objetivo programático. En efecto, si como toda teoría, la teoría de la percepción tiene la pretensión de adecuarse a su objeto, y juzgamos que el genuino objeto de toda teoría de la percepción es la experiencia perceptiva, la idea de la unificación de las actividades perceptivas, y por extensión, la unificación también de sus contenidos, es un momento cuya ausencia debilita la teoría, y su presencia, por tanto, la fortalece. Habiendo mostrado que la experiencia perceptiva ha de implicar una unificación de la actividad de los sentidos, unificación en la que pueden exhibirse contenidos que no comparten el mismo sustrato, se tiene como resultado que en esos casos lo que se constituye no es la percepción de un objeto sensible (como estoy de acuerdo ocurre cuando lo que hay es “percepción accidental”)²⁶, sino que ha de tener una naturaleza distinta.

4. *Bosquejo de una noción de campo perceptivo en De sensu 7.*

Al apearse al supuesto del sustrato único, la limitación fundamental de la interpretación estándar consiste en que ésta no concibe la posibilidad de leer la analogía a la luz del caso de percepciones simultáneas de cualidades perceptibles separadas. Por consiguiente, en lo que sigue retrocederé un momento para plantear precisamente una propuesta de lectura para el pasaje bajo dichas condiciones de separación. Esa explicación pretende mostrar en qué consiste más específicamente la concepción de campo perceptivo que puede formarse a partir de lo que entrega el marco aristotélico.

Hay un momento de nuestro segmento de *De sensu* 7 que es fundamental para la interpretación del pasaje como un todo; a saber, el momento en que, luego de afirmar que la parte sensitiva (τὸ αἰσθητικὸν μέρος) es una cierta unidad (ἓν), Aristóteles se pregunta qué tipo de unidad (τίνοσ ἐνός) tendrá ésta y por ende su actividad, “pues ninguna unidad se obtiene a

²⁶ O sea, una percepción que tenga como correlato una unidad accidental de sustrato y determinación sensible, lo que Gregoric llama *cross-modal binding*; ver *supra* n. 19 & n. 23.

partir de estos [sensibles]” (cf. 449a8: οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἔν).²⁷ En efecto, en alguna medida lo que se forma a partir de esa unidad es la actividad unificada de la facultad, mas, al ser la actualidad de la capacidad senso-perceptiva inseparable de la actualidad de lo sensible (pues ambos polos convergen en una sola actualidad; ver *supra* n. 21), aquello que resulta de la unidad que es la parte sensitiva es también la actualidad unificada de lo sensible y, específicamente, de las diferencias o cualidades sensibles, pero ¿qué significa que haya esta unificación de lo sensible, cuando lo sensible son cualidades que no comparten un mismo sustrato material?, pues, si la analogía funciona tal cual ella es enunciada por Aristóteles, significa que las diferencias o afecciones sensibles que en el mundo externo se encuentran separadas (*De An.* 426b23: τὰ κεχωρισμένα), al interior del alma se tornan inseparables las unas respecto de las otras (*De sensu* 449a15-16: μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων). Dicha reunión o síntesis en que se pasa de la separación externa a la inseparabilidad interna, en efecto, puede concebirse como un momento constitutivo ya no de la percepción de un objeto (pues los sonidos que oigo producidos por los pelícanos y el color que a la vez veo que se proyecta en el atardecer, no constituyen conjuntamente un objeto), sino que lo que se constituye aquí es de naturaleza distinta, esto es, una suerte de *continuum of percepts* como al que con Marmodoro habíamos llamado “campo perceptivo”.

Llegados a este punto podemos también dar cuenta con algo más de precisión de una noción de campo perceptivo que sea lo suficientemente amplia como para adecuarse a lo que el pasaje aristotélico está en condiciones de dar, esto es: una totalidad compleja, continua y unitaria, de la apariencia perceptible bajo la que el mundo externo se presenta a la conciencia perceptiva del percipiente, considerada esta última como una unidad por la que dicha totalidad adquiere su carácter unitario. Como ejemplo ilustrador de dicha noción, piénsese en el caso visual, que es por lo pronto el más evidente: en un estado de borrachera, algo ciertamente tan común hoy como en la antigüedad, una persona *x* recostada por el mareo dice: “se me mueve todo”, lo que evidentemente no quiere decir que su cuerpo “se mueva”, sino que, al tener los ojos abiertos, ve como “todo se mueve”. Pero ese “todo” no son todas las cosas particulares cada una con un movimiento particular, sino que aquello que la persona en cuestión declara que se mueve es su campo visual entero, esto es, la totalidad compleja, continua y unitaria que dicho campo es: i) compleja, pues tiene contenidos heterogéneos: múltiples colores, figuras, etc.; ii) continua, pues, aun en condiciones “borrachas” de visión y con ambos ojos abiertos,

²⁷ Ver *supra* n. 16 para el motivo de considerar las cualidades sensibles como el antecedente de ἐκ τούτων.

no hay cortes o vacíos del campo visual con los que pudiera, por ejemplo, separarse el campo visual del ojo izquierdo del campo visual del ojo derecho con un vacío visual intermedio; y iii) unitaria, pues precisamente se mueve ella (*i.e.* la totalidad) entera con un solo movimiento y por tanto como algo uno. El lugar en el que la persona está, por supuesto, puede estar en perfecta inmovilidad, pues es la apariencia, esto es, el todo perceptible del lugar lo que se mueve.

Supóngase ahora que la totalidad perceptible no se restringe a lo visual, sino que integra las afecciones provenientes de diferentes ámbitos de lo sensible y de diferentes objetos o sustratos. Piénsese, por ejemplo, en un sabueso, al que un suave aroma le permite una determinada orientación espacial, mientras que a la vez ve el camino que atraviesa al seguir el rastro, oye a los humanos que lo siguen, y siente el piso debajo de sus patas. La totalidad unificada de esas percepciones y sus contenidos componen su campo perceptivo. El campo perceptivo es entonces una manera de referirse a la actualidad que sirve de correlato al estado de vigilia, que es siempre general y nunca específico, y no meramente al correlato de una percepción específicamente aislada del resto de las percepciones, lo cual no deja de ser nunca una concepción atomizante y abstracta de algo tan concreto y unitario como la experiencia perceptiva.²⁸ Una situación análoga puede ya vislumbrarse en *Theae*. 184d1-5, donde Sócrates comenta lo terrible que sería si “muchas percepciones” (πολλαί αἰσθήσεις) se asentaran en nosotros como en caballos de madera, sin dirigirse hacia una única cierta forma (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν)²⁹, ¿qué sería lo terrible de dicha situación?, pues si nuestros sentidos estuvieran separados, y en nuestra percepción lo visual no se reuniera nunca con lo auditivo, sería imposible (o al menos algo mucho más difícil de dar cuenta) tener recuerdos audiovisuales de una misma situación, sino más bien recuerdos auditivos por un lado y recuerdos visuales por otro lado; en cuyo caso, además, ¿a qué primera persona pertenecerían esos recuerdos? No po-

²⁸ Véase *De somno* 455a21-26, donde Aristóteles dice que la vigilia y el sueño (su contrario) son afecciones de la μία αἴσθησις (una percepción única), que no es sino la κοινή δύναμις (capacidad común) que acompaña a todos los sentidos y en virtud de la cual uno es consciente de que ve, oye y percibe, que ha mencionado allí mismo algunas líneas antes (*cf.* 455a12-17).

²⁹ Nótese que allí el comentario de Sócrates viene motivado por la respuesta de Teeteto a la pregunta de si percibimos “con” ᾗ los órganos “a través” (διά + genitivo) de ellos (*cf.* 184c), a lo que él responde que es a través de los órganos sensorios, mas, con el alma; véase a propósito las observaciones de Ferrari, F. *Platone: Teeteto*. BUR Rizzoli, 2011, pp. 404-405 n. 247. La misma contraposición gramatical puede hallarse en nuestro pasaje de *De sensu* en 449a9-10, donde se declara que hay una unidad del alma “con” (ᾗ) la que se perciben todas las cosas, mas, lo de otro género, “a través” (δι’ ἄλλου) de otra cosa (si bien en la traducción del pasaje tiendo a enfatizar la opción de que se trata de “otra parte”, o sea, otro sentido, bien podría tratarse de otro órgano sensorio. Ello no afectaría nuestra interpretación, y quizá incluso podría afianzar la idea de que éste es un problema heredado por Aristóteles de parte de Platón).

dría ser a una y la misma, pues no habría unificación. Sumado a ello, sería también terrible si uno tuviera sueño y se quedase dormido respecto del sentido del tacto y la audición, pero a la vez permaneciera despierto respecto de la vista, lo que sería permisible si los diferentes sentidos no fuesen, en el fondo, sub-capacidades de una y la misma facultad.

El campo perceptivo, entonces, es la totalidad compleja, continua y unitaria que se constituye como correlato de la vigilia, en cuanto actividad de la unidad que es la facultad sensitiva, y que se traduce, dicho fenomenológicamente, en la manera en que se aparece, ya no un objeto en cuanto *obiectum* o “aquello delante de uno”, sino más bien el mundo circundante *i.e.* aquello “en lo que” el percipiente siempre está, en lo cual se mueve y ante lo cual ha de habérselas mientras viva.

5. Conclusiones.

Como vimos, tradicionalmente se ha sostenido, aunque a modo de supuesto, que la analogía del sustrato de *De sensu 7* no sólo toma como elemento comparativo un sustrato con múltiples cualidades sensibles, sino que busca expresar específicamente el tipo de unidad que se da en la facultad sensitiva cuando lo que percibimos es, precisamente, un objeto sensible que es constituido por un único sustrato material y múltiples cualidades sensibles; ello, no obstante, a pesar de que Aristóteles únicamente presenta una imagen que busca ilustrar la unidad de la facultad sensitiva sin jamás decir cómo deba configurarse lo percibido cuando la facultad sensitiva tiene dicha configuración en su actividad.

En este sentido, si lo que he argumentado hasta aquí es correcto, esto es, si Aristóteles considera como un hecho las percepciones simultáneas de cualidades que inhiere en sustratos distintos, y es posible concebir la analogía con el sustrato de *De sensu 7* como un esquema explicativo, no sólo de la unidad de una experiencia cuyo correlato es algún objeto sensible particular, sino también del tipo de unidad que hay entre facultad sensitiva y percepciones de diferentes sentidos en contextos en que las cualidades sensibles yacen en sustratos materiales distintos; entonces, parece haber buenos motivos para concluir que una noción de campo perceptivo como la elaborada aquí es, si bien no explícita, sí coherente con el marco de la psicología aristotélica, no sólo como una importación que se adecua a dicho marco, sino como un producto generado dentro del propio marco. Esto no sólo bonifica el rendimiento de la analogía de *De sensu 7*, sino que, como se enfatizó, robustece la teoría aristotélica de la

percepción, al permitirle describir mejor su objeto último de estudio y análisis, que es, como en toda teoría de la percepción, la experiencia perceptiva.

Claudio Vera del Canto
Universidad Nacional Autónoma de México

Bibliografía

- Bernabé, A. *Aristóteles, Tratados breves de filosofía natural*. Madrid: Gredos, 2008.
- Carbone, A. *Aristotele: L'anima e il corpo: Parva Naturalia*. Milano: BOMPIANI, 2002.
- Caston, V. "Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities" *Res Philosophica* 95/01 (2018): 35-68.
- Ferrari, F. *Platone: Teeteto (a cura di Franco Ferrari. Testo greco a fronte)*. Milano: BUR Rizzoli, 2011.
- Gottlieb, P. "Aristotle versus Protagoras on Relatives and the Objects of Perception" *Oxford Studies in Ancient Philosophy: vol. XI*, ed. C. C. W. Taylor. Oxford: Oxford University Press, 1993. 101-119.
- Gregoric, P. *Aristotle on the common sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hamlyn, D.W. *Aristotle De Anima: Books II and III*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hicks, R.D. *Aristotle: De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Lanza, D. & Vegetti, M. *Aristotele: La Vita*. Milano: BOMPIANI, 2018.
- Marmodoro, A. *Aristotle on perceiving objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Modrak, D. *Aristotle: the power of perception*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Osborne, C. "Perceiving White and Sweet (Again): Aristotle, De Anima 3.7, 431a20-b1", *Classical Quarterly* 48/02 (1998): 433-446.
- Rodier, G. *Aristote: traité de l'âme. Tome II: notes*. Paris: VRIN, 1900.
- Ross, D. *Aristotle: De Anima (edited with introduction and commentary by Sir David Ross)*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Vera, C. (2024). "El movimiento del alma: sobre la noción aristotélica de la percepción como una cierta alteración", *Byzantion Nea Hellás*, No. 43.
- Vigo, A.G. "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la Física de Aristóteles" *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2006. 237-276.
- Welsch, W. *Wolfgang Welsch. Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1987.

De genitura - ΠΕΡΙ ΓΟΝΗΣ¹
[Hipócrates]

Silvio Marino

I offer here a translation into Portuguese of *De genitura* of the *Hippocratic Collection*, the first part of *De genitura/De natura Pueri*, which is the first text the tradition transmitted entirely about the origin of the semen and embryology. The translation is introduced by a brief description of the author and the text and accompanied by footnotes which are intended to clarify the text and the context.

1. *Introdução*

O escopo desta contribuição é oferecer ao leitor lusófono – leigo, estudante ou estudioso – a tradução da primeira parte do tratado *De genitura/De natura pueri*, um texto que ocupa um lugar muito particular não somente dentro da *Coleção hipocrática*, mas também e sobretudo dentro do panorama científico e cultural dos séculos V e IV a.C. Aqui, apresentar-se-ão somente os primeiros onze capítulos deste texto, que correspondem ao que a tradição chamou *De genitura* (περὶ γονῆς; *Sobre a geração*) – ou também *De semine* (*Sobre o sêmen*) –, tentando limitar as notas de rodapé só ao essencial para a inteligibilidade do texto e do contexto.

1.1 O “autor C” e um cluster de textos.

Os tratados *De genitura/De natura pueri* tratam da formação do sêmen – tanto no homem quanto na mulher –, da geração e do crescimento do embrião, e representam o mais antigo texto grego sobre embriologia que chegou na sua integralidade até nossos dias, embora a embriologia houvesse sido um assunto de grande importância e muito debatido pelos filósofos assim chamados Pré-Socráticos. Esses dois tratados foram divididos pela tradição, mas, para muitos estudiosos, formam um único escrito² que faz parte da *Coleção hipocrática*, um grupo

¹ Quero agradecer o colega e querido amigo José Carlos Baracat Júnior pela preciosa ajuda na revisão do texto.

² O último editor, Potter 2012, com base no testemunho de Galeno, não concorda com esta opinião: “The title *περὶ γονῆς* does not appear in Erotian’s census of Hippocratic works, nor can any word in his *Glossary* be attributed to the treatise with certainty, although A33 *ἀμαλδόνεται* may derive from it. In any case, Nachmanson’s hypothesis that in Erotian’s time the text of *Generation* preceded that of *Nature of the Child* in a single treatise entitled *Nature of the Child* is disproven by Galen’s attribution of the first sentence of *Nature of the Child* to Hippocrates ‘at the beginning of the treatise *On the Nature of*

de textos médicos, de natureza heterogênea, que a tradição atribuiu ao celeberrimo Hipócrates de Cós. Apesar da atribuição de todos esses textos ao mestre de Cós – ou, dever-se-ia dizer, sobretudo por ela –, não possuímos dados certos sobre qual ou quais tratados sejam da autoria do próprio Hipócrates. Nesse sentido, também problemática é a datação desses escritos pelo fato de que faltam referências a eventos ou pessoas, o que poderia nos fornecer indícios preciosos. Dada a situação das fontes, a crítica, já desde a antiguidade, tentou individuar as obras autênticas do mestre de Cós, de modo que a questão – que se tornou de tal tamanho, que é rotulada como “questão hipocrática”, em analogia com a “questão homérica” – chega até nossos dias como um quebra-cabeça que viu – e vê – várias soluções e conta inúmeros estudos.³

No caso do *De genitura/De natura pueri*, todavia, a questão é um pouco diferente, porque o autor desse tratado se refere a textos de própria autoria e dá indicações bastante precisas, o que permite atribuir-lhe outros tratados, ou pelo menos partes deles. De fato, *Genit./Nat.Puer.* encontram-se dentro de uma rede de textos, e seu autor foi identificado e chamado “autor C” por Grensemann, para distinguir – dentro dos escritos ginecológicos – a camada mais recente – a “C” – das camadas “A” e “B” mais antigas;⁴ um autor, este, que, apesar de não citar seu nome, assim como nenhum autor “hipocrático” cita o seu próprio nome, faz questão de se atribuir a paternidade dos textos que escreveu. Primeiramente, então, apresentaremos algumas indicações sobre a relação entre *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV*, e depois passaremos a indicar os outros tratados do nosso autor.

A primeira questão que se põe na investigação acerca do autor de *Genit./Nat.Puer.* remete ao *De morbis IV*, um tratado do mesmo autor de *Genit./Nat.Puer.*, que, desde a edição de Littré (VIII, 1851), foi publicado como continuação e fim de *Genit./Nat.Puer.* Essa questão surge do fato de que *Morb. IV*, no início (XXXII Littré/VII, I Potter 2012), se apresenta como direta continuação de *Genit./Nat.Puer.*, e foi fortemente afirmada por Littré (1851), o primeiro editor moderno que sustentou a unidade de *Genit./Nat.Puer.* e de *Morb. IV*, sendo nisso seguido por vários editores – por exemplo, por Joly 1970, que, como Littré, numera os 57 capítulos sem interrupção, do primeiro de *Genit.* até o último de *Morb. IV*. Na relação entre *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV*, há duas questões envolvidas: a primeira é a da unidade desses tratados, a segunda é a da autoria.

the Child” (Potter 2012, p. 3). Cfr. também Potter (2012, p. 27), que indica o trecho de Galeno: De Lacy (1992, p. 146 = V Kühn (1822), p. 595 ss.

³ Este não é o lugar para enfrentar esta discussão. Remetemos, portanto, aos estudos de Lloyd 1991c, e Craik 2015 e 2018.

⁴ Cfr. Grensemann 1975, 1982 e 1987.

Quanto à primeira, o começo de *Morb. IV*, de fato, reconecta-se diretamente à discussão de *Genit./Nat.Puer.* e, portanto, Littré viu uma razão forte para publicar o primeiro depois de *Nat.Puer.*, uma razão mais forte do que as últimas palavras com que termina este último texto, que parecem conclusivas.⁵ De fato, como Lonie aponta, “An editor may tremble at the prospect of reversing such a judgement by Littré, but he is in duty bound to examine the evidence. And the evidence for the view that *Genit./Nat.Puer.* and *Morb. IV* were initially intended, or were subsequently issued together, as one continuous treatise, is surprisingly meagre”.⁶ A única razão pela qual se deveria manter a unidade dos tratados são as primeiras frases de *Morb. IV*, que não são compreensíveis se não se leva em conta o que está exposto em *Genit./Nat.Puer.*⁷ Esse argumento foi o que levou Littré a juntar os dois tratados e foi retomado, na sua *Notice*, por Joly: o começo de *Morb. IV* encaixa-se perfeitamente com o fim de *Nat.Puer.*⁸

Uma das poucas vozes discordantes em relação à escolha de Littré foi a de Kahlenberg (1955), que, todavia, respondendo ao argumento de Regenbogen (1930), tentou refutar a unidade de *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV* negando a identidade do autor⁹, o que não se pode admitir pelos indícios textuais.¹⁰

Concordamos com editores como Giorgianni (2006) e Potter (2012), e com comentadores como Lonie (1981), que negam a unidade de *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV*, posição que é a mais aceita hoje em dia. Sem dúvida, os problemas que surgem ao unirem-se esses dois escritos são maiores do que os que surgem ao serem separados, sobretudo o fato de que na tradição manuscrita estes textos nunca se encontram unidos.¹¹

Para concluir a questão da não unidade dos tratados, ainda que de maneira extremamente breve, deve-se dizer que, por um lado, como destaca Lonie, a inteligibilidade de *Morb. IV* não depende de *Genit./Nat.Puer.*; e, por outro, *Nat.Puer.* não é incompleto sem *Morb. IV*.¹²

⁵ Cfr. *Nat.Puer.* XXXI Littré VII, XX Potter 2012, p. 92, 27-28: οὗτος ὁ λόγος ὧδε εἰρημένως ἅπας τέλος ἔχει (“Este discurso, na sua inteireza e da maneira em que foi exposto, está concluído”).

⁶ Lonie 1981, p. 43.

⁷ Cfr. Lonie 1981, p. 44, em que dá também uma interpretação do começo de *Morb. IV*.

⁸ Cfr. Joly 1970, p. 11: “Le début de *Maladies IV* s’enchaîne parfaitement avec la fin de la *Nature de l’enfant*, sans qu’il s’agisse uniquement de la première phrase”.

⁹ Cfr. Lonie 1981, p. 42.

¹⁰ Cfr. Lonie 1981, p. 42-51.

¹¹ Cfr. Lonie 1981, p. 44 e nota 9.

¹² Cfr. Lonie 1981, p. 44.

A segunda questão, relativa à identidade do autor de *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV*, recebeu soluções diferentes, embora, hoje em dia, a crítica tenha aceitado que essas obras têm a mesma autoria.

No capítulo III de *Genit.*, há uma passagem, já destacada por muitos, que parece uma referência direta a *Morb. IV* e que, portanto, é ressaltada pelos que sustentam que este tratado é o fim de *Nat.Puer.*: εἰσὶ δὲ τέσσαρες ἰδέαι τοῦ ὑγροῦ, αἷμα τε καὶ χολή καὶ ὕδωρ καὶ φλέγμα· τοσαύτας γὰρ ἰδέας ἔχει συμφυέας ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑωυτῷ, καὶ ἀπὸ τούτων αἱ νοῦσοι γίνονται. δεδήλωται δέ μοι καὶ περὶ τούτων, καὶ διότι ἐκ τούτων αἱ νοῦσοι γίνονται καὶ ἐκ νοῦσων διακρίσεις.¹³ De fato, encontramos as mesmas afirmações no primeiro capítulo de *Morb. IV* (XXXII Littré VII, I Potter 2012): ἔχει δὲ καὶ ἡ γυνή καὶ ὁ ἀνὴρ ὑγροῦ τέσσαρα εἶδεα ἐν τῷ σώματι, ἀφ' ὧν αἱ νοῦσοι γίνονται, ὀκόσα μὴ ἀπὸ βίης νουσήματα γίνεται· αὗται δὲ αἱ ἰδέαι εἰσὶ φλέγμα καὶ αἷμα <καὶ> χολή καὶ ὕδρωψ, καὶ ἀπὸ τούτων ἐς τὸ σπέρμα οὐκ ἐλάχιστον οὐδὲ ἀσθενέστατον συνέρχεται κ.τ.λ.¹⁴

Em relação a essa passagem paralela, há dois problemas envolvidos. O primeiro remete ao tempo do verbo em *Nat.Puer.* III, δεδήλωται, que é um perfeito, e que, portanto, remeteria a um escrito composto antes: isso significaria que *Morb. IV* é anterior a *Genit./Nat.Puer.* e, por isso, não poderia constituir o fim de um único tratado. Joly, todavia, não pensa que o tempo é uma prova do fato de que *Morb. IV* não é a continuação e o fim de *Nat.Puer.*¹⁵, como, ao contrário, sustentaram Ermerins (1862), na *Praefatio*, e Fredrich.¹⁶ O segundo problema é que não há nos *recentiores* todo o trecho εἰσὶ δὲ τέσσαρες... διακρίσεις de *Genit.* III¹⁷, mas ele está

¹³ *Genit.* III, Potter 2012, p. 10, 19-24: “Há quatro formas do humor: sangue, bílis, água e fleuma; de fato, tantas são as formas [*scil.* de humores] que o ser humano possui congênicas em si: é a partir delas que se geram as doenças. Eu já tratei acerca destes assuntos assim como de por que destas [*scil.* formas] se geram as doenças e as crises que seguem às doenças”. É interessante notar que o sintagma μοι δεδήλωται ocorre com bastante frequência na obra de Heródoto.

¹⁴ *Morb. IV* XXXII Littré VII, I Potter 2012, p. 100, 5-10: “Tanto a mulher quanto o homem contêm quatro formas de humor no corpo, das quais se geram as doenças que não derivam de um trauma. As formas são estas: fleuma, sangue, bílis e água, e não é a parte menor nem mais débil que entra na composição do esperma, etc.”. A forma da água, em *Morb. IV*, é chamada ὕδρωψ e não ὕδωρ. Todavia, isso não indica uma diferença de autor, e para Lonie (1981, p. 46), essa mudança lexical é insignificante. O termo ὕδρωψ aparece só uma vez em *Nat.Puer.* (XXX, 12), enquanto encontramos várias ocorrências tanto de ὕδρωψ quanto de ὕδωρ em *Morb. IV*.

¹⁵ Cfr. Joly 1970, p. 11: “Nous venons de citer un passage du chapitre III de la *Génération*. On y a vu que l’auteur fait, *au passé*, allusion à *Maladies IV*. Ermerins et Fredrich en ont conclu que *Maladies IV* est antérieur à *Génération*. C’est donner à un détail une force probante qu’en l’occurrence il n’a pas. En effet, ces textes étaient d’abord des ἀκρόσεις et le texte publié ultérieurement a pu garder telle quelle une allusion devenue sans portée ; il suffit de penser que ce renvoi a pu être fait lors de la X^e ἀκρόσις de la *Génération* pour voir qu’il ne saurait rien prouver en ce qui nous occupe”.

¹⁶ Fredrich 1899, p. 48, nota 1.

¹⁷ Um caso de *recentiores non deteriores*?

presente nos manuscritos M e V, embora em M seja adicionado *in margine* por uma segunda mão. Por essa razão, Kahlenberg (1955) expungiu a passagem inteira. Todavia, os editores – Joly 1970, Giorgianni 2006 e Potter 2012 – mantêm o texto de V e M, e a relação entre o capítulo III de *Genit.* e o capítulo XXXII – o primeiro – de *Morb. IV* constitui a prova para atribuir a um único autor os dois tratados.

É preciso destacar a posição de Kahlenberg contra a identidade do autor de *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV*, porque diz também algo sobre a natureza e o contexto científico em que *Genit./Nat.Puer.* se encontra. Kahlenberg (1955, p. 255) ressalta o contraste entre o estilo de *Genit./Nat.Puer.* e o de *Morb. IV*. Enquanto o primeiro tratado mostra uma exposição segura e consequente, o segundo é caracterizado por uma obscuridade da exposição. Lonie dá uma interessante resposta a essa objeção, que ele considera a mais cogente, e assim interpreta a discrepância: por trás de *Genit./Nat.Puer.*, há uma grande tradição de debates e de soluções propostas por vários filósofos e médicos sobre a formação do sêmen e sobre a embriologia, e isso significa que o autor elabora seu próprio discurso dentro de categorias já estabelecidas; é esse quadro científico que permite ao autor pensar e imaginar sua exposição, sentindo-se mais “à vontade” com a matéria da qual está tratando. Ao contrário, com a fisiologia e a patologia de *Morb. IV*, o campo de investigação é mais aberto e portanto as hipóteses do autor se tornam mais arbitrárias: não havendo um *canovaccio*, o discurso torna-se mais obscuro, uma obscuridade que também gerou um texto mais corrupto. Todavia, “where he [*scil.* o autor] can find a model, we meet the same clarity and coherence that we meet in *Nat. Puer*”.¹⁸

Além da prova de *Genit. III*, a identidade do autor também é reforçada pelo léxico. De fato, o léxico empregado nesses dois tratados é peculiar a esse autor. O termo *ιστόριον* – usado no sentido de “prova” – só ocorre em *Genit./Nat.Puer.* e *Morb. IV* em toda a *Coleção hipocrática*, enquanto, nesses tratados, o termo *τεκμήριον* – o usual para indicar a “prova” – só ocorre uma vez. Igualmente, o verbo *ιστορέω* ocorre nesses textos para indicar o “ser uma prova de”, mas em nenhum outro lugar da *Coleção hipocrática* é usado nesse sentido.¹⁹

Em relação à rede de textos que gravitam em torno de *Genit./Nat.Puer.*, a segunda questão a esclarecer remete à autoria de outros tratados que o nosso autor reivindica e cita. Essa

¹⁸ Lonie 1981, p. 48.

¹⁹ Igualmente, os verbos *πονέω* e *μελεδαίνω* são peculiares a estes tratados. Lonie (1981, p. 48-49) dá uma lista das ocorrências e remete a Regenbogen (1930, p. 158-165 e p. 176-180), que coletou dados sobre as características estilísticas desses escritos.

rede, como a chama Giorgianni²⁰, pode-se reconstruir a partir tanto das passagens paralelas quanto das “autocitações”.²¹

Ora, o caso do nosso autor é o mais importante no panorama da *Coleção hipocrática*, porque temos várias autocitações por meio das quais podemos estabelecer os tratados que ele escreveu, inteiramente ou em parte.²² É o caso do capítulo IV de *De genitura*, aqui traduzido, em que o autor cita como próprio o tratado *De mulierum affectibus I*: διότι δὲ γίνεται ἐπίνοσα, εἰρήσεται μοι ἐν τῆσι γυναικείησι νούσοισιν.²³ Igualmente, no capítulo XV Littré (III-IV Potter 2012) de *De natura pueri*, encontramos uma outra autocitação do mesmo tratado: ἀλλὰ τί δεῖ λέγειν αὐτὰ ἐνθάδε; εἰρήσεται γὰρ ἐν τοῖσι γυναικείοισι νοσήμασιν.²⁴

Outros *loci* importantes para a determinação da autoria comum de *De natura pueri* e *De mulierum affectibus I* são as referências contidas neste último tratado. Já no primeiro capítulo, quase no começo, o autor refere-se a *De natura pueri*: ὕφ’ ὅτε γίνεται, εἰρηταί μοι ἐν τῇ Φύσει τοῦ Παιδίου τοῦ ἐν Τόκῳ.²⁵ A referência explícita é a *De natura pueri* XXX 12 Littré (XIX Potter 2012). Nos capítulos XLIV e LXXIII de *Mul. I*, o autor, tratando da formação do leite materno, refere-se a *De natura pueri*, com dois títulos levemente diferentes: Τὸ δὲ γάλα ὅπως γίνεται, εἰρηταί μοι ἐν τῇ Γενέσει τοῦ Παιδίου τῇ ἐν Τόκῳ καὶ τᾶλλα²⁶ – se referindo também a outras doutrinas aqui contidas –; Τὸ δὲ γάλα ὅπως γίνεται, εἰρηταί μοι ἐν τῇ Φύσει τοῦ Παιδίου τοῦ ἐν Τόκῳ²⁷, voltando ao nome dado no capítulo I. A referência dessas duas últimas citações é ao capítulo XXI 3 Littré (X Potter 2012) de *De natura pueri*, no qual o autor efetivamente trata da formação do leite materno.

²⁰ Cfr. Giorgianni (2012, p. 80).

²¹ As passagens paralelas são *loci*, frases ou períodos, que ocorrem quase iguais em diferentes obras, mas sem que haja uma reivindicação da autoria de um escrito; as “autocitações” são *loci* em que o autor escreve em primeira pessoa reivindicando a paternidade de uma obra. Em relação a essas questões, vide Langholf 2004.

²² Para esta questão, vide Giorgianni 2012, p. 78-99.

²³ *Genit.* IV, Potter 2012, p. 14, 9-11 “Por que [*scil.* o corpo da mulher] se torna mais predisposto a adoecer, direi em *Doenças das mulheres*).

²⁴ *Nat.Puer.* XV Littré VII, IV Potter 2012, p. 42, 2-3: “Mas por que é preciso falar aqui destas coisas, uma vez que serão tratadas em *Doenças das mulheres*?”. O discurso que, neste trecho, o autor conduz se refere aos males devidos à falta de menstruações, e, no livro I de *De mulierum affectibus*, de fato, o autor trata desse assunto, como destaca também Potter (2012, p. 43, nota *ad loc.* 1), que remete a *Mul. I*, II-III. Em relação a essa citação “de autor”, Giorgianni (2012, p. 81-82) remete a toda a primeira parte de *Mul. I*; mais em geral, para essas questões, vide Giorgianni (2012, p. 78-85).

²⁵ *Mul. I*, I Potter 2018, p. 8, 8-9: “por que isso acontece, o expliquei em *Natureza da criança no parto*”.

²⁶ *Mul. I*, XLIV Potter 2018, p. 106, 1-2: “Como se forma o leite, o expliquei em *Geração da criança no parto*”.

²⁷ *Mul. I*, LXXIII Potter 2018, p. 160, 3-4: “Como se forma o leite, o expliquei em *Natureza da criança no parto*”.

Também em *Morb. IV*, o autor autocita-se, reivindicando, como em *Genit./Nat.Puer.*, a autoria de *Mul. I*: Γίνεται δὲ καὶ τῆσι γυναιξίν ὁ ὕδρωψ ἐν τῆσι μήτρῃσι, καὶ τὰ ἐν τῆσι κοιλίῃσι, καὶ τὰ ἐν τοῖσι σκέλεσι, καὶ τᾶλλα σημήια ταῦτᾶ ἴσχει ἀποπέφανται δὲ μοι ἐν τοῖσι Γυναικείοισι Νοσήμασι περὶ αὐτοῦ.²⁸

Uma última questão concerne ao *De sterilibus*, *Sobre as mulheres inférteis*, um outro tratado que poderia ser atribuído ao “autor C”. Conforme Giorgianni²⁹, o primeiro capítulo desse tratado (CCXIII Littré VIII) remeteria a *Mul. I-II*. De fato, esse capítulo parece introduzir a continuação de um tratado cujo objeto teria sido as doenças das mulheres: Περὶ μὲν τῶν γινομένων τῆσι γυναιξίν ἐφ’ ἐκάστοισι τῶν παθημάτων πρότερον εἴρηται. νῦν δὲ ἀποφανέω δι’ ἃς αἰτίας ἄφοροι γυναῖκες τὸ πάμπαν καὶ διότι οὐ τίκτουσι πρὶν ἰηθέωσιν.³⁰ Todavia, a questão é bastante complexa, porque esse texto é uma obra de compilação e, na passagem citada, quem escreve não se atribui a autoria do texto.³¹

De genitura/De natura pueri, portanto, é obra do “autor C”, ao qual se podem atribuir também *De morbis IV* e a camada “C” de *De mulierum affectibus I-II*, havendo dúvida acerca do primeiro capítulo de *De sterilibus*.

1.2 Um mistério a desvendar: a origem da vida.

Os tratados *De genitura/De natura pueri* constituem, como acima destacado, o mais antigo texto de embriologia que chega na sua integralidade até nossos dias. Isso não significa que antes do nosso escrito não havia textos e sobretudo debates acerca da formação do sêmen e do embrião. Pelo contrário, este texto insere-se num contexto científico e numa discussão que naquela época tinha já grande relevância, apresentando vários posicionamentos por partes de diferentes pensadores. Como para os outros textos médicos, também para o nosso, o que se impõe, já desde a primeira leitura, é a grande capacidade de pensar e de imaginar os processos fisiológicos que se desencadeiam dentro do corpo do ser humano e que produzem os sêmenes

²⁸ *Morb. IV*, LVII 6 Littré VII; XXVI Potter 2012, p. 184, 8-12: “Nas mulheres, a hidropisia gera-se também no útero, e os sinais nas cavidades e nas pernas, assim como no resto do corpo, são os mesmos; eu já fiz minha exposição sobre esse assunto em *Doenças das mulheres*”.

²⁹ Cfr. Giorgianni 2012, p. 84.

³⁰ CCXIII Littré VIII, I 1 Bourbon 2017, p. 70, 1-4: “O que se produz nas mulheres em relação a cada uma das doenças foi dito antes. Agora exporei por quais causas algumas mulheres são completamente estéreis e por que não geram filhos antes de terem sido curadas”.

³¹ Cfr. Bourbon 2017, *Notice*, p. 33. Para esta estudiosa, o εἴρηται sem a referência à primeira pessoa (μοι) indicaria que o autor não se atribui a autoria. De fato, nas citações “de autor”, encontramos as fórmulas μοι δεδήλωται ou μοι εἴρηται. Importante destacar que μοι δεδήλωται ocorre em *Ster.*, XX 19 Bourbon 2017, p. 94, 11, embora sem o título do escrito.

da mulher e do homem, que, combinando-se, dão origem ao embrião, cujo desenvolvimento é o objeto de *Nat.Puer*. Para fazer isso, o nosso autor escreve com mão segura um texto cheio de analogias, enunciando leis universais da natureza que servem para explicar o que acontece dentro do corpo humano. Ao leitor moderno tudo isso poderia parecer uma fantasiosa elucubração, mas o que pode parecer assim, na realidade, é o fruto de uma investigação que tenta dar conta do que ocorre dentro do corpo a partir do que se pode ver “de fora” do corpo. Na ausência dos instrumentos que a moderna medicina utiliza, e sem sequer o “teatro anatômico” da dissecação do corpo humano, que permitiria ver com os próprios olhos o interior do corpo, os médicos só podiam recorrer à análise empírica, à coleta de dados e às inferências lógicas que esses dados permitiam: um desses procedimentos era a analogia com o mundo físico, animal e vegetal.³²

Ora, há uma imensa mole de bibliografia crítica e de debates acerca do nível científico da medicina hipocrática – no qual não queremos aqui entrar –, e foi também destacado como, nos tratados da *Coleção hipocrática*, se podem achar influências de crenças religiosas e populares. Todavia, não faremos jus aos pensadores médicos, e inclusive ao nosso autor, se não considerarmos o esforço de racionalização dos fenômenos observáveis, e até dos preconceitos consolidados na cultura da época.

O que chama a atenção no escrito, cuja tradução aqui se apresenta, é o esforço de estabelecer os princípios gerais do que hoje chamamos física e química como princípios também dos processos fisiológicos que dão origem à vida de um novo ser humano. E, nesse esforço, o autor de *Genit.* quer imaginar o corpo tanto da mulher quanto do homem em paralelo, para afirmar que ambos emitem sêmen e que, portanto, ambos são atores na procriação, na origem da vida.

