

V CONGRESSO



ALΦA

ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA
DE FILOSOFIA ANTIGA

CADERNO DE RESUMOS

Colégio Brasileiro de Altos Estudos
Universidade Federal do Rio de Janeiro
12 a 14 de setembro de 2017



Programa de
Pós-graduação
em Filosofia
da UFBA

pragma
programa de estudos em
filosofia antiga da ufrj



PPGLM
Programa de Pós-Graduação
Lógica e Metafísica
Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

FÓRUM DE
CIÊNCIA E
CULTURA
UFRJ



Núcleo de Estudos de
FILOSOFIA ANTIGA
da UFRJ

Z *êtesis*
grupo de pesquisa em filosofia
antiga e tradição da ufrj

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

CAPES

V Congresso ALFA

Colégio Brasileiro de Altos Estudos da Universidade Federal do Rio
de Janeiro, 12 a 14 de setembro de 2017

Caderno de Resumos

Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga
Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ (PRAGMA-UFRJ)
Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ (PPGLM-UFRJ)
Rio de Janeiro
2017

Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga

Presidente

Fabián Mié

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Vice-presidente

Carolina Araujo

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Secretária

Juliana Aggio

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Tesoureiro

Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires, Conicet, Argentina

Fiscal

Carolina Sánchez

Fundación Universidad Autónoma de Colombia, Colombia

Conselheiro

Alberto Ross

Universidad Panamericana, México

Conselheiro

Jorge Mittelman

Universidad de los Andes, Chile.

Comissão Organizadora do V Congresso ALFA

Prof. Carolina Araújo (UFRJ, vice-presidente ALFA)

Prof. Juliana Aggio (UFBA, secretária ALFA)

Prof. Luisa Severo Buarque de Hollanda (PUC-Rio)

Prof. Alice Bitencourt Haddad (UFRRJ)

Edmilson Carvalho (UFRJ)

Natália Costa (UNICAMP)

Flora Mangini (PUC-Rio)

Luan Reboredo Lemos (UFRJ)

Douglas Vieira Ramalho (UFRJ)

Esther da Silva Santos (UFRJ)

Comissão Científica do V Congresso ALFA

Prof. Alberto Ross (Universidade Panamericana de México)

Prof. Alice Bitencourt Haddad (UFRRJ)

Prof. Carolina Araújo (UFRJ)

Prof. Esteban Bieda (UBA)

Prof. Fabián Mié (UNL)

Prof. Jairo Escobar (Universidad de Antioquia)

Prof. Jorge Mittelman (Universidad de los Andes)

Prof. Juliana Aggio (UFBA)

Prof. Liliana Carolina Sánchez (Universidad Nacional de Colombia)

Prof. Luis Fallas (Universidad de Costa Rica)

Prof. Luisa Severo Buarque de Hollanda (PUC-Rio)

Prof. Marco Antonio Zingano (USP)

Prof. Maria-Isabel Santa-Cruz (UBA)

Prof. Raul Gutierrez (PUC-Peru)

Prof. Ricardo Salles (UNAM)

Promoção

Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga

Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ (PRAGMA-UFRJ)

Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM-UFRJ)

Núcleo de Filosofia Antiga da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (NUFA/PUC-Rio)

Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Zétesis-UFRRJ)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA)

Apoio

Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Conselho Nacional de Pesquisa

Resumos

Admar Costa
UFRRJ, Brasil

Os regimes políticos e a corrupção da natureza humana

A partir do tratado médico intitulado *Ares, água e lugares* (Cf. *Peri aëron, hydáton, tópon*, 14-15) pretendemos analisar a conjunção *phýsis* e *nómos* e, em especial, a ação do *nómos* sobre a *phýsis*, tal como ela nos é apresentada no exemplo da modelação do formato das cabeças, costume corrente entre os Macrocéfalos, que acabou por resultar em cabeças naturalmente modeladas, com o tempo. Ao lado da concepção de que a natureza é ordenada por regularidade e padrão fixos, que independem de nosso desejo e ação, cumpre registrar a possibilidade de manipulação da natureza de forma deliberada pela ação do costume e da educação, algo que poderia ser de grande relevância para a prática e o pensamento político da época. Adotando a temática acima mencionada, buscaremos investigar as passagens 370b e 395d da *República* de Platão, para determinar até que ponto o autor se deixou influenciar por esta possibilidade e até que ponto o sentido de natureza (*phýsis*), na *República*, deve ser compreendido como passível de sofrer influência externa ou não.

Adriana Santos Tabosa
UEFS / Brasil

A expansão da riqueza monetária e a substituição da antiga aretê aristocrática

Os juízos de valor que condicionavam a abordagem na Grécia antiga às questões econômicas podiam ser identificados quanto ao seu conceito de riqueza. Na Grécia antiga a economia era vista como a produção do necessário, a distribuição e a troca dos bens indispensáveis para a conservação da vida. A economia se situava na articulação do natural e do cultural à junção dos fazeres necessários e de um conjunto de normas e de valores morais, políticos e culturais, que instituíam o que se considera como natural na economia, as necessidades. A economia não era uma ciência puramente matemática nem uma prática despojada de todo valor. Ela era uma ciência e uma prática morais, moldada de valores e normas exteriores. Contudo, com o surgimento do dinheiro-moeda, além da crise operada na antiga aristocracia arcaica fundada na propriedade agrária — tendo por base a economia natural —, houve uma modificação profunda na mentalidade da nova classe, invertendo o conceito próprio de riqueza, devido à substituição das atividades das comunidades agrícolas pelo comércio e ao sistema monetário em desenvolvimento. Com o surgimento da moeda stricto sensu a antiga *aretê* aristocrática, cuja qualidade natural era associada à nobreza de nascimento, manifestando-se pelo valor no combate e pela opulência do gênero de vida, é substituída por uma nova *aretê*. A *aretê* perde o seu caráter guerreiro e passa a representar um comportamento e uma forma de sensibilidade, o ideal de prosperidade (*abrotēs*). Torna-se uma disciplina severa, um controle sobre si fundado na moderação. A riqueza advinda da moeda substitui todos os valores aristocráticos. Casamentos, honrarias, privilégios, reconhecimento, poder, tudo pode ser obtido pelo dinheiro. O dinheiro torna-se um elemento central, ou como observa Vernant (2004, p. 88), “o dinheiro faz o homem”. A riqueza monetária não contém em si um limite. Não é possível estabelecer um termo, limitá-la. A essência da riqueza monetária é o excesso (*hybris*). A riqueza monetária converte-se em um fim em si mesmo. Assume o caráter de uma necessidade universal, insaciável e ilimitada. Percebe-se na literatura da Grécia antiga reflexões críticas sobre as mudanças ocorridas na sociedade, decorrentes da transformação econômica operada pelo surgimento da moeda. A proposta dessa comunicação é apresentar, de modo breve, algumas dessas críticas presentes na literatura da Grécia antiga, sobre as transformações ocorridas nas ideias morais como consequência da expansão da riqueza.

Alberto Ross Hernández

Universidad Panamericana/México

El léxico del placer en EN X y MM II 7

El propósito de este trabajo es ofrecer una reconstrucción del léxico utilizado por Aristóteles para definir el placer en *Ética Nicomaquea* X 4 y *Magna Moralia* II 7. Como se sabe bien, se trata de dos lugares clásicos para el estudio de esta noción en la antigüedad en general y de Aristóteles en particular. En el marco de esta cuestión, la discusión especializada sobre el tema ha ofrecido distintas respuestas acerca de la manera en la que se articula el léxico mencionado y parte del objetivo de este artículo es abonar a favor de una de ellas. A partir de la aclaración de este punto, me parece que se puede tener una mejor comprensión de una de las cuestiones fundamentales de la ética aristotélica, pero también de la filosofía práctica en general, a saber, el lugar del placer en la búsqueda de la realización personal o de la felicidad. En aras de lo propuesto en este trabajo, primero, se presentará un cuadro general del estado de la cuestión acerca de la autoría de los textos mencionados. En particular, me detendré en la cuestión de la autenticidad de la *Magna Moralia*. Una vez establecida una conclusión al respecto, se procederá a una comparación entre los textos mencionados. Otro tema que se tratará en el marco de este trabajo y de la comparación mencionada es la exposición de las razones por las que Aristóteles piensa que dichos tratados deben ocuparse del estudio del tema del placer en esas obras y no en otras. Si bien en ambas obras se llega a la misma conclusión, no se repiten exactamente los mismos argumentos, como se intentará mostrar. Una última cuestión a tratar en este trabajo son las coincidencias y discrepancias más importantes entre los contenidos de las posturas defendidas en ambos tratados. Ésta se daría tanto en el uso de cierto léxico empleado para aclarar qué es y qué no es el placer, así como en algunos de los argumentos empleados para llegar a la conclusión correspondiente. Sin embargo, también es posible encontrar algunas diferencias que pueden servir para establecer diferencias de fondo entre las dos posturas y algunos elementos interesantes para juzgar la posible autenticidad de algunos de los textos de Aristóteles ya mencionados.

Alfonso Correa Motta

Universidad Nacional de Colombia

La refutación de los pirrónicos de Aristocles

Uno de los testimonios más importantes sobre el pirronismo antiguo, en particular sobre Pirrón mismo y su discípulo Timón, es un texto que se encuentra citado en la Preparación evangélica de Eusebio y que se atribuye a un peripatético del siglo I de nuestra era: Aristocles de Mesena. Los párrafos relativos a la "doctrina" pirrónica han sido trabajados exhaustivamente en los últimos 20 años. La crítica de Aristocles a esa doctrina, en cambio, ha sido prácticamente dejada de lado por la crítica especializada. Solo hay de hecho tres textos, en los últimos 50 años, que se ocupen examinarla. En este trabajo, buscaré abordar algunos aspectos centrales de esa argumentación refutativa.

Alice Bitencourt Haddad

UFRRJ/Brasil

Conhecimento e política no Teeteto: a crítica de Platão a Protágoras

Nos antigos encontram-se de maneira muito marcada os nexos entre suas visões políticas e suas interpretações de realidade (suas narrativas sobre o cosmo, o homem, a sociedade). Em Platão essas imbricações, talvez pela quantidade de textos legados, são ainda mais explícitas, algumas vezes inclusive explicadas em detalhes, o que percebemos especialmente na *República* e no *Timeu*. Outros diálogos, todavia, pressupõem, me parece, a "obscureza" (para um antigo ao menos) dessas relações, causando ao leitor do nosso tempo uma estranheza, como se o texto se lhe manifestasse de modo lacunar. Esse parece o caso do *Teeteto*, obra em que os personagens, em busca de definir a noção de epistême, em vários momentos escapam da discussão mais dura sobre sensação, relativismo e verdade, por exemplo, para discursarem sobre a vida da cidade e como os homens nela se comportam. Especificamente no *Teeteto*, interessam-nos as relações que

Platão apresenta entre Protágoras, cuja formulação do homem-medida é desenvolvida pelos personagens à exaustão, e as consequências políticas dessa mesma visão. Mais do que verificar a historicidade de um Protágoras defensor da democracia, parece-nos mais interessante investigar o ponto de vista de Platão em torno da questão. No lugar de considerar o diálogo como uma discussão epistemológica interrompida por comentários, breves ou longos, de viés político, pretendemos tentar ver os elos, as costuras que o filósofo vem apresentando entre a vida na Atenas democrática, especialmente os ritos que envolvem a discursiva retórica, e uma certa visão de conhecimento e realidade que a justifica. Apontar a incompletude da visão de mundo do homem-medida significa, em última instância, também apontar a imperfeição do tipos de homem e de pólis dela decorrentes. Não defendemos que esse seja o objetivo único nem principal desse diálogo, mas essa é uma resultante secundária certamente desejada por Platão, se considerarmos as demais obras de caráter crítico-político mais evidente (*República* e *Menexeno*, por exemplo). Atendo-nos a essa questão do *Teeteto*, nosso estudo se restringirá apenas à primeira parte do diálogo, até 187b.

André Luiz Braga da Silva

Universidade de São Paulo (FFLCH – USP - Brasil)

O Sol, o Bem, as outras Ideias, e o “enigma” (Repúb. 476a-480a; 508b-509b)

No Símile do Sol (*República* 508b12-509b10), o personagem Sócrates atribui um poder causal aparentemente sem precedentes à Ideia de Bem: ela seria causa “tanto do *eînai* quanto da *ousía*” das outras Ideias (509b6-8). Entre as inúmeras dificuldades exegéticas quanto a esta passagem, certamente estão dois pontos de grande disputa entre os estudiosos dos séculos XX e XXI: 1) estabelecer o modo desta causalidade; e 2) entender o sentido destes dois termos na passagem (comumente traduzidos por “ser” e “realidade”). Sobre o tipo de relação causal estabelecida neste trecho do Símile, alguns especialistas afirmam que ela precisa ser entendida à luz da Hipótese das Formas (também chamada de “Teoria das Ideias”), que na *República* parece ser apresentada como contendo pelo menos quatro postulados principais: i) existem “Ideias” (507b5-7); ii) há uma diferença de modo de ser entre as Ideias e os entes sensíveis (507b9-10); iii) existe “comunidade” ou “participação” entre Ideias e entes sensíveis (476a7; 476d1-2); iv) existe “comunidade” das Ideias entre si mesmas (476a5-7). Se fosse no âmbito destas afirmações textuais que a causalidade apresentada na analogia solar deveria ser examinada, então aquela em cujo contexto teríamos que a considerar seria a última (“iv”). Todavia, isto precisaria ser melhor explanado: que tipo de “relação” seria esta? Seria legítimo chamá-la de “comunidade” (*koínonía*)? Seria ela ao modo das “comunidades” e da “tecedura de Ideias” descritas no *Sofista* (251e-259e)? Ou a Ideia de Bem seria um ente tão especial que apresentaria uma “relação” de uma ordem completamente diferente daquelas? Sobre o segundo ponto de disputa, o sentido de o que é causado pelo Bem nas outras Ideias (“*eînai*” e “*ousía*”), a literatura acadêmica também apresenta larga querela. Há no mínimo duas principais interpretações: a) o Bem não causaria propriamente a “existência” das Ideias, posto que os aludidos termos teriam no Símile do Sol significados diferentes disso; e b) o Bem causaria a “existência” das outras Ideias, posto que este efetivamente é o sentido, ou um dos sentidos considerados por Sócrates, dos termos na passagem. A investigação deste ponto levará nosso trabalho a se debruçar sobre os sentidos que estes dois termos já possuíam no texto da *República* antes do Símile, na discussão presente no final do livro V (476a-480a) – na qual a ocorrência de talvez usos diferentes do verbo “ser” leva Glauco a dizer que há um “enigma” a respeito das coisas ali tratadas (479b-c). E, defendendo uma continuidade entre este momento da discussão (fim do livro V) e o Símile do Sol (livro VI), nos posicionaremos a favor da supramencionada segunda interpretação do sentido de “*eînai*” e “*ousía*”.

Andrea Lozano Vásquez

Universidad de los Andes- Departamento de Humanidades y Literatura

Sobre los usos filosóficos de la biografía y la autobiografía en Fedón de Platón

La literatura reciente que insiste en y recupera la conexión antigua entre doctrina filosófica y vida al ocuparse de Platón se concentra principalmente en los diálogos socráticos, especialmente en la *Apología* y el *Carminides* o el *Alcibiades*, incluso en la *Carta VII*. Quizá en parte bajo el supuesto de que en el Platón de madurez ese compromiso socrático de hacer la filosofía vida se va desluciendo o incluso eliminando a favor de la trascendencia de las Formas. En esta comunicación exploro la hipótesis contraria. De acuerdo con ésta, Platón construye un paralelo entre la vida del personaje de Sócrates de este diálogo en particular y su propio recorrido intelectual. En el intercambio entre los personajes del diálogo se esgrimen algunas de las posiciones con las que probablemente el propio Platón debatió y el paso de una a otra tesis reflejan, en consecuencia, etapas y posturas superadas. También se realiza un ejercicio mucho menos teórico y bastante más comprometido con la propia condición emocional de los personajes y, en un nuevo paralelo, con la del lector. La construcción del relato autobiográfico de Sócrates, el reconocimiento de la ausencia del propio Platón en la despedida de su maestro y las expresivas interpolaciones de Equecrates otorgarán un matiz consolatorio al argumento final del diálogo por el que, pese a las limitaciones argumentativas, se encuentra sosiego e incluso la esperanza de una vida mejor, una verdadera vida filosófica tras la separación del cuerpo. Retomando algunas de las pistas que en este mismo sentido bosquejó P. Trainor en su artículo de 1983 ("Immortality, transcendence and autobiography of Socrates in the *Phaedo*") así como algunos de los estudios que conectan otros géneros antiguos –como las vidas (R. Monk, *Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding*, 2007; S. Mulhall, *Autobiography and Biography*, 2009), las confesiones y consolaciones (Matheïn T. *Philosopher's autobiographies* (2006); – con ejercicios filosóficos concretos, se espera evidencia el valor filosófico que tiene el género biográfico y autobiográfico así como enriquecer las perspectivas sobre el uso que Platón da a su dominio de los recursos literarios que su tiempo ofrece.

Antonio Carlos Hirsch

Brasil

Electra em terra incógnita: uma análise de Senhora dos Afogados de Nelson Rodrigues

Nelson Rodrigues, o aclamado pai do teatro moderno brasileiro, manifestadamente volta-se para o teatro antigo ao buscar categorias que sustentem as características renovadoras de sua dramaturgia. O presente estudo visa analisar a questão da *mimesis* na peça *Senhora dos Afogados* partindo de um duplo comentário de Sábato Magaldi. Para o crítico, Nelson Rodrigues tornou-se o pai do teatro moderno no Brasil com sua peça *Vestido de Noiva*. Ainda segundo Magaldi, em *Senhora dos Afogados* o autor teria imitado Ésquilo produzindo uma paráfrase da obra de Eugene O'Neill, *Mourning Becomes Electra*. Temos como proposta investigar o estatuto da *mimesis* que teria articulado a relação entre *Senhora dos Afogados* e a *Orestéia* de Ésquilo. Uma segunda questão reside na investigação sobre o nexo entre a acalmada modernidade do teatro de Nelson Rodrigues e reflexões antigas sobre a *mimesis*.

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa, Portugal

Kant e o Cepticismo Antigo

A importância do cepticismo no sistema kantiano e a sua influência sobre a formação da filosofia crítica são bem conhecidas. O próprio filósofo as assume expressamente quando declara, nos *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura* (1783): “Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.” (*Prolegomena*, Introdução, A 13, tradução de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1982) Também a presença do

cepticismo antigo no pensamento de Kant, que ele aliás estudou e ensinou em sucessivos semestres nas suas aulas na Universidade de Königsberg, encontra-se de há muito amplamente reconhecida. O papel exemplar da atitude céptica, muito em especial no magistério socrático e pirrónico, e, evidentemente, o dos desafios lançados pelos cépticos modernos às grandes “certezas” metafísicas da razão dogmática, maxime o princípio de causalidade, na constituição da filosofia kantiana são, assim, algo larga e consensualmente aceite. Já a filiação de conceitos, tópicos, perspectivas, esquemas de pensamento ou soluções particulares no cepticismo e, em particular, nas escolas cépticas antigas me parece insuficientemente explorada, embora algum caminho tenha sido já efectuado nesta direcção. Porém, não deixa de surpreender que alguns aspectos centrais do pensamento e do texto kantianos de inegável travo ou ressonância pirrónica não tenham sido antes devidamente realçados, ou sequer identificados, sob este ponto de vista. Contribuir para colmatar esta falha constitui justamente o objectivo desta comunicação. Para tal, proponho-me evidenciar alguns pontos de aproximação entre Kant e o cepticismo antigo que, até ao momento, ainda não vi apontados, mesmo nos estudos sobre a formação do pensamento kantiano e/ou sobre o lugar nela ocupado pelo convívio com os cépticos gregos ou, em geral, sobre a relação entre o kantismo e a tradição céptica. Fá-lo-ei, reconhecidamente, de modo sumário e assistemático, apenas para abrir caminho a outras investigações, próprias ou alheias, que possam tomar este levantamento preliminar como ponto de partida para uma abordagem mais completa e exhaustiva.

Brian Philip Marrin

Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia)

Aristón de Quíos y el concepto estoico de la persona

El objetivo de esta charla es examinar algunos fragmentos de Aristón de Quíos que nos ayudan a entender una concepción estoica de la persona. Aristón es conocido principalmente por las críticas que le hizo Cicerón (especialmente en el *De finibus*). Según Cicerón, Aristón dijo que “solo la virtud era buena, solo el vicio malo, y que todas demás cosas eran completamente iguales y no importaba en lo más mínimo que estuvieran presentes o no.” Cicerón dice que esta indiferencia frente a todo excepto a la virtud y al vicio hace imposible la deliberación práctica y deja la vida sin propósito: “Toda la vida estaría por completo sin distinción (como lo es según Aristón) y no se podría encontrar ningún propósito ni meta para la sabidura, ya que no habría ninguna diferencia entre las cosas que conciernen al vivir la vida.” Cicerón parece tener en mente el fragmento SVF 1.351 de Aristón y es a partir de este fragmento que podemos empezar a defenderlo de la crítica de Cicerón explicando su conexión con el concepto de persona. En este fragmento Aristón dice que “el propósito final (telos) es el vivir en un estado de indiferencia frente a las cosas intermedias entre la virtud y el vicio y no mantener ninguna preferencia a estas cosas sino estar igualmente dispuesto a todas. Porque el sabio es como un buen actor que, sea que reciba el papel (*prosôpon*) de Tersites o el de Agamenón, interpreta cada uno apropiadamente. La respuesta de Aristón a Cicerón sería, entonces, que mientras el sabio virtuoso no tiene ninguna inclinación interior a los indiferentes, no obstante puede deliberar y actuar de acuerdo a su conocimiento adecuado del papel o persona en que él mismo se halla. Aristón desarrolla la metáfora de la máscara teatral (*prosôpon*, Lat. *persona*), que por metonimia llegó a referir al papel que el actor jugaba y eventualmente al papel social que tenía cada quien. La idea de la persona como una red de papeles sociales que definía nuestros deberes no es ajeno al estoicismo ortodoxo sino que fue desarrollado por el propio Cicerón (*De officiis*) y posteriormente por Epícteto. Pero el propósito particular de la analogía de Aristón es distinguir entre el desempeño exterior del papel (según el cual actuamos como si preferiéramos algunas cosas indiferentes y no otras) y la disposición interior, que sigue siendo indiferente a todo lo que no sea ni virtud ni vicio. Entonces, por analogía con los escépticos, podríamos considerar que Aristón está describiendo una especie de *epokhê* moral o reserva interior, por medio del cual el sabio distingue su naturaleza esencial y racional de la persona que representa. Según Aristón, la virtud

no se realiza en la acción sino precisamente en su desactivación o “virtualización.” Cicerón, entonces, tiene razón en afirmar que para Aristón la sabiduría o virtud no tiene propósito ni fin, pero solamente porque el fin (*telos*) es aquella misma. En resumen, Aristón explica su concepción de la virtud y el *telos* usando una distinción entre el yo y la persona, la cual, en contraste con la concepción moderna de la persona, no es nada más que el aspecto meramente externo del yo interior que se identifica, según los estoicos, con la naturaleza o razón.

Bruno Loureiro Conte
Brasil

A Doxa de Parmênides e seus princípios

Os séculos XVIII e XIX são marcados pelos esforços modernos de reconstrução do poema de Parmênides, que se consolidam na apresentação da edição Diels-Kranz, tornada referência para o estudo dos assim chamados Pré-Socráticos. Tal apresentação do poema, no entanto, partiu de pressupostos filológicos que, ainda hoje, carecem de uma adequada revisão, e mais precisamente no que diz respeito ao princípio dicotômico segundo o qual se procedeu à edição das citações ao Poema (os “fragmentos”), dividindo-o em Verdade (*Alêtheia*) e Opinião (*Doxa*). Como procuramos demonstrar, as notícias doxográficas que acompanham tais citações, através da indicação pela expressão *ta pros doxan*, presente nesses relatos, parecem muito mais apontar, como nos parece, em direção a uma versão “deflacionista” da *Doxa* — restringindo-a aos versos B8,53-61 e B9,1-4 —, em distinção à seção cosmogônica propriamente dita, a que ela é usualmente assimilada. Partindo dessa hipótese, gostaríamos de focalizar a interpretação desses versos por nossas fontes doxográficas. Em particular, trata-se de apresentar o núcleo dessa interpretação, que consiste em definir a seção do poema pelo que se leu como a enunciação de um dualismo de princípios. Isto é, trata-se de destacar que uma tradição se forma, a partir de Aristóteles e chegando até Simplício — nossa única fonte das citações textuais — em que a *Doxa* é identificada à postulação de arkhai cosmológicas. Na presente comunicação, gostaríamos de analisar a formação dessa tradição a partir de Aristóteles e Teofrasto, procurando explicitar a posição do Estagirita com respeito a Parmênides nos três momentos em que o eleata é explicitamente citado: a) na crítica ao eleatismo nos capítulos iniciais de *Física* I; b) em *Metafísica* I, 5, 986 b 27-987 a 2; c) em *Sobre a geração e a corrupção*, I, 3, 318 b 3-7. À diferença de outros intérpretes, procuramos aqui defender que Aristóteles nos apresenta uma visão coerente acerca da “doutrina” parmenídea — à maneira como ele a reconstrói para toda uma tradição posterior — e discutimos em que medida essa perspectiva pode ou não dialogar com as pesquisas contemporâneas sobre Parmênides.

Carlos Andrés Martín
UBA/Argentina

Algunos aspectos de la concepción del número de Eudoxo

Uno de los aspectos llamativos de la doctrina de Eudoxo de Cnido es su particular definición de número como una «determinada multitud» (*πλήθος ὀρισμένον*, D66). Esta excepcionalidad entre sus contemporáneos, quizás, pueda comprenderse a partir de su concepción de las proporciones. Aunque el descubrimiento pueda atribuirse a Pitágoras y su primera formulación a Arquitas, se puede sostener que «a las tres proporciones otras tres añadió» (*ταῖς τρισὶν ἀναλογίαις ἄλλας τρεῖς προσέθηκεν*, D22). Las proporciones consisten en una igualdad de razones entre magnitudes (*Elementos* V, Def. 6) y, en este sentido, la teoría general elaborada por Eudoxo parte de la relación entre magnitudes: «una razón es determinada relación con respecto a su tamaño entre dos magnitudes homogéneas» (*λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἢ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις*, *Elementos* V, Def. 3). Esta referencia a las magnitudes homogéneas implica una característica universal de los términos matemáticos: su capacidad de contabilización o medición. Así, la homogeneidad puede pensarse no sólo a partir del tipo de entidades (líneas, planos, tiempo, etc.) sino también a partir de la identidad las partes de la multitud comparada. Aristóteles afirma que

«una múltitud es un cuanto si es numerable, y una magnitud si es mensurable» (πλήθος μὲν οὖν ποσόν τι ἔαν ἀριθμητὸν ᾗ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν, *Met.*1020a8-9). Por lo tanto, puede resultar significativo el método de conmensurabilidad utilizado por Eudoxo para establecer la razón entre magnitudes y proyectarlo sobre la comprensión de su definición de número. La ἀνθυφαίρεσις, considerada como un proceso de sustracción recíproca, permite establecer si dos razones son iguales a partir de la misma ἀνθυφαίρεσις, ya que tienen una medida común, como establece la proposición 3 de *Elementos* X. Por lo tanto, la teoría de Eudoxo busca, más que una "unidad" común, un continuo conmensurable, aunque divisible en tanto multitud. Este continuo divisible puede precisamente asociarse a su concepción del número como determinada multitud. Asimismo, se puede admitir sobre su concepción del número que esta determinación o medida de la multitud (πλήθος) permanece inmanente a las cosas y no constituye una entidad separada y trascendente, como en las concepciones adversarias.

Carolina Araújo

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil

Conceitos fundamentais da democracia e sua deturpação segundo a República de Platão

Neste trabalho pretendo me concentrar na descrição da democracia que encontramos no livro VIII da *República* (555b4-558c5) para mostrar que aqui Platão faz um diagnóstico da deturpação histórica dos conceitos centrais desse regime com fins de estabelecer os parâmetros conceituais da filosofia política. São eles: 1) Igualdade: A descrição da origem da democracia pela desigualdade, i.e., a vitória dos pobres (557a2-5), faz com que seja propositadamente omitida a regra da isonomia. Essa marca indica que parte-se de uma situação em que uma parcela dos cidadãos é privada dos meios materiais de exercício de sua profissão. Em outras palavras, o argumento sugere que o “*demos*” que constitui o governo deve ser lido em sua oposição aos “*oligo*” que concentram os recursos, o que diagnostica a democracia como um regime que defende interesses que não são universais (cf. 558c3-4). 2) Cidadania: A *eleuthería*, que supostamente deveria significar a extensão do direito de deliberação política a todo o *demos*, torna-se, na exposição platônica, atributo distributivo. Em outras palavras, Platão diagnostica uma situação em que o direito de deliberação se transforma em negação da determinação da vontade ou ainda, liberdade negativa: exousía (557b4-11). Em consequência dessa situação, passa a valer a regra de que não há norma a ser necessariamente aceita por um cidadão democrata, que entende ter o direito de escolher as suas próprias normas (557d2-7). Por esse motivo, Platão vai caracterizar a democracia como uma forma de *anarkhía* (558c2). 3) Liberdade de expressão: A *parresía* substitui, na apresentação platônica, a regra democrática da igualdade de discurso: *isegoría*. Com isso, Platão descreve como a regra da liberdade de expressão confunde o direito de argumentar com a equipolência dos argumentos, resultando na indeterminação dos significados e no relativismo sobre a verdade. 4) Tolerância: A *syngnóme* substitui a noção de *koinonía* defendida por Platão como recurso para a unidade da cidade. Uma vez que não compartilham de uma identidade de valores, devido à exousía, resta a tolerância como estratégia de composição do tecido social (557c1-10). É o fato de que a tolerância é um conceito relativo a um padrão normativo que faz com que a democracia seja, aos olhos de Platão, um regime instável. A conclusão dos argumentos platônicos é de que o conceito de povo não deve substituir o conceito de cidadão, que cidadania deve ser exercida como deliberação de acordo com um princípio universal, que as opiniões devem ser justificadas com argumentos válidos e que a tolerância não pode se pautar pela diferença, mas apenas pela identidade.

Catalina López Gómez

Universidad de la Salle- Bogotá-Colombia

Debilidad moral e inteligencia práctica en Aristóteles

En el planteamiento ético aristotélico expuesto en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene la relación intrínseca que existe entre la inteligencia práctica y la virtud ética. Según el autor, toda

acción virtuosa va acompañada de recta razón por lo que no existe virtud ética sin *phrónesis*. En otras palabras, en el capítulo 13 del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles defiende la tesis según la cual “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud ética” (EN VI, 1144b 20ss). Teniendo esto en consideración, sorprende que, en *Historia Animalium*, el autor traiga a colación algunos casos de animales cuyos comportamientos denotan una debilidad de carácter y que, sin embargo, son calificados como inteligentes. De ahí que valga la pena preguntarse: ¿en qué medida el buen carácter y la inteligencia práctica son indesligables? ¿Qué relación existe entre ambos? Con respecto a esta relación, ¿qué diferencia existe entre el caso del ser humano y el de los demás animales? Con miras a dar respuesta a estos interrogantes, el presente trabajo examina algunos casos expuestos en *Historia Animalium* en los que la forma inteligente de comportarse del animal se encuentra asociada a debilidades de carácter, como son el caso del cuco y el de la comadreja. A partir de esto, se examina en el texto una posible interpretación de la inteligencia animal en Aristóteles según la cual es posible caracterizar a ciertas especies animales como inteligentes en la medida en que ejecutan sus actos vitales de forma astuta y recursiva, reconociendo sus determinaciones naturales. El análisis de los pasajes permite concluir que lo que legitima calificar como inteligentes los comportamientos animales examinados no tiene que ver con las características -particulares y dadas por naturaleza- de las especies animales descritas sino con lo que, a partir de lo dado, dichas especies animales son capaces de hacer con respecto a su propia conservación y existencia. Así, los comportamientos de estos animales son llamados inteligentes por fuera de los parámetros que aplican específicamente en el caso del ser humano, a saber, el uso de la capacidad racional y la guía del *orthos logos*. Por medio del análisis de estos pasajes, se abre la puerta a considerar la inteligencia de una forma más amplia según la cual un comportamiento debe llamarse inteligente en la medida en que considere la propia constitución natural del agente y persiga de manera exitosa el fin que la naturaleza ha determinado para él.

Celso de Oliveira Vieira

Universidade Federal do Pará, Brasil

A divisão semiótica da função dos nomes no Crátilo de Platão

Vou tentar mostrar como a definição que atribui duas funções a um nome aponta uma maneira para resolver o impasse entre naturalismo e convencionalismo que motiva todo o debate do *Crátilo*. No diálogo Sócrates primeiro critica o convencionalismo defendendo pontos naturalistas para, em seguida, usar o convencionalismo contra o naturalismo. Diante dessa estrutura muitos tomam o diálogo como aporético. No entanto, é preciso notar uma certa assimetria. A crítica ao convencionalismo demonstra a necessidade de uma concepção naturalista dos nomes para que a linguagem funcione. Diferentemente, a crítica ao naturalismo, longe de endossar o relativismo convencionalista, mostra apenas que a versão de naturalismo apresentada por Crátilo é insuficiente para dar conta do funcionamento dos nomes. O problema viria da incapacidade de notar o caráter que hoje chamaríamos de semiótico dos nomes. Um nome é definido no diálogo como um instrumento que distingue e informa. Informar, para o naturalismo crátiliano, seria equivalente ao distinguir pois a etimologia de um nome descreve a natureza do nomeado. Platão, no entanto, mostra que essa descrição depende da convenção para funcionar. Isso conduziria ao descarte de qualquer naturalismo em relação aos nomes, mas apenas no caso de a informação que eles veiculam ser equivalente à distinção que operam. Porém, uma vez que essas funções são separadas surge a possibilidade de o nome ser um instrumento que informa por convenção, mas distingue a coisa nomeada por natureza. O mais importante de uma tal divisão é que a informação pode ser sobre a opinião de quem nomeou ao passo que a distinção independente de qualquer opinião humana. Surge assim a possibilidade de um nome que informa mal, mas faz uma referência correta. O resultado final é um instrumento complexo que tem relação direta com aquilo que distingue, mas o faz através de uma descrição indireta mediada pela opinião do nomeador que seria melhor se fosse abandonada.

Claudia Mársico

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Alcíbiades en el concierto de las filosofías socráticas

La figura de Alcibíades es central para la comprensión de los avatares políticos del último tramo del s. V a.C., pero además constituye un polo que permite atisbar las tensiones que atravesaron el círculo socrático y signaron la constitución de la filosofía como disciplina autónoma. La curiosa actividad corporativa que llevó al fenómeno del diálogo socrático como género literario adoptado de modo programático por los integrantes del grupo permite vislumbrar numerosos motivos que revelan sus posiciones relativas y con ello el diseño de la zona de tensión dialógica que conforman. En efecto, la tradición transmite el dato de que Esquines (SSR, VI.A.25), Euclides de Mégara (SSR, II.A.10), Fedón de Elis (SSR, III.A.8), Antístenes (SSR, V.A.41 y 43) y Platón escribieron diálogos cuyo personaje principal es Alcibíades, concierto al que puede sumarse material sobre Aristipo de Cirene con fuertes vínculos con este núcleo de obras. Esta conjunción revela la presencia de tensiones polémicas relacionadas con el sentido mismo de la actividad filosófica y arrojan, por tanto, material relevante para comprender los mecanismos de la conformación del grupo y otorgan sentido a partir del entramado intertextual a una importante cantidad de pasajes henchidos de significación filosófica que fuera de tal contexto resultan opacos. En este trabajo partiremos del fenómeno del diálogo socrático para ubicar en este horizonte la conjunción de obras orientadas a la figura de Alcibíades como motivo para dar cuenta de tres tópicos asociados en primer lugar con la función de la filosofía y su relación con la erótica, en segundo lugar con su método a propósito de la argumentación y la afección del interlocutor y en tercer lugar con las condiciones para actuar en política. Este recorrido echará luz sobre los puntos que hacen especialmente relevante la figura de Alcibíades y revelará elementos para comprender las distintas estrategias de apropiación de la figura de Sócrates que colisionaban dentro del círculo bajo la adopción de un formato expresivo común.