Destinando às notas uma discussão mais atenta às doutrinas envolvidas nesse tratado, apresentamos, embora de forma extremamente sumária, o conteúdo dos onze capítulos que o constituem.

O primeiro capítulo, começando por uma sentença gnômica que levantou muitas discussões nos últimos anos, trata da origem do sêmen. O autor propõe uma teoria pangenética para a formação do sêmen, que se originaria a partir de toda a massa úmida que há no corpo. Esse capítulo mostra as várias passagens do processo de formação do sêmen: no momento em que vasos e nervos (ou “tendões”) são friccionados, aquecidos e enchidos de humor, surge uma espécie de prurido que dá uma sensação de prazer ao corpo inteiro. Nesse momento, o humor

³² Cfr. Lloyd 1966, fundamental acerca deste assunto.

que está no corpo se aquece, difunde-se e se agita, produzindo espuma, e é assim que a parte “mais grassa e mais forte do humor”, o sêmen, se separa e desce do cérebro, através de vasos, até o pênis.

O segundo capítulo trata da esterilidade masculina e da formação do sêmen nos meninos e das menstruações nas meninas, enquanto o terceiro, reafirmando que o sêmen provém de todas as partes do corpo, introduz os quatro humores – sangue, bílis, água e fleuma –, dos quais se originam as doenças de origem não traumática.

Com o quarto capítulo, o autor introduz a discussão sobre a mulher, e afirma que ela também emite um sêmen próprio, mostrando os processos fisiológicos de produção de sêmen em analogia com os do homem, e destacando o papel do prazer nesses processos. O quinto e breve capítulo discute as condições da concepção e a consciência, por parte da mulher, de quando ela ficou grávida.

O sexto capítulo expõe a teoria do sêmen. Tanto na mulher quanto no homem, há um sêmen masculino e um sêmen feminino. Ora, o sêmen masculino é mais forte, o feminino mais débil, e a prevalência de um ou do outro determina a concepção de um homem ou de uma mulher. O sétimo capítulo continua a discussão sobre os tipos de sêmen da mulher e do homem, e explica a razão pela qual há variações no sexo na prole. O oitavo capítulo apresenta uma outra prova do fato de que tanto a mulher quanto o homem emitem sêmen: a prova (ιστόριον) é que os filhos podem ser parecidos tanto com a mãe quanto com o pai.

Os capítulos nono, décimo e décimo primeiro tratam das malformações da prole e das diferenças, em termos de saúde, dos filhos em relação aos pais.

Com o capítulo décimo primeiro termina o que a tradição intitulou *περὶ γονῆς*.

1.3 *Nota ao texto.*

O texto grego utilizado é o estabelecido por Potter 2012. Na tradução foram comparadas também as edições críticas de Joly 1970 e de Giorgianni 2006, bem como a tradução publicada por este em 2012. Quando a tradução não utiliza o texto grego de Potter 2012, a escolha diferente é indicada em nota de rodapé.

1.4 *Nota à tradução.*

Em *De genitura*, há um amplo uso de termos que indicam o ser humano, o sexo e o gênero de sêmen (masculino ou feminino): *ἄνθρωπος*, *ἀνὴρ*, *γυνή*, *ἄρσιν*, *θῆλυς*. Se é claro o

que o autor queria expressar com esses termos, a tradução deles em um idioma moderno apresenta várias dificuldades, porquanto nem sempre os termos modernos veiculam o sentido dos termos gregos que traduzem. Por isso é preciso esclarecer, a fim de precisão, ao que equivalem no grego as traduções dadas. O termo ἄνθρωπος indica o indivíduo que pertence à espécie humana, independentemente do sexo masculino ou feminino, e é o que em latim se diz *homo*, do qual deriva, no português o termo “homem”. Todavia, o termo “homem” passa, nas línguas neolatinas, a indicar não só o indivíduo da espécie humana além da diferença de sexo, mas também o “macho”, o que em grego é ἀνήρ e no latim *vir*. Por essa razão, o termo ἄνθρωπος será traduzido como “ser humano”, mesmo que essa tradução leve consigo alguns sentidos que não são propriamente gregos, mas que pertencem à nossa visão (ou visões) moderna(s) de entender o que é o ser humano.

As duas duplas dos outros termos, exclusivos e exaustivos, individualizam dois eixos semânticos binários: ἀνήρ e γυνή indicam o “ser humano macho” e o “ser humano fêmea”; ἄρσεν e θήλυς indicam o “animal macho” e o “animal fêmea”. Explicado isso, todos esses termos podem ser atribuídos aos seres humanos, também a dupla ἄρσεν-θήλυς, que inclusive é utilizada para indicar os filhos, muitas vezes no gênero gramatical neutro. Para não gerar ambiguidades, traduziremos ἀνήρ como “homem” e γυνή como “mulher”, assim como ἄρσεν como “macho” e θήλυς como “fêmea”.

As abreviações utilizadas são do LSJ.

1.5 Numeração dos capítulos.

A numeração dos capítulos de *De genitura* e de *De natura pueri* é contínua em Littré VII, assim como em Joly 1970 e em Giorgianni 2006 e 2012 – e, nessas edições, há também a divisão em parágrafos. Portanto, nestas últimas, o *De genitura* começa com o capítulo I, e o *De natura pueri* começa com o capítulo XII. Potter 2012, ao invés, separa a numeração dos dois tratados e, por isso, tanto o *De genitura* quanto o *De natura pueri* começam com o capítulo I. Potter, todavia, entre parênteses, coloca a numeração de Littré VII. Na tradução, assim como nas notas, para não gerar ambiguidades e não confundir o leitor, adotaremos a numeração contínua de Littré VII, indicando também a numeração de Potter 2012. Igualmente, para permitir uma melhor identificação das passagens, utilizaremos a divisão em parágrafos de Giorgianni 2006, que não consta na edição de Potter 2012.

Tradução de *De genitura*.

I

[1] Uma lei governa tudo.³³ O sêmen do homem provém de todo o humor que há no corpo³⁴, sendo a parte do humor mais forte que é secretada.³⁵ A prova³⁶ disso [*scil.* de que se separa a parte mais forte] é a seguinte: depois de termos tido o coito, embora tenhamos ejaculado uma

³³ Lemos o texto grego com Giorgianni 2006: Νόμος μὲν πάντα κρατύνει. Potter 2012 lê Νομὸς μὲν πάντα κρατύνει (“O nutrimento reforça todas as coisas”). O *incipit* do tratado chama a atenção pela formulação gnômica que, até a edição de Potter 2012, sempre foi lida como Νόμος μὲν πάντα κρατύνει, que, como Lonie 1981 destaca, lembra o celeberrimo verso de Píndaro “Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς” (fr. 169 Maehler), e mostra a vontade de criar um forte impacto no leitor; para uma discussão sobre o valor literário e científico do termo νόμος posto aqui em abertura de tratado, vide Giorgianni 2015. Esse *incipit*, todavia, põe problemas quanto ao conceito de νόμος e ao verbo κρατύνει. Para essa questão, remetemos a Lonie (1981, *ad loc.*) e Maloney 1988, que defende Νομὸς μὲν πάντα κρατύνει.

A edição de Giorgianni (2006) mantém o texto “Νόμος μὲν πάντα κρατύνει”. Giorgianni 2015 discute mais aprofundadamente sobre os termos νόμος e νομός e o verbo κρατύνω nos textos da *Coleção hipocrática* e em outros autores (sobretudo em Heródoto) para defender a *lectio* “νόμος” e destacar que o verbo é usado em relação à embriologia. A questão envolve as partículas μέν e δέ. A solução proposta por Maloney 1988 e Potter 2012 foca na adversativa, em um contraste entre o νομός, o nutrimento, que reforça todas as coisas, e a γονή, o sêmen, que enfraquece (como afirmado pelo autor de *De genitura* logo depois do *incipit*) o corpo do homem. Giorgianni 2015 destaca o fato de que o termo νομός ocorreria só aqui no *De genitura-De natura pueri* e em nenhum outro lugar nos textos do autor C, e que esse termo nunca indica o nutrimento dos humanos. Concordamos com Giorgianni 2015 quando escreve, nas conclusões, que “Le prime parole del *de genitura* non sono quindi solo un esordio ad effetto, ma nella lettura che se ne è qui offerta vogliono anticipare e suggerire la tematica centrale dello scritto in questione, le teorie sulla formazione e sviluppo dell’embrione umano” (p. 199).

Sobre os inícios dos tratados da *Coleção hipocrática*, vide Alfageme 2007; sobre o nível retórico dos tratados da *Coleção hipocrática*, vide Lanata 1968, Jouanna 1984, Lara Nova 1992, Cross 2018.

³⁴ A concepção pela qual o sêmen do homem provém de todo o corpo – e não somente de uma parte – representa a “teoria pangenética da origem do sêmen”, que podemos encontrar também em outros tratados da *Coleção Hipocrática*. Em *De aeribus aquis et locis*, o autor afirma explicitamente: Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν ὑγερῶν ὑγερὸς ἀπό τε τῶν νοσερῶν νοσερός (*Aër.* XIV 4, Jouanna 2003b, p. 224, 17-19: “O sêmen provém de todas as partes do corpo, são das partes sãs, doente das partes doentes”). Uma formulação desta teoria, quase idêntica à de *Aer.*, encontra-se em *De morbo sacro*: Ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν ὑγερῶν ὑγερὸς καὶ ἀπό τε τῶν νοσηρῶν νοσηρός (*Morb.Sacr.* II 2, Jouanna 2003a, p. 10, 16-18: “Porquanto o sêmen provém de todas as partes do corpo, são das partes sãs e doente das partes doentes”).

³⁵ Seguimos a tradução de Giorgianni 2006 e 2012.

³⁶ “Prova”: o termo não é τεκμήριον, mas ιστόριον. Em toda a *Coleção hipocrática*, ocorre somente em três tratados (*De genitura/De natura pueri* e *De morbis IV*) e é uma das várias peculiaridades lexicais desse autor.

pequena quantidade, nos tornamos fracos. As coisas são da seguinte maneira: vasos³⁷ e nervos³⁸ se estendem de todo o corpo em direção ao pênis;³⁹ a estes, quando friccionados, aquecidos e enchidos, sobrevém algo como um prurido⁴⁰, e a partir disso geram-se prazer e calor no corpo

³⁷ Como destaca Giorgianni 2012 (nota 4 *ad loc.*), a descrição dos vasos nesse capítulo parece seguir a de Diógenes de Apolônia (cfr. DK64B6). O termo “vasos” traduz o grego φλέβες, que pode indicar tanto as veias quanto as artérias assim como outro tipo de vaso oco no qual escorre algo; inclusive, na *Coleção hipocrática*, há tratados em que se afirma que nas φλέβες passa também o ar. A única distinção que há em relação aos vasos parece depender do tamanho; de fato, ao lado do termo φλέψ, no *De genitura/De natura pueri*, encontramos também φλέβιον, que indica um “vaso pequeno”.

³⁸ O termo “nervos” traduz o grego νεῦρα, que pode indicar tanto os nervos quanto os tendões. Aqui optamos por traduzir com “nervos”. A distinção moderna entre nervos e tendões só se dá em época helenística; vide Solmsen 1961 e o comentário *ad loc.* de Lonie (1981, p. 105).

³⁹ O termo “pênis” traduz o grego αἰδοῖον. Potter (2012, p. x-xii) destaca que, desde a *Ilíada*, o termo é usado no plural (αἰδοίων, *Il.* XIII 568) para indicar as genitálias, e que esse uso se guarda na *Coleção hipocrática*. Todavia, o termo αἰδοῖον, ao singular, se torna mais específico indicando o órgão da cópula. Na mulher indica a “vagina”, que é distinta do “útero”, assim como testemunha o *De sterilibus*, em quatro trechos, o primeiro dos quais recita “ἦν στραφῆ τὸ στόμα τῶν μητρῶν πάμπαν ἀπὸ τοῦ αἰδοίου, οὐ κυῖσκεται” (*Steril.* I 2, Bourbon 2017, p. 70, 5-6; “se o orifício da matriz for completamente desviado da vagina, não há concepção”). No homem αἰδοῖον indica o “pênis” e não também os testículos (ὄρχιες), como resulta claro do próprio *De genitura* I: “διὰ τῶν ὀρχίων μεσάτων ἐς τὸ αἰδοῖον”. Por essa questão, vide *infra*.

A teoria pela qual o sêmen provém de todo o humor do corpo humano pressupõe o fato de que todas as partes do corpo estejam ligadas uma à outra, e de fato uma teoria humoral não pode não pressupor esta interconexão de todas as partes do corpo. Lonie (1981, p. 101) destaca o fato de que a forma com a qual esta teoria aparece nesse tratado é a forma com a qual o autor de *Mor.Sacr.* explica que o corpo inteiro está conectado ao cérebro: Καὶ φλέβες δ’ ἐς αὐτὸν τείνουσιν ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος κ.τ.λ. (*Morb.Sacr.* III, Jouanna 2003a, p. 11, 13-14: “E vasos se estendem em direção a ele [*scil.* o cérebro] do corpo inteiro etc.”). Em *De genitura* I, o nosso autor escreve: φλέβες καὶ νεῦρα ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος τείνουσιν ἐς τὸ αἰδοῖον (*Genit.* I Potter 2012, p. 6, 6-7: “vasos e nervos se estendem de todo o corpo em direção ao pênis”). Por óbvias razões de foco, esses dois tratados têm como ponto de chegada dos vasos, respectivamente, o cérebro e o pênis, cfr. Lonie (1981, p. 101).

⁴⁰ ὡσπερ κνησμὸς ἐμπίπτει (“sobrevém algo como um prurido”): Lonie (no comentário *ad loc.*, 1981, p. 106) destaca o fato de que o termo κνησμὸς ocorre três vezes em *Genit.* (aqui e nos capítulos II e IV): “The expression in all three places suggests that κνησμὸς is a necessary stage in the production of heat and κλόνησις. But it is difficult to see how this could be so and, in the author’s general physiological theory, heat is the direct consequence of movement”.

todo.⁴¹ Com a fricção do órgão sexual e o movimento do ser humano⁴², o humor se aquece no corpo, se torna fluido, é agitado⁴³ pelo movimento e espuma, assim como todos os outros humores, se forem agitados⁴⁴, espumam. [2] Assim, também no ser humano é secretada a parte

⁴¹ Lanza-Vegetti (2018, p. 1441-2) indicam um conhecimento das doutrinas aqui expostas por parte de Aristóteles em *De generatione animalium*: compare-se a afirmação deste capítulo de *Genit.* “ὅσπερ κνησιμὸς ἐμπίπτει καὶ τῷ σώματι παντὶ ἡδονὴ καὶ θερμὴ ἐκ τούτου παραγίνεται (“sobrevém algo como um prurido e a partir disso geram-se prazer e calor no corpo todo”) com o que afirma Aristóteles: ἔστι δὲ σχεδὸν οἷς ἂν τις χρήσαιτο τεκμηρίοις, [ὡς ἀφ’ ἐκάστου τῶν μορίων ἀπίνοντος τοῦ σπέρματος] τέτταρα, πρῶτον μὲν ἡ σφοδρότης τῆς ἡδονῆς· μᾶλλον γὰρ ἡδὺ πλέον ταῦτ’ ἐγγίνετο πάθος, πλέον δὲ τὸ πᾶσι τοῖς μορίοις ἢ τὸ ἐνὶ ἡ ὀλίγοις συμβαῖνον αὐτῶν. (GA 721b13-17: “Há, por assim dizer, quatro argumentos que se podem invocar para afirmar que o sêmen provém de cada uma das partes do corpo. Em primeiro lugar, a intensidade do prazer. Diz-se que a mesma emoção, quanto mais forte, mais agradável é, e é mais forte se abranger todas as partes, e não apenas uma ou poucas”; itálicos nosso, tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva em Aristóteles 2021). Em *De genitura*, o mesmo processo de produção do sêmen por parte do homem se repete espelharmente também para a mulher no capítulo IV, dedicado à produção de sêmen por parte da mulher.

⁴² A frase “Com a fricção do órgão sexual e o movimento do ser humano” traduz τριβομένου δὲ τοῦ αἰδοίου καὶ τοῦ ἀνθρώπου κινουμένου. Ora, vários tradutores adoptaram diferentes interpretações. Joly 1970 traduz com “Par le frottement du sexe et le mouvement qu’ on se donne”; Lonie 1981 com “Friction on the penis and the movement of the whole man”; Giorgianni 2012 com “In seguito allo strofinamento del pene e ai movimenti dell’uomo”; Potter, enfim, com “As the penis is rubbed and the man moves”. Pode-se notar que Joly 1970 foi o único tradutor que considerou significativa a mudança de ἀνὴρ (da primeira linha do tratado) para ἄνθρωπος deste trecho. Lonie 1981, Giorgianni 2012 e Potter 2012 consideraram esse ἄνθρωπος (ser humano) como igual a ἀνὴρ (macho). Ora, mesmo se o começo do tratado possa deixar entender que nesse primeiro capítulo se esteja tratando da produção de sêmen por parte do homem (como de fato é na primeira parte com o uso de ἀνὴρ em ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθέν), parece significativa a abertura da discussão ao ἄνθρωπος, ao ser humano indistintamente se macho o fêmea. O autor do *De genitura* é muito atento, por óbvios motivos, à escolha dos termos ἀνὴρ, γυνή, ἄρσιν, θήλυς, e o termo ἄνθρωπος, em todas as outras ocorrências ao longo de *Genit/Nat.Puer.*, indicam o “ser humano” aquém da distinção macho-fêmea. Embora Potter 2012 interprete nesse trecho o termo αἰδοίου como “pênis” e ἄνθρωπος como “macho”, ele esclarece o uso do termo αἰδοίου: “αἰδοίου/*aidoion*: this term is applied at *Iliad* 13, 568 in the plural to the external genitalia of the male, a usage which persists in the Hippocratic Collection in reference to both sexes. However, in other passages, the meaning is narrowed to the organ of copulation. Thus, in the female, *aidoion* takes on the meaning of “vagina”, as clearly distinguished from the uterus: e.g. “if the mouth of a woman’s uterus (στόμα τῶν μητρῶν) turns completely away from her vagina (ἀπὸ τοῦ αἰδοίου).” *Barreness* 1. In the male *aidoion* in this more limited sense refers to the “penis,” but excludes the testicles, which have their own designation: e.g., “The testicles and penis (ὄρχιες καὶ αἰδοίου) being retracted...” *Coan Prenotions* 484; “through...the testicles to the penis (διὰ τῶν ὀρχίων ἐς τὸ αἰδοίου)” *Generation* 1”. (Potter 2012, p. x-xii). Escolhemos, portanto, traduzir aqui, de forma genérica, τοῦ αἰδοίου com “órgão sexual” pela referência a τοῦ ἀνθρώπου que segue no texto e que indica o “ser humano”, tanto macho quanto fêmea.

⁴³ O verbo ἐκλονέω, importante em todo o tratado porque é a agitação que desencadeia o processo de produção do sêmen.

⁴⁴ Novamente κλονέω.

mais forte e mais grassa do humor⁴⁵ que espuma⁴⁶, e esta parte vai à medula espinhal [–porquanto [*scil.* vasos e nervos]⁴⁷ se estendem também até esta parte a partir do corpo todo –, e se difunde a partir do cérebro em direção à região lombar, ao corpo todo e à medula, e a partir daqui estendem-se vias, de maneira que o humor possa tanto confluir [*scil.* na medula] quanto

⁴⁵ A dinâmica da produção do sêmen envolve vários aspectos. Em primeiro lugar, o autor afirma que o sêmen provém de todo o humor/líquido presente no corpo do homem, e de todo este conjunto de fluidos se separa a parte mais forte, que vai compor o sêmen. Este conceito é repetido várias vezes ao longo deste capítulo: τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθέν (“a parte mais forte que resulta da separação/secreção”), ὅτι ἀποκρίνεται τὸ ἰσχυρότατον (“que se separa/se secreta a parte mais forte”), τῷ ἀνθρώπῳ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ ἀφρέοντος τὸ ἰσχυρότατον καὶ πίοτατον (“no ser humano é separada/secretada a parte mais forte e mais grassa do humor que espuma”). O conceito de “parte mais forte” está ligado ao conceito de “separação/secreção”. Como destaca Lonie (1981, p. 99-100) em seu comentário, a ideia de separação de algo a partir de um conjunto é comum em vários pensadores pré-socráticos desde Anaximandro.

A dinâmica da produção do sêmen insere-se na mais geral explicação da dinâmica dos fluidos, cujas etapas são: 1) movimento, 2) aquecimento, 3) liquefação, 4) agitação violenta, 5) espumação. A propósito da separação, Lonie (1981, p. 100) destaca também o processo de separação presente no segundo capítulo do *De carnibus*.

⁴⁶ O autor está enunciando uma lei universal. “Espuma” (ἀφρέει). O verbo ἀφρέω (ou ἀφράω) faz parte da descrição do processo de produção do sêmen. Ele encontra-se (duas vezes) também antes no texto. Uma ocorrência do verbo ἀφρέω em *Morb. IV* denuncia a proximidade entre produção de sêmen e processo patológico, e mostra como é possível conceber o fato de que é a parte mais grassa de um líquido que se separa e espuma, na comparação com a produção de manteiga por parte dos citos; cfr. *Morb. IV*, LI Littré VII, XX Potter 2012. A analogia com a produção de manteiga apresenta não somente a mesma dinâmica dos líquidos do capítulo I de *Genit.*, mas também a referência ao “grasso” (τὸ πῖον) que chamam de manteiga (τὸ βούτυρον) e que, por ser leve, aflora (ἐπιπολῆς δίσταται τοῦτο).

Foi já destacada (cfr. Lonie 1981, p. 99-101; Giorgianni 2012, nota 4 *ad loc.*) a proximidade entre as teorias contidas em *Genit.* com o pensamento de Diógenes de Apolônia; também o verbo ἀφρέω confirma essa proximidade, que é ainda mais significativa porque é o único dos pré-socráticos em que ocorre o substantivo ἀφρός e o adjetivo ἀφρώδης. Temos, de fato, um testemunho e um fragmento deste pensador que citam esses termos. Interessante é o final do fragmento 6 (DK64B6 = Symp. *Phys.* 153, 13): τὸ δ’ αἷμα τὸ μὲν παχύτατον ὑπὸ τῶν σαρκωδῶν ἐκπίνεται ὑπερβάλλον δὲ εἰς τοὺς τόπους τοῦτους λεπτόν καὶ θερμόν καὶ ἀφρῶδες γίνεται (“o sangue, aquilo que é mais grosso, é absorvido pelas partes carnosas; o que é em excesso vai nessas partes [*scil.* nos vasos espermáticos] e se torna leve, quente e espumoso”). Nesse fragmento temos as características do sêmen de *Genit.* (θερμόν καὶ ἀφρῶδες) – embora o nosso tratado não faça derivar o sêmen só do sangue (como Diógenes) mas de todo o humor do corpo.

⁴⁷ Esta é a interpretação de Giorgianni 2012.

se afastar [*scil.* dela]].⁴⁸ Depois de chegar a essa medula, o sêmen flui rente aos rins;⁴⁹ porquanto aqui há uma via através de vasos, e, se os rins estiverem ulcerados, às vezes acontece que seja transportado junto [*scil.* com o sêmen] também sangue. Dos rins, o sêmen passa através da parte que está entre os testículos em direção ao pênis, e não flui através da mesma via pela qual passa a urina, mas para ele há uma outra via contígua a ela.

[3] Os que têm ejaculações involuntárias, têm-nas pelas seguintes razões⁵⁰: quando o humor é derramado no corpo e bem aquecido, seja por conta de um grande esforço, seja por conta de

⁴⁸ O texto em colchetes é o de Giorgianni 2006. Este trecho apresenta alguns problemas de interpretação, foi considerado de várias maneiras e foi corrigido conforme a interpretação adotada. Esse trecho é expungido por Potter 2012, que segue Emerins 1862. Joly 1970 e Giorgianni 2006 mantêm o texto mas fazem diferentes operações. O texto de Joly 1970 é “τείνει γὰρ ἐς τοῦτον ἐκ παντὸς τοῦ σώματος, καὶ διαχωρεῖ ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου ἐς τὴν ὄσφυν καὶ ἐς πᾶν τὸ σῶμα καὶ ἐς τὸν μυελὸν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τείνουσιν ὁδοὶ, ὥστε καὶ ἐπιέναι τοῦ ὑγροῦ ἐς αὐτὸν καὶ ἀποχωρεῖν” (Joly 1970, p. 44, 16-20: “Car elle [*scil.* la partie la plus forte et la plus grasse] y arrive du corps entier et s’écoule du cerveau vers les lombes, le corps entier et la moelle, et de celle-ci partent des voies, de sorte que l’humeur peut y arriver et en sortir”).

Giorgianni 2006 (e 2012) mantêm o texto, mas coloca a primeira frase entre parênteses escolhendo διαχεῖται em lugar do ativo διαχέει (como Lonie 1981, p. 107): “(τείνουσι γὰρ ἐς τοῦτον ἐκ παντὸς τοῦ σώματος), καὶ διαχεῖται ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου ἐς τὴν ὄσφυν καὶ ἐς πᾶν τὸ σῶμα καὶ ἐς τὸν μυελὸν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τείνουσιν ὁδοὶ, ὥστε καὶ ἐπιέναι τοῦ ὑγροῦ ἐς αὐτὸν καὶ ἀποχωρεῖν”, entendendo com “veias e nervos” o sujeito de τείνουσι e com “a parte mais forte e mais grassa” o sujeito de διαχεῖται: “– del resto, anche in direzione di esso [*scil.* il midollo spinale] vene e nervi si tendono da tutto il corpo – e si diffonde dal cervello ai lombi, a tutto il corpo, nonché al midollo, e da questo si tendono vie che consentono ad una parte dell’umore di confluire nel midollo e allontanarsene” (Giorgianni 2006 e 2012). Potter 2012, por sua vez, segue a expunção do inteiro trecho, guardando o texto “τείνουσι γὰρ ἐς τοῦτον ἐκ παντὸς τοῦ σώματος, καὶ διαχέει ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου ἐς τὴν ὄσφυν καὶ ἐς πᾶν τὸ σῶμα καὶ ἐς τὸν μυελὸν, καὶ ἐξ αὐτοῦ τείνουσιν ὁδοὶ, ὥστε καὶ ἐπιέναι τοῦ ὑγροῦ ἐς αὐτὸν καὶ ἀποχωρεῖν” (optando por διαχέει – que já era de Littré VII – em lugar de διαχεῖται escolhido por Giorgianni 2006): “For they lead from the entire body to this part, and pass out of the brain to the loin, the whole body, and the marrow and from it passageways lead such that moisture can be both go to it and away from it”, Potter 2012).

Além dos problemas de concordância, há um outro problema de tipo doutrinal. No início do tratado, o autor se põe abertamente no âmbito da doutrina pangenética, pela qual o sêmen deriva do corpo inteiro. Nesse trecho problemático, o autor afirma uma coisa um pouco diferente. Antes de Aristóteles, como destaca Lesky (1951), há três teorias sobre a origem do sêmen: a teoria encefalo-mielogenética (pela qual o sêmen provém do cérebro e da medula), a teoria pangenética (o sêmen provém do corpo inteiro) e a teoria emogenética (pela qual o sêmen é uma derivação do sangue). Esse trecho διαχεῖται ἐκ τοῦ ἐγκεφάλου ἐς τὴν ὄσφυν καὶ ἐς πᾶν τὸ σῶμα καὶ ἐς τὸν μυελὸν (“se difunde a partir do cérebro em direção à região lombar, ao corpo todo e à medula”; Giorgianni 2006, p. 146, 18-22) indica que o cérebro desempenha uma função importantíssima no processo de secreção do sêmen. Lonie (1981, p. 101-103) tenta explicar porque o autor esteja aqui mencionando o cérebro (ἐγκέφαλος, termo que é um *hapax* em *Genit./Nat.Puer.*) com o fato de ele unir de forma eclética duas teorias, a encefalo-mielogenética e a pangenética. A teoria encefalo-mielogenética é reconhecida como a mais antiga entre as da antiguidade por Lesky (1951) e a descrição mais completa pode-se encontrar no *Timeu* de Platão (73b-d).

⁴⁹ Lonie (comentário *ad loc.*, 1981, p. 107) destaca que o autor está usando o sistema vascular descrito por Diógenes de Apolônia (cfr. DK64B6).

⁵⁰ Καὶ οἱ ἐξονειρώσσοντες διὰ τὰδε ἐξονειρώσσουσιν (“Os que têm ejaculações involuntárias, têm-nas pelas seguintes razões”): o verbo ἐξονειρώσσω indica, conforme Giorgianni (2012, p. 216, nota 5 *ad loc.*), não somente as poluções nocturnas, as ejaculações involuntárias que ocorrem durante a noite, mas

qualquer outra razão, ele espuma; quando uma parte dele se separa, instalam-se visões de copulação;⁵¹ de fato, o humor está na mesma condição de quem está copulando. Todavia, não vou falar mais sobre os sonhos e a doença na sua inteireza e o que ela produz, nem por que precede a loucura.⁵² Isso é o que devia dizer em relação a este assunto.

II

[1] Os eunucos não têm relações sexuais pelas seguintes razões: porque a sua passagem do sêmen é destruída;⁵³ pois é a passagem que passa exatamente pelos testículos; e finos e numerosos nervos estendem-se dos testículos até o pênis, graças aos quais [*scil.* o pênis] se ergue e se abaixa, e esses nervos são cortados na incisão, por isso os eunucos são impotentes. Nos que tiveram essas partes destruídas, a passagem do sêmen é obstruída;⁵⁴ porquanto os

também as diurnas, embora esse verbo possua etimologicamente uma conexão com o sono. A partir desse ponto até o fim deste capítulo, o autor trata das ejaculações involuntárias para explicar a causa.

⁵¹ Entendemos com Potter 2012 o trecho καὶ ἀποκρῖνομένου ἀπ’ αὐτοῦ ὄραν παρίσταται οἷη λαγνείη (Potter 2012, p. 8, 10-11: “and as it is secreted from the person, visions of intercourse appear in his dreams”). Giorgianni entende de forma diferente com καὶ ἀποκρῖνομένου ἀπ’ αὐτοῦ, ὄραν παρίσταται οἷη λαγνείη (“[*scil.* l’umore in questo stato] si presenta alla vista come seme eiaculato”). Joly 1970 lê o texto da seguinte forma: καὶ ἀποκρῖνομένου ἀπ’ αὐτοῦ ὄραν παρίσταται οἱ ἢ λαγνείη (“et lors de l’éjaculation, on voit (en rêve) une scène érotique”). A tradução de Potter 2012 é interessante e tenta dar conta do contexto em que esta descrição está inserida e pode explicar a frase seguinte ἔχει γὰρ τὸ ὑγρὸν τοιοῦτο ὅπερ λαγνεύοντι (“de fato, o humor está na mesma condição de quem está copulando”).
⁵² ἀλλ’ οὐ μοι περὶ ὄνειράτων καὶ παντὸς τοῦ νοσήματος ἔτι ἐστὶ, καὶ ὀκόσα ἐργάζεται, καὶ διότι πρὸ μανίης (“Todavia, não vou falar mais sobre os sonhos e a doença na sua inteireza e o que ela produz, nem por que precede a loucura”). Como destaca Giorgianni (2012, p. 216, nota 5 *ad loc.*), as ejaculações involuntárias são consideradas uma doença porque a dinâmica pela qual essas se produzem remete a um desequilíbrio dos humores dentro do corpo. De fato, quando houver condições parecidas com as que ocorrem durante o ato da cópula, se produzem os mesmos efeitos, como o autor destaca: ἐπὶ τὸ ὑγρὸν ἐν τῷ σώματι διακεχυμένον ἔη καὶ διάθερμον, εἴτε ὑπὸ ταλαιπωρίας, εἴτε καὶ ὑπὸ ἄλλου τινός, ἀφρέει. As causas podem ser um esforço excessivo ou outra, isso não importa; o que importa é que, assim que o humor se difundir (διακεχυμένον ἔη) e for aquecido (διάθερμον), ele espuma (ἀφρέει). Ademais, essa doença precede a maníe, a loucura, uma patologia que se insere em um quadro mais amplo de discussão em alguns tratados da *Coleção hipocrática* e dialoga também com o *Timeu* de Platão.

O avizinhamento entre a esfera do sonho (neste caso ὄνειρώσσω e não ἐξονειρώσσω) e a da loucura é testemunhado em *De victu* XXXV.

⁵³ “é destruída” traduz ἀμαλδύνεται. O verbo ἀμαλδύνω é interessante, porque, dentro da *Coleção hipocrática*, as suas ocorrências se limitam ao *Genit./Nat.Puer.* (duas) e ao *De mulierum affectibus I-II* (três), que são tratados do “autor C”; portanto podemos identificar nesse verbo uma marca de autor. De fato, ἀμαλδύνω é raro, e não ocorre na prosa até o século V a.C. senão em Demócrito e nesses tratados médicos. Na poesia, ἀμαλδύνω ocorre três vezes na *Ilíada* (VII 463, XII 18 e 32); no *Hino homérico* (II) a Demetra (94); em Baquilídes (Epinício XIV 3-4); e em Aristófanes (*Paz* 380). Conforme Chantraine explica (1977, *s.v.*), esse verbo é, ao mesmo tempo, jônico e épico, e empregado para vários usos.

⁵⁴ “a passagem do sêmen é obstruída”: ἡ ὁδὸς τῆς γονῆς ἐμπέφρακται. Como destaca Lonie (comentário *ad loc.*, 1981, p. 113), a obstrução de um vaso, de uma passagem, de um canal, é uma explicação clássica das doenças na medicina grega. Nesta perspectiva, entende-se a insistência do autor nos termos ὁδός, δίοδος e εὐρυχωρή (espaço aberto que é condição para que os fluxos possam passar). O termo ὁδός, só nesse tratado, é usado 18 vezes, enquanto δίοδος 4, e εὐρυχωρή 16. Só neste capítulo há 3 ocorrências

testículos se endurecem, e os nervos, uma vez que se tornaram duros e inertes por conta do endurecimento, não são capazes de tensionar e de relaxar. [2] Todos os que receberam um corte rente à orelha, estes têm relações sexuais e ejaculam, mas pouco [*scil.* sêmen], débil e estéril; porquanto a maior parte [*scil.* do sêmen] flui da cabeça rente às orelhas em direção à medula espinhal: é esta passagem que se endurece por conta da cicatriz da incisão que se forma.⁵⁵

[3] Nas crianças de sexo masculino, os vasos pequenos, sendo finos e cheios, impedem que o sêmen flua, e o prurido não surge da mesma maneira [*scil.* que nos adultos]. Por essas razões, tampouco o humor que está no corpo se agita⁵⁶ até o ponto de secretar o sêmen. Também nas crianças de sexo feminino⁵⁷, enquanto forem jovens, não escorre o mênstruo pela mesma causa. Todavia, assim que a criança de sexo feminino e a de sexo masculino crescerem, os vasos que se estendem até o pênis do menino e até o útero da menina se tornam capazes de permitir o fluxo por conta do crescimento e se dilatam, e se gera uma passagem através de espaços estreitos, e é neste momento que o humor é sujeito à “agitação”⁵⁸, pois é nesse momento que se gera, para o humor, um espaço suficientemente amplo para que seja agitado.⁵⁹ E é por essa razão que, quando é maduro, no menino flui o sêmen, e na menina o mênstruo. Essa é a minha explicação sobre este assunto.⁶⁰

de δίοδος, 2 de ὀδός e 1 de εὐρυχωρή. Ademais, o termo εὐρυχωρή ocorre 38 vezes na *Coleção hipocrática*: 11 vezes só nos tratados *Genit./Nat.Puer.*, 9 vezes no *Morb. IV*, e 4 em *Mul. I*, ou seja, 26 ocorrências no “autor C”.

Wellmann (1929, p. 319 e nota 107) sugere que a referência à εὐρυχωρή remete ao atomismo. Todavia, como destaca Lonie (1981, p. 113), em *Genit.*, não há uma referência explícita ao atomismo, embora a concepção de fundo em que se encaixa a questão da εὐρυχωρή remita a uma concepção mecanicista do funcionamento do corpo, dos vasos e da difusão do sêmen dentro do corpo.

⁵⁵ Um ponto importante na explicação da infertilidade do homem é o corte atrás das orelhas: quem o recebeu pode ter relaxões sexuais mas não pode gerar, o que significa que, mesmo em presença de ereção e de uma ejaculação pequena, o sêmen não é fértil. A explicação é que a maior parte do sêmen flui da cabeça, e isso “salva” a teoria pangenética do sêmen e a sua conexão com a teoria mieloencefalogenética: aqui parece que o único sêmen fértil é o que desce da cabeça, que, no caso dos que receberam um corte atrás das orelhas, é impedido de descer.

Na *Coleção hipocrática*, há quatro referências à incisão atrás das orelhas que torna o homem infértil: cfr. *Aer. XXII, Epid. VI 15 e Loc.Hom. III 5*.

⁵⁶ Novamente κλονέω.

⁵⁷ O termo παρθένος, traduzido por “crianças de sexo feminino”, indica primeiramente a “mulher não casada”, o que pode indicar, mas de maneira derivada e com as devidas contextualizações, a “virgem”, a mulher que não teve relaxões sexuais. Sobre esse assunto, a *Coleção hipocrática* guarda um tratado, o *De virginum morbis*, que relata acerca dos transtornos que enfrentam as mulheres que não têm relaxões sexuais.

⁵⁸ O termo é κλόνησις.

⁵⁹ O verbo é κλονέω.