Claudia Seggiaro

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Las nociones aristotélicas de naturaleza y de fin en Sobre la filosofía y en Física II 2

En *Física II 2*, 194a 27-36, al establecer la relación entre las nociones de naturaleza y causa final, Aristóteles trae a colación su escrito *Sobre la filosofía*. Allí el estagirita menciona que en esa obra habría abordado dos sentidos de causa final. Si bien en los pocos fragmentos conservados de *Sobre la filosofía* tenemos vestigios de lo que habría sido una sistematización de la noción de finalidad, la reconstrucción de estos dos sentidos resulta más problemática. En el fragmento 8b, al sintetizar las dos últimas acepciones de sabiduría sistematizadas por Aristocles, Filópono, en sintonía con *Metafísica I 1*, señala que los hombres, luego de suplir las necesidades básicas y adquirir las ciencias prácticas, alcanzaron el conocimiento de los seres sensibles e inteligibles. Lo llamativo de este extracto del fragmento es el modo en como alude al conocimiento de las entidades sensibles. Para Filópono, quienes llegaron a tener ciencia de estos objetos no solo los conocieron en sí mismos, sino que también conocieron su naturaleza, caracterizada como “artífice”. Los términos utilizados por Filópono son $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \tau\grave{\alpha} \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ y $\tau\eta\nu \delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$. La pregunta que surge a partir del uso de estos términos es a qué se refiere con la expresión “la naturaleza que es su artífice”. En la primera parte del pasaje aludido, Filópono señala que para Aristóteles la sabiduría es el conocimiento de las cosas en virtud de su propia identidad. De este fragmento se desprende que hay dos modos de considerar algo, tal como se nos aparece y tal como es en sí mismo. Quien conoce las cosas de este último modo conoce el principio intrínseco de las cosas, esto es, su naturaleza. Dado esto, es factible pensar que la expresión “la naturaleza como artífice” es una alusión al carácter causal de la naturaleza y, por lo tanto, una referencia a la concepción aristotélica de la naturaleza como causa formal y final de la cosa. En el fragmento 16, al hablar de lo divino, nos volvemos a encontrar con un esbozo de la

noción aristotélica de finalidad. Sin embargo, los intérpretes tienen opiniones divididas en relación con su interpretación: algunos autores, entre ellos Berti, sostienen que Aristóteles se refiere a la finalidad de la naturaleza, con lo cual la remisión a este escrito en la *Física* cobra sentido en virtud de la concepción de *phýsis* allí sostenida. Otros autores, entre ellos Bignone, Dumoulin y Vallejo Campos creen que en estos fragmentos hay una remisión al motor inmóvil, razón por la cual presuponen otro tipo de finalidad. Esta lectura, a la luz de la anterior, esto es, aquella que identifica la naturaleza con la causa formal y final, vuelve inteligible las palabras del estagirita en *Física* II 2, 194a 27-36, cuando hace referencia a los dos sentidos de finalidad examinados en *Sobre la filosofía*. Pese a esto, esta interpretación no está exentas de dificultades. Por tal motivo, en el presente trabajo nos interesa analizar la noción de finalidad en *Sobre la filosofía*, para luego establecer los posibles motivos por los cuales Aristóteles cree relevante citar este escrito en su *Física*.

Cristina de Souza Agostini

Universidade São Judas Tadeu- Brasil

O eikōnos como expediente necessário no Fédon

O diálogo platónico *Fédon* apresenta em seu cerne os últimos momentos de Sócrates na prisão, à espera da pena capital, bem como a densa discussão acerca da imortalidade da alma, entre o filósofo e seus discípulos. Diferentemente do que era habitual acontecer aos que eram punidos com a pena de morte, Sócrates leva algum tempo para ingerir a cicuta: é preciso aguardar que a nau que se desloca até Delos em homenagem a Apolo recordando o feito de Teseu, retorne a Atenas. Para que o corpo de Sócrates morra, é necessário que o rito que celebra a libertação dos atenienses da pena, outrora, imposta por Mínos, esteja completo. Desse modo, em uma complexa elaboração argumentativa e literária, no *Fédon*, Platão articula as peças que, de modo implícito, compõem a imagem da imortalidade da alma. Uma vez que esta não pode ser verdadeiramente descrita, é preciso recorrer ao mito a fim de que ele ajude o discurso filosófico a dar conta daquilo que excede o que, atrelados ao corpo, podemos compreender. Portanto, levando em consideração as circunstâncias das quais o diálogo depende para que a discussão de Sócrates com seus companheiros adquira os contornos dramáticos que lhe são característicos, em minha comunicação, proponho desenvolver a ideia de que tanto o mito de Teseu referido por *Fédon*, no início do Diálogo, quanto o cárcere no qual Sócrates se encontra, bem como a ingestão do *pharmakon*, em conjunto, constituem uma imagem (*eikōnos*) da prisão que o corpo representa para a alma. Ora, a imagem (*eikōnos*) é requerida por Cebes em 873b-4 para que possa compreender que a natureza da alma é diferente da do corpo e que aquela permanece mesmo após a morte deste. No livro VI da *República*, o sol é caracterizado como o filho do bem. O discurso que se faz acerca dessa imagem é necessário uma vez que palavra alguma daria conta de abarcar a Ideia de Bem que, de modo algum, pode ser apreendida pela percepção corpórea. No entanto, vemos a insistência de Sócrates em deixar claro que fala de uma imagem e não do próprio Bem. Ora, no *Fédon*, temos um procedimento similar: dada a insuficiência das palavras humanas para tratar da verdade, Sócrates recorre a um mito que explica o destino das almas após a separação de seus corpos. Assim, em minha exposição, defenderei a tese de que a imagem (*eikōnos*), no *Fédon*, faz parte da estrutura do Diálogo e que embora o *logos* seja essencial para a filosofia e capaz de explicitar por si mesmo as razões da investigação, o filósofo deve adequar seu discurso a seus interlocutores. Desse modo se, foi preciso, por um lado, a Sócrates valer-se de imagens para que gradualmente Cebes e Símiás fossem capazes de alcançar por meio de *logoi* a tese de que a alma não morre, por outro lado, Platão, em imagens, estruturou o diálogo para que nós fossemos capazes de perceber que elas não são suficientes para fundamentar que o verdadeiro Sócrates não morreu tomando cicuta.

Daniel Vazquez

Universidade de São Paulo, Brazil

Causalidad del placer en el Filebo de Platón

En *Filebo* 23c-27c. se propone una ontología que divide todo lo que existe en cuatro géneros fundamentales: lo limitado, lo ilimitado, la mezcla de ambos y la causa de dicha mezcla. En un principio, la naturaleza del placer es descrita como ilimitada (27e, 31a). Sin embargo, el placer es también descrito como una restauración (31b-32e) y como una génesis (53c-55d), descripciones que parecen considerar al placer como una mezcla. Ahora bien, las mezclas son los productos de la acción de una causa que pone una medida a lo ilimitado, y ejemplos son el buen clima, la salud y la armonía, que parecen casos muy distintos que el del placer. De esta manera, uno podría pensar que el placer no encaja de manera perfecta ni en el género de lo ilimitado, ni en el de las mezclas. Si esto es así, cabe preguntarse si la ontología general del *Filebo* ofrece suficientes elementos para explicar la complejidad ontológica del placer. En este artículo ofrezco una respuesta positiva a esta pregunta. Mi principal objetivo es aclarar la naturaleza del placer. Para ello, analizo primero la ontología y teoría causal propuesta en este diálogo. Discuto también los criterios que se ofrecen para determinar la pertenencia o no a uno de los cuatro géneros fundamentales. Mi propuesta rechaza la idea de que el placer no pertenece propiamente al género de la mezcla. En un segundo momento analizo las diferentes descripciones y divisiones del placer. El propósito es identificar cuál es la concepción del placer que los interlocutores del diálogo acuerdan y, a partir de esto, establecer qué tipo de ontología presupone esta concepción.

Daniel Wolt

Universidade de São Paulo, Brasil

Dianoia in Eudemian Ethics 2.9

It is widely known that the *Eudemian Ethics* differs from the *Nicomachean Ethics* in its style of argumentation. The *Eudemian Ethics* much more closely resembles Aristotle's theoretical works methodologically than does the *Nicomachean Ethics*. One of the areas where this is most clear is in the treatises' respective treatments of the voluntary ($\tau\acute{o}$ ἐκούσιον). For example, whereas in the *NE* treatment Aristotle begins his analysis of the voluntary rather abruptly, in the *EE* it is prefaced by a long and fairly technical discussion of starting-points ($\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$, 2.6), which is followed by a fairly extended series of dialectical arguments about the topic (2.7). The focus of this paper, however, is on one distinguishing feature of the *EE* account that has received less attention: its ultimate definition of the voluntary. Most commentators identify the *EE*'s definition with a passage in *EE* 2.9 that reads: "Anything one does without ignorance that is up to oneself not to do is necessarily voluntary and the voluntary is this" (1225b8-10). I argue, however, that this is merely an extensionally adequate description of the voluntary. Aristotle's definition is meant to be "that which is done on the basis of thought" ($\tau\acute{o}$ κατὰ τὴν διάνοιαν), as he indicates at least two times (2.9, 1225a36-b1; 2.8, 1224a4-7). I argue, first, that this definition can be made good sense of and, second, that the reason Aristotle defines the voluntary in this somewhat surprising way is, in part, that he is concerned with satisfying strictures on definition that he is not concerned about in the *Nicomachean* treatment of the subject. More specifically, the *Eudemian* definition is satisfactorily unified in a way that the *Nicomachean* definition as "what has its principle in the agent himself, knowing the particulars that constitute the action" (3.1, 1111a22-24) is not.

Deyvis Deniz Machín

Universidad Central de Venezuela (UCV)

¿Conoció Aristóteles la gramática cirenaica? Consideraciones en favor de un nuevo testimonio cirenaico.

Dos son las características fundamentales con las que los cirenaicos han sido conocidos: a) su abierta orientación hedonista en el terreno ético y b) su planteamiento fenoménico-subjetivista en el epistemológico. En lo que al hedonismo se refiere, dos son las principales tesis cirenaicas, a saber: ai) el carácter unitemporal del placer, por un lado, y aii) la equipolencia de los placeres, por

otro. Ambas tesis pivotan alrededor de la definición del placer entendida como movimiento suave brotado con la percepción (εις αἴσθησιν ἀναδιδομένην). En lo tocante a la epistemología, también dos planteamientos ayudan a comprender la orientación cirenaica, a saber: bi) la percepción y la evidencia sensible como condición de posibilidad del conocimiento, por un lado, y bii) la inaprensibilidad (ἀκατάληπτος) de los agentes en virtud de los cuales la percepción tiene lugar, por otro. Una y otra dependiendo de su tesis epistemológica central, i. e., las afecciones solas son aprehensibles (μόνα τὰ πάθη καταληπτά). La gramática cirenaica, persiguiendo conferir congruencia a la orientación hedonista y a las consideraciones epistemológicas, constituye un hápax en la antigüedad en la medida en que se desmarcó radicalmente de los intentos por hacer del lenguaje el instrumento objetivante de la experiencia. Su estructura gramatical está exclusivamente orientada a reportar la experiencia en primera persona, en el entendido de que solo en la medida en que el juicio se mantiene fiel a las afecciones, en esa misma medida se mantiene libre de error (τὸ ἀναμάρτητον). Al margen de las referencias a Aristipo como sofista, Aristóteles no es fuente para la filosofía cirenaica. Se intentará mostrar, sin embargo, por qué *Fís.* 182b25-32 puede leerse como testimonio cirenaico, descartando que pueda atribuirse bien a Licofrón (DK 83 B2) o bien, como sugirió G. Giannantoni, a Menedemo de Eretria. I.- Aspectos de la gramática cirenaica: V. Tsouna y U. Zilioli. II.- Testimonios y fuentes: confusión, equívocos y/o distorsión. III.- El caso de Aristóteles: ¿Licofrón, Menedemo o Aristipo y los cirenaicos?

Eduardo Charpenel Elorduy
Universidad Panamericana/ México

La interpretación teleológica de la normatividad política en Aristóteles

La tesis aristotélica de que el hombre es un "animal político" puede entenderse, según la literatura especializada, de distintas maneras. Por un lado, se suele afirmar, como lo hace David Keyt en su artículo "Three Basic Theorems in Aristotle's Politics" (1991), que lo que da razón de dicha tesis son ciertas cualidades que el hombre ya posee de suyo, y que son trasladadas y potenciadas, en una especie de continuidad orgánica, al ámbito en el que el hombre se desarrolla dentro de una comunidad. Por otro lado, otra vertiente interpretativa como la de Fred Miller Jr. en el artículo "Aristotle on Natural Law and Justice" (1991) apunta a que la tesis del hombre como animal político cobra sentido cuando se considera que la polis es, desde el punto de vista del ordenamiento cósmico, el lugar más apto para el desarrollo del hombre y de sus talentos. Finalmente, de un modo más reciente, Adriel Trott ha expuesto en una monografía titulada *Aristotle on the Nature of Community* (2014) una lectura según la cual la naturaleza para Aristóteles no habría de entenderse, al menos dentro del plano político, de un modo cerrado o acabado, sino como un proceso dinámico siempre abierto a distintas posibilidades, lo cual sería recogido en la caracterización que Aristóteles da del ser humano y en la manera de éste de hacer política. En contraposición a esas lecturas –las cuales expondré y someteré a un breve examen crítico en mi presentación –, habré de desarrollar, apoyándome en ciertas ideas de Christoph Horn, la lectura según la cual la normatividad natural en Aristóteles hay que entenderla en el sentido de una teleología natural, es decir, que cuando Aristóteles afirma, en el contexto de su filosofía política, que tal o cual disposición o práctica es buena por naturaleza o se da por naturaleza, lo que con ello se quiere decir es que es buena o se da por naturaleza en función del estado último de cosas a los cuales tal disposición o práctica apunta, como lo son, de modo paradigmático, la autarkeia y la vida buena entendida como eudaimonia. Después de exponer las líneas generales de esta interpretación –que habré de defender como correcta en mi exposición– habré de pasar revista de algunas de las principales objeciones que podrían hacersele a la misma, y considerar algunos casos un tanto problemáticos donde la teoría de la normatividad teleológica natural es también aplicada.

Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires - Conicet / Argentina

¿Es la ἀκρασία posible en las Leyes? Derivas platónicas en torno a un viejo problema socrático

La filosofía política platónica ha estado atravesada, desde sus inicios, por una marcada preocupación epistemológica. De impronta netamente socrática, dicha preocupación responde a una teoría de la acción que asume como fundamento que el hombre siempre hace aquello que considera lo mejor, en principio para sí mismo. Esto implica que la actividad práctica del ser humano se cifra en su estado epistémico. Es sobre esta base que Platón adopta el así llamado “intelectualismo socrático” (IS), según el cual nadie obra mal a sabiendas ni voluntariamente, sino tan sólo por ignorar una alternativa mejor. En el universo socrático-platónico no habría hombres buenos y hombres malos, sino hombres buenos y hombres ignorantes. De allí la consabida tarea filosófico-política que Platón hereda de Sócrates: la redención de la ciudad resultará del mejoramiento epistémico de sus ciudadanos. Sobre esta base, es habitual afirmar que es recién Aristóteles quien, en su crítica al IS en el libro VII de *Ética nicomaquea*, reorganiza la interioridad humana de manera tal que la ἀκρασία se vuelve posible. Sin embargo, aun cuando el modo de justificarlo y gran parte del aparato conceptual para hacerlo sean novedades aristotélicas, la aceptación de la posibilidad de la ἀκρασία no es una posición estrictamente original del Estagirita. En el presente trabajo intentaremos mostrar que el propio Platón llevó adelante una revisión de ciertos lineamientos básicos del IS, dando lugar a la posibilidad de acciones incontinentes. Esta modificación es posible, ante todo, debido a un cambio profundo en su concepción de la naturaleza humana: si en diálogos como *Protágoras*, *Gorgias* o *República* se sostenía una marcada confianza en la redención humana mediante una purga epistémica, en *Leyes* se parte de un supuesto antropológico diferente: “la naturaleza de ninguno de los hombres es suficiente como para conocer lo conveniente para ellos [...] y, luego de conocerlo, poder y querer hacer lo mejor siempre” (875a2-4). Se trata de una naturaleza humana que, ya habiendo conocido lo conveniente (τὰ συμφέροντα γνοῦσα), no siempre se basta (ικανή) como para poder y también querer (δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν) traducirlo a la acción (πράττειν). Al menos no siempre (ἀεὶ). Esta discapacidad intelectual se halla ausente, como tal, en los diversos modos en que el propio Platón había abordado el tema de la acción humana y de la ἀκρασία en diálogos anteriores. En el presente trabajo haremos una rápida revisión de la posición platónica en *Protágoras* y en *República*, para luego pasar al tratamiento de la acción en *Leyes*, especialmente en el libro IX, para ver de qué modo la inclusión de conceptos como los de “voluntariedad”, “involuntariedad” y “premeditación” permiten a Platón considerar la posibilidad de acciones incontinentes, abandonando, así, un aspecto de la herencia socrática que lo había acompañado durante la casi totalidad de su obra.

Etienne Helmer

Universidad de Puerto Rico

¿Qué significa la esclavitud en Platón?

¿Qué significa la esclavitud en Platón? El debate académico sobre los esclavos en la obra de Platón se ha centrado hasta ahora en determinar si admite o no la esclavitud estatutaria en sus modelos de ciudad. Las conclusiones más compartidas son que las admite en las *Leyes*, mientras que el debate todavía es vigente -aunque apenas- acerca de la *República*. Sin embargo, por legítima que sea, esa discusión no explica lo que significa la esclavitud para Platón, ni toma en cuenta el significado moral y metafórico de la esclavitud en su obra, o sea la dominación de la razón por los apetitos en el alma. Haciendo como si el filósofo diera por sentado que una polis necesita esclavos por motivos económicos, como ocurre en las ciudades empíricas, este acercamiento oculta lo principal: ¿cuáles son las razones filosóficas de Platón para incorporar esclavos en sus poleis? Mi hipótesis es que, contrario a Aristóteles, Platón no les considera como seres naturalmente determinados a ser esclavos, sino como una categoría funcional requerida para trazar una frontera teórica entre lo que es ser un verdadero animal político, sea un genuino

ciudadano o un gobernante, y lo que no es serlo. Sirve el esclavo como un concepto contrastante para definir el genuino ser político. El beneficio de esta interpretación es que proporciona un marco de inteligibilidad único tanto para la esclavitud estatutaria como para la esclavitud metafórica. Mis argumentos descansan en la exégesis de tres textos. En primer lugar, en *Leyes VI*, 777a-778b, el Ateniense reconoce la naturaleza convencional de la esclavitud estatutaria, y se refiere a la diferencia entre ciudadanos y esclavos con la expresión “división necesaria” (*tèn anagkaian diorisin*, 777b). Esta expresión se interpreta a menudo como una referencia a la división entre las tareas económicas y el trabajo político. Al contrario, pretendo sostener que esta “necesidad” tiene que ver con la definición platónica de la ciudadanía por y desde su exterior y opuesto político. Lo mismo ocurre con un segundo conjunto de textos. De acuerdo con *Leyes IX*, 869d y 872c, los esclavos deben ser tratados como ciudadanos por los jueces en el caso de crímenes específicos. Pero una lectura atenta de estos pasajes muestra que, en vez de diluir la frontera entre estas dos categorías, esta identificación particular la refuerza, y reafirma la exclusión política de los esclavos del cuerpo cívico. Por fin, en el *Político* (289d-290c), el Extranjero presenta a los esclavos estatutarios como a rivales potenciales del verdadero político platónico. Pero, ¿cómo se pueden comparar seriamente con él? Esta extraña comparación sólo tiene sentido si entendemos que los esclavos son un caso específico de una categoría funcional de esclavitud más amplia en la que el Extranjero incluye tanto a los esclavos estatutarios como a los hombres libres. Ambos grupos cumplen un servicio común -aunque funcionalmente diferenciado- hacia el político. Este texto, entonces, proporciona otra evidencia de que el concepto de esclavitud en Platón debe entenderse como un concepto funcional, requerido para entender mejor su contrario.

Fabián Mié

CONICET-Universidad Nacional del Litoral (IHuCSO) - Argentina

¿Por qué la tierra no se mueve? Demostración y análisis en Aristóteles, De Caelo B 14

El método científico y la envergadura demostrativa de *De Caelo* han sido objeto de discrepancia, en especial a partir de la atención que se prestó al método y la teoría científica de Aristóteles desde los años '60 del S. XX. Por tratarse de una disciplina (la astronomía) donde los hechos primeramente relevantes son fenómenos observacionales, algunos autores tomaron el método de *Cael.* como un estandarte del denominado ‘método empírico’. G. E. L. Owen tendió a ver en este y otros tratados similares la presencia dominante de una noción de phainómena -apariencias observacionales- que él contrapuso a otra noción de phainómena, la cual hallaría presente en tratados (tratados de ética) donde la clase de hechos relevantes es de otra índole. Sin embargo, en su estudio sobre el método de *Cael.*, P. Moraux (1965: cxiii s.) sostuvo que la presencia de observaciones en *Cael.* es menor de la que regularmente se cree; y añadió que con frecuencia Aristóteles deduce hechos a partir de teorías meramente supuestas, razonando de manera a priori. La imagen que ofrece Moraux se completa con el señalamiento de la existencia de conclusiones demostrativamente no rigurosas en *Cael.*, en detrimento de la necesidad propia de la demostración, según los parámetros de *Analíticos Segundos* (Moraux 1965: cxviii). Este juicio más bien negativo sobre la envergadura demostrativa de *Cael.* es compartido y refinado por Bolton, para quien uno de los problemas principales que pone el método de este tratado reside en explicar por qué Aristóteles acepta para sí en muchos pasajes argumentos que, en general, él rechaza sobre la base de sus prescripciones metodológicas (Bolton 2009: 57). El diagnóstico de Bolton es que, en *Cael.*, existen ‘dos standards’ de prueba, una empírica y otra dialéctica. Esta última se registraría en ciertos usos terminológicos (eúlogos), y constituiría una manera alternativa de validar una teoría. El método dialéctico de validación tendría lugar cuando las observaciones son insuficientes para desarrollar el método empírico. Pero Bolton cree que ambos métodos correrían paralelos uno a otro, y no se integrarían en uno complejo. Éste es el trasfondo de opiniones sobre el cual querría plantear aquí una examinación de la prueba de la inmovilidad de la tierra en *Cael.* B 14. En mi opinión, hay varios asertos discutibles en las interpretaciones

dominantes que acabo de mencionar. Quisiera defender una imagen diferente sobre la manera en que funciona la ciencia y la dialéctica en *Cael. B*, y sostener, a la vez, que la base observacional de las pruebas aristotélicas es más amplia de lo que suele aceptarse, y también que este libro tiene una marcada impronta etiológica, es decir, es un tratado que apunta fundamentalmente a ofrecer explicaciones causales de los fenómenos relevantes. La utilización acotada de la dialéctica se integra a ese objetivo, y no representa un método independiente (basado en la coherencia con las opiniones plausibles) de validación de teorías. Lejos de hablar de ‘dos standards’, abogaría, por mi parte, por atribuir a *Cael. B* un único procedimiento científico complejo, que básicamente consiste en establecer suficientemente los hechos y formular teorías explicativas que permitan tanto hallar las causas de esos hechos como también resolver las dificultades en vista de las cuales, según Aristóteles, una teoría debe validarse. Para llevar a cabo mi objetivo me concentraré en destacar de qué manera se halla presente predominantemente la teoría de la ciencia de *APo.* en *Cael. B* 13-14. Bibliografía Bolton, Robert 2009. “Two Standards for Inquiry in Aristotle’s *De Caelo*”, en Bowen, A. and Wildberg, C. (eds.), *New Perspectives on Aristotle’s De caelo*, Leiden/Boston, Brill, pp. 51-82. Jori, Alberto 2009. *Aristoteles, Über den Himmel*. Übersetzt und erläutert, Berlin. Longo, Oddone 1961. *Aristotele, De Caelo*. Introduzione, testo critico, traduzione e note, Firenze, Sansoni. Kullmann, Wolfgang 1965. “Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles”, en Flashar, H. und Gaiser, K. (eds.), *Synusia* (Festgabe für W. Schadewaldt), Pfullingen, Neske, pp. 247-274. Moraux, Paul 1965. *Aristote, Du Ciel*. Text établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres.

Fabián Mié

CONICET, Universidad del Litoral

Un programa para *Metafísica* H 2-5: a la búsqueda del ‘eslabón perdido’

En *Met. Z* 17, Aristóteles toma un nuevo punto de partida en su discusión sobre lo que es sustancia. Más allá de algunas dificultades interpretativas, no hay grandes discrepancias entre los comentaristas modernos acerca de cuál es la tesis principal de *Z* 17. El nuevo punto de partida consistiría en plantear la sustancia como principio y causa (1041a6-10); esto termina siendo la forma (1041b8); a la materia se le reserva el papel de un elemento (1041b31) del cual se constituye el compuesto hilemórfico. Una importante tesis secundaria es que los compuestos no son meros montones (sumas mereológicas), sino genuinas unidades (1041b11-12) –aunque no a la manera inmediata en que las cosas simples son unidades–. La forma es la causa de que los compuestos posean unidad. Aristóteles se propone mostrar esta estructura metafísica –i.e. la composición y la unidad– de las sustancias sensibles mediante una novedosa aplicación de la pregunta ‘por qué’ a estos compuestos. La articulación de la aparente simplicidad de los compuestos muestra que la forma se predica de la materia (cfr. también H 3, 1043a5-6). Una suposición central de la tesis de *Z* 17 es, evidentemente, que la forma es irreductible a la materia; y eso es lo que Aristóteles intenta defender al final del capítulo (1041b19 ss.).

La casi total y seguramente irritante obliteración de este prometedor argumento de *Z* 17 en el muy breve resumen de *Z* que presenta H 1 (1042a3-23) ha sido uno de los motivos principales para instalar una tendencia a leer H (en particular H 2-5) como ‘papeles sueltos’ (Burnyeat), como una ‘miscelánea de notas’ sobre distintos temas de *Z* (Bostock, y parcialmente también Ross), o incluso como un planteo que está a medio camino entre los intentos infructuosos de *Z* por explicar la unidad de la sustancia y la solución final de H 6 (Gill, aunque posteriormente en 1996 ella modificó un poco su posición de 1989).

Estas lecturas forman parte de una reacción contra otras algo ingenuamente unitaristas de *Z*; sin embargo, aquéllas tienen como consecuencia, deseada o no, desmembrar a *Z*. Así, se ha sugerido que hay en *Z* hay cuatro distintos caminos hacia la misma cumbre (Burnyeat); o se han desvalorizado los resultados positivos de la discusión de *Z* 1-16, explicándola como la parte problemática del método aporético (Gill, Code). La violencia del desmembramiento al que ha sido sometido el libro H puede explicar que quienes la han perpetrado tengan dificultades para

conectar Z 17 con los primeros dieciséis capítulos del libro –incluso llegando a suponer que Z 17 inaugura la discusión sobre la sustancia separada (1041a8-9) (Burnyeat)–. De allí que tampoco puede sorprendernos que estos intérpretes tiendan a ver en H 2-5 apenas notas y comentarios sueltos. Al hacer referencia a algunas posiciones influyentes, no quisiera pasar por alto, sin embargo, que entre los miembros de ALFA hay quienes han desarrollado tanto una visión más equilibrada de Z como también han revalorizado H. Pero permítanme volver ahora a mi propio marco de discusión. Entre ‘unitaristas’ y ‘desmembracionistas’ es posible trazar una lectura programática de ZH, que pueda dar cuenta más acabada del desarrollo del argumento y de las intenciones de Z, y a partir de allí se pueda proponer que H 2-5 ofrecen argumentos necesarios para defender las dos tesis principales de Z 17 sobre la estructura metafísica de las sustancias sensibles, i.e. la forma como causa y la unidad del compuesto. Una lectura programática no pasa por alto, sin embargo, algunos reclamos justificados sobre la ubicación correcta de algunos pasajes (e.g. H 3, 1043b14-23); no obstante lo cual, la importancia que cabe reconocer a esos pasajes en el conjunto del argumento no debe exagerarse. A fin de trazar los lineamientos de la lectura programática que aquí propondré presentaré un esbozo del argumento general de Z; a continuación, y tras considerar con un poco más de detalle Z 17, me dedicaré al análisis de dos duetos, donde considero que se puede descubrir cuál es el programa de Aristóteles en Z 17-H. El primer dueto es H 2-3. Allí, Aristóteles muestra la importancia de especificar la forma con referencia a distintas materias (H 2), y luego explica que forma y materia tienen diferentes papeles –correspondientes a sus diferentes tipos lógicos– en la explicación de la composición de las sustancias sensibles (H 3), preparando así el terreno para la distinción modal de H 6 (según la cual la materia es, en potencia, lo mismo que la forma es en acto; 1045b18-19). El segundo dueto es H 4-5. En H 4, Aristóteles presenta un modelo de capas materiales para explicar la generación; a través de ese modelo, él puede justificar el status sustancial de la materia constitutiva y propia de cada cosa. Finalmente, en H 5 Aristóteles focaliza la corrupción, y aclara el comportamiento diferenciado de la materia como sustrato potencial de la forma y la privación. Esta propuesta programática tendrá éxito si alcanzo a mostrar que H 2-5 representan el eslabón perdido para explicar la ‘evolución argumentativa’ de la estructura metafísica de las sustancias sensibles entre Z 17 y H 6.

Fernando Galindo Cruz

Universidad Panamericana México

Avaricia como pobreza del alma: una respuesta platónica a la crisis ética de los agentes financieros

La difícil situación económica y por ende política que atraviesan numerosos países en el mundo tiene en gran medida su origen en el colapso financiero del 2008. Colapso que en parte fue provocado por conductas guiadas por la avaricia y un destructivo amor al dinero y las ganancias económicas entre agentes del sector financiero. La primera parte de la presentación expone las debilidades epistemológicas y éticas de los argumentos más comunes en contra de la avaricia en las finanzas. La segunda parte ofrece una aproximación platónica al problema de la avaricia financiera a través de una somera exposición de la crítica platónica a la φιλοχρηματία y al φιλοχρήματος tal y como aparece en *República*.

Argumentos comunes en contra de la avaricia en el sector financiero

Los argumentos más comunes en contra de la avaricia en el sector financiero carecen de fuerza motivacional y no tienen ningún valor pedagógico. La avaricia se presenta como un vicio público pero una virtud privada, es decir, como un hábito que afecta a la sociedad pero beneficia al individuo avaro. Los argumentos pueden dividirse en dos grandes grupos: aquellos que ofrecen motivaciones externas contra la avaricia, y aquellos que ofrecen motivaciones internas. Las motivaciones externas son instituidas por las empresas, el ecosistema financiero o la regulación gubernamental. Por el contrario las motivaciones internas presentan ciertos procesos o “mecanismos” de razonamiento práctico que supuestamente motivan a la persona a actuar de acuerdo a la ética y a la ley.

Tres argumentos comunes del grupo de motivaciones externas son: 1) Actuar éticamente para evitar la cárcel. 2) Actuar éticamente porque eso beneficia a la sociedad. 3) Actuar éticamente en aras de salvaguardar la reputación personal. Los tres argumentos son en extremo endebles.

Respecto a los argumentos internos, estos son en su mayoría variaciones sobre el tema de la regla de oro. Sin afán exhaustivo menciono tres tipos de estas variaciones: 1) la “intuición del karma”; 2) el sentido del deber; y 3) el sentido de empatía.

“There are more things”... La respuesta platónica

La respuesta de tipo platónico a los encantos de la riqueza consiste en mostrar que existen más bienes, “más cosas” que valen la pena y que van más allá de las meras posesiones materiales y la riqueza. A diferencia de los argumentos mencionados, una aproximación platónica no diría únicamente que está mal ser avaro; subrayaría más bien que es una inversión muy pobre de vida, de afanes y de alma apostarle a algo tan poco valioso como la riqueza. Platón relativiza el valor de la riqueza, no lo niega. A partir de un vistazo somero a *República* me parece que puedo formular tres tipos de argumentos: 1) La riqueza sin virtud carece de todo valor; 2) La relación del ciudadano a la ciudad implica la búsqueda de un bien para ambos, es decir, un bien común; 3) Es una mala inversión orientar la vida únicamente a acumular riqueza.

Fernando José de Santoro Moreira

UFRJ - Brasil

A Primeira Filósofa

A partir da reconstrução de Martin West do poema de Safo composto em torno do mito de Títônio, conhecido também como fragmento 58, analisaremos, neste precioso legado textual, a presença de um discurso filosófico, à maneira de outros filósofos pré-socráticos. Quatro características nos fazem considerar os versos que nos chegaram deste poema em sua filosofia: 1) A presença de uma sentença de caráter universal sobre a humanidade: “Não envelhecer, para o homem, é um caso impossível.” Fr. 58 v. 8; 2) Uma crítica ao senso comum e um aprofundamento de sabedoria; em particular a consideração da humanidade pela corrupção do devir mais do que pela mortalidade; 3) A repercussão de um saber teórico em uma atitude e em um modo de vida prático: “O que posso eu fazer?” e a respectiva resposta proposta; 4) Um termo base (um conceito?) a conduzir e dar unidade de estilo filosófico (*tò kalòn*/o belo) à autora. Com tais características, a despeito da forma lírica da sua expressão, poderíamos então considerar Safo a mais antiga filósofa grega de que possuímos um testemunho textual? Nossa reflexão visa, em um primeiro momento, desconstruir a ideia de mito fundador da filosofia, geralmente atribuído aos fisiólogos de Mileto – em seu caráter ideológico eurocêntrico, masculino, logológico. Por outro lado, queremos discutir quais são os critérios que podem ser usados para determinar como filósofo um autor pré-platônico ou pré-socrático – com as dificuldades filosóficas, filológicas e históricas envolvidas. Por último, gostaríamos de buscar características próprias de Safo, com que a possamos reconhecer participando de determinadas linhagens de sabedoria, notadamente as que denominamos de órficas, tradição de poetas filósofos que escreveram poemas líricos, poemas épicos, poemas trágicos. Características não apenas formais, mas também de conteúdo, que apresentam, além da experiência de sabedoria, igualmente certos métodos ligados à expressão e à interpretação dessa mesma sabedoria.

Fernando Maciel Gazoni

Universidade Federal de São Paulo - Brasil

Anotações para uma edição crítica de alguns diálogos espúrios de Platão (Demódoco e Sísifo)

Meu propósito nesta comunicação é apresentar alguns resultados do trabalho filológico de edições do Demódoco e do Sísifo, dois dos diálogos espúrios de Platão. Os diálogos espúrios nos foram transmitidos pela tradição junto com os manuscritos que contêm as *Leis*, de forma que a edição desses textos deve levar em conta também a relação entre os manuscritos dessa extensa obra platônica, inserindo-se, assim, na delicada questão da autoridade do manuscrito Vaticanus

gr. I. Pretendo apresentar resultados preliminares da comparação entre os vários manuscritos disponíveis para consulta eletrônica ou ainda manuscritos consultados in loco. Em relação ao Demódoco ao menos, pode-se afirmar que a colação atenta e repetida dos manuscritos, trabalho que a disponibilização por meio eletrônico dos textos faculta, sugere a necessidade de revisitar as edições de Bekker e Burnet. Cito apenas um exemplo, talvez irrelevante quanto a sua substância, mas promissor. O manuscrito que se considera mais autorizado quanto a seus aspectos paleográficos é o Parisinus 1807. Esse manuscrito faz parte, como não poderia deixar de ser, do conjunto de manuscritos estudados por Bekker e por Burnet nas suas edições dos diálogos platônicos. Entretanto, se nos detivermos no Parisinus 1807, que está disponível para download em uma digitalização de alta resolução no site da Biblioteca Nacional da França, encontraremos no Demódoco uma variante textual que não foi anotada na edição de nenhum dos dois e que, aliás, não está presente nos outros manuscritos do stemma codicum. Na linha 380 c6 do Demódoco, tanto Bekker quanto Burnet estabelecem o seguinte texto: πῶς ἂν δύναισθε βουλευέσθαι. Escapou à atenção de ambos os editores o infinitivo futuro βουλεύσεσθαι do Parisinus 1807, que eles grafam como se fosse um infinitivo presente, βουλεύεσθαι. A comunicação que ora se propõe pretende explorar resultados como esse ou ainda outros que se façam notar no decorrer da pesquisa.

Fernando Rey Puente
UFMG/Brasil

Os conceitos de ἡρεμία e de ἀμεταβλησία no livro V da Física de Aristóteles

O objetivo de nossa comunicação é o de mostrar como no livro V da *Física* Aristóteles continua a desenvolver o que eu denomino figuras do negativo. Desde o livro I da *Física* o estagirita discute a noção do não ser ao entrar em um debate com Parmênides e ao falar de matéria e privação no final deste primeiro livro. No livro II, ele procura alojar esse conceito negativo do lado da forma ao pensá-la sob a dupla terminologia de εἶδος e μορφή. Já no livro III Aristóteles introduz a terminologia de ato/potência e é exatamente por meio dessa nova terminologia que ele define a noção de movimento. O tratamento dado ao infinito como algo que só existe em potência já é um explícito uso de uma noção mitigada de não ser expressa na terminologia agora adotada de ato e potência. Finalmente no livro IV Aristóteles ao analisar as condições necessárias para que se possa dar o movimento apresenta as noções de contínuo e discreto, sendo que esta última está intrinsecamente ligada ao intelecto. Somente por meio dos discretos (que não são coisas, mas que existem) é que podemos pensar o tempo (por meio da noção de instante) e o lugar (por meio da noção de limite). Em outros termos, podemos resumir essas ideias com a seguinte frase: só podemos conhecer o não ser pelo ser, a matéria pela forma, a potência pelo ato ou, finalmente, o contínuo pelo discreto. No livro V o tratamento das figuras do negativo continua sob a veste das noções de ἡρεμία (repouso) que desde o livro II aparecia como parte integrante da definição de movimento e que só agora recebe um tratamento mais atento e de ἀμεταβλησία (ausência de mudança) que aparece aqui pela primeira e última vez – na verdade o termo ocorre apenas quatro vezes na *Física*, precisamente nesse livro V. Sabemos que o livro V assinala uma transição entre o tratamento terminológico mais livre empregado por Aristóteles nos quatro primeiros livros da *Física* - como uma observação do próprio estagirita no final do capítulo 10 do livro IV testemunha ao dizer que até esse ponto de sua investigação não lhe importava discernir os termos κίνησις (movimento) ou μεταβολή (mudança) - e o uso terminológico mais criterioso a partir do livro V no qual ele estabelece uma distinção clara entre os termos κίνησις e μεταβολή. O intuito de nossa comunicação, portanto, é o de esclarecer a importância da discussão feita no livro V da *Física* dos termos ἡρεμία e ἀμεταβλησία no âmbito desse projeto maior do tratamento das figuras do negativo presentes nessa obra.