⁶⁰ O final deste capítulo permite entender melhor o processo de produção do sêmen assim como é explicado nos dois primeiros capítulos. No primeiro, depois do *incipit*, o autor explica a fisiologia da produção de sêmen: o que ocorre em condições não patológicas. O segundo capítulo, ao contrário, explica as condições – patológicas e não – que impedem a produção e a emissão do sêmen. Nesta

III

[1] Afirmo que o sêmen se secreta do corpo inteiro, tanto das partes duras quanto das partes moles, e do humor na sua inteireza.⁶¹ Há quatro formas do humor: sangue, bílis, água e fleuma; de fato, tantas são as formas [*scil.* de humores] que o ser humano possui congênicas em si: é a

perspectiva, há um *décalage* entre estas condições. Primeiramente, é exposta a condição patológica pior em relação à reprodução: são considerados os eunucos, que não conseguem ter ereção por conta do fato de que os nervos que servem para erguer e relaxar o pênis são cortados junto com os testículos. Essa condição é aquela em que não há nem emissão de sêmen nem ereção. A segunda condição patológica é a dos que sofreram uma incisão atrás das orelhas: nesse caso, os homens podem ter relações sexuais e até ejaculam, mas o sêmen não é fértil (o sêmen ejaculado não provém da cabeça por conta do bloqueio dos vasos produzido pela incisão). A terceira condição que impede a produção de sêmen não é de origem traumática, mas depende da mocidade: os jovens, e neste caso são incluídos tanto os machos quanto as fêmeas, ainda não desenvolveram, como os seres humanos sexualmente maduros, as estruturas que permitem a produção e a emissão de sêmen. A teoria pela qual a expansão dos vasos é condição para a produção de sêmen e de “frutos” é retomada na secção botânica de *Nat.Puer.* (capítulos de XXII a XXVII Littré/XI-XVI Potter), no capítulo XXVI/XV Potter.

⁶¹ O autor afirma aqui: Τὴν δὲ γονὴν φημι ἀποκρίνεσθαι ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος, καὶ ἀπὸ τῶν στερεῶν καὶ ἀπὸ τῶν μαλακῶν, καὶ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ παντὸς τοῦ ἐν τῷ σώματι (“Afirmo que o sêmen se secreta do corpo inteiro, tanto das partes duras quanto das partes moles, e do humor na sua inteireza”), o que acrescenta o que foi afirmado no começo do capítulo I: ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος, τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθὲν (“o sêmen do homem provém de todo o humor que há no corpo, sendo a parte do humor mais forte que é secretada”). O autor retoma a discussão sobre a origem do sêmen, mas, desta vez, esclarece primeiramente que esse deriva do corpo inteiro, e logo mostra o que entende: é cada parte, com as suas próprias características, que contribui à formação do sêmen; e por isso cita as partes duras e as partes moles. Esta precisção não é anódina se posta no contexto das teorias da hereditariedade presentes nos tratados da *Coleção hipocrática*. Em relação ao capítulo III de *Genit.*, já Lonie (1981, p. 115-6) mostra a profunda relação que essa passagem tem com *Morb.Sacr.* e *Aer.*

Em relação a *Morb.Sacr.*, ao considerar o capítulo II deste tratado, a proximidade com *Genit.* é marcante. Depois de ter explicado que a assim chamada “doença sagrada” não é divina, mas tem a própria origem natural, a sua própria natureza (φύσις) como todas as outras doenças, o autor escreve: Ἄρχεται δὲ ὡσπερ καὶ τᾶλλα νοσήματα κατὰ γένος. Εἰ γὰρ ἐκ φλεγματοῦδος φλεγματοῦδος, καὶ ἐκ χολώδους χολώδης γίνεται καὶ ἐκ φθινώδους φθινώδης καὶ ἐκ σπληνώδους σπληνίης, τί κωλύει, ὅπου πατήρ ἢ μήτηρ εἶχετο τούτῳ τῷ νοσήματι, τούτῳ καὶ τῶν ἐκγόνων ἔχεσθαι τινα; Ὡς ὁ γόνος ἔρχεται πάντοθεν τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς καὶ ἀπὸ τῶν νοσερῶν νοσερός (*Morb.Sacr.* II 2, Jouanna 2003a, p. 10, 11-18: “[*scil.* a “doença sagrada”] começa em razão da hereditariedade como também as outras doenças. Porquanto, se de um fleumático nasce um fleumático, de um bilioso um bilioso, de um tísico um tísico, e de um esplenético um esplenético, o que impede, no caso em que um pai ou uma mãe fossem afetados por esta doença, que por essa doença também sejam afetados um dos filhos? Porquanto o sêmen provém de todas as partes do corpo, das partes sãs, são e, das partes doentes, doente”).

No último capítulo de *Genit.*, o XI, a explicação das malformações, uma vez que o autor já tratara as devidas a eventos traumáticos, remete à alteração do sêmen: ἐπὶν <δέ> τί οἱ νόσημα προσπέσει, αἱ τοῦ ὑγροῦ αὐτῷ, ἀφ’ οὗ τὸ σπέρμα γίνεται, τέσσαρες ἰδέαι εὐδοῖσαι, ὁκόσαι ἐν φύσει ὑπῆρξαν, τὴν γονὴν οὐχ ὄλην παρέχουσιν, ἀσθενέστερον δὲ τὸ κατὰ τὸ πεπηρωμένον· οὐ θαῦμα δέ μοι δοκεῖ εἶναι καὶ πηρωθῆναι, καθάπερ ὁ τοκεύς (*Genit.* XI, Potter 2012, p. 22, 21-6, “Todavia, quando alguma doença entra em contato com ela, as quatro formas do humor, do qual se gera o esperma, as quais estão naturalmente nela, não dão o sêmen inteiro, mas o esperma na parte malformada é mais débil. Não me parece surpreendente o fato de que também [*scil.* o filho] seja malformado da mesma forma como o genitor”). O conceito é que uma parte que padeça de alguma alteração causada por uma doença produz um sêmen doente, assim como afirma o autor de *Morb.Sacr.* na passagem acima citada.

partir delas que se geram as doenças.⁶² Eu já tratei desses assuntos, assim como do por que destas [*scil.* formas] se geram as doenças e as crises que seguem às doenças.⁶³ E acerca do sêmen eu já disse isto: de onde ele se gera e de qual maneira e por qual causa, e, nos casos em que não se gera o sêmen, por que não se gera, e [*scil.* já tratei] também do mênstruo das jovens mulheres.

IV

[1] Afirmo que nas mulheres, durante a união sexual, sendo friccionada a vagina⁶⁴ e movido o útero, algo como um prurido pervade o útero e proporciona ao resto do corpo prazer e calor.

⁶² εἰσὶ δὲ τέσσαρες ἰδέαι τοῦ ὑγροῦ, αἷμα τε καὶ χολή καὶ ὕδωρ καὶ φλέγμα· τοσαύτας γὰρ ἰδέας ἔχει συμφύεας ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑωυτῷ, καὶ ἀπὸ τουτέων αἱ νοῦσοι γίνονται· (*Genit.* III, Potter 2012, p. 10, 19-22: “Há quatro formas do humor: sangue, bÍlis, água e fleuma; de fato, tantas são as formas [*scil.* de humores] que o ser humano possui congênitas em si: é a partir delas que se geram as doenças”).

O autor introduz aqui uma das mais famosas teorias que encontramos nos tratados da *Coleção hipocrática*, a dos humores, que terá uma grande fortuna ao longo de toda a história da medicina ocidental. Conforme a doutrina deste tratado, as formas (ιδέαι) que o humor – o ὑγρόν, que é o conjunto de todo o humor que está no corpo e do qual provém o sêmen – são quatro: o sangue (αἷμα), a bÍlis (χολή), a água (ὕδωρ) e a fleuma (φλέγμα). Ora, não todos os autores da *Coleção hipocrática* estão de acordo com os tipos de humor presentes no corpo humano. Um dos lugares mais famosos em que se encontra essa a teoria é o tratado *De nautra hominis* composto por Pólibo, genro de Hipócrates, e cuja autoria foi atribuída a Hipócrates: Galeno considerou esse tratado como uma das obras autênticas do mestre de Cós, e o juízo dele pesou em toda a história da medicina e da assim chamada “questão hipocrática”.

Nos capítulos IV e V de *Nat.Hom.*, Pólibo enumera quatro humores e atribui-lhes a causa tanto do surgimento das doenças quanto da recuperação da saúde, assim como está afirmado em *Genit.* Todavia, nosso autor difere de *Nat.Hom.* quanto aos tipos de humor presentes no corpo humano, porque para Pólibo os humores são sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra, cfr. *Nat.Hom.* IV-V, Jouanna 2002, p. 172, 13-178,9.

⁶³ Depois de ter tratado dos humores, o autor especifica o seu discurso: os humores são quatro e desses se geram as doenças, acrescentando a informação de que já tratou do surgimento das doenças: δεδήλωται δέ μοι καὶ περὶ τούτων, καὶ διότι ἐκ τούτων αἱ νοῦσοι γίνονται ἐκ νούσων διακρίσεις (*Genit.* III, Potter 2012, p. 10, 23-24: “Eu já tratei desses assuntos, assim como do por que destas [*scil.* formas] se geram as doenças e as crises que seguem às doenças”). Esta frase refere-se a algo fora deste tratado, indicando uma outra obra em que o autor tratou o fato de que as doenças derivam dos humores. Em relação à “citação” do autor, Potter 2012 remete a *Morb.* IV 1, e portanto acha que este tratado é anterior a *Genit./Nat.Puer.* Também Giorgianni (2012, p. 217, nota 9 *ad loc.*), sugere que se trata de uma referência explícita a *Morb.* IV, “in cui origine e decorso delle malattie sono spiegati su base prettamente umorale. D’altronde, anche l’inizio di *Malattie IV* è concepito dal suo autore ovvero redattore come un prosiegno dello scritto *La natura del bambino*”.

O começo de *Morb.* IV, no capítulo I, retoma três pontos da discussão de *Genit.*: 1) é afirmada a teoria pangenética do esperma (o sêmen provém de todas as partes do corpo), 2) as formas do humor são quatro e são as mesmas (fleuma, sangue, bÍlis e água-humor aquoso), e 3) é a partir dessas quatro formas de humor que se geram as doenças. Sobre o conceito de crise, vide Longhi 2020 e Pigeaud 2006.

⁶⁴ Aqui, o termo αἰδοῖον, no singular, indica não somente a vagina, mas também a vulva, o aparato reprodutivo, exceto o útero, que é sempre indicado com o termo μήτραι.

Também a mulher emite uma secreção que provém do corpo [*scil.* inteiro]⁶⁵, às vezes para dentro do útero, e o útero torna-se úmido⁶⁶, e noutras vezes, para fora, caso o útero se abra mais do que o oportuno.⁶⁷ A mulher tem prazer desde o começo da união sexual, durante o tempo todo, até que o homem ejacule nela.⁶⁸ Se a mulher cobiçar se unir sexualmente, ejaculará antes

⁶⁵ μεθίει δὲ καὶ ἡ γυνὴ ἀπὸ τοῦ σώματος (IV Potter 2018, p. 12, 6-7: “Também a mulher emete uma secreção que deriva do corpo [*scil.* inteiro]”).

⁶⁶ O termo não é ὑγρός, mas ἰκμαλέος. Esse adjetivo deriva do substantivo ἰκμάς, -άδος, do qual deriva a família lexical com os verbos ἰκμάζω e ἰκμαίνω (“molhar”, “umedecer”, “banhar”) e o adjetivo ἰκμαῖος (“plúvio”, um atributo de Zeus também). Em *Genit./Nat.Puer.*, o termo ἰκμάς é usado inúmeras vezes, sobretudo na seção botânica de *Nat.Puer.* De fato, na analogia entre plantas e animais, esse termo indica o suco – ou os sucos – que a planta suga da terra e que faz com que ela cresça. No capítulo XXIV 1 Littré/XIII Potter, por exemplo, é a própria terra (γῆ) que é dita ἰκμαλέη.

⁶⁷ Aqui, “o oportuno” traduz o termo grego καιρός, que indica, em geral a “medida certa”, a “justa proporção” na administração de alimentos, bebidas ou fármacos, e o “momento certo”. Em geral, esse termo indica “o que é oportuno”, e a construção aqui usada ἢν χάσκωσιν αἰ μῆτραι μᾶλλον τοῦ καιροῦ é extremamente comum na *Coleção hipocrática* depois de um verbo: verbo + μᾶλλον τοῦ καιροῦ ou ἔλασσον τοῦ καιροῦ. Com os adjetivos, se usa a construção “adjetivo no grau comparativo” + τοῦ καιροῦ. O conceito de καιρός é fundamental para a ciência médica hipocrática. Para um estudo geral sobre este conceito de Homero até Aristóteles, vide Trédé 2020 (em relação à medicina da *Coleção hipocrática*, cfr. p. 155-193), e Marino 2022 e 2021.

⁶⁸ É oportuno, aqui, destacar a posição do autor acerca da participação da mulher na reprodução. *Genit.* não deixa dúvidas quanto a isso: a mulher, assim como o homem, emite um sêmen que vai se juntar ao do homem, e desta união se gera o embrião.

Ora, *Genit./Nat.Puer.* insere-se dentro, e toma uma posição forte e clara, de um debate que animava a surgente ciência grega, o da produção do sêmen. Como Lonie (1981, p. 119) destaca a propósito, entre os filósofos pré-socráticos, havia dois posicionamentos; um que via só o homem como responsável pela emissão de sêmen, e um outro, pelo qual tanto o homem quanto a mulher produziam sêmen e portanto havia uma coparticipação na origem do embrião e do futuro ser humano.

Defensores da ideia de que só o homem emite sêmen, são Anaxágoras, Hípon, Diógenes de Apolônia e alguns Pitagóricos. Defensores da ideia de que homem e mulher contribuem igualmente para o sêmen são Alcmeón, Parmênides, Empédocles, Demócrito e o autor do maior tratado da *Coleção hipocrática*, *De victu*, no livro primeiro.

Quanto a Anaxágoras, possuímos um testemunho de Aristóteles, no *De generatione animalium* IV, que se abre com a questão acerca da determinação do sexo, se esta distinção se estabelece dentro da mãe ou antes. Aristóteles, portanto, relata as posições de seus predecessores começando por Anaxágoras: φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι τὰ δὲ θήλα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς (Arist. *GA* IV 763b30-764a1: “Dizem alguns — Anaxágoras e outros fisiólogos, por exemplo — que esta oposição já existe no esperma; segundo eles, o esperma provém do macho e a fêmea contribui com o lugar; o sêmen macho vem da direita e o fêmea da esquerda; e, quanto ao útero, os machos estão à direita e as fêmeas à esquerda”; tr. Maria de Fátima Sousa e Silva em Aristóteles 2021). Importante, aqui, destacar que a fêmea oferece só o lugar (τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον). Quanto às últimas duas linhas καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι τὰ δὲ θήλα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς, Peck 1963 as expunge, e portanto, como apontam Lanza-Vegetti (2018, nota 1 *ad loc.*), não é necessário atribuir a doutrina da direita-esquerda a Anaxágoras, uma doutrina que, todavia, tem grande relevância na filosofia e na ciência grega; sobre este aspecto, vide. Lloyd 1991b).

Embora pense que a mulher não contribua na reprodução senão pelo lugar, Hípon parece ter uma teoria diferente da do Anaxágoras: enquanto o filósofo de Clazômenas nega a produção de sêmen por parte

do homem, e pelo resto do tempo a mulher não tem mais prazer da mesma forma; mas, se não cobiçar, o prazer terminará junto com o do homem. [2] É como se se vertesse sobre água fervente outra água fria: a água cessa de ferver; desta mesma maneira, também o sêmen do homem, caindo no útero, apaga o calor e o prazer da mulher. O prazer e o calor eclodem⁶⁹ no momento em que o sêmen cai no útero, e depois cessam; é como se se vertesse vinho sobre uma chama: acontece que a chama primeiramente eclode⁷⁰ e cresce por pouco tempo em relação à versão do vinho, e depois se apaga. Da mesma forma, também na mulher o calor chega ao máximo grau⁷¹ pelo sêmen do homem, e depois se apaga.

A mulher prova muito menos prazer do que o homem na união sexual, mas por um tempo maior do que o homem. A razão pela qual o homem prova mais prazer é que o sêmen é secretado do humor por ele de maneira repentina e em consequência de uma agitação mais violenta do que

da mulher, Hípon pensa que tanto o homem quanto a mulher emitam esperma, mas que o da mulher não contribua à geração enquanto cai fora do útero; cfr. DK38A14 (para Hípon, vide Casertano 2021).

Quanto a Diógenes de Apolônia, Censorino nos informa de que, para este filósofo, só o homem dá o sêmen que constitui o embrião, cfr. DK64A27 (= Censor. *de d. nat.* 5, 4). Quanto aos pitagóricos mencionados por Lonie (1981, p. 119), a referência é DK58B1.a (= D.L. VIII 28).

Como destacado acima, a posição pela qual homens e mulheres contribuem para o sêmen é comparilhada por Alcmeón, Parmênides, Empédocles e Demócrito. Para Alcmeón, cfr. DK24A14 (= Censor. *De d. nat.* 6, 4). Para Empédocles, possuímos o testemunho de Aristóteles, cfr. DK31B63 (= Arist. *GA* I 722b10-12).

Em Demócrito, igualmente, encontramos a afirmação de que também a mulher emite sêmen, e a razão é anatômica; cfr. DK68A142 (= Aet. V 5, 1 [*Dox.* 418]). Para um aprofundamento acerca de Demócrito, vide Perilli 2007 e De Ley 1980. Para o tratado *De victu*, cfr. I, XXVII, Joly 2003, p. 144, 4-9.

Acerca da questão do envolvimento da mulher na concepção do embrião, há um destaque que aparece com frequência na literatura crítica (por exemplo, Cerri 1999, p. 287; Lonie 1981, p. 119) e que é importante para apreciar o peso deste debate dentro da sociedade grega. Nas *Eumênides* de Esquilo, se encena o processo contra Orestes, réu de ter assassinado a mãe Clitemnestra, que por sua vez tinha assassinado o marido Agamêmnon. A questão levantada pelas Erínias é que Oreste cumpriu um crime contra o próprio sangue, e assim Atenas convoca um processo – que funda, na mitologia, o Areópago, o antigo tribunal de Atenas (cfr. *Eu.* 481-84). A passagem chamada em causa em relação à contribuição da mulher na concepção do embrião (*Eu.* 657-666) é antecipada pelos versos 605-6, no diálogo entre Orestes e o coro das Erínias, coro que sustenta que o assassinio de Agamêmnon por parte de Clitemnestra não é tão grave quanto o assassinio da própria mãe. Já desde a resposta de Orestes (v. 606) se coloca a questão sobre o envolvimento da mãe no ato da procriação e sobretudo da geração do embrião. A resposta de Orestes é, na verdade, uma pergunta que abre essa questão, que é retomada por Apolo, enquanto advogado de Orestes, na defesa: a mãe só hospeda o embrião, mas quem gera é quem fecunda, ou seja, o pai, cfr. *Eu.* 657-666.

⁶⁹ O verbo ἐξάισσω encontra-se somente neste tratado, três ocorrências no capítulo IV parágrafo 2, constituindo, portanto, junto a outros termos, uma marca do autor. O verbo significa “pular”, “dar um pulo”, como, por exemplo, nas descrições de ações de guerra. Aqui, devemos imaginar um uso metafórico do verbo, porque o prazer e o calor “dão um pulo” – assim como a chama, na analogia posta pouco depois –, indicando a chegada a um grau máximo.

⁷⁰ Novamente ἐξάισσω.

⁷¹ Novamente ἐξάισσω.

na mulher.⁷² [3] E isto também é assim para as mulheres: se elas se unem sexualmente com homens, ficam mais saudáveis; se não se unem, menos. Porquanto, por um lado, no momento da cópula, o útero torna-se úmido e não seco, ao passo que, se é mais seco do que o oportuno, contrai-se violentamente e, se é contraído violentamente, dá sofrimento ao corpo. Por outro lado, a união sexual, esquentando e umedecendo o sangue, produz uma passagem mais fácil

⁷² A notação sobre o prazer da mulher, também em comparação com o do homem, não é peregrina na economia deste capítulo e deste tratado mais em geral, e isso porque é propriamente com base no prazer, que é comum tanto ao homem quanto à mulher, que o autor quer e pode sustentar a tese de que tanto os homens quanto as mulheres emitem sêmen. O capítulo IV visa mostrar que os homens e as mulheres possuem aparatos semelhantes e que, dentro dos respectivos corpos, se desencadeiam processos semelhantes. É essa semelhança funcional que o autor quer destacar ao chamar a atenção sobre o prazer. De fato, o que é afirmado nesse capítulo pode ser comparado em paralelo com o processo de produção e de emissão de sêmen por parte do homem. Tomem-se em consideração as seguintes passagens sobre o homem do capítulo I: [...] ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος [...] (I Potter 2012, p. 6, 1-3: “o sêmen do homem provém de todo o humor que há no corpo”) – φλέβες καὶ νεῦρα ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος τείνουσιν ἐς τὸ αἰδοῖον, οἷσιν ὑποτριβομένοισι καὶ θερμαινομένοισι καὶ πληρευμένοισιν ὥσπερ κνησμὸς ἐμπίπτει καὶ τῷ σώματι παντὶ ἡδονὴ καὶ θέρμη ἐκ τούτου παραγίνεται (I Potter 2012, p. 6, 6-10: “As coisas são da seguinte maneira: vasos e nervos se estendem de todo o corpo em direção ao pênis; a estes, quando friccionados, aquecidos e enchidos, sobrevém algo como um prurido, e a partir disso geram-se prazer e calor no corpo todo”). Paralelamente, no capítulo IV, o autor, mesmo no começo, afirma: Τῆσι δὲ γυναιξί φημι ἐν τῇ μίξει τριβομένου τοῦ αἰδοίου καὶ τῶν μητρώων κινευμένων, ὥσπερ κνησμὸν ἐμπίπτει ἐς αὐτὰς καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι ἡδονὴν καὶ θέρμην παρέχειν (IV Potter 2012, p. 12, 3-6: “Afirmo que nas mulheres, durante a união sexual, sendo friccionada a vagina e movido o útero, algo como um prurido pervade o útero e proporciona ao resto do corpo prazer e calor. Também a mulher emite uma secreção que provém do corpo [*scil.* inteiro]”):

Homem: capítulo I	Mulher: capítulo IV
[...] ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς ἔρχεται ἀπὸ παντὸς τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος [...]	μεθίει δὲ καὶ ἡ γυνὴ ἀπὸ τοῦ σώματος
οἷσιν ὑποτριβομένοισι	τριβομένου τοῦ αἰδοίου
ὥσπερ κνησμὸς ἐμπίπτει	ὥσπερ κνησμὸν ἐμπίπτει ἐς αὐτὰς [<i>scil.</i> μήτρας]
τῷ σώματι παντὶ ἡδονὴ καὶ θέρμη ἐκ τούτου παραγίνεται	τῷ ἄλλῳ σώματι ἡδονὴν καὶ θέρμην παρέχειν

Os elementos relativos à produção de sêmen por parte do homem se repitem na exposição acerca da mulher com os mesmos termos:

- 1) γονή por ambos os sexos,
- 2) ὑποτρίβω e τρίβω, com leve variação do verbo,
- 3) κνησμὸς ἐμπίπτει, igual em ambos os capítulos,
- 4) ἡδονὴ καὶ θέρμη, igual nos dois capítulos,
- 5) τῷ σώματι παντὶ e τῷ ἄλλῳ σώματι, para indicar que no corpo inteiro se geram calor e prazer.

Em *Mul. I*, encontramos um pequeno trecho em que o autor, tratando da mulher que quer engravidar e dos dias oportunos, destaca o papel do desejo, cfr. *Mul. I*, XVII, Potter 2018, p. 58, 24-60, 5.

O prazer é um fator importante nas doutrinas fisiológicas e embriológicas ao longo de toda a especulação antiga. Já relatamos o testemunho sobre Demócrito (DK68A142). Como destaca Lonie (1981, p. 120), o prazer é um dos argumentos no qual se baseia a teoria pangenética do sêmen: o corpo inteiro concorre na produção de sêmen porque é o corpo inteiro que prova prazer durante a união sexual; cfr. também Aristot. *GA* 727b33-728a14, e *Lucr.* IV 1192-1232.

para o mênstruo;⁷³ caso não escorra o mênstruo, o corpo da mulher torna-se mais predisposto a adoecer.⁷⁴ Por que se torna mais predisposto a adoecer, direi em *Doenças das mulheres*;⁷⁵ e isso era quanto devia dizer acerca deste assunto.

⁷³ Função clara da prática do sexo é a de umedecer o sangue. Isso se deve ao fato de que, com a cópula, o corpo inteiro se move e começa a produção de sêmen, que se dá com o aquecimento do humor; do humor, portanto, se secreta uma parte que compõe o sêmen e que umedece os canais pelos quais escorre o mênstruo.

⁷⁴ ἔχει δὲ καὶ τὸδε οὕτω τῆσι γυναιξίν· ἦν μὲν μίσιγονται ἀνδράσι, μᾶλλον ὑγιαίνουσιν· ἦν δὲ μὴ, ἦσσον· ἅμα μὲν γὰρ αἰ μῆτραι ἰκμαλέαι γίνονται ἐν τῇ μίξει καὶ οὐ ξηραὶ, <ξηραὶ δὲ> εὐοῦσαι μᾶλλον τοῦ καιροῦ συστρέφονται ἰσχυρῶς, συστρεφόμεναι δὲ ἰσχυρῶς πόνον τῷ σώματι παρέχουσιν· ἅμα δὲ ἡ μίξις τὸ αἷμα θερμαίνουσα καὶ ὑγραίνουσα ποιεῖ ὁδὸν ῥηϊτέραν τοῖσι καταμηνίοισι· τῶν δὲ καταμηνίων μὴ χωρεόντων τὰ σώματα τῶν γυναικῶν ἐπίνοσα γίνεται· (IV Potter 2012, p. 12, 27-14, 9: “E isto também é assim para as mulheres: se elas se unem sexualmente com homens, ficam mais saudáveis; se não se unem, menos. Porquanto, por um lado, no momento da cópula, o útero torna-se úmido e não seco, ao passo que, se é mais seco do que o oportuno, contrai-se violentamente e, se é contraído violentamente, dá sofrimento ao corpo. Por outro lado, a união sexual, esquentando e umedecendo o sangue, produz uma passagem mais fácil para o mênstruo; caso não escorra o mênstruo, o corpo da mulher torna-se mais predisposto a adoecer”).

Todo este trecho apresenta um dos pontos mais importantes acerca da saúde da mulher em vários escritos ginecológicos, cuja tradição – e cujos preconceitos – chegam até a medicina contemporânea. Trata-se do princípio pelo qual várias doenças ou estados doentios da mulher dependem da falta de relações sexuais, as quais doenças e os quais estados podem ser curados praticando sexo com homens. Os exemplos desta concepção são inúmeros e envolvem vários tratados, como *De natura muliebri*, *De mulierum affectionibus I-II*, *De virginum morbis*. Incluir até mesmo uma parte destes exemplos implicaria uma longa digressão que não é necessária para nossos fins.

O primeiro destaque a se fazer é que as terapias que incluem a união sexual com o homem são quase sempre acompanhadas por prescrições dietéticas, e isso porque, em geral mas como também em *Genit.*, os distúrbios incluem não somente o trato final do aparato sexual da mulher, mas também a dinâmica dos fluidos corpóreos. Um excesso ou um defeito de úmido na mulher são causas de várias patologias. Por isso encontramos, por exemplo em *Nat.Mul.* e *Mul. I-II*, prescrições detalhadíssimas do que comer, do que beber e quando, isso não sendo uma particularidade da ginecologia hipocrática nem divergindo dos preceitos dietéticos gerais.

Em geral, uma das prescrições dietéticas que se encontram junto à de se unir com o marido, em muitos casos, é utilizar comida e bebidas emolientes (μαλακός), e isso na perspectiva de que é preciso umedecer o útero seco para reestabelecer, novamente, o correto equilíbrio dos humores. Indicativo, a esse respeito, é o que *Mul. II* testemunha: cfr. *Mul. II*, CXLI Littré, 32 Potter 2018, p. 350, 23-26. Uma redação paralela deste capítulo *Mul. II* é o capítulo XL de *Nat.Mul.* (Bourbon 2008, p. 57, 5-58, 4).

Todavia, há também casos contrários, em que o útero é demasiado úmido por conta do regime e das uniões sexuais com o marido, e, portanto, a recomendação é de não se unir; cfr. *Mul. I*, V Littré, V Potter 2018, p. 28, 14-24. Sobre este aspecto, cfr. também *Mul. I*, XVII Littré, XVII Potter 2018, p. 58, 10-17. Para as implicações da dieta na ginecologia, vide King 1995.

Uma das soluções para algumas condições patológicas da mulher, e que é provavelmente subentendida em *Genit.*, é o parto; cfr., por exemplo, *Nat.Mul.* II, Bourbon 2008, p. 4, 13.

⁷⁵ O autor remete a um outro tratado de sua autoria, que trata, de maneira específica, das doenças das mulheres. Esta referência é correntemente identificada nos primeiros capítulos de *Mul. I*, e o uso do futuro (εἰρήσεταιί μοι) deixaria pensar que esse tratado seguiria a exposição embriológica (cfr. Giorgianni 2012, p. 218, nota *ad loc.* 11). Em relação a esta referência, Ilberg (1925, p. 19, nota 5) remete aos capítulos I-III de *Mul. I*. Sobre o autor C dos tratados ginecológicos, vide Grensemann (1975, p. 80-115). Lonie (1981) aprofunda, na *Introdução*, a discussão sobre a relação entre *Genit./Nat.Puer.* e outros tratados (cfr. p. 51-53).

V

[1] Quando a mulher se une sexualmente, se ela não for ficar grávida, usualmente o sêmen secretado de ambos sai para fora, quando a mulher o desejar;⁷⁶ se, ao contrário, for ficar grávida, o sêmen não flui fora, mas permanece no útero. De fato, o útero, acolhendo [*scil.* o sêmen] e encerrando-se, o retém em si, porque a boca do útero é encerrada por conta da umidade, e se mesclam junto o que sai do homem e o que sai da mulher. Se a mulher tiver já experiências de partos e se der conta de quando o sêmen não sai [*scil.* do útero], mas permanece dentro, saberá em qual dia ficou grávida.

VI

[1] Quanto ao assunto seguinte, dá-se desta maneira. O que é ejaculado pela mulher às vezes é mais forte, outras, mais fraco; e o mesmo ocorre também com o que é ejaculado pelo homem. Ademais, no homem são presentes tanto o esperma⁷⁷ feminino quanto o masculino, e isso ocorre igualmente na mulher. O macho é mais forte do que a fêmea, portanto é necessário que [*scil.* o macho] derive de um [*scil.* esperma] mais forte. [2] Dá-se o mesmo também com o seguinte assunto: se o esperma mais forte derivar de ambos, gera-se um macho; se débil, uma fêmea. Aquele [*scil.* esperma] dos dois que dominar⁷⁸ em quantidade é gerado; porquanto, se o esperma débil for em quantidade muito maior do que o [*scil.* esperma] mais forte, o forte é dominado e, misturado com o [*scil.* esperma] débil, é levado a conceber uma fêmea. Todavia,

⁷⁶ Esta afirmação gerou interpretações variadas; referimos a nota de rodapé de Giorgianni 2012 “La frase, variamente interpretata, può difficilmente alludere alla pratica del *coitus interruptus*, dal momento che l’iniziativa della misura anticoncezionale spetta alla donna, e non all’uomo: più confacente al nostro caso sembra la serie di pratiche anticoncezionali note al medico di II secolo Sorano, *Malattie delle donne* I, 61 (p. 60, righe 2-8 edd. Burguière/Gourevitch/Malinas [Burguière-Gourevitch-Malinas 1988-2000]) per cui la donna, durante l’ejaculazione del seme maschile, è chiamata a trattenere il respiro e a ritirarsi in modo che il seme non raggiunga la parte più profonda dell’utero, dopo l’ejaculazione, invece, deve subito tornare in posizione eretta, raggomitolarsi da seduta, provocare una crisi di starnuti, lavare abbondantemente la vagina o bere acqua fredda, cfr. King [1998], *Hippocrates’ Woman*, p. 156. Nel seguito del capitolo, il medico prevede la possibilità, per una donna esperta di gravidanze, di sapere quale sia stato il preciso momento del concepimento. Non deve perciò stupire che, specie quando la fisiologia uterina non faciliti l’insediamento del seme, venga attribuita alla donna anche la possibilità di impedire *a priori* volontariamente il concepimento” (p. 218-9, nota 12 *ad loc.*).

⁷⁷ Ocorre aqui, pela primeira vez, o termo “esperma” (σπέρμα).

⁷⁸ Giorgianni (2012, p. 219, nota *ad loc.* 13) esclarece que o período é mútilo e a frase “Aquele [*scil.* esperma] dos dois que dominar em quantidade é gerado” necessita de uma adição, que ele, na tradução italiana, entende assim: “Qualora, invece, da uno dei due provenga seme più forte, dall’altro seme debole, etc.”. Na verdade, o período é inteligível também sem uma premissa: trata-se, claramente, do caso em que homem e mulher emitem um o esperma mais forte e a outra esperma mais fraco (qual que seja dos dois que o emita). Este capítulo está explicando como se determina o sexo do embrião a partir de dois espermas diferentes. Aqui o verbo é κρατέω, que indica a dinâmica de forças pela qual se determina o sexo.

se o [*scil.* esperma] forte for em quantidade maior do que o débil, o [*scil.* esperma] débil é dominado e é levado a conceber um macho. [3] É como se alguém, misturando cera e gordura junto, tornando a gordura maior em quantidade, os derretesse no fogo: enquanto eles forem líquidos, não fica claro o que domina; mas, assim que se coagulam, é neste momento que fica claro que a gordura domina a cera em quantidade. O mesmo se dá em relação ao sêmen do macho e da fêmea.

VII

[1] A partir das evidências dos fatos, é possível concluir que tanto na mulher quanto no homem há um sêmen⁷⁹ feminino e masculino. De fato, muitas mulheres já deram à luz filhas fêmeas unindo-se com certos homens, ao passo que, unindo-se com outros homens, deram à luz filhos machos. E aqueles mesmos homens com os quais as mulheres deram à luz filhas fêmeas, unindo-se com outras mulheres, geraram um filho macho, e os homens para os quais nasceu uma progênie de sexo masculino, unindo-se com outras mulheres, geraram uma progênie de sexo feminino. [2] Este raciocínio afirma que tanto o homem quanto a mulher têm um sêmen⁸⁰ tanto feminino quanto masculino. Porquanto, nos que tiveram uma progênie de sexo feminino, era dominado o [*scil.* sêmen] mais forte, dado que o [*scil.* sêmen] débil se encontrava em quantidade maior, e nasceram fêmeas. Por outro lado, nos que tiveram uma progênie de sexo masculino, prevalecia o [*scil.* sêmen] forte, e nasceram filhos machos. [3] Não sempre do mesmo homem sai o sêmen que é forte⁸¹, nem sempre o que é débil, mas ora um ora o outro,⁸²

⁷⁹ Neste caso o termo é γόνος. Como destaca Giorgianni (2012, p. 219, nota *ad loc.* 14), “Il termine greco usato in questo capitolo per dire ‘seme’ non è più γονή, bensì γόνος, che indica propriamente il ‘principio generativo’, la ‘discendenza’, più che la semenza in sé. In altri termini, qui si ribadisce lo stesso concetto da un altro punto di vista linguistico e semantico: sia nell’uomo che nella donna è insito un principio generativo del maschile e del femminile”.

⁸⁰ Novamente γόνος.

⁸¹ Giorgianni 2006 lê esta frase como χωρέει δὲ οὐκ αἰεὶ οὕτως ἀπὸ τοῦ κ.τ.λ., enquanto Potter 2012 (que seguimos) χωρέει δὲ οὐκ αἰεὶ ἀπὸ τοῦ κ.τ.λ.

⁸² A diferença na determinação de sexo depende do momento da concepção. Em *Aer.*, em relação ao fato de que os citas são parecidos entre si, o autor dá uma explicação “embriológica” e destaca o papel da coagulação do “princípio generativo” [γόνος]: Τά τε εἶδεα ἔοικεν ἀλλήλοισι, τά τε ἄρσενα τοῖσιν ἄρσεσι καὶ τὰ θήλεα τοῖσι θήλεσιν. Τῶν γὰρ ὠρέων παραπλησίων ἐουσέων φθοραὶ οὐκ ἐγγίγνονται οὐδὲ κακώσεις ἐν τῇ τοῦ γόνου ζυμῆξί, ἣν μὴ τινοσ ἀνάγκης βιαίου τύχη ἢ νόσου. (*Aer.* XIX, Jouanna 2003b, p. 235, 2-7: “Quanto ao aspecto, eles [*scil.* os citas] se parece um com o outro, os machos com os machos e as fêmeas com as fêmeas. Porquanto, sendo as estações parecidas, não se produzem corrupções nem alterações na coagulação do sêmen, a não ser que ocorra algum trauma violento ou uma doença”). Já destacamos o fato de que este tratado, quanto às questões da formação do sêmen, compartilha a mesma perspectiva de *Genit.* Estes dois autores, todavia, estão afirmando algo diferente. O de *Aer.* está identificando a causa da semelhança entre os citas na “coagulação” (ζύμηξις) do sêmen, ou seja, no momento posterior à formação e à secreção do sêmen, enquanto o autor de *Genit.* está se referindo à própria formação do sêmen, que pode ser o forte ou o débil. Todavia, não é impossível

isso vale também para a mulher; portanto, não há de se maravilhar de que as mesmas mulheres e os mesmos homens gerem uma progênie tanto masculina quanto feminina. E o mesmo se dá com os animais domésticos no que diz respeito ao sêmen feminino e masculino.