Filipe Klein de Oliveira
UFRGS/Brasil

A Falha Cognitiva da Acrasia Aristotélica como uma Falha Moral

A *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles não apresenta uma noção consistente para a acrasia. Em *EN* I.13, temos uma explicação bastante simples e sensata: a acrasia acontece quando há um conflito entre a parte desiderativa e a parte racional da alma, quando a parte desiderativa vence a parte racional, o sujeito é levado a praticar uma ação contrária a sua razão. Em *EN* VII.3, todavia, esta explicação é substituída por outra onde a acrasia acontece porque o sujeito possui algum tipo de ignorância durante a ação. Esta explicação é difícil de aceitar porque, além de apresentar uma explicação mais complexa do que o assunto parece exigir, não parece atribuir ao acrático uma falha que seja de natureza moral. Em *EN* VII.3, Aristóteles faz uma série de distinções para especificar o tipo de ignorância que devemos atribuir ao acrático. Ele distingue, por exemplo, o conhecimento universal do conhecimento particular e o conhecimento em potência do conhecimento em ato. Estas distinções são utilizadas para mostrar que o sujeito pode agir contra o seu conhecimento acerca do que é certo a ser feito porque é incapaz de reconhecer que este conhecimento se aplica à situação particular. A falha do acrático, neste caso, consistiria na não atualização da premissa particular do silogismo prático. Uma aparente contradição no texto de Aristóteles contribui para a rejeição desta interpretação. Aristóteles, ao descrever a ação acrática, diz (*EN* VII.3 1147a33) que a premissa particular do silogismo prático está em ato. Contudo, isto não seria um problema para a interpretação em questão contanto que seja assumido que Aristóteles, nesta passagem, tem em mente dois silogismos práticos com duas premissas de conteúdo distinto, uma é atualizada, a outra não. Isto não é apenas uma manobra para salvar certa interpretação do texto de Aristóteles. Esta interpretação indica o caminho para entender de que modo uma falha cognitiva pode ser também uma falha moral. Dizer que o sujeito possui duas premissas particulares com conteúdo distinto significa dizer que o sujeito pode interpretar a situação particular de duas formas. O mesmo objeto pode ser percebido como um doce muito gostoso ou como algo prejudicial a saúde. A falha envolvida nas ações acráticas seria uma falha de interpretação da situação. A noção de acrasia que podemos extrair de *EN* I.13 é muito atraente para os interpretes porque lá podemos encontrar uma limitação motivacional. Em *EN* VII.3, por outro lado, a limitação do acrático é de natureza cognitiva. Esta limitação, contudo, está dentro do campo moral na medida em que a percepção guarda uma forte relação com a phantasia, e a phantasia recebe as mesmas propriedades que qualificam o conflito do sujeito acrático como um conflito moral: a phantasia depende de nós (*DA* III.3 427b16) e pode ser influenciada pelos nossas emoções e desejos (*Insomm.* 460b4). Neste sentido, devemos explorar melhor, através dos tratados de psicologia, o que é a phantasia e como ela se relaciona com a percepção para entendermos de que modo uma falha cognitiva pode ser entendida como uma falha moral.

Francisco J. Gonzalez
University of Ottawa. Canada

Dunamis como “poder” versus “possibilidade” em Metafísica, Theta, 3-4

No livro Theta da *Metafísica*, Aristóteles trata do ser no sentido de dunamis e energeia. Dentro dessa perspectiva ontológica, a distinção é comumente interpretada como tratando de “potência” e “ato”. Entretanto, como Aristóteles nos diz explicitamente, ele traçará seu caminho em direção a esse sentido ontológico da distinção por meio de um exame, ao longo dos primeiros capítulos do livro Theta (1-5), da noção mais comum de dunamis como o “poder” que algo tem de originar mudança. Todavia a maioria dos tradutores, quando chegam ao capítulo 4, deixam de traduzir *dunaton* e *adunaton* por “capaz” ou “incapaz”, passando repentinamente à tradução por “possível” e “impossível”. Isso é estranho, não apenas porque Aristóteles não dá qualquer indicação de que ele subitamente mudou o significado dos termos-chave em discussão, mas também porque *dunaton* no sentido de “possível” e *adunaton* no sentido de “impossível” não têm qualquer relação com o sentido de *dunamis* que supostamente estaria em discussão nos

capítulos 1-5. Aristóteles deixa esse ponto perfeitamente claro no livro Delta. Ali, ele conclui argumentando que os sentidos lógicos de *dunata* (não necessariamente falso, verdadeiro, possivelmente verdadeiro) não correspondem a *dunamis* (Ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν, 1019b35). Por que então os tradutores se sentem forçados a passar a falar em “possível” e “impossível”? Uma razão é que o argumento que ocupa a segunda parte do capítulo 4 parece exigir isso: se é o caso que “se A, então B”, é necessário que também seja o caso que “se A é possível [*dunaton*], então B é possível [*dunaton*].”Ademais, o exemplo que Aristóteles dá aqui de algo que é *adunaton*, i.e., a medida da diagonal, é o exemplo que ele dá no livro Delta para ilustrar *adunaton* no sentido de “impossível”. Por fim, muitos tradutores sentiram a necessidade de traduzir *adunaton* por “impossível” já no capítulo 3, quando Aristóteles em 1047a24 define o que é *dunaton* como aquilo em relação a que, quando da ocorrência da sua energia correspondente, não há nada *adunaton*. Dado esse dilema, os tradutores recaem sob dois grupos: um grupo (por exemplo Moerbeke, Yebra, Apostle, Makin) simplesmente ignora o problema e traduz consistentemente “possível” e “impossível” ao longo de todo o capítulo 4; outro grupo (por exemplo Ross, Tredennick, Sachs) alterna entre traduções por “capaz”, “potencial” e “possível”, por um lado, e “incapaz” e “impossível”, por outro, causando incoerência e sem apresentarem justificção. O argumento deste trabalho é de que as traduções “possível” e “impossível” devem ser inteiramente evitadas, tanto no contexto do capítulo 3, onde a questão é apenas sobre a relação entre uma capacidade e seu exercício, e no contexto do capítulo 4, onde Aristóteles argumenta que não pode ser verdade dizer que algo é capaz de ser ou tornar-se x sem jamais ser x. Nessa interpretação, o capítulo 4 está no seu lugar certo, porque ele tanto esclarece quanto qualifica a distinção entre *dunamis* e *energeia* que acabou de ser defendida contra os megáricos.

Francisco Villar

UBA-Conicet/Argentina

Platón y Aristóteles en torno al análisis de falacias en Eutidemo y Refutaciones sofísticas

Desde inicios del siglo XIX, numerosos especialistas han enfatizado los puntos de contacto entre el *Eutidemo* y las *Refutaciones sofísticas*, interpretando a menudo dicho vínculo como una “deuda” o “préstamo” que el tratado aristotélico le debería al diálogo platónico. Tal legado radicaría principalmente en dos componentes: en primer lugar, la gran cantidad de ejemplos concretos de argumentos erísticos que Aristóteles habría tomado de Platón; en segundo lugar, los tipos de paralogismos analizados, que ya se encontrarían en su mayoría en el *Eutidemo*, junto con los respectivos principios para su análisis y clasificación. Esta postura extrema ha sido combatida por Louis-André Dorion en su traducción y comentario a las *Refutaciones sofísticas*, donde argumenta, por un lado, que la deuda cuantitativa no es tan marcada como se pretende y, por otro, y más importante aún para nuestros propósitos, que no hay en el *Eutidemo* indicios de un verdadero análisis y clasificación de falacias. Este último dato lleva a concluir al autor que, en lo que respecta al estudio del razonamiento falaz, el trabajo de Aristóteles es el primer tratado sistemático que conocemos sobre el tema. La presente ponencia busca revisar algunos aspectos de esta última posición, a nuestro criterio tan extrema como la lectura tradicional que busca combatir. Nuestro objetivo primordial será mostrar que, si bien no hay en el *Eutidemo* ningún principio de clasificación de falacias, sí es posible hallar al menos un ejemplo sumamente elaborado de análisis de las mismas, lo cual podría permitir concluir que el tratado aristotélico retoma y desarrolla más acabadamente una manera de abordar el fenómeno ya esbozada por Platón. Teniendo en cuenta que, tal como plantean numerosos trabajos actuales, es posible reconocer a los megáricos como los principales depositarios de la práctica erística criticada en ambas obras, nuestra propuesta de lectura busca ante todo ser un aporte a la comprensión del despliegue diacrónico de las estrategias anti-erísticas elaboradas por Platón y Aristóteles contra dicho grupo intelectual. Concretamente, nuestro trabajo se centrará, en primer lugar, en examinar minuciosamente el pasaje 277d-278d del *Eutidemo*, en el cual Sócrates le explica a Clinias de qué manera Eutidemo y Dionisodoro pudieron refutarlo en cuatro oportunidades sirviéndose de su ignorancia respecto

de los diversos usos que los hombres hacen del término *manthánein*, unas veces con el sentido de “aprender”, otras con el de “comprender”. En segundo lugar, la confrontación de este texto con el análisis que Aristóteles ofrece de las refutaciones aparentes debidas a la homonimia y la ambigüedad en *Refutaciones sofísticas* 165b23-166a23, nos servirá para sopesar el grado de cercanía y alejamiento que ambos textos presentan a la hora de enfrentarse al análisis de los razonamientos falaces.

François Gagín

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, Colombia

El efecto terapéutico de Las Meditaciones de Marco Aurelio

En *Las Meditaciones* de Marco Aurelio, el uso múltiple de la representación es inherente al acto de escribir, según las circunstancias, según el examen de sí y del otro de cara al mundo y en la modalidad creativa e imaginativa de los *topoi* y de los géneros literarios; todo ello deriva en una composición estilística en pro de hacer de la existencia una obra de arte, el arte de vivir bien. De hecho, el diagnóstico que el emperador opera sobre sí y los otros es una suerte de ponos donde el llamado a los modelos de virtud (desde el libro I) y el recuerdo de los dogmas y las lecciones de Epicteto son un material que se formalizan por medio de la existencia que intenta estilizarse en pro de un vivir armonioso, virtuoso, en definitiva en un acuerdo con la naturaleza. El estado fisiológico y anímico es uno de los asuntos mayores que revelan, en nuestra intromisión en la intimidad del trabajo filosófico, los progresos o desaciertos de Marco Aurelio. La salud del individuo no solamente está ahí en cuestión; en ese sistema filosófico, el de la Stoa, donde las partes concuerdan orgánicamente con el Todo, y viceversa, la salud del mundo está también en juego. La física es el objeto de una puesta en práctica que asienta a la filosofía como una terapéutica, terapéutica del alma y del cuerpo. En efecto, el arte de vivir y el arte de escribir se nutren, se facilitan o se anulan según los cánones que regulan estructural y culturalmente los modos de representación que el hombre, en relación con su entorno, se hace de sí mismo; en ese proceso se deberá tener en cuenta el poder y el juego de la imaginación con el cual compone el filósofo-emperador en pro de hacer suya la vivencia de los dogmas. Esta ética estilizada beneficia a Marco Aurelio, lo alivia -¿acaso lo cura?- de sus males; quizás ese alivio se transmite a los lectores anónimos en esas meditaciones que, según, lo expresó Ernest Renan eran una suerte de “Evangelio eterno” (para los laicos) o a otros, tal Lord Shaftesbury que se inspiró y se inventó en la forma del soliloquio, en tanto que arte.

Gabriel Martino

Universidad de Buenos Aires, CONICET, Universidad del Salvador

Exégesis textual y polémica doctrinal en la concepción plotiniana de la interioridad

Una concepción novedosa de Plotino es la de la interioridad. En esta concepción confluyen, a su vez, dos doctrinas características de nuestro filósofo. Una de ellas es la capacidad que le atribuye al hombre de contemplar las Formas inteligibles en sí mismas estando encarnado. La otra, la teoría de la interioridad de las Formas en la segunda hipóstasis o Inteligencia. Muchos intérpretes han visto en estas dos doctrinas una impronta del carácter místico de su pensamiento. La contemplación de las Formas se trataría, bajo esa perspectiva, de una suerte de experiencia mística noética que, si bien no puede identificarse con la unión del alma con lo Uno, supera de todos modos al estado de conciencia ligado a los sentidos y al pensamiento discursivo. La interioridad de las Formas en la Inteligencia, a su vez, habría sido propuesta por Plotino a raíz de que la vivencia mística antes aludida es una suerte de experiencia interiorizada, lo cual habría dado pie a que, mediante la comunidad entre la inteligencia humana y la hipostática, las Formas dejaran de concebirse como entes separados y trascendentes a ser contemplados como objetos exteriores al nous, tanto humano desencarnado como divino. En el presente trabajo, no obstante, proponemos un examen de estas dos doctrinas tomando como punto de partida no ya la noción de experiencia mística sino la de problema filosófico, en la medida en que consideramos que

Plotino intenta resolver, con ellas, problemas planteados y no resueltos, a su entender, por filósofos anteriores. Esta noción la abordaremos, a su vez, desde dos perspectivas que parecen complementarse en la filosofía plotiniana. La primera de ellas es la de exégesis textual. Desde esta perspectiva examinaremos un problema epistemológico, ligado al conocimiento de las Formas, que surge de la lectura que la tradición platónica que precede a Plotino realiza de dos textos de Platón aparentemente en conflicto: el *Fedro* y el *Banquete*. La segunda perspectiva es la de polémica doctrinal. En este abordaje incluimos un examen del diálogo polémico que Plotino entabla con dos escuelas filosóficas: el estoicismo y el escepticismo. Nuestro análisis de esta polémica se enfocará en la defensa del dogmatismo que la primera escuela aludida procuró fundamentar y que la segunda intentó refutar. Plotino, por su parte, si bien abraza el dogmatismo como posición gnoseológica, buscará fundamentar su enfoque criticando la posición estoica y retomando argumentos escépticos. De este modo, pues, nuestro trabajo procurará poner de manifiesto el modo en que Plotino formula su novedosa concepción de la interioridad en respuesta a problemas filosóficos que busca resolver a partir de su conjunción de la exégesis de los diálogos de Platón y de su polémica epistemológica con el estoicismo y el escepticismo.

Gabriela Rossi

Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)

Fin y carácter intencional de las emociones según Aristóteles

Este trabajo se enmarca en continuidad con una investigación acerca de las emociones (πάθη) en Aristóteles. En ese marco es mi interés general elucidar la estructura de las emociones en clave de la teoría de la causalidad aristotélica. En este sentido, parto de la tesis ya explorada de que este tipo de fenómeno psicofísico debe entenderse en el marco del hilemorfismo aristotélico (en especial tal como es planteado en el *DA* y en *Pb. II*) (cf. Charles 2008, 2011; Rapp, 2006) y en qué medida forma y materia son causa, en términos generales, de las emociones (cf. Rossi, promanuscrito). En este trabajo me propongo explorar puntualmente otra de las causas de las emociones: la causa final. Desde el punto de vista metodológico, la propuesta es acometer este análisis a partir de dos emociones concretas y relativamente heterogéneas: la cólera o ira (ὀργή) y la vergüenza (αἰσχύνη). Para decirlo explícitamente: en el caso de la ira todo parece indicar que el fin de la emoción es la realización de una acción determinada, a saber: llevar a cabo la venganza contra quien me ha ofendido. La vergüenza, por otra parte, al menos en su versión retrospectiva (así como también la piedad y la indignación) parece carecer de esta dimensión práctica o “goal-oriented” y por lo tanto poner un problema para la aplicación general del esquema tetracausal a las emociones (cf. W. Fortenbaugh, 2002). A partir de la constatación de que la causa final está en conexión estrecha con la causa eficiente (y siendo esta el contenido evaluativo de la representación mental que da lugar a la emoción correspondiente), pondré a prueba la hipótesis según la cual el fin de la emoción sería en verdad su objeto intencional y no una acción concreta que se vaya a realizar a partir del estado emocional del caso. Para apoyar esta hipótesis recurriré además a la estructura hilemórfica de las emociones (de acuerdo a la cual ellas son –o no se dan sin– un cierto movimiento del cuerpo), y a la tesis aristotélica según la cual todo movimiento se define por su telos. En mi análisis me apoyaré principalmente en *De Anima* y *Retórica II*, sin dejar de lado pasajes relevantes de la *Física* y de las *Éticas*.

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília

Platão era dualista?

Uma fecunda tradição interpretativa responde positivamente à pergunta e se movimenta ao longo de uma gangorra hermenêutica: entre um dualismo assimétrico (sensível subordinado ao inteligível) até a ideia de uma separação (χωρισμός) como absoluta ausência de relação entre os dois mundos. Platão é frequentemente chamado em causa pela tradição filosófica por ter um papel central na difusão de uma metafísica dualista. Lembro aqui do celebre artigo de Sarah

Broadie (2001), "Soul and Body in Plato and Descartes", em que ela afirma que Platão e Descartes são considerados comumente como os mais eminentes dualistas da tradição ocidental (2001, 295). Rorty em seu *Philosophy and the mirror of nature* (1980) auspica uma volta da filosofia ao sofistas, antes do fundacionalismo platônico, enquanto já Deleuze (*Renverser le platonisme*, 1966) condena o platonismo do arriére monde, do ultramundo nietzschiano. Gail Fine foi a primeira, no interior da scholarship platônica contemporânea, em 1978, em seu artigo "Knowledge and Belief in Republic V", a questionar a assim-chamada Two-World Theory. De fato é no interior da tradição interpretativa de matriz analítica que esta tradição chega fundamentalmente a considerar que a teoria dos dois mundos seria nada mais do que um experimento conceitual, com valor exclusivamente epistêmico. Obviamente, quem inaugura esta tradição milenar de uma leitura dualista de Platão é o próprio Aristóteles, que – muito brevemente – apresenta 2 críticas que ele considera cheques-mates ao platonismo: a) as ideias, as formas inteligíveis, por serem universais não podem tem existência em si, isto é não podem ser substâncias (*Met I, 2*) b) a necessidade do postulado das ideias não é provada por nenhuma das argumentações que Platão apresentaria: a noção de participação não é outra coisa senão uma metáfora poética (*Met I 9 991a 20-21*), pois as ideias não funcionam nem como causa formais ou eficientes ou finais. A bem ver, todavia, mesmo os outros dois grandes discípulos de Platão, estes que lhe sucedem à direção da Academia, Espeusipo e Xenócrates, se distanciaram da doutrina das ideias, ora a rejeitando (Espeusipo), ora a modificando significativamente (Xenócrates) (cf. Isnardi-Parente). A tese que vou defender aqui é simples: a separação não é o ponto de chegada, e sim o ponto de partida em Platão.

George Matias de Almeida Júnior
UFMG/Brasil

Teoria dos dois mundos em Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser

Faremos uma análise do livro organizado pela professora Carolina Araújo *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser* (2014) enfatizando nos quatro artigos da obra a relação entre o final do livro V da *República* (475e-480a) e a chamada "teoria dos dois mundos". Verificamos que a referida passagem do livro V da *República* que apresenta uma das principais discussões onto-epistemológicas da obra de Platão é tratada em termos de separação de "mundos", e discutiremos as razões para isso. Vamos mostrar como os autores do livro entendem e se posicionam sobre uma "teoria dos dois mundos", questão central nos estudos platônicos, enfatizando e pondo em contraste aspectos comuns que perpassam pelos artigos da obra, como a análise da crítica de Gail Fine à teoria dos dois mundos, a diferença entre conhecimento e opinião, a discussão dos sentidos do verbo ser (existencial, veritativo e predicativo), a noção de "acquaintance", a referência "objetual" ou proposicional do conhecimento em Platão, além da questão sobre a possibilidade de atualização do governo dos filósofos, buscando fornecer um quadro sintético e avaliar algumas das principais soluções para o problema.

Gisele Amaral
UFRN/Brasil

Por que suspender o assentimento acerca do lugar (topos)?

Em *Física IV*, Aristóteles introduz algumas razões como prova da existência do lugar (*topos*). Essa demonstração é decisiva, ao mesmo tempo, para apresentar a questão sobre o que é o lugar; uma questão, como o próprio Aristóteles admite, repleta de dificuldades. A precisão da definição aristotélica de lugar depende, em grande parte, da sua teoria da matéria e da forma, sobretudo, porque, segundo ele afirma, o lugar não é nem matéria, nem forma, nem intervalo; menos ainda, é o vazio. No cerne do desafio de entender o sentido físico de topos, esbarramos com uma noção decisiva tanto para a física, quanto para a metafísica de Aristóteles, a noção de movimento. Ao conceber que os lugares são separáveis dos seus ocupantes, Aristóteles compreende que é possível que um certo 'x' deixe o seu lugar e vá para outro lugar qualquer, enquanto um certo 'y'

toma o lugar anteriormente ocupado por 'x'. Para deslocar-se do lugar onde estava para outro lugar, esse 'x' carrega consigo tanto a sua matéria, quanto a sua forma. Assim, o lugar é pensado por Aristóteles como limite imóvel. A principal interlocução que Aristóteles estabeleceu com a tradição antiga no tocante ao problema do lugar se deu inicialmente com os filósofos pré-socráticos, particularmente com a crítica por ele elaborada contra o monismo eleático, e a teoria do receptáculo desenvolvida por Platão, no diálogo *Timeu*. Desse modo, vai se configurando uma história do conceito de espaço entre os gregos antigos, história essa recepcionada por aristotélicos, platônicos, estoicos e pelos filósofos do período helenístico. A investigação sobre a noção de topos alcançou as reflexões céticas de Sexto Empírico, o qual a interpretou mais amiúde em *HP III*, 117-135, dedicado aos estudos físicos e na qual Sexto se coloca especialmente contra a posição dos estoicos e dos peripatéticos. Esta apresentação pretende explorar os seguintes tópicos: a) exposição dos argumentos sextianos que corroboram a situação de aporia para a qual ambas as posições convergem; b) justificativa elaborada por Sexto Empírico para que se suspenda o assentimento acerca da noção de lugar e c) discussão acerca das principais consequências implicadas na solução de Sexto Empírico.

Graciela Elena Marcos de Pinotti

Universidad de Buenos Aires - Conicet (Argentina)

El recurso al lenguaje como estrategia para refutar a un adversario radical

En sus diálogos tardíos, Platón argumenta a menudo contra un adversario radical que se pone en contradicción consigo mismo tan pronto comunica su tesis, cuya sola emisión vendría a desmentir el contenido que intenta transmitir. Este adversario no parece tener otra opción que llamarse al silencio o, si da a publicidad su tesis, incurrir en una falsedad irremediable. La tesis que intenta sostener envuelve una negación, ya sea explícita o solo implícita, que Platón considera inviable por contradecir ciertos compromisos que ningún usuario del lenguaje puede eludir, pues harían posible todo enunciado significativo. Todo acto de enunciación presupone p.e. la estabilidad suficiente como para que lo dicho transmita un sentido definido, algo que el movilista radical acepta calladamente cuando se sirve del lenguaje para comunicar su doctrina, pero que esta contradice al proclamar que todo está sometido a un constante devenir. Al mismo patrón argumentativo, como trataré de mostrar, responde la refutación de la tesis protagórica de que toda opinión es verdadera, que niega absolutamente la posibilidad de lo falso, o la tesis del monista, cuya afirmación de que solo lo uno es envuelve una negación de lo múltiple. Según las presenta Platón, estas posiciones radicales resultan desmentidas ni bien enunciadas, instancia en la que sale a la luz que están reñidas no solo con la opinión común, lo cual las hace paradójicas, sino también con las condiciones de su propia enunciación. En este trabajo, con el propósito de precisar el sentido que asume el recurso al lenguaje como estrategia común a la hora de refutar a tan singular adversario, examinaré algunos argumentos ofrecidos en *Teeteto* y *Sofista*. Si bien varios de ellos ocupan un lugar preferencial en las investigaciones en torno al lenguaje y puntualmente a la auto-refutación en la antigüedad –caso del clásico estudio de N. Denyer (*Language, thought and falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London 1990), o el más reciente de L. Castagnoli (*Ancient Self Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Durham, 2010)– mi propósito es abordarlos desde el particular enfoque de la refutación de lo que doy en llamar ‘adversario radical’. Su anclaje histórico, como trataré de mostrar, no impide advertir el carácter artificial de este oponente, en buena medida construido por Platón, quien le da vida y lo hace hablar para ponerlo al servicio de su filosofía. La refutación del adversario radical, en ese sentido, contribuiría al avance del propio pensamiento antes que a derrotar una posición ajena. El examen ofrecido, además de echar luz sobre el patrón argumentativo al que responderían los argumentos seleccionados, aspira a delinear los principales rasgos que singularizan a ese tipo especial de adversario *radical* cuyo discurso termina por instalar eso mismo que su doctrina pretende negar.

Guilherme da Costa Assunção Cecílio
UFRJ/Brasil

Uma interpretação do exame dos predecessores contido no livro A da Metafísica de Aristóteles

Se é certo que Aristóteles não pode ser considerado o fundador da História da Filosofia stricto sensu, sabe-se que devemos a ele as primeiras exposições organizadas de doutrinas de filósofos precedentes; e, dentre as diversas exposições dos predecessores feitas pelo Estagirita, ocupa posição de destaque o relato contido nos capítulos 3-10 do livro A da *Metafísica*. Tal relato, porém, é tudo, menos neutro e desinteressado. De fato, alguns estudiosos sustentam que, nesse relato, Aristóteles distorceria intencionalmente o pensamento de seus predecessores, fazendo-o com o objetivo de colocar suas próprias doutrinas sob a melhor luz possível. Outros são os que veem com mais benevolência o exame levado a cabo em *Metaph. A*, o qual não visaria somente à vitória no certame filosófico; pelo contrário, a análise dos predecessores constituiria um dos momentos fundamentais do processo de investigação filosófica, tal como o concebera o Estagirita. Mas tanto detratores quanto defensores do procedimento aristotélico tendem a concordar que, se tomado como uma verdadeira “História da Filosofia”, o exame dos predecessores contido em *Metaph. A* deixa muito a desejar. O texto contém passagens de notória obscuridade, sendo difícil, por vezes, identificar até mesmo sobre quem Aristóteles esteja falando. Mais do que isso. Fosse esse relato uma autêntica História da Filosofia, tratar-se-ia dum exemplar sobremaneira lacunar, já que alguns dos maiores vultos da filosofia helênica recebem pouca ou, até mesmo, nenhuma atenção por parte do Estagirita, sendo negligenciados nomes como Sócrates, Parmênides e Zenão, para já não falar de nomes como Protágoras, Górgias, e Isócrates. Inversamente, figuras obscuras, como Hipaso de Metaponto e Hípon, ou de estirpe filosófica questionável, como Homero e Hesíodo, parecem receber mais atenção do que seria apropriado. E esses não são os únicos problemas suscitados por *Metaph. A*3-10. O trecho em tela parece reduzir-se a uma espécie de “prova por exaustão” de que só podem existir os quatro tipos de causas ventilados no princípio de *Metaph. A*3. Mas, fosse esse um resumo adequado dos referidos capítulos, seguir-se-iam muitas dificuldades. É muito estranho que uma prova que deveria percorrer todos os exemplos possíveis de pensadores que, antes do próprio Aristóteles, levantaram a questão das causas deixe justamente de considerar tantos pensadores importantes. Ademais, poder-se-ia questionar a própria estratégia do argumento como um todo. Se o objetivo é provar que só existem as quatro causas, talvez o mero exame dos predecessores seja uma base demasiadamente frágil para embasar semelhante resultado. O objetivo de nosso trabalho é avançar uma interpretação de *Metaph. A*3-10 que seja capaz de dirimir essas dificuldades. Para tanto, procuraremos mostrar que a relação entre *Metaph. A*1-2 e *A*3-10 é muito mais estreita do que se costuma supor. Visto que *Metaph. A*1-2 definem a ciência suprema como o conhecimento das causas primeiras e princípios, cremos que o restante do livro A consiste num exame não tanto dos tipos de causas aventados pelos predecessores, mas sim na apreciação dos modelos de ciência suprema (i.e., conhecimento dos princípios) propostos pelos demais pensadores.

Guilherme Domingues da Motta
Universidade Católica de Petrópolis/ PUC-Rio

A crítica de Aristóteles à República, de Platão: uma crítica baseada em uma leitura não-dialética.

Uma abordagem dos diálogos platônicos que de modo algum pode ser descartada é aquela segundo a qual esses textos contêm desafios hermenêuticos e filosóficos para o leitor. Em um caso como o da *República*, uma boa compreensão do texto exige não só a consideração do todo da obra, mas, principalmente, manter sempre em vista certas premissas nas quais todo o argumento está fundado. Se essas premissas são estabelecidas pelo próprio texto como hipóteses a serem exploradas, seria espúrio exigir que devam estar sujeitas à régua da realidade ou da plausibilidade históricas. A abordagem que a obra exige para que se compreenda a cidade nela proposta poderia ser considerada, mutatis mutandis, análoga ao processo descrito por Sócrates ao tratar do último segmento da linha dividida (510b-511d). Ele explica que a razão (*lógos*) atinge pela *dýnamis* dialética

um princípio não-hipotético para a partir dele descer às consequências sem em nada servir-se de qualquer dado sensível, mas só de ideias, passando de umas às outras e terminando em ideias. Embora esteja referido um princípio primeiro que se atinge em um processo “ascendente”, não se exclui que na “descida” se vá enxergando não só a dependência de certas hipóteses desse princípio como a dependência de hipóteses menos elevadas de outras mais elevadas. No caso da própria *República* um dos conceitos a ser atingido em processo análogo pela *dýnamis* dialética, que se exige do leitor, seria o da própria cidade referida na obra como um “paradigma no céu”. Atingida a compreensão desse conceito, sem o concurso do sensível, ele passaria a funcionar como uma “hipótese” e seguir-se-ia a necessidade de manter sempre em vista tudo o que essa “hipótese” implica no caso de se raciocinar a partir dela. Se é correto considerar a cidade proposta na *República* como uma construção conceitual não fundada no sensível, então, segundo os padrões da obra, seria um “erro dialético” querer proceder em relação a ela como se se pudesse compreendê-la e às suas instituições a partir de comparações com “imagens sensíveis” de cidades históricas. Essa recusa em tratar a cidade descrita na *República* como uma “hipótese” que se atingiu sem o concurso do sensível acaba por implicar também que não se considerem premissas que nela estão implícitas e que sustentam que a cidade seja a melhor e que seja possível. Um tratamento assim pode ser identificado na análise crítica que Aristóteles faz da *República* no livro II da sua *Política*, a qual, pelos critérios de seu mestre na Academia teria de ser considerada não-dialética.

Guillermo Callejas

México

Tres acepciones psíquicas de la pallingenesía en Filón de Alejandría

La comunicación tiene por objeto poner al descubierto tres posibles definiciones psíquicas del término filoniano "pallingenesía", es decir, tres diferentes maneras en las que Filón considera que el alma humana puede regenerarse. Dichas definiciones son: 1. La regeneración moral, 2. La regeneración como reencarnación y 3. La regeneración como una especie de ascensión mística del alma hacia la divinidad. Consideramos que, en conjunto, éstas constituyen una estructura bajo la cual es posible vislumbrar un vínculo entre la teoría filoniana del conocimiento, su Ética y su Metafísica. De tal forma, el conocimiento genuino del Pentateuco (obtenido a través del Método Alegórico) devela el verdadero orden del mundo, dándole al hombre los principios de acción que deberán regir su vida moral para el desarrollo pleno de la virtud, dichos principios consisten no sólo en reconocer el auténtico orden del mundo, sino también en subordinar las propias acciones a las leyes constituyentes de dicho orden, lo que supone también una subordinación de la voluntad de Dios. El desarrollo de la virtud que se propicia a partir del verdadero conocimiento del orden cósmico, conlleva a una vida en donde el hombre sustituye la sensibilidad por el intelecto, lo que paralelamente implica un acercamiento a Dios. Esta sustitución sería una evidencia de la primera acepción de la pallingenesía (la regeneración de la vida moral) descrita anteriormente; pero como el hombre posee, gracias a la Bondad trascendente de Dios, libre albedrío; nada le impediría (si así lo desea) llevar una vida determinada no por la virtud, sino por el vicio; el cual se da a partir del desconocimiento del orden mundano y de las acciones determinadas por los deseos de la sensibilidad. Consideramos que la regeneración moral (instaurada por la virtud) o la ausencia de una regeneración moral (propia del vicio), condicionan el destino del alma humana después de su muerte y, partiendo de un análisis y una interpretación del pasaje del tratado *De Cherubim* 114, pensamos que para Filón la pallingenesía entendida como una ascensión mística del alma humana hacia la divinidad; sólo será concedida a quienes, durante su vida terrenal, se hayan regenerado moralmente. En cambio, los hombres que no hayan trascendido el ámbito de la sensibilidad y los deseos y que hayan vivido alejados de Dios, tendrían como destino la reencarnación y el retorno a la vida humana; teniendo, eternamente, la posibilidad de regenerarse moralmente.

Gustavo Laet Gomes
UFMG/Brasil

Elementos no atomismo, segundo Aristóteles

Ao tratar do atomismo de Leucipo e Demócrito, Aristóteles utiliza o termo ‘elemento’ para se referir a diferentes aspectos da doutrina atomista como o pleno, o vazio e os átomos. Como tantas outras noções na filosofia aristotélica, ‘elemento’ também se diz de muitos modos. Isto fica evidente pelas definições apresentadas em *Metafísica* Δ.3. Uma implicação importante desta polifonia do termo ‘elemento’ é que ele acaba se referindo muito mais a certas funções exercidas pelas entidades que recebem tal designação do que aos quatro tipos de corpos simples — fogo, ar, água e terra — que se convencionou designar como os quatro elementos. Este trabalho pretende levantar e discutir as diferentes aplicações, por parte de Aristóteles, do termo ‘elemento’ em relação à doutrina atomista de Leucipo e Demócrito: quais aspectos desta doutrina exercem a função de elementos, segundo as definições de Aristóteles? Por outro lado, embora essas definições nos permitam falar em funções que caracterizam os elementos, Aristóteles parece ter certas expectativas quanto ao que pode ou não ser designado elemento em sentido estrito. Uma dessas expectativas, que se destaca como decisiva na crítica às teorias de seus predecessores no tratado *Sobre a geração e a corrupção*, é a possibilidade de os elementos se transformarem uns nos outros, a chamada geração dos elementos, que é o aspecto químico no âmbito dos corpos simples que viabiliza a mudança no âmbito dos corpos sensíveis. Cabe, então, avaliar também em que medida os aspectos da teoria atomistas que podem ser considerados como elementares se afastam das expectativas de Aristóteles para os elementos primários da natureza. Além disso, se os quatro elementos são tão importantes para a química antiga, ao ponto de figurarem em diferentes tipos de doutrinas na antiguidade, é importante avaliar se é possível encontrar e se é adequado falar nos quatro elementos do ponto de vista da doutrina atomista de Leucipo e Demócrito.

Henar Lanza González
Universidad del Norte/Colombia

El hígado y el alma apetitiva en el Timeo y su relación con la tiranía

La posición relativa del hígado en el *Timeo* es un primer indicio de su función de bisagra. *Timeo* divide su discurso en tres partes: las obras llevadas a cabo por la inteligencia, las llevadas a cabo por la necesidad y las llevadas a cabo por ambas. Y es en esta tercera parte donde aparece el hígado, en el contexto de la creación del alma y el cuerpo del hombre. Pero en contra de lo que cabría esperar, esto es, que el hígado estuviera incluido en la descripción de la creación del cuerpo humano, Platón se refiere a él al final del tratamiento del alma, justo antes de dedicarse al cuerpo, lo que anticipa su carácter de víscera que conecta la fisiología con la psicología, lo físico con lo espiritual, lo sensible con lo inteligible y lo humano con lo divino. Tras haber asociado el alma irascible con el tórax, *Timeo* comienza su exposición sobre el alma apetitiva, “la especie del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo aquello que es necesario por la naturaleza del cuerpo”. Precisamente por esta función alimenticia, lo concupiscible, como fiera salvaje que es, debe estar atado y debe alimentarse en el pesebre, bien lejos de lo deliberativo, para no perturbar la tranquilidad en la que deben transcurrir las reflexiones de lo racional, principio rector cuyo funcionamiento repercute en el funcionamiento del todo en tanto que se ocupa de lo que conviene al todo y a cada una de las partes. Esta naturaleza salvaje fue la que hizo prever a los dioses auxiliares que ayudan al Demiurgo, que lo apetitivo no respondería al lenguaje racional, ni participaría de la razón y de la inteligencia y su especialidad no sería ocuparse de las palabras, pues lo que verdaderamente arrastra a lo concupiscible son las imágenes, más las nocturnas que las diurnas. De ahí que el hígado sea denso, suave y brillante y tenga las δυνάμεις de la dulzura y la amargura, para reflejar los pensamientos que provienen del intelecto. La función de ese reflejo debe ser la de atemorizar al alma apetitiva, amenazándola mediante el medio del que dispone: la amargura, la bilis, que hace que el hígado se contraiga, se vuelva áspero y cierre sus cavidades, provocando dolores. Al final del libro VIII de la *República* Sócrates recurre a una de sus analogías

y establece un paralelismo entre el mal que produce el tirano en la pólis y el que produce la bilis en el cuerpo. Más adelante Sócrates introduce una nueva comparación: debido al gusto que el tirano siente por la sangre y las entrañas humanas descuartizadas, el tirano es como el lobo. Los deseos que emergen en los sueños y los deseos que caracterizan al tirano se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y trata de abrirse paso y satisfacer sus instintos. El tirano es el peor de los hombres, “el que despierto resulta similar de algún modo al que hemos descrito durmiendo”. Es alguien iracundo y colérico, una bestia polifacética, alguien que intenta “gobernar a los otros cuando no se gobierna a sí mismo”. Si resulta interesante pensar el papel del hígado en conexión con la descripción platónica de los regímenes corruptos, especialmente de la tiranía, es porque el hombre tiránico es aquel cuya organización política interna está esclavizada por el alma apetitiva, pues, según son los hombres, así son los estados, y el *Timeo* es una exploración de las posibilidades naturales, físicas o sensibles de materialización de esa república.