VIII

[1] No útero, chega o sêmen tanto da mulher quanto do homem provindo de seus corpos inteiros, débil das partes débeis e forte das partes fortes; e é assim que é transmitido, necessariamente, à prole. A parte do corpo de onde vier mais do homem do que da mulher para o sêmen, nessa parte o filho se parece mais com o pai; ao passo que, a parte de onde vier mais da mulher, nessa parte do corpo o filho se parece mais com a mãe.⁸³ Não é possível que [*scil.* o filho] se pareça com a mãe em todas as partes e em nenhuma com o pai, nem é possível o contrário, assim como não é possível que não se pareça em nada com nenhum dos dois [*scil.* genitores]; mas há uma necessidade pela qual [*scil.* o filho] se pareça em algo com ambos [*scil.* os genitores], uma vez que o esperma vai dos corpos de ambos ao filho. [2] Aquele dos dois [*scil.* genitores] que contribui mais para a semelhança e a partir do maior número de partes do corpo, com este [*scil.* genitor] [*scil.* o filho] se parece mais. Pode acontecer, algumas vezes, que a filha que nasce se pareça com o pai em um número maior de partes do corpo do que com a mãe e, outras, que o filho que nasce se pareça mais com a mãe do que com o pai. Essas e tantas são as provas para o meu discurso precedente, de que, tanto na mulher quanto no homem, há tanto uma capacidade generativa masculina quanto uma capacidade generativa feminina.⁸⁴

que o autor de *Genit.* possa estar pensando na determinação do tipo de sêmen como efeito de causas externas e acidentais, que mudam de momento em momento.

⁸³ O autor quer afirmar um princípio ‘mecanicista-corpúscular’ do sêmen: o sêmen – que será depois o embrião – é o resultado da e é a mistura do sêmen da mulher e do homem. O sêmen de cada um provém de todas as partes do corpo, e portanto cada parte dos corpos dos pais contribui à formação do corpo do filho. Ora, como acontece em relação à determinação do sexo – o sêmen que for mais abundante determina o sexo –, assim também acontece em relação à determinação das semelhanças entre os pais e o filho: se o pai contribui com uma parte de sêmen mais abundante que provém de uma parte específica do corpo dele, a parte correspondente do filho se parece mais com aquela parte do pai que contribuiu em medida maior na formação do sêmen (por exemplo, o nariz, os olhos, a boca etc.), e igualmente quanto à contribuição que a mãe dá. É importante destacar que aqui o autor está pensando em um tipo de sêmen (o futuro embrião) constituído pelos humores que derivam de todas as partes do corpo. Portanto o sêmen é, na realidade, vários sêmenes, um para cada parte do corpo (sêmen da boca, do nariz, da perna etc.); o embrião, portanto, é um composto de todos os sêmenes que se desenvolverão dentro do útero durante a gestação, cada um dos quais possui um próprio ‘programa genético’ que consiste em reproduzir a parte do corpo da qual provém.

⁸⁴ *κουρογονίη καὶ θηλυγονίη*: interessante é o uso destes termos. Quanto ao primeiro – *κουρογονίη* – ele é um *hapax* absoluto na literatura grega: de fato, quando os autores querem indicar a “capacidade generativa masculina” (capacidade de gerar um homem) utilizam o termo *ἀρρενογονία* (cfr., por exemplo, Aristóteles: *GA* IV 765a30, 767a9, a14, a27; *HA* VII 585b11) em conjunto com o termo *θηλυγονία*.

IX

[1] Acontece também o seguinte: às vezes, os filhos, apesar de serem gerados de um pai e de uma mãe robustos e fortes, nascem franzinos e débeis. Se tal caso se der depois de já terem nascido muitos filhos [*scil.* fortes], é claro que o embrião adoeceu no útero e que é por causa da mãe, que deixou cair o nutrimento para o crescimento fora do útero, excessivamente aberto, e por isso o filho nasceu débil. Cada um dos seres vivos, de resto, adoece conforme a própria força. Mas, se todos os filhos que nasceram forem débeis, o útero é a causa, porque é mais estreito do que o oportuno.⁸⁵ De fato, se o embrião não tiver um espaço amplo onde possa crescer, é necessário que o embrião se torne franzino, porque não tem um espaço amplo para o crescimento; se, ao contrário, tiver um espaço amplo e não adoecer, é provável que de genitores robustos nasça um filho robusto.

[2] É como se alguém pusesse um pepino já sem flor, mas que é ainda pequeno e unido à planta no campo de pepinos, em um pequeno vaso para pegar a água;⁸⁶ [*scil.* o pepino] será igual em dimensão e forma ao espaço vazio do vaso. Se, porém, alguém o puser em um vaso grande, que é capaz de conter o pepino, mas não muito maior do que o tamanho natural do pepino, o pepino será igual em dimensão e forma ao espaço vazio do vaso: pois no crescimento contende com o espaço vazio do vaso.⁸⁷ [3] Poder-se-ia também dizer que todas as plantas são da forma como são forçadas a ser. Isso vale também para a criança: se ela tiver um espaço amplo durante o crescimento, se tornará de tamanho maior; se, ao contrário, tiver um espaço estreito [*scil.* durante o crescimento], de tamanho menor.

X

[1] Quanto a uma criança que sofreu malformação no útero, afirmo que ele sofreu malformação ou porque sofreu uma contusão por ter a mãe recebido um golpe na região do embrião, ou porque ela caiu, ou por qualquer outro acidente violento ocorrido à mãe. Se tiver sofrido uma contusão, na parte [*scil.* onde sofreu a contusão] a criança é malformada; se, entretanto, o embrião tiver sofrido uma contusão maior, pela laceração da membrana que o envolve, o embrião é destruído. Há também uma outra maneira pela qual as crianças são malformadas, e

⁸⁵ A causa da deficiência ou da malformação de um filho é atribuída à mulher e não ao homem. Aqui o autor apresenta duas explicações diferentes para dois casos: o primeiro consiste no nascimento de um filho débil após a mãe ter gerado filhos fortes (nesse caso foi o alimento que faltou e fez com que o embrião adoecesse); o segundo caso consiste no nascimento de filhos todos débeis (nesse caso a causa não é contingente mas estrutural, porque o útero é mais estreito do que o oportuno).

⁸⁶ “pequeno vaso para pegar a água” traduz o termo ἀρυστήρ, que é também uma unidade de medida para líquidos.

⁸⁷ Esta analogia põe as bases da analogia entre embrião e planta em *Nat.Puer*.

é a seguinte. Quando no útero houver um espaço estreito na região que corresponde à parte [scil. do embrião] que já sofrera uma malformação, será necessário que, por conta do movimento do corpo em um espaço estreito, [scil. o embrião] sofra uma malformação naquela região; [2] assim como as árvores que estão na terra e que não têm um espaço amplo, mas são obstaculizadas por uma pedra ou por qualquer outro impedimento, desenvolvendo-se, tornam-se tortas ou em uma parte espessas e em outras finas, do mesmo modo também a criança [scil. sofre malformação], se no útero alguma parte do corpo se encontrar em um espaço mais estreito do que as outras.

XI

[1] E ocorre na maioria dos casos que, embora os pais sejam malformados, os filhos nasçam sãos. Pois a parte malformada tem todos os componentes iguais em número à parte sã.⁸⁸ Todavia, quando alguma doença entra em contato com ela, as quatro formas do humor, do qual se gera o esperma, as quais estão naturalmente nela, não dão o sêmen inteiro, mas o esperma na parte malformada é mais débil. Não me parece surpreendente o fato de que também [scil. o filho] seja malformado da mesma forma como o genitor. Isso era quanto devia dizer acerca deste assunto; agora quero voltar novamente ao assunto que estava tratando.

Silvio Marino
Universidade de Brasília
Università di Napoli Federico II

Bibliografia

Alfageme, I. Rodríguez. 2007. “Inicios y finales de los tratados del *Corpus Hippocraticum*”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 17, 183-202.

Aristóteles. 2021. *Obras Completas de Aristóteles, Geração dos animais*, volume IV, Tomo V. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional.

Bernier, R. 1990. “Embryogenèse et avortement chez les auteurs hippocratiques”. In P. Potter, G. Maloney and J. Desautels (eds). *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du*

⁸⁸ Aqui as interpretações divergem levemente para ἔχει γὰρ τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸ πεπηρωμένον τῷ ὑγιῆϊ (Potter 2012: “for what is maimed still has everything equal in number with the whole”); o texto de Giorgianni 2006 è ἔχει γὰρ τὸν ἀριθμὸν πάντα τὸ πεπηρωμένον τοῦ ὑγιέος (“La parte malformata, del resto, contiene, dal punto di vista numerico, tutte le componenti (del seme) della parte sana”). Joly 1970 traduz com: “en effet, la partie mutilée a tous les composants d’une partie saine”. Seguimos Giorgianni 2006 e 2012 e Potter 2012 na interpretação.

VI^e Colloque international hippocratique (Québec du 28 septembre au 3 octobre 1987). Québec: Éditions du Sphinx, 363-380.

Bourbon, F. 2008. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome XII 1^e partie. Nature de la femme*, texte établi et traduit par F. Bourbon. Paris: Les Belles Lettres.

Bourbon, F. 2017. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome XII 4^e partie. Femmes stériles, Maladies des jeunes filles, Superfétation, Excision du fœtus*. Texte établi, traduit et annoté par Florence Bourbon. Paris: Les Belles Lettres.

Burguière, P.; Gourevitch, D. & Malinas, Y. (Texte établi, traduit et commenté par). 1988-2000. Soranos. *Maladies des femmes*, 4 voll. Paris: Belles Lettres.

Casertano, G. 2021. "Ippone l'ateo e la storia dell'umido". *Archai* 31 (2021), 1-20.

Cerri, G. 1999. *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Introduzione, testo, traduzione e note di Giovanni Cerri. Milano: BUR.

Chantraine, P. 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

Craik, E. M. 1998. *Hippocrates: Places in Man*. Oxford: Clarendon Press.

Craik, E. M. 2015. *The 'Hippocratic' Corpus: Content and Context*. London-New York: Routledge.

Craik, E. M. 2018. "The 'Hippocratic Question' and the Nature of the *Hippocratic Corpus*". In Pormann 2018, 25-37.

Cross, James R. 2018. *Hippocratic Oratory. The Poetics of Early Greek Medical Prose*. Milton Park-New York: Routledge.

De Lacy, P. 1992. *Galen on Semen*. Berlin: Corpus Medicorum Graecorum V 3, 1.

De Ley, H. 1980. "Pangenesis versus Panspermia. Democritean Notes on Aristotle's *Generation of Animals*". *Hermes* 108, 129-153.

Ermerins, F. Z. 1862. *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae*, t. II, Apud Kemink et filium, Traiecti ad Rhenum.

Fredrich, C.J. 1899. *Hippokratische Untersuchungen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Giorgianni, F. 2006. *Hippokrates, Über die Natur des Kindes: (De genitura und De natura pueri) / herausgegeben, ins Deutsche und Italienische übersetzt und textkritisch kommentiert von Franco Giorgianni*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag.

Giorgianni, F. 2012. *Ippocrate, La natura del bambino*. Palermo: Sellerio.

Giorgianni, F. 2015. "Polisemia di 'nòmos' e l'esordio di Hipp. 'de genitura'". *Galenos: Rivista di Filologia dei Testi Medici Antichi* 9, 187-199.

Grensemann, H. 1975. *Knidische Medizin Teil I: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum*. Berlin-New York: Ars Medica II 4,1.

Grensemann, H. 1982. *Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De muliebribus I, II und De Sterilibus*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Grensemann, H. 1987. *Knidische Medizin, Teil II. Versuch einer weiteren Analyse der Schicht A in den pseudohippokratischen Schriften De natura muliebri und De muliebribus I und II*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Ilberg, J. 1925. *Die Ärzteschule von Knidos* (= Ber. Verh. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig, Phil.-hist. Klasse 76, 1924, vol. 3), Leipzig: S. Hirzel.

Joly, R. 1970. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome XI : De la génération, De la nature de l'enfant, Des maladies IV, Du foetus de huit mois, texte établi et traduit par R. Joly*. Paris: Les Belles Lettres.

Jouanna, J. 1984. "Rhétorique et médecine dans la *Collection Hippocratique*". *Revue des Etudes Grecques* 97, 26-44.

- Jouanna, J. 2002. Hippocrate. *La nature de l'homme*, édité, traduit, et commenté par Jacques Jouanna, 2^e édition, *Corpus Medicorum Graecorum*. Berlin: Akademie Verlag.
- Jouanna, J. 2003a. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome II 3^e partie. La maladie sacrée*, texte établi et traduit par J. Jouanna. Paris: Les Belles Lettres.
- Jouanna, J. 2003b. Hippocrate. *Œuvres complètes, tome II 2^e partie. Airs – eaux – lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna. Paris: Les Belles Lettres.
- Kahlenberg, W. 1955. “Die Zeitliche Reihenfolge der Schriften, περὶ γονῆς, περὶ φύσιος παιδίου und περὶ νούσων 4, und ihre Zusammengehörigkeit”. *Hermes* 83 (2) 252-256.
- King, H. 1995. “Food and blood in Hippocratic gynaecology”. In J. Wilkins, D. Harvey and M. Dobson (eds), *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 351-358.
- King, H. 1998. *Hippocrates' woman: reading the female body in ancient Greece*. London and New York: Routledge.
- Kühn, K. G. (ed.). 1822. *Claudii Galeni Opera Omnia, editionem curavit D. Carolus Gottlob Kühn*, Tomus V. Leipzig: Car. Cnoblochii.
- Langholf, V. 2004. “Structure and Genesis of Some Hippocratic Treatises”. In H. F. J. Horstmanshoff, Marten Stol, in collaboration with C. R. van (Cornelis) Tilburg, *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*, Leiden: Brill, 219-275.
- Lanza, D.-Vegetti, M. 2018. Aristotele, *La vita. Ricerche sugli animali – Le parti degli animali – La locomozione degli animali – La riproduzione degli animali – Parva naturalia – Il moto degli animali*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, aggiornamenti e integrazioni di Giuseppe Girgenti. Milano: Bompiani.
- Lara Nova, D. 1992. “Función literaria del prólogo en los tratados hipocráticos más antiguos”. In López Férez, J. A. (ed.), *Tratados hipocráticos: estudios acerca de su contenido, forma e influencia*. Actas del VII^o colloque international hippocratique, Madrid, 24–29 de septiembre de 1990. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 343-350.
- Lesky, E. 1951. *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Littré, E. 1839-61. *Œuvres complètes d'Hippocrate*, 9 voll. Paris: Baillière.
- Littré, E. 1851. *Œuvres complètes d'Hippocrate. Tome VII^e*. Paris: Baillière.
- Littré, E. 1853. *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 8. Paris: Baillière.
- Lloyd, G. E. R. 1966. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. 1991a. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, G. E. R. 1991b. “Right and Left in Greek Philosophy”. In Lloyd 1991a, 27-53.
- Lloyd, G. E. R. 1991c. “The Hippocratic Question”. In Lloyd 1991, 199-223.
- Longhi, V. 2020. *Krisis, ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Lonie, I.M. 1977. “De natura pueri, chapter 13”. In R. Joly (ed.). *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 septembre 1975)*. Mons: Ed. Universitaires, 123-135.
- Lonie, I.M. 1981. *The Hippocratic Treatises, "On Generation," "On the Nature of the Child," "Diseases IV": A Commentary*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Maloney, G. 1988. “A propos de l'exorde du traité hippocratique ‘De la génération’”. *Hermes*, 116. Bd., H. 4 (4th Qtr.), 490-493.

- Marino, S. 2021. “Alguns aspectos do tempo nos tratados da Coleção hipocrática”. *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA* 15 (29), 50-70.
- Marino, S. 2022. “Il κairός medico e il κairός del dialogo. L’analogia medica e la scienza del διαλέγεσθαι tra il Fedro e il Protagora di Platone”. *AION-Sez. di Filologia e Letteratura Classica* 44, 59-81.
- Nachmanson, E. 1918. *Erotiani vocum hippocraticarum collectio*. Upsaliae: Typis descr. Appelbergs Boktryckeri-Aktiebolag.
- Perilli, L. 2007. “Democritus, Zoology and the Physicians”. In A. Brancacci-P.-M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003)*. Leiden-Boston: Brill, 143-179.
- Pigeaud, J. 2006. *La crise*. Nantes: Éditions Cécile Defaut.
- Pormann, P.E. 2018. *The Cambridge Companion to Hippocrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Potter, P. 1995. *Hippocrates, vol. VIII (Places in Man, Glands, Fleshes, Prorrhetic I, Prorrhetic II, Physician, Use of Liquids, Ulcers, Haemorrhoids, Fistulas)*. Cambridge MA: Loeb Classical Library.
- Potter, P. 2012. *Hippocrates, vol. X*. Cambridge MA-London: Loeb Classical Library.
- Potter, P. 2018. *Hippocrates, vol. XI*. Cambridge MA-London: Loeb Classical Library.
- Regenbogen, O. 1930. “Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft”. *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik* I 2, 131-182.
- Solmsen, F. 1961. “Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves”. *Museum Helveticum* 18, 150-167; 169-197.
- Trédé-Boulmer, M. 2020. *Kairos, L'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.* Paris: Les Belles Lettres.
- Wellmann, M. 1929. “Spuren Demokrits von Abdera im *Corpus Hippocraticum*”. *Archeion* 11, 297-330.
- Wilberding, J. 2015. “Plato’s embryology”. *Early Science and Medicine* 20 (2), 150-168.

Aristóteles, *Primeiros Analíticos* II, 23-27: tradução e notas*

Tomás Troster

This is an annotated translation of the last five chapters of the second book of Aristotle's *Prior Analytics*. My aim is to provide Portuguese-speaking readers with a clear text, supplemented by materials that elucidate and contextualize Aristotle's work, addressing a notable gap in the Lusophone bibliographical universe. To achieve this, I have based my translation on Ross's edition of the Aristotelian text and compared it with various existing translations and commentaries.

Apresentação

O objetivo desta tradução – que corresponde ao segundo bloco de uma série de traduções dos textos dos *Primeiros Analíticos* que planejo fazer – é preencher uma lacuna significativa no universo bibliográfico em língua portuguesa¹, oferecendo aos leitores lusófonos um texto claro e com materiais complementares para elucidar e contextualizar a obra de Aristóteles. Acompanhadas do texto grego editado por Ross, minha tradução e as notas pretendem falar por si mesmas.

Este segundo bloco contém os cinco capítulos finais do livro II dos *Primeiros Analíticos*. No início do capítulo que abre a série, Aristóteles apresenta o seu objetivo: mostrar que todas as deduções – dialéticas, demonstrativas e até mesmo retóricas – ocorrem por meio

* A presente tradução é o segundo fruto de uma pesquisa de pós-doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas e Vernáculas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que recebeu bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Sendo esta uma primeira versão da tradução – que futuramente será expandida e possivelmente publicada em livro –, quaisquer críticas ou sugestões que ocorram a vocês, leitores e leitoras, serão muito bem-vindas. Quero agradecer a todos aqueles que contribuíram para blindar este trabalho de diversos erros e também para que ele se tornasse mais claro. Agradeço especialmente a Vicente de Arruda Sampaio, José Veríssimo Teixeira da Mata e Christian Perret, ao meu supervisor de pós-doutorado, Daniel Lopes, a Catherine Menezes, Rodrigo Menezes, Fernando Gazoni, ao(à) parecerista anônimo(a) que revisou este trabalho e a Marco Zingano – que colaborou diretamente para a elaboração da primeira versão do projeto desta tradução. *At last but not the least*, agradeço ao CNPq, que generosamente financiou a pesquisa que resultou nesta tradução.

¹ Embora existam duas traduções para o português dos *Primeiros Analíticos* – publicadas por Pinharanda Gomes, em 1986, e Edson Bini, em 2005 –, nenhuma delas foi feita diretamente da língua original (Gomes assume que se valeu da tradução francesa de Tricot; e Bini, ainda que afirme ter traduzido a obra do grego, fez adaptações literais e absorveu sem grande cerimônia várias notas da versão inglesa de Tredennick). Além disso, ambas oferecem pouquíssimos recursos adicionais para a compreensão do texto.

das três figuras da dedução.ⁱⁱ Em seguida, o filósofo é ainda mais ousado, dizendo que “absolutamente qualquer convicção, em qualquer que seja a investigação”ⁱⁱⁱ, é obtida pelas três figuras expostas e examinadas antes na obra. Na introdução de sua edição dos *Analíticos*, Ross considera essa afirmação exagerada, argumentando que o filósofo estaria “cheio de *entusiasmo* por sua recente descoberta do silogismo”.^{iv} De todo modo, nesses cinco capítulos, Aristóteles se dedica a apresentar o modo como alguns outros tipos de argumentos se “encaixariam” ou poderiam ser configurados nos termos e nas três figuras da dedução. O capítulo 23 tem como objeto a ἐπαγωγή ou *indução*; o capítulo 24, o παράδειγμα ou *paradigma*; o capítulo 25 trata da ἀπαγωγή ou *abdução*; o capítulo 26, da ἔνστασις ou *objeção*; e o capítulo que encerra a obra tem como objeto o σημεῖον ou *indício* (e os entimemas baseados em indícios), com uma seção dedicada à possibilidade de se *reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia* (φυσιογνωμονεῖν, em grego). A fim de enriquecer a compreensão da noção aristotélica de *paradigma*, também ofereço como anexo uma tradução do capítulo 20 do segundo livro da *Retórica*.

ⁱⁱ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b9-12.

ⁱⁱⁱ *Primeiros Analíticos* II, 23, 68b12-14.

^{iv} Ross, 1949, p. 50. O itálico é meu.

Capítulo 23 (68b8-37)

[Configuração dos termos em argumentos por indução]

[68b8] Πῶς μὲν οὖν ἔχουσιν οἱ ὄροι κατὰ τὰς ἀντιστροφὰς καὶ τὸ αἰρετώτεροι ἢ φευκτότεροι εἶναι, φανερόν·

[68b8] É evidente, então, como os termos se relacionam nas conversões e o que os faz mais preferíveis ou evitáveis.

[68b9] ὅτι δ' οὐ [10] μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ καὶ ἀπλῶς ἠτισοῦν πίστις καὶ ἡ καθ' ὅποιανοῦν μέθοδον, νῦν ἂν εἴη λεκτέον. ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.

[68b9] Que não [10] apenas as deduções dialéticas e demonstrativas se dão por meio das figuras antes mencionadas, mas também as deduções retóricas – e absolutamente qualquer convicção¹, em qualquer que seja a investigação² –, é o que devemos dizer agora. Pois formamos todas as nossas convicções³ ou por meio de dedução, ou a partir de indução.⁴

¹ Em grego, πίστις – termo também traduzido como “certeza” (“certitude”), por Barthélemy-Saint-Hilaire e Crubellier; “tipo de credibilidade”, por Taylor; “forma de persuasão”, por Tricot, Jenkinson e Zanatta; “convicção mental” (“mental conviction”) e “crença” (“belief”), por Tredennick; “argumento convincente”, por Candel; e “convicção ou prova”, por Samaranch.

² Traduzindo “μέθοδον” por “investigação” (outra opção comum é “disciplina”). Magentenos entende que aqui Aristóteles usa “qualquer investigação” como equivalente a “qualquer arte [τέχνη] ou ciência [ἐπιστήμη]”.

³ A expressão “ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν” – que traduzi como: “pois formamos todas as nossas convicções” – também poderia ser traduzida de modo mais literal como: “pois acreditamos em todas as coisas”.

⁴ A tradução de “ἐπαγωγή” por “indução” constitui um objeto de discussão entre os estudiosos de Aristóteles que é tão destacado quanto evitado. Aqui e ali, ecoa-se que “essa tradução não é irrepreensível [irréprochable]” (Pellegrin, 2005, p. 34) e que a ἐπαγωγή aristotélica é “diferente do conceito moderno de indução” (Engberg-Pedersen, 1979, p. 305). No entanto, a grande maioria dos tradutores vai na trilha da tradição latina, que adotou a palavra “inductio” para verter o termo grego. De minha parte, embora ultimamente tenha considerado a palavra “assimilação” como uma candidata melhor do que “indução” para traduzir “ἐπαγωγή” (inclusive, pretendo publicar um artigo sobre isso em breve), por ora, faço minhas as palavras de Hintikka: “embora essa tradução seja altamente enganosa [misleading] se usada sem maiores explicações, eu a usarei aqui para simplificar” (Hintikka, 1980, p. 423). Também vale mencionar a alternativa proposta por Miguel Candel Sanmartín em sua tradução espanhola do *Órganon*: “comprovação” (ou “comprobación”). Embora tal escolha seja razoável para os *Tópicos* – onde as conclusões de alguns argumentos são *confirmadas* por “premissas ἐπακτικάι” –, o mesmo não se dá em relação aos *Analíticos* – onde Aristóteles afirma com todas as letras que “é pela ἐπαγωγή que chegamos a conhecer os primeiros princípios” (*Segundos Analíticos* II, 19, 100b3-5).

[68b15] Ἐπαγωγή μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἐτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχον· οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγὰς. οἷον ἔστω τὸ Α μακρόβιον, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Β τὸ χολὴν μὴ ἔχον, [20] ἐφ' ᾧ δὲ Γ τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ ἡμίονος. τῷ δὲ Γ ὄλω ὑπάρχει τὸ Α (πᾶν γὰρ τὸ Γ μακρόβιον)· ἀλλὰ καὶ τὸ Β, τὸ μὴ ἔχειν χολὴν, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ.

[68b15] Ora, a induçã⁵ – e a deduçã⁶ por induçã⁶ – correspondem a deduzir que, por meio de um termo extremo⁷, o outro extremo⁸ se atribui ao termo médio. Por exemplo, se B é o termo médio de A e C, por meio de C, prova-se que A se atribui a B. Pois esse é o modo como produzimos as induções. Como exemplo, tomemos os seguintes termos: A, *longevo*, B, *aquele que não possui bile*, [20] e C, o *animal particular longevo*, tal como *homem, cavalo e mula*. Então, A [*longevo*] se atribui a C [*animal particular longevo*] como um todo (pois todo C é longevo)⁹, mas também B – *não ter bile* – se atribui a todo C [*animal particular longevo*].

[68b24] δέδεικται [25] γὰρ πρότερον ὅτι ἂν δύο ἄττα τῷ αὐτῷ ὑπάρχη καὶ πρὸς θάτερον αὐτῶν ἀντιστρέφη τὸ ἄκρον, ὅτι τῷ ἀντιστρέφοντι καὶ θάτερον ὑπάρξει τῶν κατηγορουμένων. δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἀπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον· ἢ γὰρ ἐπαγωγή διὰ πάντων.

⁵ A descrição mais famosa da ἐπαγωγή aristotélica é apresentada nos *Tópicos*: “a indução é a ascensão dos singulares aos universais” (*Tóp.* I, 12, 105a13-14). O exemplo que o filósofo oferece é: “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 é o melhor para cada atividade particular” (105a14-16). Já a *dedução* (ou συλλογισμός, que também se traduz frequentemente como “silogismo”) é definida no capítulo inicial dos *Primeiros Analíticos*: “a dedução é um argumento [λόγος] no qual, uma vez que certas coisas sejam postas, algo diferente das coisas estabelecidas necessariamente resulta do fato de tais coisas serem” (*Pr. An.* I, 1, 24b18-20).

⁶ A ocorrência desta expressão – “dedução por indução” [ou “ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς”] – e de uma passagem subsequente do texto – a saber, “deve-se conceber C como o *composto de todos os particulares*, pois a *indução ocorre por meio de todos*” [ou “δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἀπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον· ἢ γὰρ ἐπαγωγή διὰ πάντων”] (68b 27-29) – fez com que inúmeros intérpretes defendessem a tese de que Aristóteles estaria neste capítulo afirmando a existência de uma suposta indução *completa*. No entanto, no quinto capítulo de minha tese de doutorado (que foi adaptado e publicado em 2022 como artigo nesta mesma revista), acredito ter apresentado razões suficientes para refutar tal tese (cf. Troster, 2022).

⁷ Embora Aristóteles não use a palavra “ὅρος” (“termo”), é evidente que ele a pressupõe. Esse primeiro termo extremo, no caso, é o termo menor.

⁸ Ou seja, o termo maior.

⁹ O texto de Bekker para o trecho entre parênteses é: “πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον” (ou “todo aquele que não tem bile é longevo”), que equivale a predicar A a todo B (quando Aristóteles acabara de atribuir A a C) – o que, como bem observa Tredennick em nota, configuraria uma falácia de petição de princípio. Por isso, assim como Mignucci e Candel, sigo o texto de Ross (diferentemente, por exemplo, de Tricot, Smith e Tredennick, que optam pela versão de Bekker).

[68b24] Pois se provou [25] antes que, se duas coisas se aplicam a uma mesma coisa – e que o termo extremo pode se converter com uma delas –, então, o predicado se atribuirá ao termo convertido.¹⁰ Deve-se conceber C como o composto de todos os particulares, pois a indução ocorre por meio de todos.

[68b30] Ἔστι δ' ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως· ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμὸς, ὧν δὲ μὴ ἔστι, δι' ἐπαγωγῆς.

[68b30] É assim a dedução da premissa primeira e imediata – pois havendo termo médio, a dedução ocorre por meio do médio. Não havendo termo médio, a dedução ocorre por meio de indução.¹¹

[68b32] 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. φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.

[68b32] E, em certo modo, a indução se opõe à dedução, pois, enquanto uma¹² prova que o termo extremo¹³ se atribui ao terceiro termo¹⁴ por meio do termo médio, a outra¹⁵ prova que o termo extremo se atribui ao médio por meio do terceiro termo. 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.

¹⁰ 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 com 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.

¹¹ Em sentido estrito, uma premissa *imediate* não pode ser plenamente demonstrada, pois não há um termo médio que possibilite tal demonstração. No entanto, o que Aristóteles destaca neste capítulo é que é possível “traduzir” uma indução responsável pela apreensão de uma premissa imediata nos termos e figuras de uma dedução (ou silogismo) “de algo que é” (ou “do ὅτι”). Cf. Troster, 2022, pp. 118-119, e 2024, pp. 158-159, nota 36.

¹² Ou seja, a dedução.

¹³ Ou seja, o termo maior.

¹⁴ Ou seja, o termo menor.

¹⁵ Ou seja, a indução.

Capítulo 24 (68b38-69a19)

[Configuração dos termos em argumentos por paradigma]

[68b38] Παράδειγμα δ' ἐστὶν ὅταν τῷ μέσῳ τὸ ἄκρον ὑπάρχον δειχθῆ διὰ τοῦ ὁμοίου τῷ τρίτῳ. δεῖ δὲ καὶ τὸ μέσον [40] τῷ τρίτῳ καὶ τὸ πρῶτον τῷ ὁμοίῳ γνῶριμον εἶναι ὑπάρχον. οἷον ἔστω τὸ Α κακόν, τὸ δὲ Β πρὸς ὁμόρους ἀναιρεῖσθαι [69a1] πόλεμον, ἐφ' ᾧ δὲ Γ τὸ Ἀθηναίους πρὸς Θηβαίους, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Δ Θηβαίους πρὸς Φωκεῖς. ἐὰν οὖν βουλώμεθα δεῖξαι ὅτι τὸ Θηβαίους πολεμεῖν κακόν ἐστὶ, ληπτέον ὅτι τὸ πρὸς τοὺς ὁμόρους πολεμεῖν κακόν. τούτου δὲ πίστις ἐκ τῶν [5] ὁμοίων, οἷον ὅτι Θηβαίους ὁ πρὸς Φωκεῖς. ἐπεὶ οὖν τὸ πρὸς τοὺς ὁμόρους κακόν, τὸ δὲ πρὸς Θηβαίους πρὸς ὁμόρους ἐστὶ, φανερόν ὅτι τὸ πρὸς Θηβαίους πολεμεῖν κακόν. ὅτι μὲν οὖν τὸ Β τῷ Γ καὶ τῷ Δ ὑπάρχει, φανερόν (ἄμφω γὰρ ἐστὶ πρὸς τοὺς ὁμόρους ἀναιρεῖσθαι πόλεμον), καὶ ὅτι τὸ Α τῷ [10] Δ (Θηβαίους γὰρ οὐ συνήνεγκεν ὁ πρὸς Φωκεῖς πόλεμος)· ὅτι δὲ τὸ Α τῷ Β ὑπάρχει, διὰ τοῦ Δ δειχθήσεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον κἂν εἰ διὰ πλειόνων τῶν ὁμοίων ἢ πίστις γένοιτο τοῦ μέσου πρὸς τὸ ἄκρον.

[68b38] Um paradigma¹⁶ ocorre quando se prova que o termo extremo¹⁷ se atribui ao termo médio, por meio de um termo que é semelhante ao terceiro termo.¹⁸ E, para isso, deve-se saber que o termo médio se atribui [40] ao terceiro termo e que o primeiro termo¹⁹ se atribui ao termo semelhante ao termo menor. Como exemplo, tomemos como termos: A, *ruim*, B, *fazer guerra contra os vizinhos*, C, *atenienses contra tebanos*, e D, *tebanos contra fócios*.²⁰ Então, se queremos provar que *guerrear contra os tebanos* [C] é *ruim* [A], devemos assumir que *guerrear contra os vizinhos* [B] é *ruim* [A]. A convicção disso provém dos [5] casos semelhantes, como o dos *tebanos em relação aos fócios* [D]. Assim, se *guerrear contra os vizinhos* [B] é *ruim* [A] – e *guerrear contra os tebanos* [C²¹] é *guerrear contra os vizinhos* [B] –, é evidente que *guerrear contra os tebanos* [C] é *ruim* [A]. Então, é evidente que B [*fazer guerra contra os vizinhos*] se atribui a C [*atenienses guerreando contra tebanos*] e a D [*tebanos guerreando contra fócios*] – pois ambos correspondem a *fazer guerra contra os vizinhos* [B] –, e também que A [*ruim*] se atribui a [10] D [*tebanos guerreando contra fócios*] – pois os

¹⁶ Embora seja frequentemente traduzido como “exemplo”, o termo “παράδειγμα” abrange outros sentidos, que incluem *exemplos*, mas não limitam a eles. O capítulo 20 do segundo livro da *Retórica* é inteiramente dedicado aos paradigmas – cf. anexo.

¹⁷ Ou seja, o termo maior.

¹⁸ Ou seja, o termo menor.

¹⁹ Ou seja, o termo maior.

²⁰ Habitantes da Fócida, região pertencente à Grécia Central, ao norte do Golfo de Corinto, entre a Etólia (a oeste) e a Beócia (a leste e cuja principal cidade é Tebas).

²¹ Subentendendo, é claro, que o sujeito desta ação sejam os *atenienses*.

tebanos não tiraram nenhum proveito da guerra contra os fócios –, ora, que A [*ruim*] se atribui a B [*guerrear contra os vizinhos*], será provado por meio de D [*tebanos guerreando contra fócios*]. E do mesmo modo também se poderia produzir a convicção sobre a relação do termo médio com o termo extremo²² por meio de inúmeros casos semelhantes.²³

[69a13] φανερόν οὖν ὅτι τὸ παράδειγμά ἐστιν οὔτε ὡς μέρος πρὸς ὅλον οὔτε ὡς ὅλον πρὸς μέρος, [15] ἀλλ' ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅταν ἄμφω μὲν ἦ ὑπὸ ταυτό, γνώριμον δὲ θάτερον. καὶ διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἢ μὲν ἐξ ἀπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ καὶ πρὸς τὸ ἄκρον οὐ συνῆπτε τὸν συλλογισμόν, τὸ δὲ καὶ συνάπτει καὶ οὐκ ἐξ ἀπάντων δείκνυσιν.

[69a13] É evidente, então, que o paradigma não é uma relação da parte para o todo nem do todo para a parte, [15] mas sim uma relação da parte para a parte²⁴, que ocorre quando ambas estão sob o mesmo objeto²⁵ e já se conhece uma delas. Além disso, o paradigma difere da indução na medida em que esta prova que o termo extremo²⁶ se atribui ao termo médio a partir

²² Mais uma vez, leia-se “termo extremo” como “termo maior”.

²³ Quer dizer, também seria possível provar que A [*ruim*] se atribui a B [*guerrear contra os vizinhos*], partindo de outros tantos casos (diferentes dos casos dos *tebanos contra os fócios* ou dos *atenienses contra os tebanos*). Como escreve Ross em sua paráfrase: “Mais de um termo como C pode ser usado para provar que B é A”. Ainda sobre esta passagem, Ross evoca o comentário de Waitz, que havia observado que a passagem “ἢ πίστις γένοιτο τοῦ μέσου πρὸς τὸ ἄκρον” (que traduzi como “também se poderia produzir a convicção sobre a relação do termo médio com o termo extremo”) também poderia ser interpretada como se Aristóteles estivesse dizendo que, por meio de outros exemplos, seria possível provar “B [*guerrear contra os vizinhos*] se atribui a A [*ruim*]” (ou que “A [*ruim*] é B [*guerrear contra os vizinhos*]”), ou seja, como se Aristóteles estivesse dizendo que argumentos por paradigma também pudessem provar que o termo médio se atribui ao termo maior. No entanto, tal hipótese não parece coadunar com os propósitos do filósofo neste capítulo e, além disso, não teve muitos adeptos.

²⁴ A mesma caracterização do paradigma é reforçada na *Retórica*, onde também se acrescenta que ele não trata de relações “do todo para o todo” (*Ret.* I, 2, 1357b25-36).

²⁵ Ou seja, quando ambas as partes ou ambos os termos possuem o mesmo predicado. No exemplo dado, tanto C quanto D estão sob B – já que *vizinhos* [B] se atribui a *atenienses e tebanos* [C], bem como a *tebanos e fócios* [D].

²⁶ Ou seja, o termo maior.

de todos os indivisíveis²⁷ e não conecta a dedução ao termo extremo²⁸, ao passo que aquele²⁹ faz a conexão³⁰ mas não prova a partir de todos.³¹

²⁷ Traduzindo “ἐξ πάντων τῶν ἀτόμων” de modo literal: “a partir de todos os indivisíveis”. A mesma passagem recebeu diferentes traduções, principalmente no que se refere ao termo “ἀτόμων”, interpretado pela maioria dos tradutores como “particulares” ou “indivíduos”: Barthélemy-Saint-Hilaire verte “por todos os casos particulares”; Tredennick, “a partir de um exame de todos os casos individuais”; Candel, Smith e Zanatta, “a partir de todos os indivíduos”. Há duas exceções interessantes: Giorgio Colli: “partindo de uma totalidade dos objetos indivisíveis”; e Bontempi: “a partir de todas as realidades tomadas uma a uma”.

²⁸ Ou seja, o termo menor. Como observa Magentenos, “em uma indução, a inferência, ou seja, a conclusão, não conecta A a C, mas a B [por meio de C]; um paradigma, no entanto, conecta A ao termo extremo, ou seja, a D”.

²⁹ Ou seja, o argumento por paradigma.

³⁰ Subentenda-se: “faz a conexão *com o termo menor*”.

³¹ Em síntese, se a indução, apresentada no capítulo anterior, prova que o termo maior se aplica ao termo médio devido à convertibilidade deste com o termo menor (que é múltiplo, no caso da indução), o argumento por paradigma, baseando-se em um único caso – que se assemelha ao termo menor –, prova que o termo maior se aplica ao termo médio e, além disso, que o termo maior se aplica ao termo menor. Em síntese, como afirma Ross, este capítulo deixa claro que o argumento por paradigma consiste em “uma combinação de duas inferências”. Esquemáticamente, na dedução por indução apresentada por Aristóteles, A se atribui a todo C, B se atribui a todo C, B e C são convertíveis entre si e, portanto, “é necessário que A se atribua a B” (68b24); já no argumento por paradigma, sabe-se que B se atribui a ambos C e D, que D é semelhante a C e que A se atribui a D, logo, conclui-se (sem Aristóteles usar palavras como “necessidade” ou “necessário” – que se destaque), em primeiro lugar, que A se atribui a B e, depois, que A se atribui a C (já se sabia que B se atribui a C). Em poucas palavras, o paradigma pretende provar (sem a necessidade de um argumento dedutivo) que, se um termo D possui um atributo A e D é semelhante a C (pois ambos são B), então, C também possuirá o atributo A.

Capítulo 25 (69a20-36)

[Configuração dos termos em argumentos por abdução]

[69a20] Ἀπαγωγή δ' ἐστὶν ὅταν τῷ μὲν μέσῳ τὸ πρῶτον δῆλον ἢ ὑπάρχον, τῷ δ' ἐσχάτῳ τὸ μέσον ἄδηλον μὲν, ὁμοίως δὲ πιστὸν ἢ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος· ἔτι ἂν ὀλίγα ἢ τὰ μέσα τοῦ ἐσχάτου καὶ τοῦ μέσου· πάντως γὰρ ἐγγύτερον εἶναι συμβαίνει τῆς ἐπιστήμης.

[69a20] Uma abdução³² ocorre quando é evidente que o primeiro termo³³ se atribui ao termo médio, mas não é evidente que o termo médio se atribui ao último termo³⁴, ainda que isso seja tão ou até mais crível³⁵ do que a conclusão³⁶; e também se forem poucos os termos médios entre o último termo e o termo médio – pois, de todos esses modos, segue-se que ficamos mais próximos da ciência.³⁷

[69a24] οἷον ἔστω τὸ Α τὸ διδασκόν, [25] ἐφ' οὗ Β ἐπιστήμη, τὸ Γ δικαιοσύνη. ἡ μὲν οὖν ἐπιστήμη ὅτι διδασκόν, φανερόν· ἡ δ' ἀρετὴ εἰ ἐπιστήμη, ἄδηλον. εἰ οὖν ὁμοίως ἢ μᾶλλον πιστὸν τὸ Β Γ τοῦ Α Γ, ἀπαγωγή ἐστίν· ἐγγύτερον γὰρ τοῦ ἐπίστασθαι διὰ τὸ προσειληφέναι τὴν Α Β ἐπιστήμην, πρότερον οὐκ ἔχοντας.

[69a24] Como exemplo, tomemos como termos: A, *ensinável*, [25] B, *ciência*, e C, *justiça*. Que a *ciência* [B] seja *ensinável* [A], então, é evidente. Porém, que a *virtude* [C] seja *ciência*

³² Objeto de análise deste capítulo, o termo “ἀπαγωγή” é normalmente traduzido ou como “abdução” ou como “redução”. Entre os adeptos da primeira opção, estão Taylor, Barthélemy-Saint-Hilaire, Owen, Tricot, Mignucci, Zanatta, Crubellier e Bontempi. Já entre aqueles que escolheram traduzir “ἀπαγωγή” por “redução”, estão Tredennick, Ross, Colli, Samaranch, Jenkinson e Candel. Fugindo dessas duas alternativas, para traduzir “ἀπαγωγή”, Robin Smith escolheu a expressão “leading away” (literalmente, “conduzir para fora” ou “levar para outro lugar”).

³³ Ou seja, o termo maior.

³⁴ Ou seja, o termo menor.

³⁵ Vale destacar que “πιστόν” (“crível”, traduzido por outros como “certo”) tem a mesma raiz que “πίστις” (que traduzi antes como “convicção”).

³⁶ Quer dizer, quando o fato de que o termo médio se atribui ao termo menor é tão ou mais crível (ou digno de se acreditar) do que a própria conclusão – ou seja, que o termo maior se atribui ao termo menor. Vale lembrar que, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles define a ciência como uma *disposição demonstrativa* (“ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική”, *EN* VI, 3, 1139b31-32). Já a *demonstração* é definida nos *Segundos Analíticos* do seguinte modo: “Chamo de *demonstração* [ἀπόδειξις] a *dedução científica* [συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν] e, de *científica*, aquela dedução em virtude da qual, por tê-la, conhecemos cientificamente” (*Seg. An.* I, 2, 71b17-19 – cf. Porchat, 2001, p. 67). Em um comentário a esta passagem, Crubellier observa: “a fórmula ‘nos aproximamos de um conhecimento científico’, repetida três vezes neste curto capítulo, caracteriza muito bem o objetivo das estratégias de abdução. A exigência de que as premissas sejam ao mesmo tempo mais claras e mais críveis do que a conclusão é um critério da demonstração científica (nos *Segundos Analíticos* I, 2), embora aqui estejamos novamente diante da dialética ou da retórica, uma vez que se trata apenas de se aproximar da ciência (poderíamos dizer que isso é a ‘retórica da ciência’)” (Crubellier, 2014, p. 352).

[B], isso não é claro. Se, então, BC³⁸ é tão ou mais crível do que AC³⁹, há uma abdução – pois, por meio da ciência de AB apreendida previamente⁴⁰, ficamos mais próximos de conhecer cientificamente algo de que antes não tínhamos ciência.⁴¹

[69a29] ἢ πάλιν εἰ ὀλίγα τὰ μέσα [30] τῶν Β Γ· καὶ γὰρ οὕτως ἐγγύτερον τοῦ εἰδέναι. οἷον εἰ τὸ Δ εἴη τετραγωνίζεσθαι, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Ε εὐθύγραμμον, τὸ δ' ἐφ' ᾧ Ζ κύκλος· εἰ τοῦ Ε Ζ ἐν μόνον εἴη μέσον, τὸ μετὰ μηνίσκων ἴσον γίνεσθαι εὐθυγράμμῳ τὸν κύκλον, ἐγγὺς ἂν εἴη τοῦ εἰδέναι.

[69a29] Novamente⁴², se são poucos os termos médios [30] de BC: pois também assim ficamos mais próximos do conhecimento.⁴³ Por exemplo: se D for *fazer a quadratura*, E for *figura retilínea*, e F for *círculo*, assim, se de EF⁴⁴ houver um único termo médio – que, por meio das *lúnulas*⁴⁵, o *círculo* [F] vem a ser igual a uma *figura retilínea* [E] –, ficamos mais próximos do conhecimento.

³⁸ Ou seja, “ciência [B] se atribui à justiça [C] ou à virtude [C]” (ou, dito de outro modo, “a justiça [ou a virtude] é ciência”).

³⁹ Ou seja, “ensinável [A] se atribui à justiça [C] ou à virtude [C]” (ou “a justiça [ou a virtude] é ensinável”).

⁴⁰ Ou seja, por meio do conhecimento prévio de que “ensinável [A] se atribui a ciência [B]” (ou que “a ciência é ensinável”).

⁴¹ Robin Smith adota aqui outra versão do texto aristotélico – “εἰ οὖν [...] τὴν Α Γ ἐπιστήμην πρότερον οὐκ ἔχοντας” –, que traduz como: “Se, portanto, BC é tão convincente quanto AC, ou até mais, tem-se um *levar para outro lugar* [ou *abdução*] (pois se está mais próximo do conhecimento científico por tomar algo mais em acréscimo, já que antes não tínhamos o conhecimento científico de AC)” – ou “If, therefore, BC is equally convincing as AC, or more so, it is a *leading away* (for it is closer to scientific understanding because of taking something in addition, as we previously did not have scientific understanding of AC)”.

⁴² Subentenda-se: “é possível produzir uma abdução”.

⁴³ Traduzi “εἰδέναι” por “conhecimento”, já que Aristóteles não usa aqui a palavra “ἐπιστήμη” – normalmente traduzida como “ciência” ou “conhecimento científico”.

⁴⁴ Neste caso, obviamente, EF não significa que “*figura retilínea* [E] se atribui a *círculo* [F]” (ou “*círculo* é uma *figura retilínea*”), mas sim que “uma *figura retilínea* [E] possui a mesma área que um *círculo* [F]”. Via de regra, em deduções matemáticas, pode-se entender as premissas como equações, como no caso de (i) “ $x = y$ ”, (ii) “ $y = z$ ”, ∴ (iii) “ $x = z$ ”.

⁴⁵ A maior parte dos comentadores entende que Aristóteles se refere aqui ao método de Hipócrates de Quios (c. 470-410 a.C.), que teria tentado fazer a quadratura do círculo por meio de *lúnulas* – quadratura essa que corresponderia a um termo médio dos termos E, *figura retilínea*, e F, *círculo*. A palavra “lúnula” é definida pelo *Dicionário Houaiss* como: “figura em forma de crescente, limitada pela interseção entre dois arcos de circunferência, que têm a convexidade voltada para o mesmo lado”. Para elucidar esta passagem, Magentenos comentou: “Uma lúnula é um semicírculo descrito no lado de um quadrado. Muitas pessoas tentaram fazer a quadratura do círculo, mas não conseguiram; Hipócrates, no entanto, parecia ter feito a quadratura, mas na verdade não a fez. Sendo proprietário de um navio, depois que este foi roubado, Hipócrates conseguiu prender os piratas e levá-los a Atenas para serem punidos. Acidentalmente, ele se encontrou com geômetras e teve um desejo de aprender geometria; depois de aprender esta última, ele encarou até mesmo questões difíceis de resolver”. Sobre a quadratura do círculo, de fato, em 1882, o matemático alemão Ferdinand Lindemann (1852-1939) provou que, por π

[69a34] ὅταν δὲ μήτε πιστότερον ἢ τὸ Β Γ τοῦ Α Γ μήτ' [35] ὀλίγα τὰ μέσα, οὐ λέγω ἀπαγωγὴν. οὐδ' ὅταν ἄμεσον ἢ τὸ Β Γ· ἐπιστήμη γὰρ τὸ τοιοῦτον.

[69a34] Mas, quando nem BC é mais certo do que AC, nem são [35] poucos os termos médios⁴⁶, não chamo de *abdução*.⁴⁷ E tampouco quando BC for imediata – pois, desse modo, ela é ciência.

ser um número transcendente, seria impossível fazer a quadratura de um círculo. Mario Mignucci também publicou uma extensa e riquíssima nota sobre a passagem (cf. Mignucci, 1969, pp. 709-715).

⁴⁶ Subentenda-se: “entre o termo médio [B] e o termo menor [C]”.

⁴⁷ Como se vê – aqui e no restante deste breve capítulo –, para Aristóteles, uma abdução é uma *aproximação* do conhecimento ou da ciência, mas não uma *demonstração* em sentido pleno. Se ambas as premissas forem necessárias e o argumento tiver uma forma dedutiva válida, a conclusão também será necessária, o que, portanto, faz com que o argumento seja demonstrativo – e não abduutivo.

Capítulo 26 (69a37-70a2)

[Configuração dos termos em argumentos por objeção]

[69a37] Ἐνστασις δ' ἐστὶ πρότασις προτάσει ἐναντία. διαφέρει δὲ τῆς προτάσεως, ὅτι τὴν μὲν ἔνστασιν ἐνδέχεται εἶναι ἐπὶ μέρους, τὴν δὲ πρότασιν ἢ ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐν τοῖς [b1] καθόλου συλλογισμοῖς.

[69a37] A objeção⁴⁸ é uma proposição contrária⁴⁹ a uma premissa.⁵⁰ A objeção difere de uma premissa por poder ser parcial, ao passo que uma premissa ou (i) não pode ser parcial de forma alguma, ou (ii) não pode ser parcial nas [b1] deduções universais.⁵¹

[69b1] φέρεται δὲ ἡ ἔνστασις διχῶς καὶ διὰ δύο σχημάτων, διχῶς μὲν ὅτι ἡ καθόλου ἢ ἐν μέρει πᾶσα ἔνστασις, ἐκ δύο δὲ σχημάτων ὅτι ἀντικείμενα φέρονται τῇ προτάσει, τὰ δ' ἀντικείμενα ἐν τῷ πρώτῳ καὶ [5] τῷ τρίτῳ σχήματι περαίνονται μόνοις. ὅταν γὰρ ἀξιώση παντὶ ὑπάρχειν, ἐνιστάμεθα ἢ ὅτι οὐδενὶ ἢ ὅτι τινὶ οὐχ ὑπάρχει· τούτων δὲ τὸ μὲν μηδενὶ ἐκ τοῦ πρώτου σχήματος, τὸ δὲ τινὶ μὴ ἐκ τοῦ ἐσχάτου.

⁴⁸ Em um texto explicativo de sua tradução do capítulo 25 do livro II da *Retórica* – no qual a objeção é analisada mais profundamente por Aristóteles –, Kennedy faz a seguinte observação sobre o uso do termo: “*enstasis*, literalmente, ‘adentrar ou pisar dentro [stepping in]’, é utilizado aqui para designar uma objeção a uma premissa do argumento do adversário. No capítulo 17 do livro III [da *Retórica*], a palavra para ‘refutação’ em um discurso é *elengkhos*” (Kennedy, 2007, p. 189). Magentenos identifica uma relação interessante entre o objeto deste capítulo e o objeto do capítulo anterior. Em suas palavras: “é razoável que Aristóteles lecionasse sobre a objeção após lecionar sobre a abdução. Pois ambas têm algo em comum, na medida em que têm como objeto uma premissa disputada em uma dedução”. Segundo o comentador, enquanto a abdução trata de fornecer razões para justificar uma premissa até então incerta – “afastando a dúvida [em relação a ela]”, uma objeção, por sua vez, apresentará razões para desqualificar uma premissa, deduzindo uma proposição que seja contraditória ou contrária a ela.

⁴⁹ Embora aqui o filósofo use o termo “ἐναντία” – literalmente, “contrária” –, é natural que ele também inclua uma proposição *contraditória*, já que, considerando uma premissa universal a ser objetada – por exemplo, “todo cigano é sagaz”, ou “nenhum saci é velocista” –, tanto uma proposição *contrária* quanto uma proposição *contraditória* são capazes de negar a sua suposta verdade – nos exemplos, “nenhum cigano é sagaz” e “algum cigano não é sagaz”, ou “todo saci é velocista” e “algum saci é velocista”. Por isso, Mignucci e Ross entendem e traduzem esta ocorrência de “ἐναντία” como “oposta”, em um sentido mais amplo do que “contrária”.

⁵⁰ Aristóteles usa a mesma palavra para aquilo que traduzi primeiro como “proposição” e depois como “premissa” – no texto original, “πρότασις προτάσει”. Não obstante, como uma objeção nega algo que alguém tomou como pressuposto, optei por “proposição” no caso da objeção. Em sua paráfrase do texto, Ross acrescenta algo que subentende (em itálico): “objeção é uma premissa oposta a uma premissa colocada por um oponente”.

⁵¹ Esta introdução do capítulo intrigou grande parte dos tradutores e comentadores. Se é óbvio que (ii) *uma premissa não pode ser parcial em deduções universais* – pois as quatro deduções com conclusões universais (AAA-1, EAE-1, EAE-2 e AEE-2) partem de duas premissas universais –, a declaração (i) soa estranha: afinal, por que uma premissa não poderia “ser parcial de forma alguma”? No livro I dos *Primeiros Analíticos*, inclusive, Aristóteles apresenta diversas deduções que contêm premissas parciais.

[69b1] Uma objeção pode ser levantada de dois modos e por meio de duas figuras: de dois modos, já que toda objeção é ou universal ou parcial, e, a partir de duas figuras, já que ela levanta oposições à premissa⁵² – e apenas na primeira e [5] na terceira figura é que as oposições podem ser obtidas. Pois quando se presumiu que se atribui a todo, objetamos ou que não se atribui a nenhum ou que não se atribui a algum.⁵³ De tais objeções, a de que não se atribui a nenhum é obtida pela primeira figura, ao passo que a de que não se atribui a algum é obtida pela última figura.⁵⁴

[69b8] οἷον ἔστω τὸ Α μίαν εἶναι ἐπιστήμην, ἐφ’ ᾧ τὸ Β ἐναντία. προτείναντος δὴ μίαν εἶναι τῶν [10] ἐναντίων ἐπιστήμην, ἢ ὅτι ὅλως οὐχ ἡ αὐτὴ τῶν ἀντικειμένων ἐνίσταται, τὰ δ’ ἐναντία ἀντικείμενα, ὥστε γίνεται τὸ πρῶτον σχῆμα, ἢ ὅτι τοῦ γνωστοῦ καὶ ἀγνώστου οὐ μία· τοῦτο δὲ τὸ τρίτον· κατὰ γὰρ τοῦ Γ, τοῦ γνωστοῦ καὶ ἀγνώστου, τὸ μὲν ἐναντία εἶναι ἀληθές, τὸ δὲ μίαν αὐτῶν ἐπιστήμην εἶναι ψεῦδος.

[69b8] Como exemplo, tomemos como termos: A, *haver uma única ciência*, e B, *contrários*. Ora, se alguém coloca como premissa que *há uma única* [10] *ciência* [A] *dos contrários* [B], ou (i) objeta-se que em geral *a ciência dos opostos* [C] não é *a mesma* [A], e os *contrários* [B] são *opostos* [C], de modo que ocorre a primeira figura⁵⁵; ou (ii) objeta-se que não *há uma única ciência* [A] *do cognoscível e do incognoscível* [C], e isso corresponde à terceira figura: pois em relação a C – *do cognoscível e do incognoscível* –, é verdade que eles são *contrários* [B], mas é falso que *deles* [C] *há uma única ciência* [A].⁵⁶

⁵² Ou, como entendem muitos, “ela levanta *proposições* [ou *premissas*] *opostas* à premissa”.

⁵³ Dito de outro modo, quando alguém assume que uma coisa se atribui a todo um termo, podemos objetar tal predicação ou (i) dizendo que tal coisa não se atribui a *nenhum* elemento do termo em questão, ou (ii) dizendo que tal coisa não se atribui a *algum* elemento desse mesmo termo. Por exemplo, se alguém assume que “*cigano* se atribui a todo *saci*” (ou “todo *saci* é *cigano*”), pode-se objetar ou que (i) “*cigano* não se atribui a nenhum *saci*” (ou “nenhum *saci* é *cigano*”), ou que (ii) “*cigano* não se atribui a algum *saci*” (ou “algum *saci* não é *cigano*”).

⁵⁴ Ou seja, pela terceira figura.

⁵⁵ Podemos reconstruir a objeção da seguinte maneira: (i) “*haver uma única e mesma ciência* [A] não se atribui a [nenhum dos] *opostos* [C]” (ou “[nenhum dos] *opostos* tem uma única e mesma ciência”), (ii) “*opostos* [C] se atribuem a [todos] os *contrários* [B]” (ou “[todos] os *contrários* são *opostos*”), portanto, (iii) “*haver uma única e mesma ciência* [A] não se atribui a [nenhum dos] *contrários* [B]” (ou “[nenhum dos] *contrários* tem uma única e mesma ciência”) – sendo esta conclusão (iii) a objeção da premissa original “*há uma única ciência* [A] *dos contrários* [B]” (ou “os *contrários* têm uma única ciência”). Esta objeção tem a forma de uma dedução do tipo EAE-1 (ou *Celarent*).

⁵⁶ Explicitando o argumento do filósofo: (i) “*haver uma única ciência* [A] não se atribui *ao cognoscível e o incognoscível* [C]” (ou “o *cognoscível e o incognoscível* não possuem uma única ciência”), (ii) “*contrários* [B] se atribuem *ao cognoscível e o incognoscível* [C]” (ou “o *cognoscível e o incognoscível* são *contrários*”), portanto, (iii) “*haver uma única ciência* [A] não se atribui a todos os *contrários* [B]” (ou “nem todos os *contrários* possuem uma única ciência” ou “alguns *contrários* não possuem uma única ciência”) – sendo esta conclusão (iii) também uma objeção da premissa original. Esta objeção

[69b15] πάλιν ἐπὶ τῆς στερητικῆς προτάσεως ὡσαύτως, ἀξιοῦντος γὰρ μὴ εἶναι μίαν τῶν ἐναντίων, ἢ ὅτι πάντων τῶν ἀντικειμένων ἢ ὅτι τινῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ λέγομεν, οἷον ὑγιεινοῦ καὶ νοσώδους· τὸ μὲν οὖν πάντων ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ τινῶν ἐκ τοῦ τρίτου σχήματος.

[69b15] Novamente, no caso da premissa privativa se dá do mesmo modo. Pois se alguém presumisse que não *há uma única ciência* [A] *dos contrários* [B], dizemos⁵⁷ que *há a mesma ciência* [A] ou (i) de todos *os opostos* [C], ou (ii) de alguns *contrários* [B], como, por exemplo, *o saudável e o nocivo* [C']. Conclui-se, então, *de todos* a partir da primeira figura⁵⁸ e *de alguns* a partir da Terceira.⁵⁹

[69b19] Ἀπλῶς γὰρ ἐν πᾶσι καθόλου μὲν [20] ἐνιστάμενον ἀνάγκη πρὸς τὸ καθόλου τῶν προτεινομένων τὴν ἀντίφασιν εἶπεῖν, οἷον εἰ μὴ τὴν αὐτὴν ἀξιοῖ τῶν ἐναντίων, πάντων εἰπόντα τῶν ἀντικειμένων μίαν. οὕτω δ' ἀνάγκη τὸ πρῶτον εἶναι σχῆμα· μέσον γὰρ γίνεται τὸ καθόλου πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς.

[69b19] Com efeito, de maneira geral, é necessário que [20] o objetor⁶⁰, em todas⁶¹ as objeções universais, enuncie a contradição das coisas que foram colocadas de modo universal – por exemplo, se se presume que não *há uma mesma ciência* [A] *dos contrários* [B], dizendo que de todos *os opostos* [C] *há uma única ciência* [A]. Desse modo, necessariamente, tem-se a primeira figura, pois o termo médio [C] torna-se universal em relação àquilo que se colocou em princípio.⁶²

tem a forma de uma dedução do tipo EAO-3 (ou *Felapton*).

⁵⁷ Subentenda-se: “para objetar a premissa em questão”.

⁵⁸ Ilustrando: (i) “*haver uma única ciência* [A] se atribui a todos os *opostos* [C]” (ou “*todos os opostos têm uma única ciência*”), (ii) “*opostos* [C] se atribuem a todos os *contrários* [B]” (ou “*todos os contrários são opostos*”), portanto, (iii) “*haver uma única ciência* [A] se atribui a todos os *contrários* [B]” (ou “*todos os contrários têm uma única ciência*”). Esta objeção tem a forma de uma dedução do tipo AAA-1 (ou *Barbara*).

⁵⁹ Ilustrando: (i) “*haver uma única ciência* [A] se atribui *ao saudável e o nocivo* [C]” (ou “*o saudável e o nocivo possuem uma única ciência*”), (ii) “*contrários* [B] se atribuem *ao saudável e o nocivo* [C]” (ou “*o saudável e o nocivo são contrários*”), portanto, (iii) “*haver uma única ciência* [A] se atribui a alguns *contrários* [B]” (ou “*alguns contrários possuem uma única ciência*”). Esta objeção tem a forma de uma dedução do tipo AAI-3 (ou *Darapti*).

⁶⁰ Em grego, “ἐνιστάμενον”, que também poderia ser traduzido como “aquele que levanta uma objeção”.

⁶¹ Robin Smith entende a ocorrência de “ἐν πᾶσι” como se Aristóteles se referisse a “*todos os casos*”, ou seja, como um complemento de “Ἀπλῶς” – e não como complemento de “καθόλου” (como faz, por exemplo, Mignucci). Crubellier, por outro lado, ignora a expressão “ἐν πᾶσι”, como ela se fosse uma mera redundância de “Ἀπλῶς”.

⁶² Ou seja, ao evocar o termo médio C – *opostos* – e introduzi-lo na relação entre A – *haver uma única ciência* – e B – *contrários* –, pode-se obter uma objeção daquilo que foi admitido inicialmente (“*não há uma mesma ciência* [A] *dos contrários* [B]”) por meio da primeira figura (cf. acima nota 58).

[69b24] ἐν μέρει δέ, πρὸς ὃ ἐστι καθόλου καθ' οὗ λέγεται [25] ἡ πρότασις, οἷον γνωστοῦ καὶ ἀγνωστοῦ μὴ τὴν αὐτήν· τὰ γὰρ ἐναντία καθόλου πρὸς ταῦτα. καὶ γίνεται τὸ τρίτον σχῆμα· μέσον γὰρ τὸ ἐν μέρει λαμβανόμενον, οἷον τὸ γνωστὸν καὶ τὸ ἀγνωστον.

[69b24] Já nas objeções parciais, o objeto deve enunciar algo sobre aquilo que é universal em relação ao que é dito [25] na premissa – como, por exemplo, sobre *o cognoscível e o incognoscível* [C] não terem a mesma ciência [A], pois os contrários [B] correspondem a um universal em relação a *eles* [C].⁶³ E eis que se tem a terceira figura, pois o termo médio [C] é apreendido parcialmente⁶⁴, como no exemplo *do cognoscível e do incognoscível*.

[69b28] ἐξ ὧν γὰρ ἔστι συλλογίσασθαι τὸναντίον, ἐκ τούτων καὶ τὰς ἐνστάσεις ἐπιχειροῦμεν λέγειν. διὸ καὶ [30] ἐκ μόνων τούτων τῶν ἄτων φέρομεν· ἐν μόνοις γὰρ οἱ ἀντικείμενοι συλλογισμοί· διὰ γὰρ τοῦ μέσου οὐκ ἦν καταφατικῶς.

[69b28] Com efeito, das coisas das quais há uma dedução do contrário, é a partir delas que também conseguimos enunciar as objeções. E é por isso que levantamos objeções [30] apenas a partir de tais figuras⁶⁵ – pois apenas nelas obtemos deduções contrárias, já que, por meio da figura média⁶⁶, não seria possível concluir de maneira afirmativa.⁶⁷

[69b32] ἔτι δὲ κὰν λόγου δέοιτο πλείονος ἢ διὰ τοῦ μέσου σχήματος, οἷον εἰ μὴ δοίη τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν διὰ τὸ μὴ ἀκολουθεῖν αὐτῷ τὸ Γ. τοῦτο γὰρ δι' ἄλλων προτάσεων [35] δῆλον· οὐ δεῖ δὲ εἰς ἄλλα ἐκτρέπεσθαι τὴν ἐνστασιν, ἀλλ' εὐθύς φανεράν ἔχειν τὴν ἑτέραν πρότασιν. [διὸ καὶ τὸ σημεῖον ἐκ μόνου τούτου τοῦ σχήματος οὐκ ἔστιν.]

[69b32] Além disso, uma objeção por meio da figura média⁶⁸ precisaria de mais razões – como, por exemplo, se não se aceitar que A se atribui a B devido ao fato de que C não acompanha o

⁶³ Quer dizer, tomados em sua mútua relação, *o cognoscível e o incognoscível* [C] correspondem a um elemento do universo dos pares de objetos *contrários* (um em relação ao outro) [B].

⁶⁴ Por “apreendido parcialmente”, entenda-se que o termo médio C – *o cognoscível e o incognoscível* – corresponde a uma parte do termo menor B – *contrários* (cf. acima nota 56).

⁶⁵ Ou seja, da primeira figura e da terceira figura.

⁶⁶ Ou seja, da segunda figura.

⁶⁷ Lembrando que as deduções da segunda figura (EAE-2, AEE-2, EIO-2 e AOO-2) só alcançam conclusões negativas – e, portanto, nunca seria possível levantar uma objeção contra uma proposição negativa por meio dela.

⁶⁸ Ou seja, da segunda figura.

mesmo⁶⁹ – pois isso seria [35] evidente por meio de outras premissas.⁷⁰ Mas a objeção não deve ser desviada para outras questões – e sim ter outra premissa evidente imediatamente. <Também é por isso que somente a partir desta figura que não há argumento por indício.⁷¹>

[69b38] Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐνστάσεων, οἷον περὶ τῶν ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ κατὰ δόξαν, καὶ [70a1] εἰ τὴν ἐν μέρει ἐκ τοῦ πρώτου ἢ τὴν στερητικὴν ἐκ τοῦ μέσου δυνατὸν λαβεῖν.

[69b38] Também é preciso investigar outros tipos de objeções – como, por exemplo, aquelas que partem daquilo que é contrário, daquilo que é semelhante e daquilo que está de acordo com

⁶⁹ No texto original, não fica claro se o “mesmo” se refere a A ou B. De todo modo, o que Aristóteles parece destacar aqui é que não é possível inferir uma proposição afirmativa (como “A se atribui a B”) a partir de uma premissa negativa (como “C não se atribui a A [ou B]” ou “C não acompanha A [ou B]”), lembrando, mais uma vez, que as deduções da segunda figura só podem obter conclusões negativas e, além disso, todas elas sempre possuem uma premissa negativa.

⁷⁰ Quer dizer, só é possível inferir com certeza “isso” – a saber, uma proposição afirmativa, como “A se atribui a B” – a partir de duas premissas afirmativas.

⁷¹ Seguindo Susehmlil e evocando o manuscrito P – onde esta frase não aparece –, Ross propôs a exclusão desta passagem. Em seus comentários, Crubellier é perspicaz ao observar que tal exclusão foi feita “sem dúvida porque o capítulo seguinte admite signos [indícios] da segunda figura; mas o signo [indício] da segunda figura é apresentado como o mais fraco de todos, ‘sempre e todo modo refutável’ (70a34-35)” (Crubellier, 2014, p. 354).

a opinião comum⁷² –, bem como [70a1] se é possível apreender uma objeção parcial a partir da primeira figura ou uma objeção privativa a partir da figura media.⁷³

⁷² No capítulo 25 do segundo livro da *Retórica*, Aristóteles lista quatro lugares (ou tópicos) a partir dos quais uma objeção pode ser levantada: “(i) da própria coisa [assumida pelo oponente] [ἐξ ἑαυτοῦ], (ii) de algo semelhante [àquilo que foi assumido] [ἐκ τοῦ ὁμοίου], (iii) daquilo que é contrário [ao que foi assumido] [ἐκ τοῦ ἐναντίου], ou (iv) das coisas que já foram julgadas [ἐκ τῶν κεκριμένων]” (1402a36-37). Para o primeiro caso, o filósofo oferece como exemplo a afirmação de que “o amor é sublime [σπουδαῖος]” (1402a38-b1) – proposição esta que poderia objetada de duas maneiras: (i) “universalmente, dizendo que toda carência [ἔνδεια] é penosa” (1402b2) – e, subentendendo que “o amor é carência”, pode-se deduzir que o “amor é penoso” (o que, portanto, nega universalmente que “todo amor é sublime”) –; ou (ii) “parcialmente, já que não sealaria no ‘amor [incestuoso] de Cauno’, se também não existissem amores vis” (1402b2-3) – ou seja, se (i) “o amor de Cauno é vil” e (ii) “o amor de Cauno é amor”, portanto, (iii) “algum amor é vil” (e, conseqüentemente, “nem todo amor é sublime”). Como se vê, esse primeiro tipo de objeção – que Ross afirma coincidir “exatamente com aquele que é descrito no presente capítulo [dos *Primeiros Analíticos*]” (Ross, 1949, p. 497) – é perfeitamente passível de ser traduzido em um argumento dedutivo (ou silogístico). Porém, em relação aos outros três tipos apresentados na *Retórica* – “que aqui correspondem às objeções ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ τοῦ ὁμοίου καὶ τοῦ κατὰ δόξαν” (*ibid.*) –, Ross defende que, “por não serem suscetíveis de um tratamento silogístico simples, eles não seriam compatíveis com a discussão feita nos *Primeiros Analíticos*” (*ibid.*). Os exemplos apresentados na *Retórica* para esses três casos são: a partir daquilo que é contrário em relação àquilo foi assumido, “se o entimema consistisse em dizer que o homem bom faz bem a todos os seus amigos, aqui, a objeção seria que o homem mau faz mal a todos os seus amigos” (1402b4-6, tradução de Chichurra); a partir daquilo que é semelhante ao que foi assumido, “se o entimema consistisse em dizer que os que foram maltratados sempre odeiam, argumentando que os bem-tratados nem sempre amam” (1402b6-8, tradução de Chichurra); e, por fim, os “juízos [κρίσεις] são aqueles de homens conhecidos: por exemplo, se alguém proferisse um entimema de que se deve perdoar aqueles que estão bêbados, pois os seus erros são cometidos devido à ignorância – a objeção é que, então, Pítaco não sabia o que estava fazendo, pois ele instituiu punições maiores para alguém que cometesse um delito quando estivesse bêbado” (1402b8-12, tradução de Kennedy). Como é possível perceber, Ross não estava sem razão quando observou que tais tipos de objeção seriam dificilmente traduzidos em deduções (ou silogismos) – ou, ao menos, precisariam de mais artifícios retóricos e dialéticos para isso. Também vale destacar que, nessa mesma passagem da *Retórica*, Aristóteles afirma que uma apresentação similar dos quatro tipos de objeção foi feita nos *Tópicos*. Mignucci indica uma passagem específica (a saber, VIII, 10, 161a1-12). Porém, além de apresentar uma taxonomia bem distinta dos tipos de objeção, tal trecho dos *Tópicos* está longe de ser uma unanimidade entre os comentadores como a referência à qual o filósofo se remete na *Retórica*.

⁷³ Em relação a esta última passagem do texto – que coloca em questão a possibilidade de se obter uma objeção parcial na primeira figura ou uma objeção negativa na segunda figura –, Ross manifesta quase uma indignação: “o mero fato de *sugerir* isso equivale a minar todo o ensinamento do capítulo” (Ross, 1949, p. 497, *italico meu*).

Capítulo 27 (70a3-70b38)

[Configuração dos termos em argumentos por entimemas baseados em indícios]

[70a3] [70a10] <Ἐνθύμημα δὲ ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων,> [70a3] εἰκὸς δὲ καὶ σημεῖον οὐ ταυτὸν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκὸς ἐστὶ πρότασις ἔνδοξος· ὁ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασιν οὕτω γινόμενον ἢ μὴ [5] γινόμενον ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τοῦτ' ἐστὶν εἰκὸς, οἷον τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ἢ τὸ φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους. σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖον ἐστὶ τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι. [ἐνθύμημα ... σημείων]

[70a3] [70a10] O entimema⁷⁴ é a dedução a partir de premissas prováveis ou de indícios.⁷⁵ [70a3] E o provável e o indício⁷⁶ não são a mesma coisa. O provável é uma proposição geralmente aceita⁷⁷, pois aquilo que se sabe que, no mais das vezes, ou ocorre ou não [5] ocorre, ou é ou não é, isso é o provável – como, por exemplo, *desgostar daqueles que nos invejam* ou *querer bem àqueles que amamos*. Já o indício quer ser uma proposição demonstrativa – ou necessária ou geralmente aceita –, pois se algo é ou se algo ocorre antes ou depois de ter ocorrido uma coisa, isso é indício de algo que ocorre ou de algo que é.

[70a11] λαμβάνεται δὲ τὸ σημεῖον τριχῶς, ὁσαχῶς καὶ τὸ μέσον ἐν τοῖς σχήμασιν· ἢ γὰρ ὡς ἐν τῷ πρώτῳ ἢ ὡς ἐν τῷ μέσῳ ἢ ὡς ἐν τῷ τρίτῳ, οἷον τὸ μὲν δεῖξαι κύουσαν διὰ τὸ γάλα ἔχειν ἐκ

⁷⁴ Como Candel observa em uma nota de sua tradução, o termo “entimema”, “que passou para a tradição filosófica como um helenismo totalmente incompreensível para um leigo”, era, no entanto, “uma palavra corrente no grego da época aristotélica. Seu sentido, ‘conclusão baseada em considerações subjetivas’ (*en thymôî*), serve para Aristóteles designar com tal termo, nada esotérico em sua língua, o tipo de argumento sintético, baseado em indícios, que ele analisa aqui. Também se pode dizer que se trata de um ‘silogismo’ que carece de uma premissa (sentido técnico escolástico de ‘entimema’), cuja conclusão, portanto, é mais fruto da intuição daquele que o expõe ou que o escuta do que da necessidade objetiva própria da dedução” (Candel, 1988, p. 294). Ao comentar sobre este último sentido com o qual o termo “entimema” é utilizado “em livros modernos de lógica formal” – a saber, “como um silogismo com uma premissa ou a conclusão omitida” –, Ross é categórico: “Aristóteles observa que uma premissa óbvia é frequentemente omitida no discurso, mas isso não faz parte de sua definição de entimema, sendo uma característica puramente superficial” (Ross, 1949, p. 500).

⁷⁵ Preservei a mudança no texto grego operada por Ross, que a justifica pelo modo estranhamente abrupto como este capítulo começaria sem tal alteração. Com efeito, as linhas que se seguem (e que abririam o capítulo) apresentam uma distinção entre o *provável* e o *indício* e, como se pode constatar na sequência, o capítulo trata apenas dos argumentos (entimemas) produzidos a partir de indícios.