Horacio A. Gianneschi

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)- Universidad Pedagógica de Buenos Aires (UNIPE) / Argentina

De G. E. L. Owen a M. Zingano: Convergencias y divergencias en la interpretación de la evolución del pensamiento “metafísico” de Aristóteles

Respecto de la génesis y evolución del pensamiento “metafísico” aristotélico, pocos trabajos han tenido tanta influencia como el célebre artículo de G. E. L. Owen, «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle» (1960). Luego de meramente mencionar apropiaciones –matices o diferencias importantes mediante– de rasgos fundamentales de la interpretación de Owen por parte de investigaciones diversas, como las de P. Aubenque, I. Düring, B. Dumoulin, T. H. Irwin, J. M. Rist, entre otras, el presente trabajo intentará trazar las principales convergencias –metodológicas y de contenido– y divergencias –sobre todo, de contenido– entre las posiciones de G. E. L. Owen y M. Zingano, con el objetivo de destacar la originalidad de la apropiación de la dirección interpretativa del autor galés por parte del investigador brasileiro. A tal efecto, se enfocará, en el caso de Owen, fundamentalmente en el trabajo ya mencionado y, en el caso del aristotelista brasileiro, principalmente en su artículo «Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles» (2003). Se reparará, ante todo, en que ante textos doctrinalmente diferentes, o incluso contradictorios –así, por ejemplo, consideran ambos intérpretes, como ya lo hicieron H. Cherniss y Ph. Merlan, a la afirmación concluyente del pasaje de *Ética eudemia* I 8, 1217 b 25-35 frente al proyecto de una ciencia única del ser llevado a cabo en la *Metafísica* Gamma-Épsilon-(Kappa)–, tanto Owen como Zingano, en lugar de recurrir como Cherniss a la violenta terapia quirúrgica clásica del siglo XIX, die Athetese, apelan por su parte a la moderna –y más cuidadosa– equivalente de aquella terapia, die Schichtenanalyse: la aplicación de la estratificación en el ejemplo aludido lleva a ambos autores a considerar a *Ética eudemia* un texto auténticamente aristotélico, pero perteneciente, entre otros textos, a un estadio anterior al representado por *Metafísica*, al menos por Gamma-Épsilon-(Kappa). Se destacará que las divergencias entre las posiciones de ambos aristotelistas tienen que ver, sobre todo, con consideraciones relativas a contenidos doctrinales: así, por ejemplo, uno de los aspectos más generales en el que ambos difieren es el relativo a qué hizo Aristóteles durante el estadio en el que habría considerado imposible una ciencia única del ser o metaphysica generalis. En la interpretación del profesor galés, Aristóteles se habría abocado a las ciencias particulares, constituyendo la “teología” una de ellas. En la de postura del profesor brasileiro, sin embargo, el Estagirita habría sido desde siempre un pensador “metafísico”, sólo que en el estadio anterior a aquel en el que considerara la posibilidad de una ciencia única del ser, además de haberse dedicado a las ciencias particulares, habría elaborado metafísicas regionales, es decir, apéndices metafísicos de las ciencias parciales del ser (la física, la teología, la matemática), estableciendo las condiciones generales de validez y objetividad del ámbito del que cada una de ellas se ocupa. Vestigios de estas metafísicas parciales o regionales se hallarían, por ejemplo, en *Categorías* y en *Metafísica* Lambda, a

pesar de encontrarse en este último tratado un intento de conexión de partes o regiones en un todo a partir del Primer Motor.

Igor Mota Morici

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais/Brasil

O corpo senescente segundo Aristóteles: entre a languidez e a ausência de sofrimentos

No segundo livro da *Retórica*, mais precisamente entre o décimo segundo e o décimo quarto capítulos, Aristóteles opõe o caráter do jovem e o do velho ao do homem maduro. O Estagirita os descreve fazendo-os coincidir com a oposição entre os extremos – excesso e falta – e o intermediário (1390a28: *metaxú*) entre ambos. Assim, é tentador inferir, considerando tal esquema, que a juventude e a velhice conduzem naturalmente aos vícios e que apenas na maturidade se acha a mediania virtuosa. Essa tentação torna-se ainda mais intensa quando, no décimo terceiro capítulo desse livro, Aristóteles esboça uma explicação fisiológica para o fato de os velhos serem covardes: eles são, realmente, frios (1389b31: *katepsygmenoi*). Com efeito, o estudo científico sobre as afecções visíveis que acometem o corpo humano senescente, tais como a calvície, o branqueamento dos cabelos e a perda dos dentes, presente no quinto livro da obra *Sobre a geração dos animais*, parece corroborá-la. Ora, é certo que a própria constituição material dos indivíduos humanos impõe-lhes restrições de toda ordem à medida que envelhecem. Mas isso acarretaria um envelhecimento necessariamente marcado por insalubridade e sofrimento? Uma resposta positiva traz consigo uma consequência inesperada: o idoso estaria fadado à senilidade e impossibilitado, portanto, de ser feliz. E o problema de fundo reside na seguinte pergunta: é possível conservar na velhice as condições corpóreas necessárias para o exercício das faculdades relevantes para a felicidade? À primeira vista, algumas passagens difusas nos tratados psicofisiológicos de Aristóteles levam a crer na inexorabilidade da decrepitude da velhice. No entanto, um passo que não tem sido tratado com a mesma diligência que os capítulos supracitados da *Retórica* pelos estudiosos da velhice no pensamento aristotélico, a saber, *Rhet.* I 5, 1361b27-31, define o que seria um bom envelhecimento (1361b27: *eugería*). Aí se lê que envelhece bem quem envelhece lentamente sem sofrimentos (1361b27: *me'alypiás*), o que resulta das virtudes do corpo, quais sejam, saúde e vigor, e do concurso do acaso. Poder-se-ia objetar que o tom hipotético do capítulo em que se encontra a passagem, na qual Aristóteles exemplifica (*Rhet.* I 5, 1360b7: *paradeígmatos kbárin*) através da noção de felicidade e suas partes constitutivas a abordagem retórica das opiniões ilustres, retira-lhe a legitimidade para abonar o que seria um posicionamento aristotélico sobre a questão. Entretanto, como pretendemos mostrar, esse trecho não só veicula um conteúdo efetivamente aristotélico, mas ainda fornece uma chave de leitura para o problema da felicidade na velhice. Destarte, o objetivo deste trabalho é investigar em que consiste o bom envelhecimento e sob que condições seria possível obtê-lo, percorrendo as várias passagens em que Aristóteles aborda o envelhecimento e suas causas.

Inara Zanuzzi

UFRGS/Brasil

A prioridade das ações sobre as emoções

Na *Ética Eudêmia* III, 7, Aristóteles discrimina entre mediedades que são virtudes e as que não são. As que são envolvem escolha deliberada (*prohairesis*), as outras pertencem à lista das afecções, mas não envolvem escolha deliberada (1234a24-34). Defendemos aqui que o fundamento dessa distinção está, em última análise, nas emoções que estão em jogo. As emoções que estão na base das disposições que são virtudes têm também um componente desiderativo e, portanto, são motoras de ação. Podemos dizer que elas são desejos de realizar certas ações. São emoções tais como a raiva, o apetite, o medo, por oposição a outras que envolvem apenas sentimento, como a inveja e a justa indignação. Essas últimas consistem em avaliações das circunstâncias, avaliações que geram as sensações de prazer e dor, mas não ação. A partir disso e da discussão de algumas passagens da *Retórica*, livro II, propomos uma interpretação das emoções em que a sua

intensidade, isto é, se se trata de excesso, deficiência ou meio termo, é determinada, no primeiro caso, pelas ações de que são desejos em relação às circunstâncias e, no segundo caso, pela avaliação que ocasiona dor ou prazer novamente em relação às circunstâncias. Essa seria a tese da prioridade das ações e avaliações sobre as emoções. Além disso, procura-se defender também que as emoções são avaliações tais que, por sua própria característica, são sempre parciais. Quer-se com isso dizer que apenas por si mesmas as emoções são incapazes de considerar os elementos envolvidos em uma situação de acordo com a sua relevância para o todo de uma vida. O papel, portanto, da deliberação e escolha deliberada, isto é, da razão e do raciocínio, é dar uma perspectiva do todo a essas avaliações. A correta avaliação do todo de uma vida, por sua vez, é aquela que leva em consideração as demandas e responsabilidades que pesam sobre um ser humano na medida em que ele é um ser humano e que procura responder a elas.

Irley F. Franco

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Platão antitrágico

O objetivo da apresentação é mostrar que, ao criticar a poesia, nos livros II e III da *República*, Platão tem em vista a destruição de uma determinada visão de mundo produzida e consolidada por ela. Não se trata aí de simplesmente satisfazer as exigências de um novo projeto político, ajustando o currículo escolar tradicional às suas necessidades —lembrando que a discussão sobre a poesia é introduzida no livro II (376c) como parte de uma questão maior: a da formação (*paideia*) dos guardiães que irão governar a cidade ideal. Trata-se, antes, de rever as próprias fundações da sociedade ateniense, do que erige o caráter e a psicologia dos cidadãos que compõem uma sociedade afinal em total decadência política e moral. Veremos que, embora o ataque contra a poesia seja dirigido a todos os gêneros poéticos, e a grande massa de exemplos criticados venha da poesia épica, o principal alvo de Platão é a poesia dramática, isto é, aquela em que a *mimesis* — essência da poesia, tanto para Platão, quanto para seus predecessores, e posteriormente, para Aristóteles — é entendida como personificação ou incorporação de personagens, o que aliás acontece no livro III, onde o termo “*mimesis*” é aplicado não à “imitação” de um modo geral, mas à elocução (*λέξις*) dramática, que é aí introduzida em oposição à “*διήγησις*”, narrativa (392d-394d). Dentre os gêneros dramáticos, mostraremos ainda que é especialmente visado o trágico, pelo tipo de conteúdo que propaga, a saber, que muitos são felizes apesar de sua injustiça e que existem justos infelizes, que a injustiça é vantajosa, se permanece escondida, e que, ao contrário, a justiça é um bem para os outros e uma perda para si mesmo (392a-b). O que é rejeitado aqui, além da própria tragédia enquanto estilo literário, é sobretudo o modo trágico de conceber o mundo, aquele cuja crença medular é a de que o destino do homem não pertence ao homem, mas aos deuses, e, de tal forma, que o melhor e mais feliz dentre os homens pode, apesar de sua correção moral e intelectual, tornar-se, num piscar de olhos, o mais infeliz. A apresentação visa ainda mostrar em que sentido Platão considera o drama filosófico superior ao poético. As personagens dos diálogos não são duplos do escritor, falam por si mesmas; as personagens do drama poético, ao contrário, são disfarces do poeta. O *logos* filosófico é além disso sóbrio, argumentativo, dialético, e leva, como se sabe, à busca da verdade; ao passo que o da poesia, sendo mentiroso, irracional e excessivamente emocional, desperta na alma falsas opiniões, —tais como as que supõem que o mal é originário de deus—, “paixões” e desejos que desviam os homens da Verdade e das virtudes principais.

Ivana Eva Costa

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Platón y Aristóteles, en el origen de la noción de ficción

La idea de ficción, así como el problema de determinar lo que es o no ficticio en un relato, pertenecen al universo de la cultura escrita. Un rastreo de la historia del léxico de la ficción (aquí tomaremos especialmente la familia léxica de *pláσso*: *pláσma*, etc.) muestra que éste es relativamente

tardío. Inexistente en los poemas homéricos —que nacen, se transmiten y llegan a ser el eje de la *curricula* escolar sin salirse nunca del universo de la cultura oral—, apenas insinuada en el mundo todavía arcaico de Hesíodo, esta familia léxica se despliega recién en “el siglo de la ilustración”, sobre todo en los escritos de oradores forenses, historiadores y filósofos.

Platón hace importantes contribuciones al vocabulario de la ficción, y en uno de sus diálogos de vejez aparece atestiguada la clasificación de los antiguos gramáticos de época helenística entre tres tipos de narrativa: verdadera, falsa y “como si fuera verdadera” o ficticia. El uso de esta triple distinción en el mito de la Atlántida que se cuenta en el *Timeo* de Platón puede haber inspirado —tal como ha advertido M. Erler, en un ensayo publicado hace casi dos décadas (“Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des *Timaios* und *Kritias* und Aristoteles’ *Poetik*”, publicado en L. Brisson y T. Calvo, *Interpreting the Timaeus-Critias – Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997)— las reflexiones de Aristóteles sobre el valor de las ficciones en la *Poética*.

El objetivo de este trabajo —que se enmarca en un proyecto sobre la historia del antiguo concepto de ficción— es rastrear el léxico asociado a esta idea, especialmente en las obras de Platón y Aristóteles. Mediante el análisis de la historia semántica de los términos ligados a la ficción buscamos obtener una rica visión panorámica. Trataremos de mostrar, por un lado, cómo las palabras de esta familia léxica comenzaron a oscilar entre un significado neutro (“algo modelado”) y otro claramente negativo (“una falsificación”). Y buscamos poner de manifiesto, por otro lado, el tipo de debate que suscitaba en la Antigüedad la irrupción de elementos ficticios en diversos géneros y narrativas: históricos, científicos y filosóficos.

Izabela Bocayuva

UFRJ - Brasil

Anamnese em Platão e Eterno Retorno em Nietzsche: aproximações

Tanto a noção da anamnese em Platão quanto a noção do Eterno retorno em Nietzsche implicam em uma retomada e, ao mesmo tempo, em uma elevação e clareza compreensivos. Pretendo investigar, em cada caso, a implicação aqui indicada, com o intuito de mostrar, guardadas as diferenças, algumas aproximações conceituais importantes entre os dois pensadores e que muito podem nos ajudar a compor uma visão mais aguda de nossos tempos atuais. A anamnese em Platão está diretamente relacionada com a apreensão originária das Ideias e, portanto, com o acesso à dimensão do Mesmo e da verdade, muito embora implique, como podemos ver no *Fédon*, na compreensão da multiplicidade, reconhecida como sendo uma outra dimensão, imprescindível, ainda que derivada em relação à primeira. É o que Platão nos mostra, naquele diálogo, através do exemplo da noção do Igual. O problema do Mesmo e do Outro também anima, de modo contundente, o chamado pensamento abissal de Zaratustra, o Eterno retorno. Em Da visão e do enigma, segundo discurso da terceira parte de *Assim Falou Zaratustra*, mas também no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, intitulado “Do peso mais pesado”, Nietzsche problematiza duas perspectivas básicas em relação à dinâmica do tempo. Uma delas, usual e corriqueira, que compreende a temporalidade como sendo uma sequência de agoras perfazendo o que se costuma chamar de passado, presente e futuro. Segundo essa perspectiva, se houver um retorno eterno, essa repetição somente consegue mostrar uma monotonia insuportável dos fatos eternamente iguais. Numa outra perspectiva possível, porém, a interpretação da repetição própria do tempo enraíza-se justamente na memória, de tal forma que o Mesmo desdobra-se necessariamente sempre em Outros momentos, em outras falas, em outros gestos os quais, por sua vez, fazem lembrar momentos, falas, gestos “para trás” e “para frente” incessantemente. Assim sendo, o que está em causa não é mais qualquer sequência ou sucessão, mas, sobretudo, a experiência vital decisiva em todo acontecimento que efetivamente envolve verdadeiro conhecimento. E não estou falando em erudição ou conhecimento meramente teórico. Tanto para Platão quanto para Nietzsche conhecimento é questão de atitude. Mas toda atitude já é sempre a realização de uma interpretação. Em cada um dos dois pensadores que consideramos é de suma importância a interpretação, a

acuidade de visão, um problema jamais resolvido e que diz respeito diretamente a todos nós em todos os tempos. Hoje estamos vivendo uma sensível tentativa tendenciosa de burlar a necessidade de pôr em discussão os horizontes a partir dos quais cada comportamento se faz possível. Trata-se de uma tendência que quer legalizar seu próprio espírito cerceador e limitador da diferença de horizontes em nome de uma suposta visão neutra. Mais do nunca é necessário questionar a possibilidade da neutralidade. Afirmo que uma acurada investigação dos pensamentos tanto de Platão quanto de Nietzsche pode nos ajudar nesse sentido.

Jairo Escobar Moncada

Universidad de Antioquia, Colombia

Actitud, emoción y corporalidad en Platón

Entonces Trasímaco –quien, mientras dialogábamos, había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado y querían escucharla íntegramente-, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera (*thérion*), se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, y dijo...” (*República* 336b1-c1.) Traducción de Eggers Lan). La actitud de Trasímaco muestra no sólo su carácter, sino su forma de pensar. Entiendo actitud como una disposición del carácter que puede determinar una forma de sentir y de relacionarse con los otros y con el mundo. La actitud, como forma de comportarse, parece que no tiene nada que ver con las emociones. En la emoción una está sometido a ella, se la padece, es algo que nos sucede, pero en la actitud somos dueños de nosotros mismos. ¿Es este el caso de Trasímaco? ¿Es realmente dueño de sí mismo? ¿Le permite su creencia política ser dueño de sí mismo? ¿Qué significa perder la calma o comportarse agresivamente, como lo hace Trasímaco? ¿Por qué parece salirse de su piel como una fiera? Partiendo de la descripción de Trasímaco quiero mostrar cómo Platón piensa la interacción entre cuerpo y alma en el fenómeno de las emociones. Esta interacción se manifiesta en el cuerpo. La actitud corporal de una persona no se puede pensar independientemente de sus creencias y las emociones que padece y de las cuáles se cree dueño. Mi propósito es esbozar un pequeño modelo para comprender la relación entre actitud, emoción y corporalidad, y su significado para la ética y la política.