⁷⁶ Os termos “εἰκός” e “σημεῖον” – que, respectivamente, traduzo como “provável” e “indício” – também são frequentemente traduzidos como “verossímil” e “signo” (ou “sinal”).

⁷⁷ O termo “ἔνδοξος” – que traduzo como “geralmente aceita” – designa algo que faz parte da *opinião* (“δόξα”) *comum* ou da *opinião da maioria das pessoas*, mas que, no entanto, não constitui a algo que é necessariamente verdadeiro. Repare que, neste parágrafo, Aristóteles faz uma distinção interessante entre o *provável* – que é “uma proposição geralmente aceita” – e o *indício* – que **quer ser**.

τοῦ πρώτου σχήματος· μέσον [15] γὰρ τὸ γάλα ἔχειν. ἐφ’ ᾧ τὸ Α κύειν, τὸ Β γάλα ἔχειν, γυνὴ ἐφ’ ᾧ Γ.

[70a11] O indício é apreendido de três modos, que são tantos quantos aqueles como o termo médio aparece nas figuras. Com efeito – ou como na primeira figura, ou como na figura média⁷⁸, ou como na terceira figura –, prova-se, por exemplo, que *grávida* se atribui [a uma *mulher*] por meio de [15] *ter leite*, a partir da primeira figura (sendo A, *estar grávida*, B, *ter leite*, e C, *mulher*).⁷⁹

[70a16] τὸ δ’ ὅτι οἱ σοφοὶ σπουδαῖοι, Πιττακὸς γὰρ σπουδαῖος, διὰ τοῦ ἐσχάτου. ἐφ’ ᾧ Α τὸ σπουδαῖον, ἐφ’ ᾧ Β οἱ σοφοί, ἐφ’ ᾧ Γ Πιττακός. ἀληθὲς δὴ καὶ τὸ Α καὶ τὸ Β τοῦ Γ κατηγορῆσαι· πλὴν τὸ μὲν οὐ λέγουσι διὰ τὸ εἰδέναι, [20] τὸ δὲ λαμβάνουσιν.

[70a16] E prova-se que os *sábios* são *virtuosos*⁸⁰, pois *Pítaco*⁸¹ é *virtuoso*, por meio da última figura⁸² (sendo A, *virtuoso*, B, *sábios*, e C, *Pítaco*) – ora, de fato, tanto A [*virtuoso*] quanto B

⁷⁸ Ou seja, na segunda figura.

⁷⁹ Explicitando o argumento do filósofo: (i) “*estar grávida* [A] se atribui a toda pessoa que *tem leite* [B]” (ou “toda pessoa que *tem leite está grávida*”), (ii) “*ter leite* [A] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher tem leite*”), portanto, (iii) “*estar grávida* [A] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher está grávida*”). Embora Mignucci identifique essa dedução com a forma AII-1 (ou *Darii*), se tomarmos “*esta mulher*” como um ser *singular* ou *individual* (em grego, καθ’ ἕκαστον) – ou seja, como uma mulher *específica* –, então, tal argumento corresponderia mais propriamente a uma dedução do tipo AAA-1 (ou *Barbara*) – cf. Troster, 2024, pp. 187, nota 173.

⁸⁰ Traduzi “σπουδαῖος” como “virtuoso”. Como bem observa Fernando Gazoni, “o homem virtuoso – *spoudaios* (que se confunde com o homem prudente – *phronimos*), na ética aristotélica, é o cânon e a medida dos atos éticos” (Gazoni, 2006, p. 121). Com efeito, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles afirma: “o homem virtuoso [ὁ σπουδαῖος] julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas” (EN III, 6, 1113a30-34 – tradução de Marco Zingano, 2008, p. 70).

⁸¹ Referência a Pítaco (c. 650-570), que, durante alguns anos, governou a cidade de Mitilene, na ilha de Lesbos, com reconhecida popularidade, até abdicar de seu cargo. No diálogo platônico *Protágoras*, Sócrates se refere a ele como um dos Sete Sábios (343a) e evoca uma frase que Pítaco teria proferido para justificar sua renúncia ao trono: “difícil é ser sábio” (“χαλεπὸν ἐσθλὸν ἐμμεναι”, 339c-d). Em uma nota de sua primorosa tradução do *Protágoras*, Daniel Lopes reproduz um clássico comentário à *República* de Platão (IV 435c) que lança alguma luz sobre a decisão de Pítaco: “Periandro, soberano de Corinto, era um governante popular no começo, mas com o passar do tempo transformou-se num tirano. Ao ouvir essa história, Pítaco, então soberano de Mitilene, temendo por sua própria condição, sentou-se sobre o trono como suplicante e pediu que fosse afastado do poder. Quando os habitantes de Mitilene quiseram saber qual o motivo de sua renúncia, Pítaco lhes respondeu: ‘é difícil ser nobre’” (Lopes, 2017, p. 466).

⁸² Ou seja, por meio da terceira figura.

[*sábio*] são predicados de C [*Pítaco*], só que, enquanto um dos fatos não é dito, por já ser conhecido⁸³, [20] o outro é assumido.⁸⁴

[70a20] τὸ δὲ κύειν, ὅτι ὠχρά, διὰ τοῦ μέσου σχήματος βούλεται εἶναι· ἐπεὶ γὰρ ἔπεται ταῖς κρούσαις τὸ ὠχρόν, ἀκολουθεῖ δὲ καὶ ταύτη, δεδειχθαι οἷοντι ὅτι κύει. τὸ ὠχρόν ἐφ’ οὗ τὸ Α, τὸ κύειν ἐφ’ οὗ Β, γυνή ἐφ’ οὗ Γ.

[70a20] E o fato de [uma mulher] *estar grávida*, uma vez que está *pálida*, quer ser uma prova por meio da figura média⁸⁵: pois uma vez que a *palidez* se atribui às *grávidas*, e a *palidez* também acompanha *esta mulher*, presume-se ter provado que [*esta mulher*] *esteja grávida* (sendo A, *palidez*, B, *estar grávida*, e C, *mulher*).⁸⁶

[70a24] Ἐὰν μὲν οὖν ἡ μία λεχθῆ πρότασις, σημεῖον γίνεται [25] μόνον, ἐὰν δὲ καὶ ἡ ἑτέρα προσληφθῆ, συλλογισμός, οἷον ὅτι Πιττακὸς ἐλευθέριος· οἱ γὰρ φιλότιμοι ἐλευθέριοι, Πιττακὸς δὲ φιλότιμος. ἢ πάλιν ὅτι οἱ σοφοὶ ἀγαθοί· Πιττακὸς γὰρ ἀγαθός, ἀλλὰ καὶ σοφός.

[70a24] Caso se tenha enunciado uma única proposição, então, ocorre [25] apenas um indício, mas, caso uma outra proposição tenha sido antes apreendida, ocorre uma dedução – como, por exemplo, que *Pítaco* seja *generoso*, pois os *apreciadores de honras* são *generosos*, e *Pítaco* é um *apreciador de honras*.⁸⁷ Ou, novamente, que os *sábios* são *bons*, pois *Pítaco* é *bom*, mas também é *sábio*.

⁸³ Quer dizer, que “*sábio* [B] se atribui *Pítaco* [C]” (ou que “*Pítaco* é *sábio*”) é um fato de conhecimento geral. Com efeito, *Pítaco* de *Mitilene* era considerado um dos Sete *Sábios* da *Grécia*.

⁸⁴ Ou seja, no exemplo apresentado na terceira figura de argumento por indício, assumiu-se explicitamente que “*virtuoso* [A] se atribui *Pítaco* [C]” (ou que “*Pítaco* é *virtuoso*”). Explicitando o argumento apresentado por *Aristóteles*: (i) “*virtuoso* [A] se atribui a *Pítaco* [C]” (ou “*Pítaco* é *virtuoso*”), (ii) “*sábio* [B] se atribui a *Pítaco* [C]” (ou “*Pítaco* é *sábio*”), portanto, (iii) “*virtuoso* [A] se atribui a algum *sábio* [B]” (ou “algum *sábio* é *virtuoso*”). Dedução esta que tem como forma AAI-3 (ou *Darapti*).

⁸⁵ Ou seja, por meio da segunda figura.

⁸⁶ Explicitando o argumento de *Aristóteles*: (i) “*pálida* [A] se atribui a toda *grávida* [B]” (ou “toda *grávida* fica *pálida*”), (ii) “*pálida* [A] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher* está *pálida*”), portanto, (iii) “*grávida* [B] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher* está *grávida*”). Argumento este que tem como forma AAA-2 e é inválido – por isso, *Aristóteles* diz que “**presume-se** ter provado...” algo que, na verdade, é refutável. Como contraexemplo, basta supor: (i) “*respirar* [A] se atribui a toda *lontra* [B]” (ou “toda *lontra* *respira*”), (ii) “*respirar* [A] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher* *respira*”), portanto (?), (iii) “*lontra* [B] se atribui a *esta mulher* [C]” (ou “*esta mulher* é uma *lontra*”). Como o próprio filósofo afirma logo na sequência do texto, “jamais ocorre uma dedução dispondo de termos em tal configuração. Com efeito, se uma *mulher grávida* fica *pálida*, e *esta mulher* está *pálida*, não é necessário que *ela* esteja *grávida*” (70a35-37). No quarto capítulo do livro I, *Aristóteles* também apresenta exemplos de argumentos na forma AAA-2 que possibilitariam ora uma conclusão universal afirmativa, ora uma conclusão universal negativa (cf. 27a19-20).

⁸⁷ *Apreciador de honras*: o termo grego “*φιλότιμος*” é de difícil tradução. Literalmente, ele significa “aquele que ama a honra”, assim como um *φιλόσοφος* é “aquele que ama a sabedoria”. Na grande

[70a28] οὕτω μὲν οὖν γίνονται συλλογισμοί, πλὴν ὁ μὲν διὰ τοῦ πρώτου σχήματος ἄλτος, [30] ἂν ἀληθῆς ᾖ (καθόλου γὰρ ἐστίν), ὁ δὲ διὰ τοῦ ἐσχάτου λύσιμος, κἂν ἀληθὲς ᾖ τὸ συμπέρασμα, διὰ τὸ μὴ εἶναι καθόλου μηδὲ πρὸς τὸ πρᾶγμα τὸν συλλογισμόν· οὐ γὰρ εἰ Πιττακὸς σπουδαῖος, διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἄλλους ἀνάγκη σοφοῦς. ὁ δὲ διὰ τοῦ μέσου σχήματος ἀεὶ καὶ πάντως λύσιμος· [35] οὐδέποτε γὰρ γίνεται συλλογισμὸς οὕτως ἐχόντων τῶν ὅρων· οὐ γὰρ εἰ ἡ κύουσα ὠχρὰ, ὠχρὰ δὲ καὶ ἡδε, κύειν ἀνάγκη ταύτην. ἀληθὲς μὲν οὖν ἐν ἅπασιν ὑπάρξει τοῖς σημείοις, διαφορὰς δ' ἔχουσι τὰς εἰρημένους.

[70a28] Desse modo, então, ocorrem deduções. Só que, enquanto a dedução obtida por meio da primeira figura⁸⁸ é irrefutável [30] se for verdadeira (pois ela é universal), a dedução obtida por meio da última figura⁸⁹ é refutável mesmo se sua conclusão for verdadeira, por não ser universal e tampouco convergir para o objeto da conclusão – pois, se *Pítaco* for um *homem virtuoso*, não é por isso que os demais sábios necessariamente também o serão. E o que é obtido por meio da figura média⁹⁰ é sempre e de todos modos refutável – [35] pois jamais ocorre uma dedução dispondo de termos em tal configuração. Com efeito, se uma *mulher grávida* fica *pálida*, e *esta mulher* está *pálida*, não é necessário que *ela* esteja *grávida*. Então, embora a verdade possa se atribuir a todos os indícios⁹¹, eles também possuem as diferenças apontadas acima.

maioria das traduções desta passagem, “φιλότιμος” é vertido como “ambicioso”. Com efeito, segundo o *Dicionário Houaiss*, um dos sentidos da palavra “ambição” em português é o “forte desejo de [...] honras ou glórias”, embora o poder, as riquezas e o sucesso também sejam listados como possíveis objetos da ambição. Vale observar que, para Aristóteles, a φιλοτιμία – característica do φιλότιμος – não necessariamente é algo ruim, como alguém poderia considerar um desejo desesperado por reconhecimento (seja este recebido na forma de elogios ou aplausos, ou, de modo mais contemporâneo, pelo número de curtidas em redes sociais). Na *Ética Nicomaqueia*, ao falar sobre a *magnanimidade*, o filósofo escreve: “Assim como há mediedade, excesso e falta no ato de receber e de dar bens, assim também há o mais e o menos que se deve no *desejo de honra*, e o de onde se deve e como se deve. Com efeito, censuramos quem é *afeito a honras* como buscando a honra seja como mais do que se deve, seja de onde não se deve, bem como o isento de *afeição a honras* por preferir não ser honrado nem mesmo pelos atos belos” (*EN*, IV, 10, 1125b6-11 – tradução de Marco Zingano, 2020, p. 111). Quer dizer, ainda mais em se tratando de Pítaco, tido como um dos sábios mais ilustres da Grécia antiga, a φιλοτιμία aqui não deve ser vista de modo negativo.

⁸⁸ Eis a dedução da primeira figura à qual Aristóteles se refere: (i) “*generoso* [A] se atribui a todo *apreciador de honras* [B]” (ou “todo *apreciador de honras* é *generoso*”), (ii) “*apreciador de honras* [B] se atribui a *Pítaco* [C]” (ou “*Pítaco* é *apreciador de honras*”), portanto, (iii) “*generoso* se atribui a *Pítaco* [C]” (ou “*Pítaco* é *generoso*”).

⁸⁹ Ou seja, por meio da terceira figura. Eis uma reformulação da dedução em questão: (i) “*bom* [B] se atribui a *Pítaco* [A]” (ou “*Pítaco* é *bom*”), (ii) “*sábio* [C] se atribui a *Pítaco* [A]” (ou “*Pítaco* é *sábio*”), portanto, (iii) “*bom* [B] se atribui a [algum] *sábio* [C]” (ou “[algum] *sábio* é *bom*”).

⁹⁰ Ou seja, por meio da segunda figura.

⁹¹ *Todos os indícios*: também pode-se subentender: “*todos os entimemas* baseados em indícios”.

[70b1] Ἡ δὲ οὕτω διαιρετέον τὸ σημεῖον, τούτων δὲ τὸ μέσον τεκμήριον ληπτέον (τὸ γὰρ τεκμήριον τὸ εἰδέναι ποιοῦν φασὶν εἶναι, τοιοῦτο δὲ μάλιστα τὸ μέσον), ἢ τὰ μὲν ἐκ τῶν ἄκρων σημεῖον λεκτέον, τὰ δ' ἐκ τοῦ μέσου τεκμήριον· ἐνδοξότατον [5] γὰρ καὶ μάλιστα ἀληθὲς τὸ διὰ τοῦ πρώτου σχήματος.

[70b1] Ora, ou (i) é preciso classificar⁹² o indício deste modo: apreender o termo médio dessas figuras⁹³ como uma evidência⁹⁴ (pois diz-se que é a evidência que produz o conhecimento, e é principalmente o termo médio que faz isso); ou (ii) é preciso dizer que o indício é aquilo que é obtido a partir dos termos extremos⁹⁵ e a evidência é aquilo que é obtido a partir do termo médio [5] (pois o que se obtém por meio da primeira figura⁹⁶ é o que é mais geralmente aceito e mais verdadeiro).⁹⁷

[70b7] Τὸ δὲ φυσιογνωμονεῖν δυνατόν ἐστιν, εἴ τις δίδωσιν ἅμα μεταβάλλειν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὅσα φυσικά ἐσσι παθήματα· μαθὼν γὰρ ἴσως μουσικὴν μεταβέβληκέ τι τὴν [10] ψυχὴν, ἀλλ' οὐ τῶν φύσει ἡμῖν ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, ἀλλ' οἷον ὄργαι καὶ ἐπιθυμῖαι τῶν φύσει

⁹² A tradução mais comum para esta ocorrência de “διαιετέον” é “é preciso *dividir*”. Imagino que a sequência de minha tradução do parágrafo justifique suficientemente a escolha por “é preciso *classificar*”.

⁹³ Embora Aristóteles não use explicitamente a palavra “figuras” (ou “σχήματα”), é possível subentendê-la. Por “dessas figuras”, então, é possível entender que o filósofo se refere a “todas as figuras” ou às “três figuras”.

⁹⁴ A distinção entre um *indício* (ou σημεῖον) e uma *evidência* (ou τεκμήριον) desempenha um papel crucial na *Retórica*. Lá, entre as provas ou meios de convencimento, um argumento baseado em indícios é descrito como “refutável, mesmo que tais indícios sejam reais” (II, 25, 1403a2-3) – e Aristóteles ainda diz que, nos *Analíticos*, mostrou-se que *nenhuma* dedução pode se basear em indícios (1403a4-5). Já em relação aos entimemas fundados em evidências, o filósofo diz que “não é possível refutá-los” (1403a10-12), também se remetendo a resultados alcançados nos *Analíticos*. Quanto às *evidências* (ou τεκμήρια), a fim de reforçar o seu caráter irrefutável, algumas traduções da *Retórica* carregaram nas cores de suas versões para a palavra. Destaco quatro casos interessantes: “signos *necessários*” (Freese), “provas *concludentes*” (Júnior *et al.*), “provas *necessárias*” (Chichurra) e “signos *infalíveis*” (Kennedy).

⁹⁵ Considerando que os argumentos da segunda e da terceira figura têm como termo médio um termo que, a rigor, ou é o *menor* ou é o *maior* em sua dimensão (já que, na segunda figura, o termo “médio” se atribui aos dois outros e, na terceira, estes são atribuídos ao “médio”), logo, nessas figuras, pode-se entender que, ocupando o lugar do termo “médio”, o indício corresponderia a um dos termos extremos. Como bem observa Ross, “o *fundamentum divisionis* [das três figuras da dedução] de Aristóteles é a dimensão do termo médio em relação aos extremos, e estas são as únicas três possibilidades; ele pode ser maior que um e menor que o outro [na primeira figura]; maior que ambos [na segunda], ou menor que ambos [na terceira]” (Ross, 1923, p. 35).

⁹⁶ Em uma nota de sua tradução, Taylor comenta: “o termo médio tomado na primeira figura é *especialmente científico*”.

⁹⁷ Neste parágrafo, Aristóteles propõe as seguintes possibilidades: ou (i) nas três figuras, o indício seria equivalente a uma evidência; ou (ii) só na primeira figura, o indício seria equivalente a uma evidência; e, nas demais figuras, um indício seria um mero indício. Considerando que, no parágrafo anterior, Aristóteles disse explicitamente que, na segunda e na terceira figura, os argumentos baseados em indícios são refutáveis, dificilmente poderíamos supor que a alternativa (i) fosse a preferida do filósofo, já que uma *evidência* (ou τεκμήριον) está longe ser algo que se refuta facilmente.

κινήσεων. εἰ δὴ τοῦτό τε δοθείη καὶ ἔν ἐνὸς σημείων εἶναι, καὶ δυναίμεθα λαμβάνειν τὸ ἴδιον ἐκάστου γένους πάθος καὶ σημείων, δυνασόμεθα φυσιογνωμονεῖν.

[70b7] Reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia⁹⁸ é possível, caso se aceite como fato que o corpo e a [10] alma mudam conjuntamente, na medida em que são afecções naturais – pois, do mesmo modo, alguém que aprende música⁹⁹ tem a sua alma em alguma medida mudada, mas essa afecção não ocorre em nós naturalmente, senão que os movimentos que nos ocorrem naturalmente são tais como os impulsos e os desejos. Ora, se se aceitou isso como um fato¹⁰⁰ e se houver em uma única coisa um indício de uma única coisa¹⁰¹, e também pudermos apreender, a partir de uma espécie particular, que uma afecção e um indício lhe são próprios, poderemos reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia.

[70b14] εἰ γὰρ ἔστιν ἰδίᾳ τινὶ γένει ὑπάρχον ἀτόμῳ [15] πάθος, οἷον τοῖς λέουσιν ἀνδρεία, ἀνάγκη καὶ σημείων εἶναι τι· συμπάσχειν γὰρ ἀλλήλοις ὑπόκειται. καὶ ἔστω τοῦτο τὸ μέγαρα

⁹⁸ Esta ocorrência de “φυσιογνωμονεῖν” – que traduzi como “reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia” e que reaparece várias vezes nesta seção final dos *Primeiros Analíticos* – recebeu as mais diferentes (e criativas) traduções. Em ordem cronológica, Taylor traduziu o verbo φυσιογνωμονεῖν como “formar um julgamento da disposição natural de qualquer um por sua estrutura corporal”; Barthélemy-Saint-Hilaire, como “conhecer a natureza íntima dos seres”; Owen, como “formar um julgamento da disposição pelo corpo”; Jenkinson: “inferir o caráter a partir de traços físicos”; Tredennick: “julgar o caráter dos homens a partir de sua aparência física”; Ross, em sua paráfrase, escolheu “inferir o caráter a partir da constituição corporal” e comentou que o ato de φυσιογνωμονεῖν aparece aqui a fim de ilustrar o entimema que parte de indícios (ou que ocorre ἐκ σημείων); Colli escolheu a expressão “julgar a natureza de alguma coisa com base em sua estrutura corporal”; Tricot traduziu o verbo como “julgar a partir das aparências corporais”, acrescentando em nota que o objeto de estudo de Aristóteles a partir daqui são “os signos [indícios] naturais e o silogismo fisionômico”; Pinharanda Gomes (que consultou a tradução de Tricot) adotou a expressão “julgar a partir da fisionomia”; Candel: “julgar pelas aparências corporais”; Crubellier: “a arte da fisionomia”; e Milena Bontempi optou por “deduzir traços psíquicos dos traços corporais” e escreveu a seguinte nota explicativa: “*physiognomonein*: a arte da fisionomia, ou seja, a prática de deduzir traços psíquicos ou relativos ao caráter a partir de certas características físicas (com base em associações que se acredita serem reconhecíveis em certas espécies animais, como fica evidente aqui, e como essa prática era aparentemente entendida na época de Aristóteles). Deve-se observar que há um tratado pseudo-aristotélico intitulado *Physiognomonica*, provavelmente peripatético. Aqui o assunto é tratado talvez porque os argumentos desse tipo faziam parte da bagagem do retórico: trata-se, como vemos no decorrer do exame, de um caso de inferência por meio de sinais”. Com maior concisão, o dicionário *Bailly Hugo Chávez* aponta dois sentidos para o verbo “φυσιογνωμονεῖν”: (i) conjecturar a natureza (de uma pessoa ou de uma coisa) a partir de algum indício; e (ii) julgar alguém a partir de sua cara, seu aspecto, sua fisionomia.

⁹⁹ Ou, pode-se subentender, quando aprende qualquer outra coisa.

¹⁰⁰ Quer dizer, se se aceitou como fato que existem afecções e mudanças que ocorrem conjuntamente na alma e no corpo.

¹⁰¹ Crubellier traduz esta passagem assim: “que uma só [afecção do corpo] seja signo de uma só [afecção da alma]”.

τὰ ἀκρωτήρια ἔχειν· ὁ καὶ ἄλλοις ὑπάρχειν γένεσι μὴ ὅλοις ἐνδέχεται. τὸ γὰρ σημεῖον οὕτως ἴδιόν ἐστιν, ὅτι ὅλου γένους ἴδιόν ἐστι [πάθος], καὶ οὐ μόνου ἴδιον, [20] ὥσπερ εἰώθαμεν λέγειν. ὑπάρξει δὴ καὶ ἐν ἄλλῳ γένει τοῦτο, καὶ ἔσται ἀνδρεῖος [ὁ] ἄνθρωπος καὶ ἄλλο τι ζῷον. ἔξει ἄρα τὸ σημεῖον· ἐν γὰρ ἐνὸς ἦν. εἰ τοίνυν ταῦτ' ἐστί, καὶ δυνησόμεθα τοιαῦτα σημεῖα συλλέξαι ἐπὶ τούτων τῶν ζώων ἂ μόνον ἐν πάθος ἔχει τι ἴδιον, ἕκαστον δ' ἔχει σημεῖον, [25] ἐπεὶ περ ἐν ἔχειν ἀνάγκη, δυνησόμεθα φυσιογνωμονεῖν.

[70b14] Com efeito, se existe uma [15] afecção que se atribui propriamente a alguma espécie una – como, por exemplo, a coragem se atribui aos leões –, é necessário que exista algum indício correspondente, pois se pressupõe que, um em relação ao outro, a alma e o corpo compartilham da mesma afecção. E tomemos isso como sendo ter as extremidades longas – o que também pode se atribuir – não inteiramente – a outras espécies. Pois o indício é próprio desta maneira: quando ele é próprio de toda uma espécie, mas não é próprio apenas dela, [20] como costumamos dizer.¹⁰² Ora, isso também poderá ocorrer em outra espécie, e um homem será corajoso e algum outro animal também. Portanto, ele terá o indício, pois o indício foi tomado como algo único em relação a algo único.¹⁰³ Então, se é assim, também poderemos identificar indícios desse tipo nos casos daqueles animais que têm uma única afecção própria – sendo que cada afecção tem um indício, já que é necessário que cada afecção tenha um único indício correspondente – e poderemos reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia.

[70b26] εἰ δὲ δύο ἔχει ἴδια ὅλον τὸ γένος, οἷον ὁ λέων ἀνδρεῖον καὶ μεταδοτικόν, πῶς γνωσόμεθα πότερον ποτέρου σημεῖον τῶν ἴδια ἀκολουθούντων σημείων; ἢ εἰ ἄλλῳ τινὶ μὴ ὅλῳ ἄμφω, καὶ ἐν οἷς μὴ ὅλοις ἐκάτερον, ὅταν τὸ μὲν ἔχη τὸ [30] δὲ μή· εἰ γὰρ ἀνδρεῖος μὲν ἐλευθέριος δὲ μή, ἔχει δὲ τῶν δύο τοδί, δῆλον ὅτι καὶ ἐπὶ τοῦ λέοντος τοῦτο σημεῖον τῆς ἀνδρείας.

¹⁰² Quer dizer, embora o termo “ἴδιον” (ou “próprio”) normalmente designe algo que é exclusivo de uma espécie ou gênero (e coextensivo em relação a ela ou a ele), no caso de *indícios próprios*, basta que eles se atribuam a toda uma espécie ou gênero, mas não necessariamente sejam exclusivos dela ou dele.

¹⁰³ Sobre esta passagem, Magentenos fez o seguinte comentário: “Existe um indício de uma afecção – e não muitos indícios de uma afecção ou um indício de muitas afecções, a não ser que algo possa ocorrer por meio de vários termos médios. Pois existem muitos indícios da raiva: aumento da temperatura corporal, vermelhidão nos olhos e no rosto”. Como fica claro na sequência do texto de Aristóteles, o exemplo da *raiva* acrescentado por Magentenos só funcionaria para o filósofo se o *aumento da temperatura corporal, a vermelhidão nos olhos ou a vermelhidão no rosto* fosse(m) coextensiva(s) e convertível(is) com as situações em que um animal sentisse raiva; caso contrário, não seria possível produzir uma dedução por indício.

[70b26] Porém, se uma espécie como um todo possuir duas características próprias – por exemplo, que o leão seja corajoso e generoso –, como saberemos qual dos indícios que acompanham uma característica própria é de fato seu indício? Talvez¹⁰⁴, se cada de uma dessas duas características acompanhar uma espécie não inteiramente e se, nessas espécies nas quais uma das características não se atribui inteiramente, um indivíduo tiver uma [30] mas não a outra. Com efeito, se um homem¹⁰⁵ for corajoso mas não for generoso¹⁰⁶ e se, dessas duas características, ele tiver um determinado indício, é evidente que, no caso do leão, esse será o indício da coragem.¹⁰⁷

[70b32] Ἔστι δὴ τὸ φυσιογνωμονεῖν τῷ ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι τὸ μέσον τῷ μὲν πρώτῳ ἄκρῳ ἀντιστρέφειν, τοῦ δὲ τρίτου ὑπερτείνειν καὶ μὴ ἀντιστρέφειν, οἷον ἀνδρεία τὸ Α, τὰ [35] ἄκρωτήρια μεγάλα ἐφ' οὗ Β, τὸ δὲ Γ λέων. ὅ δὴ τὸ Γ, τὸ Β παντί, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις. ὅ δὲ τὸ Β, τὸ Α παντί καὶ οὐ πλείοσιν, ἀλλ' ἀντιστρέφει· εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται ἐν ἐνὸς σημείον.

[70b32] Enfim, é possível reconhecer características de um ser a partir de sua fisionomia por meio da primeira figura, nos casos em que o termo médio se converte com o primeiro extremo¹⁰⁸, mas se estende para além do terceiro termo e não se converte com ele – como, por exemplo, A sendo *coragem*, [35] B, *extremidades longas*, e C, *leão*.¹⁰⁹ Ora, se B [*ter*

¹⁰⁴ Subentenda-se: “poderemos saber qual é o indício que acompanha uma determinada afecção”.

¹⁰⁵ Embora o filósofo não use explicitamente o termo “ἄνθρωπος” ou “ἄνθρω” (“homem”), ele usa os adjetivos masculinos “ἀνδρεῖος” e “ἐλευθέριος”, que não concordariam, portanto, com o neutro “ζῷον” ou “animal”. De todo modo, vale notar que o exemplo funcionaria com qualquer outro (indivíduo) animal corajoso (menos um leão, é claro).

¹⁰⁶ Vale destacar que, neste parágrafo, Aristóteles usa duas palavras distintas – “μεταδοτικόν” e “ἐλευθέριος” – para aquilo que, para evitar confusão, traduzi como “generoso”.

¹⁰⁷ Em seu comentário, Magentenos esclarece: “Depois de dizer como se deve comparar uma espécie a outra (por exemplo, ‘um homem que tem olhos pequenos é malvado’; pois uma serpente tem olhos pequenos), ele também se pergunta: ‘se houver alguma espécie que seja generosa e também corajosa como o leão e ela tenha dois indícios para essas duas características, por exemplo, extremidades longas e olhos brilhantes, como poderemos saber qual destes dois últimos é o indício de qual afecção?’ Ao resolver essa difícil questão, ele diz: ‘suponha que existam espécies diferentes, das quais uma tenha uma das duas afecções, e veja qual indício denota uma afecção em relação a essa espécie. Por exemplo, encontra-se um homem generoso e ele tem olhos brilhantes e, novamente, encontra-se um homem corajoso e ele tem as extremidades longas. E associe, também no caso de um leão, os olhos brilhantes como indício de generosidade e as extremidades longas como indício de coragem”. Comparando o texto aristotélico com o comentário de Magentenos, fica claro que este acrescenta alguns elementos para elucidar o que disse o filósofo: se um homem for corajoso, mas não for generoso, e tiver o mesmo indício da coragem do leão – no exemplo, *ter as extremidades longas* –, então, é certo que este seria o indício da coragem; do mesmo modo, *ter os olhos brilhantes* seria um indício certo da generosidade, caso os todos os leões fossem generosos e tivessem os olhos brilhantes, e todos os seres humanos que fossem generosos tivessem olhos brilhantes (mas não necessariamente fossem corajosos).

¹⁰⁸ Ou seja, com o termo maior.

¹⁰⁹ Aplicando os exemplos de termos ao que Aristóteles acabou de dizer, “*ter extremidades longas [B]*” seria convertível com “*ter coragem [A]*”, mas também seria mais extenso do que “*leão [C]*” – ou seja,

extremidades longas] se atribui a todo C [*leão*], ele [B] também se atribui a outros seres. Além disso, A [*ter coragem*] se atribui a todo B [*animal que tem extremidades longas*] e não além¹¹⁰, senão que se converte com ele.¹¹¹ Mas, se não se converter¹¹², não haverá um indício único de uma afecção única.

outros (indivíduos) animais além do *leão* também teriam *extremidades longas*, e todos eles seriam *corajosos*.

¹¹⁰ Quer dizer, “A se atribui a todo B, e A não se atribui a nenhum elemento em relação ao qual B também não seja atribuído”.

¹¹¹ Ou seja, “A se converte com B” (pelo fato de A e B terem a mesma extensão).

¹¹² Quer dizer, “se A não for convertível com B”.

Anexo

Retórica II, 20¹¹³ (1393a23-1394a18)

[Argumentos por paradigma]

[1393a23] Λοιπὸν δὲ περὶ τῶν κοινῶν πίστεων ἅπασιν εἰπεῖν, ἐπεὶ περ εἴρηται περὶ τῶν ἰδίων. εἰσὶ δ' αἱ κοιναὶ πίστεις δύο τῷ γένει, [25] παράδειγμα καὶ ἐνθύμημα· ἡ γὰρ γνώμη μέρος ἐνθυμήματός ἐστιν. πρῶτον μὲν οὖν περὶ παραδείγματος λέγωμεν· ὅμοιον γὰρ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα, ἡ δ' ἐπαγωγῇ ἀρχή.

[1393a23] Resta falar, então, dos meios de convencimento¹¹⁴ comuns a todos, uma vez que já falamos dos próprios. Os meios de convencimento comuns são dois quanto ao gênero: [25] o paradigma e o entimema (pois a máxima é parte do entimema). Falemos, então, primeiro sobre o paradigma: pois o paradigma é similar à indução, e a indução é princípio.

[1393a28] παραδειγμάτων δὲ εἶδη δύο· ἐν μὲν γὰρ ἐστιν παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα, ἐν δὲ τὸ αὐτὸν [30] ποιεῖν. τούτου δὲ ἐν μὲν παραβολῇ ἐν δὲ λόγῳ, οἷον οἱ Αἰσώπειοι καὶ Λιβυκοί.

[1393a28] As formas dos paradigmas são duas: uma das formas do paradigma é falar sobre casos que já aconteceram, a outra, [30] criá-los. Desta última, um tipo é a comparação, uma, as fábulas – tais como as de Esopo ou as Líbicas.

[1393a32] ἔστιν δὲ τὸ μὲν πράγματα λέγειν τοιόνδε τι, ὥσπερ εἴ τις λέγοι ὅτι δεῖ πρὸς βασιλέα παρασκευάζεσθαι καὶ μὴ ἔαν Αἴγυπτον χειρώσασθαι· καὶ γὰρ πρότερον Δαρεῖος [b1] οὐ πρότερον διέβη πρὶν Αἴγυπτον ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, καὶ πάλιν Ξέρξης οὐ πρότερον ἐπεχείρησεν πρὶν ἔλαβεν, λαβὼν δὲ διέβη, ὥστε καὶ οὗτος ἐὰν λάβῃ, διαβήσεται, διὸ οὐκ ἐπιτρεπτόν.

[1393a32] Falar de casos passados seria algo tal como se alguém dissesse que é preciso se precaver contra o rei [da Pérsia] e não permitir que ele conquiste o Egito, pois também Dario [b1] não avançou [à Grécia] antes de haver tomado o Egito, mas o fez após tomá-lo, e Xerxes, por sua vez, também não investiu [contra a Grécia] antes de haver tomado [o Egito], mas, tendo

¹¹³ Reproduzo aqui uma versão revisada de minha tradução de 2015 (pp. 136-138), feita a partir da edição de Ross (1959).

¹¹⁴ *Meios de convencimento*: sigo Kennedy, que também pretere a tradução mais comum de πίστις como “prova”. Outra opção neste caso seria traduzir πίστις como “argumento”.

feito isso, avançou. Assim, se este [atual rei da Pérsia] tomar o Egito, avançará [à Grécia]; por isso, não podemos permitir.

[1393b4] παραβολή δὲ τὰ Σωκρατικά, οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ [5] δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν· ὅμοιον γὰρ ὥσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη μὴ οἱ δύνανται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ’ οἱ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὄντινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν, ὡς δέον τὸν λαχόντα ἀλλὰ μὴ τὸν ἐπιστάμενον.

[1393b4] A comparação é tal como os [ditos¹¹⁵, métodos ou prática¹¹⁶] Socráticos, como se alguém dissesse que os magistrados não [5] 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 ao invés de escolher aquele que sabe o que faz.

[1393b8] λόγος δέ, οἷος ὁ Στησιχόρου περὶ Φαλάριδος καὶ <ὁ> Αἰσώπου ὑπὲρ τοῦ δημαγωγοῦ. [10] Στησίχορος μὲν γὰρ ἐλομένων στρατηγὸν αὐτοκράτορα τῶν Ἱμεραίων Φάλαριν καὶ μελλόντων φυλακὴν διδόναι τοῦ σώματος, τᾶλλα διαλεχθεὶς εἶπεν αὐτοῖς λόγον ὡς ἵππος κατεῖχε λειμῶνα μόνος, ἐλθόντος δ’ ἐλάφου καὶ διαφθείροντος τὴν νομὴν βουλόμενος τιμωρήσασθαι τὸν ἐλάφον ἠρώτα τινὰ [15] ἄνθρωπον εἰ δύναται’ ἂν μετ’ αὐτοῦ τιμωρήσασθαι τὸν ἐλάφον, ὁ δ’ ἔφησεν, ἐὰν λάβῃ χαλινὸν καὶ αὐτὸς ἀναβῆ ἔπ’ αὐτὸν ἔχων ἀκόντια· συνομολογήσας δὲ καὶ ἀναβάντος ἀντὶ τοῦ τιμωρήσασθαι αὐτὸς ἐδούλευσε τῷ ἀνθρώπῳ. “οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς”, ἔφη, “ὄρατε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι [20] τὸ αὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ· τὸν μὲν γὰρ χαλινὸν ἔχετε ἤδη, ἐλόμενοι στρατηγὸν αὐτοκράτορα· ἐὰν δὲ φυλακὴν δῶτε καὶ ἀναβῆναι ἐάσητε, δουλεύσετε ἤδη Φαλάριδι”.

[1393b8] A fábula é tal como Estesícoro comenta sobre Fálaris e Esopo a respeito do demagogo. [10] Quando os cidadãos de Hímera tomaram Fálaris como general com poder absoluto e estavam a ponto de lhe conceder uma guarda pessoal, Estesícoro, tendo discorrido sobre outras coisas, contou-lhes a fábula do cavalo que possuía um prado só para si. Eis que um cervo chega e lhe arruína o prado. O cavalo, querendo vingar-se do cervo, pergunta a um [15] homem se podia ajudá-lo a castigar o cervo, e ele consentiu, se pudesse colocar freio no cavalo e montá-lo portando dardos. Tendo aceitado tais condições e sido montado, em vez de vingar-se, tornou-se escravo do homem. “Assim também ocorre com vocês”, disse Estesícoro,

¹¹⁵ Cf. Freese, Júnior *et al.* e Kennedy.

¹¹⁶ Cf. Cope & Sandys.

“observem bem e não sofram [20] o mesmo que o cavalo, querendo se vingar de seus inimigos, pois vocês já têm o freio – por tomá-lo como general com poder absoluto –, se, então, uma guarda pessoal lhe concederem, tornar-se-ão escravos de Fálaris”.

[1393b22] Αἴσωπος δὲ ἐν Σάμῳ δημηγορῶν κρινομένου δημαγωγοῦ περὶ θανάτου ἔφη ἀλώπεκα διαβαίνουσαν ποταμὸν ἀπωσθῆναι εἰς φάραγγα, οὐ [25] δυναμένην δὲ ἐκβῆναι πολὺν χρόνον κακοπαθεῖν καὶ κυνοραιστὰς πολλοὺς ἔχεσθαι αὐτῆς, ἐχῖνον δὲ πλανώμενον, ὡς εἶδεν αὐτήν, κατοικτεῖραντα ἐρωτᾶν εἰ ἀφέλοι αὐτῆς τοὺς κυνοραιστάς, τὴν δὲ οὐκ ἔαν· ἐρομένου δὲ διὰ τί, “ὅτι οὗτοι μὲν” φάναι “ἤδη μου πλήρεις εἰσὶ καὶ ὀλίγον ἔλκουσιν αἷμα, ἐὰν δὲ τούτους [30] ἀφέλητε, ἕτεροι ἐλθόντες πεινῶντες ἐκπιοῦνταί μου τὸ λοιπὸν αἷμα”. “ἀτὰρ καὶ ὑμᾶς, ἄνδρες Σάμιοι, οὗτος μὲν οὐδὲν ἔτι βλάβει (πλούσιος γάρ ἐστιν), ἐὰν δὲ τοῦτον ἀποκτείνητε, ἕτεροι [1394a1] ἤξουσι πένητες, οἱ ὑμᾶς ἀναλώσουσι τὰ λοιπὰ κλέπτοντες”.

[1393b22] Esopo, em Samos, defendendo a um demagogo cuja vida estava sendo julgada, contou sobre uma raposa que, ao atravessar um rio, foi lançada para um desfiladeiro e, não [25] podendo irromper de lá, muito tempo amargou e foi tomada por vários carrapatos. Um ouriço que por lá passava, ao vê-la em tal condição, teve pena e perguntou se queria que lhe retirasse os carrapatos. Respondeu que não e, questionada por que, disse que “estes que aqui estão, já estão cheios de mim e pouco sangue me extraem; mas se você [30] tirar estes, outros e famintos virão e me sugarão totalmente o sangue que resta”. “E especialmente em relação a vocês, homens de Samos, este homem nada mais estorvará – pois é rico. Mas, se vocês o matarem, outros e pobres [1394a1] virão, os quais os roubarão e consumirão todos os seus pertences comuns”.

[1394a2] εἰσὶ δ’ οἱ λόγοι δημηγορικοί, καὶ ἔχουσιν ἀγαθὸν τοῦτο, ὅτι πράγματα μὲν εὐρεῖν ὅμοια γεγενημένα χαλεπὸν, λόγους δὲ ῥῶον· ποιῆσαι γὰρ δεῖ ὥσπερ καὶ παραβολάς, ἂν τις [5] δύνηται τὸ ὅμοιον ὁρᾶν, ὅπερ ῥᾶόν ἐστιν ἐκ φιλοσοφίας.

[1394a2] As fábulas são propícias aos discursos públicos e possuem esta vantagem: se é difícil encontrar casos que aconteceram semelhantes entre si, é fácil encontrar fábulas. Deve-se produzi-las como as comparações, quando alguém [5] puder ver a semelhança, o que é fácil fazer a partir da filosofia.

[1394a5] ῥᾶω μὲν οὖν πορίσασθαι τὰ διὰ τῶν λόγων, χρησιμώτερα δὲ πρὸς τὸ βουλευσασθαι τὰ διὰ τῶν πραγμάτων· ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν.

[1394a5] Se é fácil prover-se de fábulas, mais vantajoso será deliberar com base em casos que aconteceram: pois no mais das vezes os eventos futuros são semelhantes aos do passado.

[1394a9] δεῖ δὲ χρῆσθαι τοῖς παραδείγμασι οὐκ ἔχοντα μὲν ἐνθυμήματα [10] ὡς ἀποδείξεσιν (ἢ γὰρ πίστις διὰ τούτων), ἔχοντα δὲ ὡς μαρτυρίαις, ἐπιλόγῳ χρώμενον τοῖς ἐνθυμήμασιν· προτιθέμενα μὲν γὰρ ἔοικεν ἐπαγωγῇ, τοῖς δὲ ῥητορικοῖς οὐκ οἰκεῖον ἐπαγωγὴ πλὴν ἐν ὀλίγοις, ἐπιλεγόμενα δὲ μαρτυρίαις, ὁ δὲ μάρτυς πανταχοῦ πιθανός· διὸ καὶ προτιθέντι μὲν ἀνάγκη [15] πολλὰ λέγειν, ἐπιλέγοντι δὲ καὶ ἐν ἱκανόν· μάρτυς γὰρ χρηστός καὶ εἷς χρήσιμος.

[1394a9] Deve-se servir-se de paradigmas – não possuindo entimemas – [10] como modos de demonstrações (pois o convencimento se dá por meio destas), mas, tendo-os, deve-se usá-los como testemunhos, isto é, como um complemento dos entimemas. Pois, embora quando colocados em primeiro lugar são tais como uma indução, a indução não é própria dos argumentos retóricos, salvo em poucos casos; mas quando colocados como complementos são como testemunhos, e o testemunho é sempre sedutor. Por isso, colocando-os em primeiro lugar, necessariamente [15] dirá muitos, mas, colocando-os como complementos, um é suficiente, pois até mesmo um único testemunho confiável será vantajoso.

[1394a17] πόσα μὲν οὖν εἶδη παραδειγμάτων, καὶ πῶς αὐτοῖς καὶ πότε χρηστέον, εἴρηται.

[1394a17] Com isto, então, dissemos quantas são as formas dos paradigmas, e como e quando devemos usá-los

Tomás Troster

Universidade de Brasilia

Bibliografia

BAILLY, ANATOLE (2020) *Dictionnaire Grec-Français – Nouvelle édition revue et corrigée, dite « Bailly 2020 – Hugo Chávez »*. Version du 28 février 2023 établie sous la direction de Gérard Gréco, avec le concours spécial de André Charbonnet, Mark de Wilde et Bernard Maréchal. Disponível em: <https://bit.ly/4dfk2is> (acesso em 21/09/2024). Versão interativa: <https://bailly.app/> (acesso em 21/09/2024).

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, JULES (1839) *Aristote: Premiers Analytiques*. Traduction et notes. Paris: Ladrance.

- BEKKER, IMMANUEL (1831) *Aristoteles Opera*. Berlin: Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaften. v. 1.
- BONTEMPI, MILENA (2016) *Aristotele: Analitici Primi*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparato. In: MIGLIORI, MAURIZIO (coord.) *Aristotele: Organon*. Milano: Bompiani.
- CANDEL SANMARTÍN, MIGUEL (1988) *Aristóteles: Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Gredos.
- CHICHURRA, VINÍCIUS (2022) *Aristóteles: Retórica*. Tradução e notas. Petrópolis, RJ: Vozes.
- COPE, EDWARD MEREDITH; SANDYS, JOHN EDWIN (2010) *The Rhetoric of Aristotle, with a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press. 3v.
- CRUBELLIER, MICHEL (2014) *Aristote: Premiers Analytiques*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion.
- DDGP (2022) *Dicionário Digital Grego-Português*. Criado a partir da versão impressa: DAISI MALHADAS, MARIA CELESTE C. DEZOTTI & MARIA HELENA M. NEVES (coord.) (2022) *Dicionário Grego-Português*. São Paulo: Ateliê Editorial; Mnema. Disponível em: <http://hipatia.fclar.unesp.br> (acesso em 18/09/2024).
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS (1979) “More on Aristotelian Epagoge.” In: *Phronesis* 24 (1979), pp. 301-319.
- FRESE, JOHN HENRY (2006) *Aristotle: The Art of Rhetoric*. Translated and introduced by. Massachusetts: Harvard University Press. (Loeb Classical Library – Aristotle v. XXII)
- GAZONI, FERNANDO M. (2006) *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. Dissertação de mestrado em Filosofia. São Paulo: FFLCH-USP. Disponível em: <https://bit.ly/4bytbnk> (acesso em 18/09/2024).
- HINTIKKA, JAAKKO (1980) “Aristotelian Induction.” In: *Revue Internationale de Philosophie*, 34^{ème} année, pp. 422-439.
- JÚNIOR, MANOEL ALEXANDRE; ALBERTO, PAULO FARMHOUSE; PENA, ABEL DO NASCIMENTO (1998) *Aristóteles: Retórica*. Tradução do grego e notas. Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- KENNEDY, GEORGE A. (2007) *Aristotle: On Rhetoric – a theory of civic discourse*. Translated, with introduction, notes and appendices. 2ed. New York; Oxford: Oxford University Press.
- LOPES, DANIEL R. N. (2017) *Platão: Protágoras*. Organização e tradução. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- LUKASIEWICZ, JAN (1957) *Aristotle's Syllogistic – from the standpoint of modern formal logic*. Oxford: Clarendon Press.
- MAGENTENOS, LEON (2021) *Commentary on Aristotle, Prior Analytics (book II)*. Critical edition with introduction and translation – edited by Nikos Agiotis. Berlin; Boston: De Gruyter.
- MIGNUCCI, MARIO (1969) *Aristotele: Gli Analitici Primi*. Traduzione, introduzione e commento. Napoli: Luigi Loffredo.
- MOTA, BERNARDO M. (2022) *Aristóteles: Segundos Analíticos*. Tradução, introdução e glossários de Bernardo Machado Mota. Notas de António Pedro Mesquita e Bernardo Machado Mota. Apêndices e revisão científica de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional.
- OWEN, OCTAVIUS FREIRE (1899) *The Organon or Logical Treatises of Aristotle – vol. 1*. Literally translated, with notes and introduction. London: George Bell and Sons.
- PELLEGRIN, PIERRE (2005) *Aristote: Seconds Analytiques*. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index. Paris: Flammarion.
- PORCHAT PEREIRA, OSWALDO (2001) *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Edunesp.

- ROSS, WILLIAM DAVID (1923). *Aristotle*. London and New York: Routledge.
- ROSS, WILLIAM DAVID (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, WILLIAM DAVID (1959) *Aristotelis Ars Rhetorica*. Edited by. Oxford: Clarendon Press.
- SANTOS, RICARDO (2016) *Aristóteles: Categorias; Da interpretação*. Introdução, tradução e notas. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SMITH, ROBIN (1989) *Aristotle: Prior Analytics*. Translated, with introduction, notes and commentary. Indianapolis; Cambridge: Hackett.
- TAYLOR, THOMAS (1807) *The works of Aristotle – vol. 1: The Organon*. Translated from the Greek, with copious elucidations, from the commentaries of Ammonius and Simplicius. London: Robert Wilks.
- 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*. Traduction et notes. Paris: Vrin.
- TROSTER, TOMÁS R. (2015) *Indução e ciência em Aristóteles*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: FFLCH-USP. Disponível em: <https://bit.ly/TrosterICA> (acesso em 18/09/2024).
- TROSTER, TOMÁS R. (2022) “Aristóteles, *Primeiros Analíticos* II, 23: não há indução completa”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 16, 2, 2022, pp. 102-125. Disponível em: <https://bit.ly/3t2nc0J> (acesso em 18/09/2024).
- TROSTER, TOMÁS R. (2024) “Aristóteles, *Primeiros Analíticos* II, 1-4: tradução e notas”. In: *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 18, 1, 2024, pp. 149-192. Disponível em: <https://bit.ly/4eqWCHU> (acesso em 18/09/2024).
- WAITZ, THEODOR (1844) *Aristotelis Organon Graece*. Leipzig: Hahn.
- ZINGANO, MARCO (2008) *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8: tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus.
- ZINGANO, MARCO (2020) *Aristóteles: Ethica Nicomachea III 9 – IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentário. São Paulo: Odysseus.

Três traduções recentes de Aristóteles para a língua nacional: uma da *Metafísica* e duas da *Ética Nicomaqueia*

Marco Zingano

O ano de 2024 foi pródigo em relação a traduções das obras de Aristóteles para a língua brasileira: vieram a lume três traduções, uma da *Metafísica*, feita por Vivianne de Castilho Moreira (Vozes), e duas da *Ética Nicomaqueia*, uma por Vinícius Chichurra (Vozes) e a outra por André Malta (Editora 34). Os anos Covid serviram pelo menos para uma boa coisa no tocante à tradução de textos aristotélicos diretamente do grego para a língua nacional.

Começo pelos textos editados pela Editora Vozes, na mesma coleção (*Pensamento Humano*). Início pela *Metafísica*. Vivianne Castilho Moreira dedica sua carreira aos estudos de filosofia moderna, em especial à filosofia de Leibniz, e, nos últimos anos, de modo intensivo, à filosofia aristotélica. A tradução é um fiel retrato disto: sua tradução se coloca em um patamar claramente acima das que foram feitas anteriormente do grego para o português, pois evidencia familiaridade com a filosofia aristotélica e em seu texto ecoam problemas, discussões e soluções propostas no mundo acadêmico durante os últimos decênios. Ademais, é de português castiço, com soluções elegantes na língua. O livro contém uma introdução em que ela situa sua tradução no contexto brasileiro e, de modo sucinto, internacional, bem como busca justificar algumas de suas escolhas de tradução.

A *Metafísica* é uma obra complexa, e analisar uma tradução requer muita paciência e tempo. Vou examiná-la sob o ângulo de quatro quesitos: (i) a edição do texto; (ii) a tradução de certos termos; (iii) a análise de problemas sintáticos; (iv) o exame de uma passagem especialmente célebre para a interpretação do inteiro texto, e os examinarei todos de modo muito sucinto. No que concerne ao quesito (i), a tradutora explicita que se baseou na edição comentada feita por Ross em 1924, à qual deu preferência em relação à edição Bekker (1831-36), que serve de baliza aos estudos acadêmicos, bem como consultou a edição feita em 1957 por Werner Jaeger para a *Oxford Classical Texts* (texto grego unicamente). Há certamente muito mérito nisto, mas está aquém do que a tradutora poderia oferecer. Com efeito, a grande novidade do final do século passado consiste justamente em uma melhor compreensão, a partir dos anos 80, da relação entre as duas famílias de manuscritos, agora denominadas A e B. A primeira tem por principais membros os ms. E (Parisinus 1853, séc. x) e J (Vindobonensis 100,

séc. x), denominada Recensão II por Jaeger, ao passo que, da segunda, A^b (Laurentianus 87, 12, séc. xii) é o principal representante. O importante é que A^b, cuja edição do texto de Aristóteles é feita conjuntamente com a do comentário de Alexandre de Afrodísia, está fortemente contaminado por este comentário, de modo que certas passagens estão simplificadas ou ‘solucionadas’ à luz deste comentário. Alexandre é o comentador grego de Aristóteles na Antiguidade grega, com enorme conhecimento da filosofia peripatética, além de um cuidado notável quanto ao texto, pois, em vários momentos, cita variantes do texto e dá suas razões para optar por uma delas. Mesmo assim, Alexandre é um comentador, e possui interpretações próprias a respeito de vários pontos da metafísica aristotélica (por exemplo, um deles diz respeito a como interpretar a noção de *πρὸς ἓν*, *significação focal*, crucial para se compreender a doutrina aristotélica da substância, que ele conjuga à de *ἀφ’ ἑνός*, *provir de algo uno*, e que localiza como intermediária entre a homonímia e a sinonímia: a consequência desta jogada é enorme para a história da metafísica). Os editores sempre viram que as famílias A e B diferem em não poucos lugares, e se instalou a prática de privilegiar A^b, justamente porque ele trazia leituras mais palatáveis ou, pelo menos, já digeridas. Este quadro foi radicalmente alterado depois que os trabalhos de Frede e Patzig em relação ao livro Z (1988) e os de Cassin e Narcy para o livro Γ (1989) mostraram que é na família A, a Recensão II de Jaeger, onde devemos fixar nossa atenção para o estabelecimento do texto, recorrendo à família B somente em situações especiais. Assim, na tradução da *Metafísica* para o italiano publicada em 2017, Enrico Berti, um especialista de Aristóteles (recentemente falecido), esforçou-se por manter (quase sempre) as lições de A; no mesmo sentido, a edição crítica do livro A feita por Oliver Primavesi para o *Symposium Aristotelicum* de 2008 e publicada em 2012 está fortemente amparada neste novo consenso. A presente tradução não leva em conta estes estudos (que, aliás, não estão citados em sua sumária bibliografia).

Passemos ao quesito (ii). É inevitável fazer referência à tradução de οὐσία, sistematicamente vertida por *essência*. É verdade que este é um ponto em que ainda há controvérsias entre os especialistas, e as diferentes traduções espelham isso. Contudo, deve-se observar, em primeiro lugar, que não há isomorfia entre as línguas: este é um princípio que todo tradutor deve ter sempre em mente. Ora, em grego antigo, οὐσία tem diferentes sentidos. Não me refiro ao uso ordinário (em que οὐσία tem o sentido de *propriedade* ou *bens possuídos*), mas ao uso filosófico que Aristóteles faz de οὐσία (e que é muito distinto do uso, por exemplo, em Platão). O problema é antigo; já os latinos querelavam sobre como a traduzir: *substantia* ou *essentia*? A querela nasce por conta da posição singular que οὐσία ocupa no sistema metafísico de Aristóteles. Para fazer uma metafísica em nome próprio, Aristóteles precisa

recusar a doutrina platônica dos graus de ser, distanciando-se enfim da ontologia platônica da Forma (ιδέα, εἶδος) como ὄντως ὄν, *o que realmente é*, o ser sensível sendo concebido como um intermediário entre o que é real e puramente e o não ser. Aristóteles recusa tal doutrina ao cindir o ser, τὸ ὄν, nos dez gêneros supremos ou categorias, que são todos tipos legítimos em que τὸ ὄν é dito. Dentre estes gêneros supremos, há um, οὐσία, que funciona como *ser primeiro*, πρώτως ὄν, pois todas as outras categorias inevitavelmente fazem referência a ela, mas não o contrário. É nesta jogada que nasce a metafísica propriamente aristotélica a título de doutrina da substância: a οὐσία é aquilo em relação ao qual (πρὸς ἕν) todos os outros gêneros supremos são ditos ser. Como a οὐσία funciona como ser primeiro é uma questão que o livro Γ investiga; importa saber aqui que, a este título, οὐσία é *substância*, sem a existência da qual os outros gêneros não poderiam existir. No entanto, havia uma controvérsia importante na época de Aristóteles. Alguns filósofos pensavam que só havia substâncias sensíveis (οὐσίαι αἰσθηταί); outros, que havia substâncias não-sensíveis, e que estas tinham mais ser do que aquelas; ainda, dentre estes últimos, uns pensavam que estas substâncias não-sensíveis eram objetos matemáticos; outros, que eram distintos dos objetos matemáticos e que ocupavam o mundo ontologicamente privilegiado das Formas (platônicas). Isto já nos permite ver que a metafísica terá de refletir sobre o que conta legitimamente como substância (e, também, examinar a natureza dos objetos matemáticos e a reivindicação de serem substâncias, o que é levado a cabo nos dois livros finais da *Metafísica*, M e N). O que é peculiar ao que hoje temos como o livro intitulado *Metafísica* é que Aristóteles busca dirimir a disputa entre o que conta como substância (οὐσία) – substâncias sensíveis ou também substâncias não-sensíveis – por meio de uma análise *não partidária*. Ele poderia ter adotado de início a posição platônica com vistas a corrigi-la internamente, mas não faz isso. Ao contrário, Aristóteles busca um ponto de consenso: ele investiga em que consiste a substancialidade das substâncias sensíveis porque todos aceitam que elas são substâncias (οὐσίαι), apesar de divergirem quanto ao grau ontológico que a elas deve ser atribuído (ou são as únicas substâncias, ou são substâncias em grau inferior). Esta é a estrutura dos livros centrais, os livros Z-H-Θ da *Metafísica*: estudando a substância sensível, descobrir em que sentido seria possível haver substâncias de outra natureza em função do que for descoberto como a substancialidade das substâncias sensíveis, estudadas de modo não partidário. É aqui que nasce a doutrina aristotélica da *essência*. Tal investigação, com efeito, se faz distinguindo na substância sensível (οὐσία αἰσθητή) três itens (na *Metafísica*; a terminologia das *Categorias* é diferente): a forma, ou πρώτη οὐσία (οὐσία *primeira*); a matéria, que é substância somente em potência (δυνάμει οὐσία), e o composto de matéria e forma (τὸ ἐκ τούτων, τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ σύνολον), que é a substância (οὐσία) “da qual

unicamente há geração e corrupção e que é separável plenamente” (para citar H 1 1042a30-31, tradução minha; em certas passagens, Aristóteles se refere à matéria como δευτέρα οὐσία e ao composto como τρίτη οὐσία, mas não há contrapeso metafísico para esta nomenclatura). Para esclarecer o que é aquela οὐσία πρώτη, Aristóteles se serviu de vários termos: τὸ εἶδος (*a forma*), τὸ τί ἦν εἶναι (*a essência*), ὁ λόγος (*a fórmula*). O que é decisivo é entender que a πρώτη οὐσία é ἡ οὐσία ἐκάστου, isto é, a οὐσία de *x*, e agora οὐσία só pode ser traduzida por *essência* (falar da *substância de x* constitui, no meu entender, uma anomalia, pelo menos no aristotelismo: como forma e composto são οὐσίαι em ato, falar de *uma substância de uma substância* infringe a regra, explicitada em Z 13, segundo a qual não é possível que uma substância seja composta por outra substância em ato). O grande resultado é este: como a substancialidade da substância sensível reside em última instância em sua forma ou essência, e a essência é vista em contraposição à matéria, a forma das substâncias sensíveis, que é sempre imanente ao composto, serve de *vicário* para uma substância de outra natureza. É *possível* que tal substância exista, sem nenhuma matéria, haja vista à natureza da forma (oposta à da matéria, ainda que sempre imanente ao composto); para que de fato se possa *afirmar* que a substância não-sensível existe, é preciso recorrer a um argumento independente (que Aristóteles formula em termos da necessidade de uma fonte puramente imóvel para a explicação do movimento que acomete todas as substâncias sensíveis). Muita discussão correu e ainda corre sobre como interpretar tudo isso, mas é este o quadro geral em que se dá a análise de Aristóteles. Quando se olha para este esquema, se percebe que, se uma tradução *única* for adotada para οὐσία, problemas inevitavelmente surgirão. A tradutora decidiu traduzir οὐσία sempre por *essência*. Assim, para dar somente dois exemplos, Λ 1 1069b3 ἡ δ’ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ é vertido por “a essência sensível é mutável” – ora, a essência é justamente aquilo que deve ficar resguardado de toda mudança e alteração, o quer que ela seja. Em H 1 1042a32 está escrito que ὅτι δ’ ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον, o que é vertido por “ora, é claro que também a matéria é essência”, quando um dos pilares da metafísica aristotélica consiste justamente em contrastar forma (essência) e matéria. Muitos tradutores se atêm à relação um termo grego – um termo em português, mas surpreende que, no presente caso, tenha sido mantida esta estratégia de rigidez, pois ela é visivelmente contraprodutiva.

O mesmo vale para εἶδος, que a tradutora verte sistematicamente por *espécie*, salvo, como ela própria adverte, em contextos platônicos. É verdade que em Z 8 1033b27 τὰ εἶδη é traduzido por “ideias” (em contexto platônico: as Formas ou Ideias), mas a tradutora insiste em tratar as εἶδη como “espécies” em outros contextos tipicamente platônicos. Vejamos A 6, que é o capítulo dedicado à exposição da filosofia de Platão: as instâncias ontológicas máximas são

o que Platão “denominou Ideias” (ιδέας προσηγόρευσε), e, continua o texto, agora segundo a tradução: “das quais os sensíveis seriam apartados e segundo as quais todos eles seriam expressos, porque seria por participação nas espécies que os muitos seres seriam homônimos entre si”. A passagem é A 6 987b8-10 τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν, que relata a tese platônica segundo a qual, além das Formas (παρὰ ταῦτα), há outras entidades, as substâncias sensíveis, e que as multiplicidades sensíveis (τὰ πολλά) são referidas pelos mesmos nomes (ὁμώνυμα) do que as Ideias (τοῖς εἶδεσιν). A noção de homonímia é a platônica (F^{dade} e os múltiplos f_s portam o mesmo nome), o que causou turbulência na transmissão do texto, cujas variantes podem ser ignoradas aqui, porém. O que não há nesta passagem são *espécies*, mas sim *Formas* ou Ideias platônicas, que emprestam às coisas que delas participam sua denominação. Uma passagem bem conhecida, e mapeada no comentário filosófico, se torna de difícil compreensão por conta da tradução sistemática de εἶδος por *espécie*.

Tampouco para Aristóteles εἶδος é unicamente *espécie*. A *espécie* (εἶδος) ocorre quando se toma a forma (εἶδος) de um tipo natural (gatos, por exemplo) juntamente com a matéria tomada universalmente (por exemplo: não o bigode deste gato, mas o bigode em geral dos gatos). A espécie (τὸ εἶδος), assim concebida, não é οὐσία: nem substância (como o composto, em que a matéria em pauta é a matéria particular) nem essência (como a forma aristotélica, τὸ εἶδος). Em uma passagem crucial, Z 8 1034a8, Aristóteles nos diz que Cálías e Sócrates diferem quanto à matéria (particular: um tem o nariz assim; o outro, assado, mas ambos têm nariz), mas são o mesmo τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος). São o mesmo quanto à forma (essência)? Ou são o mesmo quanto à espécie? O que é indivisível: a forma ou a espécie? Pode-se ir para uma ou outra direção. Frede e Patzig escolhem *espécie*, e dependem desta escolha em função de defenderem a tese das formas particulares; no entanto, para quem não defende que as formas são particulares, esta é uma passagem chave em que dois indivíduos, Sócrates e Cálías, são ditos terem a mesma *forma*. A tradutora verte, como esperado, por “quanto à espécie. Afinal, a espécie é inseável”, não porque sustente uma tese a respeito da natureza das formas, mas pela busca de uma única tradução para termos que têm mais de uma acepção (Aristóteles listou vários deles no livro Δ, inclusive οὐσία). Mais um exemplo: a famosa passagem (Z 11 1037a29) em que Aristóteles explicita que ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν fica vertida como: “a essência é a espécie intrínseca”. No caso, οὐσία é de fato essência, pois se trata da πρώτη οὐσία, que é a forma (essência); porém, o ponto não consiste em assinalar que a espécie é imanente, pois ela necessariamente o é, visto que contém elementos materiais (tomados em geral). O ponto a assinalar é que a forma é imanente, e esta é uma informação preciosa para a análise

metafísica: as formas (αἱ πρῶται οὐσίαι) das substâncias sensíveis (αἱ αἰσθηταὶ οὐσίαι) são sempre imanentes a estas últimas. Na tradução oferecida, acertos e erros acabam se misturando inevitavelmente por conta da uma decisão de traduzir rigidamente os termos, quando Aristóteles se vale de uma multivocidade a respeito de οὐσία e εἶδος.

Vou ser muito sucinto para (iii) a análise de problemas sintáticos e (iv) o exame de uma passagem celeberrima. Quanto a (iii), ocorre o efeito Tricot: a elegância buscada do português por vezes termina por ofuscar problemas sobre, por exemplo, a que um pronome se refere, e coisas deste tipo. Dois exemplos, tirados ambos de Z 11. Em 1037a21-25 Aristóteles começa o resumo do que fez precedentemente em Z 10 e 11: τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ'αὐτό, καθόλου περὶ παντός εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὀριζομένου τῶν δ' οὐ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται. O resumo continua até 1037b7, de modo que μὲν οὖν em 1037a21 é respondido pelo δέ em Z 12 1037b8, não precisando ser traduzido, pois faz as vezes da nossa atual distribuição em parágrafos distintos. O resumo diz: foi dito em geral, a respeito de todos os casos (em pauta), o que é τὸ τί ἦν εἶναι e como ele é em si e por si, e também foi discutido quais as partes da definição (a definição sendo o enunciado que exprime o τί ἦν εἶναι da coisa que está sendo definida). A tradutora verte τὸ τί ἦν εἶναι por *o que era ser*, em que toma ἦν como imperfeito que remete a algo dito anteriormente (a definição já tendo sido produzida algures); isso é possível, e muita gente o toma assim. Deixemos, porém, esse problema de lado, pois o ponto é este: como traduz a sentença inteira. Lê-se em sua versão: “foi dito, portanto, o que é *o que era ser* e como ele é por si mesmo universal a respeito de tudo etc.” A tradutora toma que o τὸ τί ἦν εἶναι foi dito ser universal a respeito de tudo, mas καθόλου περὶ παντός não está ligado a τὸ τί ἦν εἶναι e sim a εἴρηται. Poderia ser um problema menor, mas Z 13 introduzirá a tese (polêmica) de que nenhum universal pode ser οὐσία, quando justamente Z 4-6 (7-9) 10-11 (12) visam a mostrar que τὸ τί ἦν εἶναι é o bom candidato para οὐσία ἐκάστου, isto é, *essência de x*.

O segundo exemplo se refere a algo que Sócrates júnior (melhor do que “o jovem Sócrates”, pois não é Sócrates quando jovem, mas um discípulo de Platão, também de nome Sócrates) propunha. O texto, primeiro: καὶ ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου, ἦν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος, οὐ καλῶς ἔχει· ἀπάγει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν, ὥσπερ ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον. τὸ δ' οὐχ ὅμοιον· αἰσθητὸν γάρ τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. A tradução: “e a comparação com o animal que o jovem Sócrates costumava fazer não é pertinente, pois se afasta da verdade e faz conceber humano sem as

partes respectivas como logicamente possível, do mesmo modo que se concebe como logicamente possível círculo sem bronze. Ora, os casos não são semelhantes, pois animal é algum sensível e não há como defini-lo excluindo o movimento – excluindo, por conseguinte, o modo como se comportam suas partes”. O ponto é controverso; se trata de saber se a forma pode ser definida sem menção à matéria, ou se é preciso, de algum modo, fazer referência à matéria no enunciado que exhibe a forma de algo. Há defensores da “forma pura”, para usar um vocabulário recente, em que a fórmula da forma meramente descreve a função ou as funções que o ser em pauta exerce, a(s) qual(quais), para ser(em) exercida(s), requer(em) condições materiais adequadas, mas esta matéria (a matéria próxima) não comparece na fórmula que exhibe a forma. E há os defensores da “forma impura”: a forma contém em algum sentido elementos materiais (deixo de lado determinar que matéria seria essa, que certamente não é a matéria particular). Sócrates júnior comparava a definição de animal à de círculo: como, para a última, pode-se elidir toda referência à matéria, pensava que o mesmo podia ser feito com os animais. Ao proceder assim, porém, se afasta da verdade, *isto é* (lendo *καί* como epexegetico), *faz conceber o ser humano como podendo existir sem as partes <materiais>*, ποιῆν ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν. É importante aqui verter ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι por *como podendo existir* (e não como *logicamente possível*, que é uma leitura anômala), pois a consequência é que, ao proceder como fazia, Sócrates júnior eliminava das *condições de existência* as partes materiais pelas quais o ser humano exerce a ou as funções que a forma preconiza (assim como o círculo não precisa de bronze ou madeira para existir). Ora, *o animal é um ser sensível* (αἰσθητὸν γὰρ τι τὸ ζῷον), e *não é possível definir um animal sem menção ao movimento* (καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι), de modo que (i) não é possível que o animal *exista* sem partes materiais dispostas de um certo modo, pois todo movimento requer órgãos pelos quais se realiza, ou, ainda, (ii) não é possível *definir* o animal sem partes materiais dispostas de um certo modo. É a batalha entre os puristas e os impuristas em torno de um verbo oculto. O purista coloca na segunda frase: διὸ οὐδ’ <ἔστιν> ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς; o impurista supõe διὸ οὐδ’ <ὀρίζεται> ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πῶς. Como traduzir? Não pode existir ou não pode ser definido? É proveitoso observar o cuidado de Aristóteles em exprimir o problema: o animal não pode ser definido sem referência ao *movimento*. Talvez isso implique que não possa ser definido sem menção à *matéria*, como querem os impuristas – mas isto não está dito, ou, pelo menos, não explicitamente. Para isto servem as notas de rodapé: advertir o leitor de uma escolha diante de um verbo oculto e de um vocabulário escolhido à ponta de buril.

A respeito de (iv), vejamos uma passagem célebre entre tantas, em que Aristóteles está tentando localizar a filosofia primeira, isto é, a ciência que trata da *substância imóvel* (οὐσία ἀκίνητος). O texto, primeiro: εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἕτερα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν (E 1 1026a27-32). A tradução: “se, pois, não houver outra essência além das que são constituídas por natureza, a Ciência da Natureza seria a ciência primeira. Porém, se houver alguma essência imóvel, a ciência que dela se ocupa será anterior, isto é, Filosofia primeira e, sendo assim, universal, já que primeira. E a ela competirá especular a respeito do ser, bem como do que é e dos predicados que lhe pertencem enquanto ser”. Há vários problemas aqui. Aristóteles leva seriamente em consideração a possibilidade de haver somente *substâncias sensíveis*, ou também *substâncias não-sensíveis* (e não *essências*). A posição predicativa de πρώτη em αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη sugere traduzir: “e esta <a substância imóvel> é anterior, e a filosofia <que trata dela> primeira”. Então vem a parte mais difícil: καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. Qual é o sujeito? Acho que é a substância imóvel; mas pode ser também a filosofia que porta sobre ela. Deixemos de lado este ponto. O decisivo é como ler οὕτως, que tem um valor *restritivo* aqui: ela (a substância, a filosofia primeira) é universal deste modo <limitado>, porque primeira. Alexandre, em sua interpretação do livro Γ, declara que há uma ciência universal (de tudo o que é enquanto é), e que, depois, temos três ciências departamentais: a teologia, a física e a matemática. A teologia é, para ele, primeira entre as ciências departamentais porque seu objeto é o mais nobre. Porém, talvez o ponto de Aristóteles seja o de dizer que a universalidade da filosofia primeira se dá nos limites da posição de seu objeto como primeiro. É esta mesma ciência (teologia ou filosofia primeira) que se alça a um papel universal (e tem de fazer o papel de ontologia) porque tem a posição primeira. Como interpretar esta tese é um outro problema; o ponto aqui é não fazer o problema desaparecer nos meandros da tradução. Dito de outro modo: nesta passagem, ser universal e ser primeiro não são idênticos, e a universalidade em pauta (seja a da substância, seja a da filosofia), na medida em que há universalidade, se dá na estrita dependência e em direta relação com seu ser primeiro. Na tradução, o valor restritivo do οὕτως desaparece em proveito da afirmação, como queria Alexandre, de uma ciência universal: “universal, já que primeira”. O ser primeiro, nesta tradução, é o tíquete que a faz ingressar triunfante no teatro da universalidade. Pode, porém, estar alertando sobre uma limitação quanto ao andor. Novamente, em uma passagem tão controversa, e bem mapeada, mas com leituras sintáticas distintas,

alguma nota seria recomendável, que não seja para que o leitor não fique às cegas quanto às opções que o texto abriga.

Dito isso, é preciso reafirmar que se trata de uma tradução que está em um patamar superior ao das outras. Toda tradução deve fazer um passo adiante, e esta o faz, e mais de um. O trabalho é sério, há um evidente comprometimento com a interpretação do texto, a linguagem é castiça. Este trabalho, quer-me parecer, deverá ser a referência para os estudos universitários em língua brasileira da *Metafísica* para os próximos anos, tendo estabelecido um patamar que uma próxima edição deverá superar se quiser se impor no meio acadêmico.

O mesmo, infelizmente, não pode ser dito da tradução da *Ética Nicomaqueia* (doravante: *EN*), que também faz parte da coleção *Pensamento Humano*, feita por Vinícius Chichurra, pesquisador ligado ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ (segundo dados de seu CV Lattes; a Editora Vozes nada informa a respeito dos tradutores). Não há introdução e as notas são extremamente sucintas, basicamente visando a esclarecer remissões ou informar dados de cultura geral. O leitor não é advertido de que há uma outra *Ética*, a *Ética Eudêmia*, e possivelmente uma terceira, a chamada *Magna Moralia*, ambas com estruturas muito similares à da *Nicomaqueia*, mas com terminologia e, por vezes, soluções divergentes. Nenhum esclarecimento é feito sobre as edições modernas, muito menos sobre o estado atual da edição do texto em relação aos manuscritos disponíveis. Nada é dito sobre o fato de os capítulos serem diferentes segundo duas tradições, que remontam, ambas, a tempos antigos; o tradutor segue a que os ingleses em especial privilegiam, ao passo que muitos outros estudiosos seguem os capítulos canonizados por Bekker. Isso não é grave, só infeliz; o original não continha capítulos, mas somente divisão em rolos, aos quais correspondem nossos atuais livros (bem mais infeliz é o desinteresse em assinalar a paginação Bekker, universalmente utilizada para a localização precisa das passagens). Vai-se direto ao texto como uma fonte sem história, desde sempre a mesma, editado em um céu azul sem turbulências. Sobre a tradução, cumpre salientar que é fluente; uma de suas qualidades é a de recuperar a possível natureza oral das lições expostas na *EN* (no que, aliás, lembra a recente tradução de Beresford para o inglês). Há várias soluções elegantes e muito felizes, em especial para expressões correntes do grego antigo, sem conotações filosóficas. Em relação a estas últimas, porém, os deslizos são grandes e testemunham uma incompreensão por vezes difícil de compreender, cujo acúmulo termina por comprometer o estatuto acadêmico desta tradução.

A *Ética* de Aristóteles segue um plano pautado em definições: definida a felicidade como atividade da alma com base em virtude, estuda-se a natureza da virtude moral, o que leva à investigação do ato voluntário, da escolha baseada em razões e, por fim, do prudente, o agente

moral que exerce de modo exemplar a racionalidade no domínio prático. O argumento tem um arcabouço em forma anelar, iniciando com a definição de felicidade e se concluindo, no livro X, com a prova de que a contemplação é a felicidade perfeita, ao passo que a vida política é felicidade em segundo plano. Entre um livro e outro do anel argumentativo, diferentes temas atinentes à análise do ato moral são investigados: as virtudes morais, em especial a justiça; a acrasia; o prazer; a amizade. Tudo começa com o estabelecimento de uma estratégia para capturar quais bens funcionam como fins últimos de nossas ações em I 2 1094a18-22 (forneço os capítulos na versão do tradutor). Como se sabe, o tranquilo mundo do bem supremo sofreu um abalo de grandes proporções quando, em 1957, Geach argumentou que a prova estava baseada na falácia da mudança dos quantificadores: da premissa de que, para toda ação, há um fim que ela busca, se quer obter a conclusão de que há um fim que toda ação busca. Algo como dizer que, dado que todo menino ama uma menina, há uma menina que todos os meninos amam – o que pode ocorrer por uma conspiração cósmica, mas não decorre logicamente da premissa. Em notação lógica: de $\forall x \exists y (Rxy)$ se quer passar a $\exists y \forall x (Rxy)$. Há várias tentativas de isentar Aristóteles de tal falácia, aliás básica (e à qual o próprio Aristóteles alude em uma passagem da *Ética Eudêmia*). Na tradução em análise: “se, portanto, entre os fins a que visam nossas ações houver um que desejamos por si mesmo, ao passo que desejamos outros fins apenas por interesse nele, e se não desejamos tudo em vista de outra coisa (o que evidentemente resultaria em um processo infinito, de modo que todo desejo seria fútil e vão), é claro que esse fim será o bem e, de fato, o bem supremo”. Há infelicidades na tradução (como “apenas por interesse nele”), mas o ponto que importa é como compreender a conclusão. Em grego: $\delta\eta\lambda\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\prime\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\eta\ \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ (1094a21-22). Há obviamente um problema *lógico* aqui. O discutível na tradução é que ela parece ignorar a questão lógica e faz Aristóteles assinar embaixo, como se adotasse incondicionalmente a falácia: “o bem e, *de fato*, o bem supremo” (grifo meu). Talvez seja isso – o que, porém, macularia o argumento já em seu passo inicial, e faria com que Aristóteles abraçasse uma falácia que ele próprio detectou como tal. O texto é problemático, por certo, mas, como não há nem estudo de texto nem menção de tribulações entre os comentadores, a tradução apresenta a falácia com tanta naturalidade que o leitor mais atento fica desarmado.

A falta de sensibilidade a problemas filosóficos é acompanhada de pouca familiaridade com a terminologia filosófica em pauta. Na crítica que Aristóteles dirige à Forma platônica de bem, há um momento em que o Estagirita se refere à teoria das Formas em geral. Ele usa, então, uma expressão que Platão usa em seus diálogos; por exemplo, $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$, *o belo em si*

mesmo, o próprio belo, generalizando-a: τὸ αὐτοέκαστον, *o x-em-si, o próprio x*. Esta generalização foi empregada também nos *Tópicos*. Aqui, ela é vertida de modo surpreendente por “tal fulano é ideal”, o que não faz nenhum sentido e compromete, obviamente, a interpretação da passagem. Igualmente difícil de aceitar é a tradução de φρόνιμος por *cauteloso*, enquanto φρόνησις é vertida por *sabedoria prática* (felizmente, por vezes φρόνιμος é vertido por *pessoa dotada de sabedoria*, como em II 6, devendo-se entender que é dotada de *sabedoria prática*; explico mais adiante o problema de tal tradução). A definição de felicidade, obtida em I 7, é assim vertida: “o bem do ser humano é o exercício ativo <pleonasma para Aristóteles: ἐνέργεια, *atividade*) das faculdades de sua alma <o texto diz: ψυχῆς, *da alma*) em conformidade com a excelência ou virtude; e, se houver várias excelências ou virtudes humanas, em conformidade com a melhor e mais perfeita entre elas” (I 7 1098a16-18). A interpretação desta passagem gerou muita controvérsia, que passo em silêncio aqui; observo somente que κατ’ ἀρετήν é traduzido por “em conformidade com a excelência ou virtude”. Se κατά é *conformidade* ou se requer algo mais exigente, como o *aus Pflicht* kantiano, é um problema que vou deixar de lado. Observo, porém, que há de fato uma discussão sobre como traduzir ἀρετή, pois, quando usada para qualquer objeto, é *excelência* (como a ἀρετή de um cavalo ou de uma faca); quando usada, contudo, no contexto da agência humana, é o que denominamos *virtude* na filosofia prática ou moral. Não há nenhuma razão para escrever “excelência ou virtude”. Felizmente, em outras passagens, ἀρετή é vertida simplesmente (e corretamente) por *virtude*. A definição da felicidade é repetida em I 13 com a expressão κατ’ ἀρετήν τελείαν, que, penso, deve ser traduzida por “com base em perfeita virtude”, aqui vertida por “em conformidade com a virtude perfeita”. É um detalhe, mas o diabo habita nos detalhes: Aristóteles preferiu resguardar-se e não escreveu “com base em *uma* virtude perfeita” nem “com base *na* virtude perfeita”. Nem o artigo definido, nem o indefinido, mas a *ausência* de artigo. Agora, τέλειον, como o próprio Aristóteles reconhece, tem dois sentidos: completo ou perfeito. A definição da felicidade em I 7 é seguida da condição ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ (1098a18), corretamente vertida, penso, por “uma vida inteira” (ou, melhor, “completa”). O termo, porém, é o mesmo: τέλειον. Completo ou perfeito? Para isto servem as notas: esclarecer os problemas de texto (na verdade, τέλειον guarda, em boa medida, o segredo da resposta aristotélica, justamente por oscilar entre *completo* e *perfeito*, e, quanto a este último, aparecer em posição de superlativo absoluto ou relativo – mas tudo isso o leitor terá de adivinhar, pois nada é dito a respeito).

Contudo, há outros problemas que, estes, desqualificam esta tradução. Como a virtude comparece na definição de felicidade, é preciso analisá-la. A definição de virtude moral é

obtida em II 6. Primeiro, o texto: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν (II 6 1106b36-1107a2). Este é o texto de Bywater, que se baseia no comentário de Aspásio; a vulgata dá um texto diferente: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Estas pequenas diferenças têm consequências importantes para uma interpretação sustentada da ética. Agora a tradução: “a virtude, então, é uma disposição de caráter estabelecida da mente que determina a escolha de ações e emoções, consistindo essencialmente na observância do meio-termo relativo a nós, a qual é determinada por um princípio racional da pessoa dotada de sabedoria”. A tradução, além de ser ambígua (não é claro a que se referem os pronomes), não corresponde a nenhum dos dois textos, além de conter pressupostos não-aristotélicos. É difícil mesmo entender como teria chegado a esta versão. Como a virtude moral é definida como disposição que redunde em decisões ou escolhas deliberadas, ἕξις προαιρετικὴ, é preciso examinar a noção de προαίρεσις, peça-chave da ética aristotélica. Trata-se de uma escolha baseada em razões (que portam sobre os meios, segundo Aristóteles). Há várias traduções; o tradutor adotou *escolha*, com estirpe antiga (é a *electio* de alguns pensadores medievais). Haveria mais a dizer sobre a tradução de III 3, principalmente de suas linhas finais (1113a9-14), mas deixo esta parte ao juízo do leitor. Quero ressaltar um ponto somente. Toda escolha deliberada é um ato voluntário (mas não o inverso), de modo que, para examinar a noção de προαίρεσις, Aristóteles inicia o livro III investigando a noção de voluntário (ἐκούσιον) e seu contrário, involuntário (ἀκούσιον). Na língua comum, os termos ἐκούσιον e ἀκούσιον designam o que se faz de bom ou mau grado, mas Aristóteles quer captar por meio deles as noções de ato voluntário e involuntário. Os dois campos semânticos não coincidem: pode-se, por exemplo, fazer algo voluntariamente, mas de mau grado; ou de bom grado, mas involuntariamente. Esta não-coincidência causa alguns problemas de tradução, que deixo de lado. Para especificar a natureza voluntária de um ato, Aristóteles estabelece duas condições que devem ser satisfeitas simultaneamente: (a) o agente é princípio da ação (em um sentido ralo e intuitivo) e (b) o agente conhece as circunstâncias em que se desenrola a ação. O involuntário sendo a negação do voluntário, será, portanto, o produto da negação de $(a \wedge b)$, isto é: $(\sim a \vee \sim b)$. Isto já põe pressão na análise, pois os termos estão sendo definidos com base em conectivos, e Aristóteles expressamente interdita definições assim construídas. O involuntário lida com uma disjunção: $(\sim a)$ o agente não é princípio da ação ou $(\sim b)$ o agente desconhece as circunstâncias da ação. Agora, se $(\sim a)$, então o agente foi, de algum modo, *forçado* a fazer o que está fazendo. Ele está envolvido na ação, mas não é o princípio dela: por

exemplo, é quem toma minha mão e com ela bate em uma terceira pessoa que é o princípio da ação; eu estou envolvido na ação ao ter sido forçado de algum modo a bater na terceira pessoa, pois foi com minha mão que ela foi esbofetada. Pois bem, Aristóteles caracteriza esta condição como τὸ βίαιον, *o que é forçado*: ações assim cometidas, a saber, τὰ βία, *as ações cometidas por força*, são, portanto, involuntárias. Aristóteles esclarece em III 1 1110a1-3 que βίαιον δὲ οὗ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, *é forçado o ato cujo princípio é externo, sendo de tal tipo que quem age ou sofre a ação em nada contribui para ele*, entendendo por *ele*, obviamente, o *princípio da ação*. De fato, ἀρχή é, em grego, feminino, referido aqui em ἐν ἧ, literalmente: *para ela*. Ocorre que, em grego, também πράξις, *ação*, é feminino, mas é óbvio que a pessoa contribui para a ação, pois de algum modo está envolvida nela: no caso, foi minha mão que bateu na face da terceira pessoa. A tradução assim verte esta passagem: “sendo de tal natureza que a pessoa que a comete e a sente em nada contribui para sua ocorrência”. Aqui, a *ocorrência* só pode designar a ação que está se desenvolvendo, e é óbvio que a pessoa contribui para sua ocorrência – se em nada tivesse contribuído, não estaria em questão ter feito algo involuntariamente. Tudo isso soa mal, mas um outro detalhe da tradução desta passagem retira definitivamente este trabalho do mundo acadêmico. Em inglês, os atos cometidos βία, *por força* ou *coaço*, são corretamente ditos atos que ocorrem *under compulsion*. O tradutor verte τὰ βία, os atos cometidos por força, por “feitos sob compulsão”. Em português, atos realizados sob compulsão são aqueles atos cometidos por uma “imposição interna irresistível”, para citar Houaiss. Tampouco são atos *compulsórios*, como também propõe. Embora *compulsório* esteja etimologicamente ligado a *compelir*, *compulsório* é um ato a que somos obrigados a fazer pela lei – como o infame *depósito compulsório* que os militares instituíram durante a ditadura para quem quisesse viajar para o exterior. (Uma saída seria dizer *aquilo a que se é compelido*, mas certamente não *o compulsório*.) Tudo isso soa muito mal e deixa no leitor o sabor amargo de uma tradução que não responde aos critérios de um trabalho acadêmico bem realizado. Poderia citar outros exemplos em que ora a falta de bom senso, ora o descuido com os argumentos, ora a adoção de glosas, ora o desconhecimento da terminologia filosófica em pauta compromete o resultado; bastam, quer-me parecer, os que indiquei acima para mostrar que, a despeito de boas soluções para o português (no tocante, sobretudo, a expressões de uso corriqueiro), esta tradução não se qualifica a um trabalho acadêmico.

O cenário muda por inteiro quando folheamos a tradução feita por André Malta da *EN* para a Editora 34. Já pela editora, que dá destaque ao tradutor e à sua formação (professor de grego da USP), ao contrário da Editora Vozes, que apenas menciona o nome do tradutor. A

tradução vem acompanhada de uma introdução mais encorpada, na qual o tradutor expõe a relação da *EN* com as outras *Éticas* de Aristóteles, examina algumas de suas noções centrais e a situa em relação a Platão e a moral cristã. Há também frequentes notas (sobre referências internas e externas, problemas semânticos e questões culturais em geral). Em um posfácio, volta aos temas da ética, buscando mostrar que a estrutura da obra leva a pensar que não é somente notas de curso que foram editadas posteriormente, mas que foi armada com vistas a um tratado a ser publicado. No mesmo *Posfácio*, procura justificar algumas de suas escolhas de tradução. O livro tem ainda uma tabela das virtudes morais (551-553), um vocabulário grego-português (555-567, com transliterações erradas quando γ está em posição nasal) e um índice dos autores citados por Aristóteles (569-570). O trabalho responde, assim, aos critérios de uma tradução de proposta acadêmica e deve ser avaliado nesta perspectiva.

O tradutor inicia sua *Introdução* procurando mostrar – ou, como ele diz, “cravar” – que a *EN* é o tratado mais importante de Aristóteles que chegou até nós. É verdade que, nos últimos cem anos, a atenção dos especialistas esteve voltada principalmente à ética e à metafísica de Aristóteles, mas questões sobre o hilemorfismo despontam hoje como altamente relevantes, fazendo com que o *De Anima* volte ao centro das atenções. De qualquer modo, este tipo de competição é inócua, pois a filosofia vive do retomar as suas fundações, e, embora questões de ética, metafísica e, em geral, ontologia façam inevitavelmente parte de seu repertório e dirijam em boa parte sua volta ao passado, ela também é vítima de modismos. A constante referência à ética aristotélica ao longo de tantos séculos deve nos fazer atentar, porém, a uma história do comentário, e isto desde a Antiguidade, bem como aos problemas filosóficos que estão sendo examinados. Quanto ao primeiro quesito, não há referência aos numerosos comentadores que tentaram esclarecer os mistérios deste texto, porém. Nenhuma menção é feita, por exemplo, a Aspásio, o primeiro autor antigo de quem temos um comentário (parcial) da obra (séc. II d.C.), o que, aliás, teria evitado a tradução de τὰ ἐγκύκλια por “nossas circulares” em I 5 1096a3. Tampouco às interpretações e propostas de leitura feitas por Alexandre de Afrodísia, uma geração depois; o comentário anônimo não é citado em nenhum momento e nenhum problema sintático ou lexical é resolvido recorrendo à paráfrase antiga, frequentemente atribuída a Heliodoro, ou ao comentário bizantino estabelecido nos círculos cultos em torno de Ana Comnena. Que Tomás de Aquino escreva a Ia. Iiae da *Summa* ao mesmo tempo em que redige um comentário à *EN* é mais um sinal da relevância filosófica do texto. Isto está ligado ao segundo quesito: o importante é mostrar *por que* foi sempre objeto de comentário. E, novamente, há um silêncio. A noção de felicidade é arquitetônica para a obra, mas a questão que está sendo examinada sob seu bojo é a agência humana, mais precisamente em que sentido

se pode conceber o homem como causa própria de certos movimentos, a saber, suas ações. Há um debate que se instala entre o estoicismo e a filosofia peripatética a respeito do determinismo, do libertarianismo (defendido em particular por Alexandre) e de um possível compatibilismo, muito próximo do de Crisipo. O debate se faz em torno da noção de τὸ ἐφ’ ἡμῖν, *o que está em nosso poder*, que pode ser interpretada como uma potência ou monádica ou diádica no momento em que estamos prestes a agir. Aristóteles emprega a expressão τὸ ἐφ’ ἡμῖν, embora esta se torne termo técnico somente na filosofia peripatética. A noção aristotélica de ἦθος, *caráter*, porém, parece introduzir um tipo de determinismo psicológico, que precisa ser compatibilizado com o que Aristóteles fala das condições bidirecionais constitutivas de toda ação. Não há traço, nas notas da tradução, da urgência deste problema. Uma outra questão que se perfila é como pensar o desejo humano. Aristóteles tem um termo geral, ὄρεξις (*desejo*), dividido em três espécies: βούλησις (*querer racional*), θυμός (*impulso*) e ἐπιθυμία (*apetite*), esta última definida como o desejo pelo agradável. Tudo isso já está em Platão (em sua tripartição das fontes motivacionais da alma), mas agora é reorganizado por Aristóteles de um modo preciso. Por questões atinentes ao inglês, há muita confusão entre ἐπιθυμία e ὄρεξις, pois ora um, ora outro é traduzido por *desire*. Em Aristóteles, ἐπιθυμία é o desejo do agradável, o que denominamos *apetite*, cuja virtude correspondente é a temperança (σωφροσύνη) em relação aos prazeres do tato, gosto e relações sexuais. Na tradução, ἐπιθυμία é vertida por *desejo* (que é o gênero, no entanto), ao passo que ὄρεξις é vertida por *vontade*. Ocorre que vontade é uma faculdade que, na modernidade, é concebida como operando independentemente da apreensão das boas razões para agir – afinal, teologicamente, é preciso distinguir entre a onisciência e a onipotência divina. Para Aristóteles, porém, não há lugar lógico para tal faculdade, pois, quando o agente apreende as boas razões em uma ação, por isso mesmo ela a quer fazer. Ao traduzir ὄρεξις por *vontade* e ἐπιθυμία por *desejo*, a tradução acrescenta mais uma camada de confusão conceitual em um domínio já bastante conturbado – quando Tomás reivindica a *voluntas* (correspondendo à βούλησις), ele está dando um passo para além do estrito aristotelismo. Isso, é claro, é objeto de interpretação e sujeito a críticas, mas não isto: o fato de se introduzir no texto mesmo uma tese que Aristóteles (ainda) não possui e que, possivelmente, não quer adotar. É preciso também salientar que Aristóteles e Kant são os dois filósofos que procuraram de modo mais contundente diferenciar o uso prático do uso teórico da razão, mantendo a razão como o mesmo poder inferencial em seus dois usos. Em particular, Aristóteles o faz por meio do uso deliberativo ou prático da razão, que ele distingue fortemente do uso demonstrativo ou teórico; compreender a *EN* requer repensar este ponto que, até hoje, é elusivo à reflexão filosófica consequente.

A tradução da *EN* está, assim, intimamente entrelaçada com jogadas conceituais, o que se reflete em sua terminologia. Toda tradução que não as tem em mira termina por obscurecer isto mesmo que Aristóteles quer esclarecer. Alterar a terminologia classicamente adotada para verter certos termos é certamente possível, desde que esteja lastrada em uma reflexão sobre aquilo mesmo que os termos em Aristóteles querem compreender; de outro modo, só acrescentam ruído a uma cacofonia já bem vultosa. Dois pontos podem ser úteis para deixar isto mais claro. Ao buscar elucidar como se dá a agência humana, Aristóteles estabelece as seguintes condições em *EN* II 4: (a) o que é feito deve ter certas propriedades (a saber, as propriedades que tem enquanto ato); (b) o agente o deve realizar (b₁) com conhecimento, (b₂) escolhendo fazer o que faz pelas razões relativas a isso, e (b₃) portando-se de maneira firme e inalterada. A condição (b₃) βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων (1105a33) é muito frequentemente assimilada à condição de o agente possuir uma disposição (ἔξις), e é uma grata surpresa ver que o tradutor foi bastante cauteloso ao não introduzir esta noção, pois ela não está na passagem. Estas condições (a, b₁, b₂, b₃) são satisfeitas pelo agente virtuoso. Ora, como o próprio Aristóteles observa nas *Categorias*, como o grego não tem o adjetivo *ἀρεταῖος ligado a ἀρετή (*virtude*), a língua serviu-se de um termo próximo para expressá-lo: σπουδαῖος, originalmente ligado a σπουδή (*afã, ardor, mas também de valor, sério*). Ao traduzir σπουδαῖος por *nobre*, o tradutor lhe empresta uma conotação sociológica que, *na teoria aristotélica da ação*, ele simplesmente não tem (aliás, Dirlmeier cometeu a mesma infelicidade em sua tradução alemã do final dos anos 50). Em uma passagem crucial, que é exclusiva da *EN*, Aristóteles escreve o seguinte: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἰδίᾳ ἐστι καλὰ καὶ ἠδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν (III 4 1113a29-33). Aristóteles quer ressaltar que ao agente virtuoso a verdade prática fica saliente, de modo que ele funciona para nós como se fosse a medida e o padrão dos atos morais. A tese da *saliência moral* é importante para Aristóteles, e ele a repete várias vezes na *EN*; na última vez que a menciona, ele acrescenta καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, *como foi dito várias vezes* (X 6 1176b24-25, lembrando que esta é uma tese exclusiva da *EN*). Eis a tradução proposta: “pois quem é nobre julga cada coisa corretamente, e fica aparente para ele o verdadeiro em cada. Para cada disposição há belezas e prazeres próprios, e quem é nobre talvez se diferencie mais que tudo por ver o verdadeiro em cada coisa, tal como se fosse a régua e a medida delas”. O ἴσως não denota possibilidade, mas certeza; por certo que ele as julga bem, é este o ponto da *saliência* em contexto moral. Ele é o σπουδαῖος, aqui vertido por *nobre*. De fato, σπουδαῖος pode ser traduzido por *nobre* em muitos outros contextos e autores, mas, na teoria da ação

aristotélica, isso não faz sentido: não é por ser *nobre*, mas por ser *virtuoso* que a verdade prática a ele fica saliente. Aristóteles pode estar enganado em relação à *saliência moral*, mas é esta a sua tese *filosófica*, que não está contaminada por preconceitos sociológicos.

Há um outro agente no campo moral, o φρόνιμος, que satisfaz não somente as condições (a, b₁, b₂, b₃) da ação moral, mas também (b₄) determina corretamente os meios para obter o fim desejado, (b₅) é dotado de uma habilidade legislativa, (b₆) tem todas as suas virtudes morais interligadas e (b₇) não sofre episódios de acrasia. A tradição preferiu o termo *prudente*; a tradução, *ponderado*. Não há nenhum ganho nesta mudança, e talvez uma perda: quem é ponderado é, para voltar a Houaiss, “a pessoa que, por temperamento, não se excita ou perturba com facilidade; refletido, equilibrado, sereno, calmo”. É muito bom ter tais qualidades, mas o σπουδαῖος também as possui. A distinção não está em ser refletido, mas em certas propriedades da reflexão que o φρόνιμος unicamente leva a cabo, as designadas por b₄, b₅, b₆ e b₇. É por isso que a tradição discutiu como verter o termo e terminou, *faute de mieux*, por escolher *prudente*, haja vista à dimensão *política* que esta personagem introduz no mundo moral. O prudente aparece na definição da virtude moral em II 6 1106b36-1107a2 (já analisada acima): ἔστιν ἀρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. A tradução: “logo, a virtude é uma disposição marcada pela escolha, consistindo na média referente a nós, definida pela razão e conforme quem é ponderado a definiria”. É verdade que a disposição surge da repetição de nossos atos em uma dada direção à exclusão de seu oposto, e possivelmente alguns destes atos são escolhidos por deliberação; o ponto, porém, é que a virtude moral é uma disposição que promove, que gera escolhas deliberadas (o sentido é ativo, não passivo), é uma disposição *de fazer escolhas deliberadas*: sua indexação é ao futuro, não ao passado. Deixando de lado os problemas de texto (já aludidos antes, e que não fazem assunto para uma nota na tradução, que parece tomar ὡς e não ᾧ), outro ponto está em que o ponderado (o prudente) *define* aquilo mesmo que a razão *define*. Se tomarmos *definir* no sentido clássico da operação racional de enunciar em que consiste algo, então caberá ao ponderado envolver-se com questões (filosóficas) de definição. Há, de fato, uma versão árabe que vai nesta direção, e que foi exaltada na tradução proposta para o francês por Bodéüs. Porém, isto não faz sentido, pois se trata de *determinar* ou *delimitar* o que fazer em tais e tais circunstâncias, em ambas as ocorrências: ὠρισμένη e ὀρίσειεν. É possível que o tradutor esteja pensando assim, mas sua tradução deveria evitar que se pense do outro modo, e não o estimular. Melhor é manter a versão de Grosseteste: *est ergo virtus habitus electivus in medietate existens que ad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit* (recensio recognita).

Outras inovações têm o mesmo problema: não avançam na compreensão do ponto e mesmo obscurecem ainda mais o que sempre foi obscuro. Vejamos τέλος, *meta*, e ἔργον, *trabalho*. Na filosofia aristotélica, todo objeto se inscreve em uma perspectiva teleológica e, portanto, tem um *fim* (τέλος), esteja ele consciente ou não disso. Pode-se discutir que tipo de causalidade está em pauta pela causa final; o fato é que tudo tem um fim. O que, aliás, permite um chiste, que um poeta fez e que o próprio Aristóteles relatou na *Física*, a respeito de alguém que, ao morrer, teria enfim alcançado seu fim. Por outro lado, *meta* é um propósito que nos fixamos, algo subjetivo de que estamos forçosamente conscientes; *fim*, aquilo que caracteriza tudo intrinsecamente. A tradução de τέλος por *meta* só acrescenta ruído a uma já bem avançada cacofonia. No final do livro I da *República*, Platão define o ἔργον de algo como aquilo que somente esta coisa realiza, ou que o realiza de melhor modo. Aristóteles dará acolhida metafísica ao que, na *República*, é empregado sobretudo em perspectiva política: cada coisa é definida pelo ἔργον que realiza (para citar *Meteorologica* IV 12 390a10: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὀρισμένα τῷ ἔργῳ). Há muitos contextos em que ἔργον deve ser traduzido por *trabalho*, especialmente fora de Aristóteles; mas não aqui. Quando Aristóteles introduz τὸ ἔργον ἀνθρώπου, ele está buscando aquilo que define o ser humano, e o encontra não em fazer isto ou aquilo (acampar, sentar frente à lareira, dirigir automóveis etc.), mas em fazer tudo o que faz com razão ou não sem razão. Talvez a consequência disso seja inevitavelmente naturalizar e, portanto, frustrar a ética, como observou Bernard Williams, mas esta é a direção do argumento de Aristóteles. Traduzir ἔργον por *trabalho* acrescenta mais uma camada de confusão em um argumento que, por si próprio, não está desprovido de dificuldades. Outro ponto: quando, em X 7-8 Aristóteles tenta provar que a vida contemplativa é a εὐδαιμονία τελεία (expressão usada somente nestes capítulos), a dificuldade está em como entender este argumento, já que, anteriormente, o que estava em pauta como causa própria da felicidade era a virtude moral tornada perfeita pela operação em seu interior de uma virtude intelectual (a prudência) em suas variadas expressões cidadinas (no sentido amplo de *político*, isto é, referente à *polis*). Toda a dificuldade está em entender como a vida contemplativa prevalece sobre a vida pública moral no tocante à felicidade. Talvez isto já estivesse engatilhado no livro I; talvez não, e unicamente em X 7-8 encontramos uma prova em favor da vida contemplativa. O que a tradução deve fazer é deixar claro ao leitor o que está em jogo aqui. Propor a tradução de ὁ θεωρητικὸς βίος por *a vida observadora* simplesmente gera mais ruído, perfeitamente desnecessário para quem está imbuído do ideal clássico da contemplação e inútil para quem quer entender qual é o argumento em pauta.

No *Posfácio*, o tradutor declara sua admiração pela tradução da *EN* feita por Robert Barlett e Susan Collins. Como se sabe, estes dois tradutores têm a peculiaridade de privilegiar a rigidez na tradução: a um mesmo termo, uma única tradução. Decidiram, então, traduzir *καλόν* (e seus cognatos) por *noble*, e aceitaram unicamente desviar desta prática quando *καλόν* é referido inquestionavelmente à beleza física (então o traduzem por *beautiful*). A noção de *καλόν* em Aristóteles tem uma variação semântica considerável (no que, aliás, reflete o uso corrente do termo), indo de valores puramente estéticos a sentidos genuinamente morais (em especial na expressão *τοῦ καλοῦ ἕνεκα*), bem como incorpora outros, como “falar corretamente, *καλῶς*”. Aristóteles costuma iniciar as obras que pretende editar (ou que editou) com frases de impacto. Assim inicia a *EN*: *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὗ πάντ’ ἐφίεται* (I 1 1094a1-3). Termos importantes já são introduzidos (de um lado, ação e escolha deliberada, para o agir humano; de outro, arte e método, quanto à produção) e uma tese é posta de início em evidência: a tese do bem supremo. De fato, a ética aristotélica gira em torno deste ponto e pretende dar uma interpretação filosófica coerente para a reivindicação de um e somente um bem supremo – como vai conseguir isto requer a obra inteira, e um Aristóteles para a escrever. É dito no início que o bem foi corretamente (*καλῶς*) identificado como aquilo a que tudo tende. Não se segue daqui que a tese tenha sido corretamente articulada e desenvolvida, somente que há algo aqui a defender. Eis como Barlett e Collins traduzem a passagem: “every art and every inquiry, and similarly every action as well as choice, is held to aim at some good. Hence people have nobly declared that the good is that at which all things aim”. Ocorre que pessoas podem declarar falsidades nobremente; o fato de terem *nobremente* dito que o bem supremo é aquilo a que tudo tende em nada garante a verdade da proposição. Eis como nosso tradutor faz iniciar a *EN*: “toda arte e toda abordagem, e igualmente toda ação e escolha, parecem almejar algo bom. Por isso foi belamente declarado que aquilo que todas as coisas almejam é o bem”. Na linguagem aristotélica, *ἀγαθοῦ ἐφίεσθαι* é propriamente “tender a um fim”, seja ele almejado, anelado ou aquilo a que você é inevitavelmente sugado. Declarar *belamente* algo é melhor do que o declarar *nobremente*, mas ainda não garante a verdade da proposição: quantas belas palavras não carregam fel e falsidade! O tradutor insiste no *belamente*, porém: “por isso julga-se belamente que os atos decorrentes do ímpeto não decorrem de premeditação”, quando o ponto é que está *correto* estimar que os atos feitos por ímpeto não ocorrem por premeditação (V 8 1135b25-26; Barlett e Collins se saem ainda pior: “hence it is noble to judge acts that arise from spiritedness as not stemming from forethought”). O ponto, na frase inicial da *EN*, é que há algo de verdadeiro na tese do bem supremo, e Aristóteles se prepara para nos mostrar em

que consiste esta verdade e, sobretudo, como a entender filosoficamente. O decisivo é reconstruir os argumentos que dão base a esta tese, recuperando suas premissas e examinando o vocabulário em que se exprimem. O resto é fogo de artifício.

Argumentos filosóficos exigem, assim, muito cuidado na tradução – na terminologia, mas também em sua reconstrução. Vejamos um ponto simples. Aristóteles acaba de listar os tipos de situação cuja ignorância torna o ato involuntário: o que você faz, a quem, o instrumento com que você age etc. Aristóteles então resume o ponto em III 1 1111a15-19. Eis a tradução: “tendo a ignorância, então, relação com todas essas situações em meio às quais alguém age, aquele que é ignorante de alguma delas parece ter agido involuntariamente, sobretudo em meio às com maior autoridade – e as com maior autoridade parecem ser aquelas em meio às quais, e por cujo motivo, alguém age”. Isto é uma redonda lapalissada: o que tem mais autoridade é o que tem mais autoridade. Por esta razão vários editores procuraram *corrigir* o texto, mas nenhuma nota referente a estas tentativas é feita. Novamente, o leitor atento fica desarmado. Ou o problema está no grego, mais especificamente em como interpretar *κυριώτατα*, se ligado ao plural *ἐν τοῖς κυριωτάτοις* ou se identificando, adverbialmente, aquilo que é sumamente importante. De qualquer modo, há um problema aqui, e cabe à tradução assinalar isso e não simplesmente assinar embaixo.

Filosofia e gramática estão sempre unidas. Em V 6 1134b8-15, Aristóteles argumenta que não há justiça política em relação a filhos ou a quem trabalha na casa, mas somente justiça por semelhança, pois já havia sido dito um pouco antes (em 1134a27) que a justiça política requer igualdade, o que não ocorre aqui. O tema é delicado, seja porque lida com a questão da escravidão (que Aristóteles aceita, argumentado mesmo que ocorre por vezes de modo natural), seja porque introduz a ideia de uma justiça *por semelhança*, *καθ’ ὁμοιότητα*, e não é claro em que sentido a semelhança permitiria espriar, de algum modo, a justiça lá onde, por definição, não ocorreria (visto não haver igualdade). O tradutor alega, em nota, que ocorre aqui (*este existia... estas eram*) “novos usos do imperfeito filosófico”. Porém, não há imperfeito filosófico aqui; os dois imperfeitos em pauta são usos corriqueiros na língua para fazer menção a algo já dito anteriormente. Tentou-se introduzir um *imperfeito filosófico* para explicar expressões obscuras como o célebre *τὸ τί ἦν εἶναι* (em que *ἦν* é um imperfeito: *quod quid erat esse*), cujo sentido é *essência* ou *quididade*; minha impressão é que se trata de uma invenção *ad hoc*, possivelmente desnecessária para explicar a referida expressão, de qualquer modo inexistente na passagem em pauta.

Há uma série de passagens em que a confluência de um ponto filosófico com uma questão gramatical é tornada ainda mais obscura pela tradução. O verbo grego *ἔχειν*, *ter*, pode

ocorrer em estruturas transitivas ou intransitivas; o substantivo correspondente, ἔξις, tem o valor de *posse*, no primeiro caso, ou, no segundo, de *disposição*. O tradutor hesita frequentemente entre os dois sentidos; por exemplo, ao traduzir “apreender a razão” por “se apossar da inteligência” (em VI 13 1144b12), hesita entre *disposição* e *posse* para o que, na passagem, só pode ser *disposição*. São pequenos deslizes, cujo acúmulo, porém, gera incompreensão. No livro VII sobre a acrasia, por exemplo, este acúmulo é importante, já que o texto é difícil e controverso, exigindo muita paciência filosófica para controlar o arrojo na tradução. Vou concluir com um ponto do livro VI, que também é controverso, a saber, a tese da conexão das virtudes. Aristóteles escreve que, no tocante às virtudes próprias (as que são aperfeiçoadas pela prudência), não é possível que ocorram separadamente, embora isso seja possível para as virtudes naturais. Aristóteles escreve então: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (VI 13 1145a1-2). Há vários detalhes aqui. Tomás de Aquino corretamente observou que μιᾷ tem de estar caracterizando τῇ φρονήσει, isto é, é preciso que a prudência seja uma só, e não (como ainda Ross traduz) que há uma virtude, a saber, a prudência – pois o argumento necessita que seja uma e mesma virtude, a prudência, que ocorre no interior das várias virtudes morais. Mais delicado é determinar que tese atribuir a Aristóteles: (i) que, quando ocorre a prudência, o agente tem todas as virtudes morais, ou (ii) que, quando ocorre a prudência, todas as virtudes morais que o agente possui estão interligadas. São teses muito distintas; a tradição optou hegemonicamente por (i), por certo rejeitando uma função causal para a prudência, mas insistindo que a prudência requer *todas as virtudes morais* para ser o caso, segundo a conhecida tese da conexão das virtudes (socrática e estoica). Minha preferência é por (ii) em nome de uma teoria moral mais saudável, mas não vou defender este ponto aqui. O tradutor verte a passagem assim: “pois, só com a ponderação estando presente, todas estarão ao mesmo tempo presentes”. Isto parece favorecer (ii), embora ainda permaneça ambígua: todas as virtudes *que existem* ou todas as virtudes *que o agente possui* estarão ao mesmo tempo presentes? Porém, não há sintaxe para esta leitura. Em grego, se eu quiser dizer que, no momento em que o sol nascia, beijei minha namorada, escreverei: ἅμα δ’ ἡλίῳ ἀνιόντι, *ao mesmo tempo em que o sol se levantava* blablablá. O ponto é que ἅμα está sintaticamente ligado a τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ, o que permite ler: “ao mesmo tempo em que está presente uma virtude, a prudência” (com Ross) ou, melhor (com Tomás de Aquino), “ao mesmo tempo em que está presente a prudência, que é única”, algo ocorrerá ou bem com todas as virtudes, ou bem com todas as virtudes que o agente possui. O que não corresponde ao texto, porém, é ligar ἅμα a πᾶσαι ὑπάρξουσιν e traduzir: “só com a ponderação estando presente, todas <as virtudes morais> estarão *ao mesmo tempo* presentes”. Além do problema sintático, esta leitura

requer atribuir um valor causal a τῆ φρονήσει, o que a tese aristotélica da virtude, por mais controversa que seja, não admite. Também há o bom senso: (i) é possível, por alguma sorte danada, que o sujeito possua todas as virtudes naturais, e (ii) não é claro que, para agir bem, o agente precise mobilizar todas as virtudes simultaneamente, o que é uma tese defendida pelos estoicos, mas, ainda assim, com qualificações.

Para concluir: a tradução da *EN* por André Malta está em um patamar alto e deverá, presumo, funcionar, nos próximos anos, como texto de referência para os estudos acadêmicos em língua brasileira da ética aristotélica. Representa um avanço na tradução do texto, mas requer ajustes para sua validação filosófica. Os anos Covid se mostraram profícuos para o trabalho de tradução. Felizmente, foram de curta duração; resta que, para a tradução *filosófica* da ética aristotélica, mesmo séculos de comentário ainda não elucidaram todos os seus mistérios.

Marco Zingano
Universidade de São Paulo