João Hobuss

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Aristóteles, situacionismo e a construção social da virtude

Este texto pretende apontar aspectos da agência moral aristotélica, que pressupõe que existe algo, o caráter, que sustenta a existência de linhas robustas do ponto de vista do comportamento moral, da nossa constituição moral, e que acaba por definir o modo pelo qual agimos, e, por conseguinte, operando como algo que realmente nos define. Tal concepção grassou ao longo dos tempos, mas vem sendo questionada por estudos recentes acerca da psicologia experimental, que atenua ou rejeita a ideia de um caráter que sustente a nossa agência moral, afirmando que não é este, mas as circunstâncias que determinam o agir. Nesta perspectiva temos especialmente Doris e Harman, os quais a partir dos resultados concernentes à psicologia experimental chegam a afirmar que não haveria isto que entendemos por caráter, o que implicaria em um sério problema para a conhecida ética das virtudes, já que esta requer, na maior parte de suas formulações, a ideia de um caráter absolutamente robusto (Harman), que nos permitiria prever o comportamento de uma agente em uma dada circunstância (Doris). Tal concepção lança a suspeição de que a psicologia moral aristotélica pode ser mais problemática do que os que se engajaram no debate sobre virtude e caráter pensaram. Isto dar-se-ia pelo fato de que a psicologia moral aristotélica estaria sujeita a críticas empíricas em princípio demolidoras. Logo, o situacionismo representado por Doris e Harman, dentre outros, refutaria sem dó e piedade a noção de que há uma fonte psicológica estável, nosso caráter, que é subjacente a muito de nossos comportamentos

(Machery), e, por conseguinte, toda ética das virtudes baseadas no caráter, inclusive colocando em cheque o modo pelo qual adquiriríamos a virtude, não mais através do hábito como em Aristóteles, ou seja, que nós não nos tornaríamos virtuosos pelo fato de agirmos virtuosamente. Na realidade, bastaria atribuir aos indivíduos - ‘em circunstâncias corretas e de modo correto’ -, virtudes, mesmo que eles não as possuam: para Aristóteles nos tornamos corajosos agindo virtuosamente, enquanto para esta concepção (Alfano) nos tornamos corajosos, ou quase corajosos, a partir do momento em que somos chamados corajosos, ou seja temos uma construção social da virtude, ou de uma ‘factitious virtue’ (virtude facciosa). Tendo em vista este panorama, tentaremos mostrar as deficiências da tese situacionista diante da construção aristotélica, bem como os limites da assim denominada construção social da virtude.

Jorge Mittelmann

Universidad de los Andes, Santiago de Chile

Does self-motion entail psycho-physical dualism? Alexander’s struggle with an Aristotelian crux

It is a well-established Aristotelian tenet that the matter and the form of a concrete hylomorphic compound are not self-standing individuals. As Aristotle himself asserted, “we can dismiss as unnecessary the question whether the soul and the body are one: it is as though we were to ask whether the wax and its shape are one, or generally the matter of a thing and that of which it is the matter” (*De An.* 412b6-9). At the same time, Aristotle held that some hylomorphic composites (the living beings) are self-movers (*Phys.* VIII.4, 254b14-15; 24-30), a claim that seems to inject a fair amount of internal complexity into them (257b13).

The numerical difference of agent and patient required to set something in motion is hardly achieved by merely granting the conceptual distinction between formal and material aspects of one and the same thing. Now, it is precisely such a robust disjunctive picture of soul and body that seems required to account for self-motion, since it would afford numerically distinct agents and patients, relating to each other as needed to bring about vital changes in the animal. This explanatory advantage would no doubt come at a high cost: that of turning animal locomotion into the action of one thing (the animal’s soul) upon another (its own body), a move that seems to conflict with the fact of natural things’ being “one and not two different things (ἓν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο)” (*Met.* IX, 1046a29).

Our talk will delve into the tension that obtains between the hylomorphic unity of the ensouled being, and the agent-patient duality required for its locomotion. It will mainly revolve around Alexander of Aphrodisias treatment of this issue in his commentary to *Metaphysics* Δ.12. Alexander took the ‘other-directed’ character of productive δυνάμεις as a definitional feature, and so found it difficult to square productive powers with natures, which (notoriously) do not lie outside the things they set in motion. This may explain Alexander’s leaning towards understanding nature (φύσις) in a mostly passive way, in order to do justice to its character as an inborn principle of change – while taking souls as other-directed powers modeled mainly on the analogy with crafts. As a consequence, the soul and its causal powers (nutritive, perceptive and the like) run the risk of being left out of the living being’s nature.

We will end up proposing a strategy to uphold the natural immanence of souls qua natures without impairing their productive character as sources of animal locomotion.

Jorge Ornelas

UASLP (México)

Implicaciones éticas de la disciplina física en el mundo griego

Un denominador común entre las éticas clásicas de la virtud es la idea socrática según la cual, la única vía para alcanzar la felicidad es la vía racional; más específicamente, la felicidad se identifica con el bien estar de la parte racional del alma. Este movimiento excluye no sólo las otras partes del alma (la vegetativa y la nutritiva), sino principalmente el cuerpo y los denominados bienes materiales. Son harto conocidas las razones que fundamentan el dualismo alma/cuerpo en la

filosofía clásica, así como los argumentos que, como el anterior, otorgaron una prioridad a la primera sobre el segundo (*Fedón*, 62b), casi todos ellos de corte eleático: el alma es inmaterial, es una idea inmutable, eterna, accesible sólo racionalmente, etc. Por otro lado, es bien sabido que dentro del mundo griego era compartido un ideal de *kalokagathia* en el que el ejercicio y la disciplina física eran un complemento para un estado de bienestar integral (cfr. Platón *Rep* 403-416), no obstante, entre las escuelas helenísticas esta posición parece haberse radicalizado al punto de que contamos con testimonios (cínicos, epicúreos y estoicos, principalmente) entre los que la disciplina física era considerada como una vía (en sí misma y no complementaria) para alcanzar la eudaimonia. Evaluar si dichos pasajes fundamentan una aproximación no-racional a la felicidad en el mundo clásico es el principal objetivo de este trabajo. Posición que no sólo contravendría el credo de las éticas de la virtud clásicas, sino que reivindicaría el papel del cuerpo en las discusiones de la ética clásica. En este trabajo se pretende analizar a cabalidad los mencionados pasajes provenientes de tradiciones "naturalistas" para extraer sus implicaciones éticas y ver hasta qué punto la hipótesis anterior se sostiene. Dicha investigación será relevante no sólo en el ámbito de la ética y de la psicología clásica (la teoría del alma), sino que también pretende sentar un antecedente para las reflexiones contemporáneas sobre la filosofía del deporte, en las que se busca reivindicar el ejercicio y la disciplina física en el ámbito moral y de la educación.

José Antonio Giménez Salinas

Pontificia Universidad Católica de Chile/Chile

Psicología, continencia y armonía en la "marioneta" de Las Leyes

Tal como hiciera Platón en la *República*, el proyecto político de *Las Leyes* se funda en una psicología. Sin embargo, parece ser bastante más difícil en este último caso que en el primero determinar el tipo de estructura psicológica subyacente y la manera en que la psicología y la política entran en conexión una con otra. En *Las Leyes* no encontramos como en la *República* (*Rep.* IV 427b-444d) un texto que explicita con suficiente claridad la estructura del alma y la consiguiente relación entre individuo y Estado. Aun considerando esta limitación, el célebre pasaje de la "marioneta" en *Las Leyes* (*Lg.* I 644c-645e) permite en parte responder a estas interrogantes. Aquí parece el ateniense ofrecerle al lector una clave interpretativa para entender no solo la psicología operante en el diálogo, sino también la arquitectura del proyecto político de *Las Leyes* en general. En el presente trabajo quisiera ensayar una nueva lectura de la "metáfora de la marioneta" con el fin de clarificar el tipo de psicología característico de *Las Leyes*. Parte importante de la discusión contemporánea en torno a esta imagen ha buscado determinar si en la "marioneta" está operando una doctrina de partes del alma a la manera de los diálogos medios de Platón y qué cantidad de partes habría que suponer en juego en caso de que exista tal partición anímica (v.g. Bobonich (2010) 149-171, Frede (2010) 108-126 y Meyer (2012) 349-366). El objetivo de esta ponencia consistirá en mostrar, en primer lugar, que, si bien es posible hacer conexiones entre la psicología de la marioneta y la psicología tripartita de los diálogos medios, en la "marioneta" opera fundamentalmente la división bipartita defendida en el *Filebo* entre placer y razón, división que se funda en el último término en la estructura del cosmos (*Fil.* 20a-31b). Este tipo de división no obedece tanto a una reducción o exclusión de la parte impulsiva, sino más bien a otra forma de explicar la unidad y la multiplicidad en la psicología humana que la ensayada en los diálogos medios. En segundo lugar, a partir de este modelo explicativo se buscará resolver la tensión inherente a los primeros libros de *Las Leyes* entre un ideal de virtud caracterizado como lucha interior entre la razón y los afectos (v.g. *Lg.* I 626d-e), y uno que apunta a la armonización de estos aspectos (v.g. *Lg.* II 653a-b). Finalmente, se propondrá como el aporte específico de *Las Leyes* a la doctrina del *Filebo* la ampliación y aplicación de una teoría de la composición cósmica y humana al ámbito específico de la acción moral.

José María Nieva

Universidad Nacional de Tucumán - Argentina

Imagen y géneros políticos. El sentido de la justicia en Proclo

Imagen y géneros políticos. El sentido de la justicia en Proclo José María Nieva Universidad Nacional de Tucumán Argentina En el currículo de estudios de la filosofía neoplatónica no cabe encontrar un lugar preciso para la *República* de Platón. Frente a otros diálogos que han merecido un comentario pormenorizado o exhaustivo, como por ejemplo el *Parménides* o el *Timeo*, aquel diálogo platónico pareciera quedar entre las sombras excepto por la atención concedida al libro VI, en el cual puede apreciarse en germen la estructura jerárquica de lo real para los neoplatónicos tanto en lo metafísico como en lo gnoseológico por su célebre alegoría de la línea, o al libro X, muy especialmente a su segunda parte por el valor concedido al mito escatológico y su relación con los modos de vida del alma. Sin embargo, cabe señalar que a pesar de la poca preocupación por las inquietudes políticas de la filosofía neoplatónica, en clara disonancia con aquella platónica, pueden encontrarse algunos indicios o ciertos esbozos de reflexión política que merecen ser desentrañados. Teniendo en cuenta esta perspectiva, el presente trabajo buscará hacer luz sobre el sentido de la justicia en la disertación VII del *Comentario a la República* de Proclo, en la cual el diádoco plantea que las virtudes de los géneros políticos son imagen de la vida unitaria del alma. En efecto, en su *Comentario a la República* Proclo se interroga, ya desde la primera disertación, acerca de la finalidad de Platón en este diálogo: ¿se trata acerca de la justicia o del mejor régimen político para la ciudad? El comentador neoplatónico responde que el objetivo perseguido por Platón es doble. Este se propone como objetivo tratar a la vez del régimen político y de la justicia porque afirma Proclo “el argumento es la forma de gobierno y al mismo tiempo la justicia en su auténtico significado, como si no se tratase de dos diferentes fines, sino como si se tratase de dos fines idénticos entre sí. En efecto, lo que es la justicia en una sola alma, esto es en la ciudad bien gobernada absolutamente la forma de gobierno correspondiente” (*Comentario a la República* I, 11, 10-15). Si se toma en cuenta en su debido tenor esta afirmación pareciera que para Proclo la justicia es esencialmente política, y la analogía entre el alma y la ciudad no tiene otro propósito que mostrar que la armonía del alma, al igual que el orden en la ciudad, no puede realizarse sino gracias a este principio. Por consiguiente, se mostrará que el comentador aborda políticamente el problema de la justicia como armonía del alma en la *República* y, ya que para Platón alma y ciudad están construidas sobre el mismo modelo, la justicia como armonía del alma y como principio de orden en la ciudad serán un solo y mismo objeto a analizar conjuntamente.

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid / España

Entre el destino y la providencia. Libertad y obediencia a los dioses en Proclo

En su tratado *Sobre la providencia, el destino y lo que depende de nosotros*, Proclo, siguiendo a los estoicos, sostiene que el alma solo halla su libertad en la obediencia a los dioses. Sin embargo, la arquitectura metafísica del neoplatonismo otorga un significado diferente a esta tesis. El hombre, por su cuerpo y las pasiones, no solo pertenece al mundo físico y sensible, sino que puede ascender por su alma al mundo transfísico e inteligible, situado más allá del destino y de la necesidad. Por un lado, Proclo mantiene la paradoja estoica de que solo el hombre virtuoso es libre, y los viles, en cambio, están dominados por los acontecimientos y subordinados al destino, sin asentimiento interno. Pero, por otro, rechaza la identificación que propone Teodoro entre lo que depende de nosotros (*eph' hēmin*) y el poder determinarse libremente, que solo pertenece a los dioses. Ningún alma humana puede adquirir una libertad absoluta, ya que siempre está sometida a causas exteriores a ella. Ahora bien, el alma puede escoger seguir las órdenes que provienen de la sensibilidad y volverse esclava del cuerpo y de sus necesidades, viviendo bajo el dominio de la fatalidad, subyugada por la necesidad ineludible del mundo físico (cf. *De prov.* 25, 10-11), o bien, por el contrario, identificándose con lo inteligible, puede elegir obedecer las órdenes que

proceden de los dioses, volviéndose semejante a ellos, que dominan todas las cosas, y dirigir el mundo con ellos (60, 5-17). La vida de las alma intermedias se caracterizan precisamente por la posibilidad de elegir. No se trata tanto de una verdadera libertad, ni de vivir encadenadas a la fatalidad, sino de una vida responsable, gobernada por la elección. Si lo que depende de nosotros se identificara con la inteligencia y con la voluntad que se dirige hacia el bien, nuestra vida se volvería tan libre y voluntaria como la de los dioses.

Juan Pablo Bermúdez

Universidad Externado de Colombia

La política del cuidado: Cómo la razón forja el carácter en la polis de Aristóteles

Existe una tensión en el núcleo de la psicología moral aristotélica, que surge de la aparente contradicción entre dos tesis: que (1) los fines de las acciones son determinados por el carácter y no por el razonamiento; y que (2) la parte racional del alma debe mandar a la parte irracional, mientras que ésta debe escuchar y obedecer a aquélla. Ambas tesis cuentan con amplia evidencia textual, lo cual hace urgente encontrar una interpretación que las haga consistentes. Sin embargo, ninguna de las dos tendencias interpretativas principales lo han logrado. Por un lado, el *intelectualismo* —defendido por intérpretes como McDowell, Irwin y otros— concede (2), pero negando (1); por el otro, el *anti-intelectualismo* —recientemente renovado por Jessica Moss— defiende (1), pero no logra después justificar (2). Esta presentación desarrolla una posición intermedia que denomino “intelectualismo indirecto”, según la cual la razón puede determinar los fines de la acción solo indirectamente, a través del cuidado (la *‘epimeleia’*) del carácter. Este trabajo se concentra en desarrollar los aspectos políticos del intelectualismo indirecto. Aristóteles insiste en que el cuidado del carácter debe empezar desde la edad más temprana. Un individuo debe ser capaz de cuidar su propio carácter para llegar a ser virtuoso, pero, dado que nadie puede cuidar su propio carácter en el período inicial de su vida (una etapa crucial según Aristóteles), el cuidado del carácter debe ser iniciado por otros, a saber, los cuidadores del individuo: padres, educadores, conciudadanos y legisladores. Aristóteles sostiene que el “cuidado público” (la *‘koinê epimeleia’*) de los legisladores y del Estado es mucho más importante que el “cuidado privado” de los padres. La concepción aristotélica del cuidado público es radicalmente paternalista: según ella, el Estado debe vigilar un sinnúmero de aspectos de la vida de sus individuos, desde el ejercicio y la alimentación hasta las actividades lúdicas, estéticas y sexuales. Este trabajo defiende que la necesidad del cuidado temprano del carácter, junto con la importancia crucial del cuidado público por encima del privado, conduce a Aristóteles a una paradoja, una especie de ‘paternalismo libertario’ antiguo. La paradoja consiste en lo siguiente: por un lado, los individuos deben ser capaces de cuidar su propio carácter para llegar a ser realmente libres; por el otro lado, cada individuo es capaz de cuidar su propio carácter únicamente si el Estado ha constreñido cuidadosamente sus posibilidades de acción desde su nacimiento (¡e incluso antes!). De allí se sigue que la libertad y la autonomía individuales son posibles únicamente en el contexto de un régimen político paternalista que restringe drásticamente las posibilidades de acción, experiencia y deseo de sus ciudadanos. El resultado último de esta investigación es que la tensión de la psicología moral aristotélica se traslada al ámbito de su teoría política. Esta tensión encuentra una expresión sintética en la concepción aristotélica de la libertad, según la cual entre más libre es un hombre más estructuradas y constreñidas son sus acciones. Las posibilidades alternativas son propias de los esclavos; lo propio de la libertad es la determinación.

Julián Macías

Universidad de Buenos Aires

La paradoja de Menón y los límites del filósofo

En su búsqueda por descubrir qué es la virtud, *Menón* ofrece diferentes respuestas que serán refutadas una por una por Sócrates. Ante esta situación, el sofista formula su célebre “paradoja”

cuestionando la posibilidad de investigar y conocer: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?” (80d) La respuesta de Sócrates no se hace esperar: califica de erístico a su interlocutor y procede a refutarlo nuevamente. Se produce entonces una inflexión en el resto del diálogo que da lugar a la aparición de una serie tesis que serán retomadas en futuros diálogos, tal como la inmortalidad del alma (86b), la caracterización del conocimiento como *anámmesis* (81a-86d), la distinción entre conocimiento (episteme) y opinión verdadera (*doxaì aletheis*, 85c-86a y 96d-100) y la inclusión del método hipotético (86d-89a). En este marco, el objetivo del presente trabajo es analizar las implicancias del argumento planteado por Menón y su alcance. Según la hipótesis que sigue este trabajo, la aporía de Menón es una consecuencia directa del requisito dialéctico que niega la posibilidad de referirse a cómo es la virtud, sin saber primero qué es, lo que significaría que la tesis que se estaría refutando en este diálogo es el principio metodológico de la prioridad de la definición y no lo dicho por Menón. De ser así, una de las enseñanzas de este diálogo sería que llevar este principio hasta sus últimas consecuencias pondría en riesgo la actividad de la figura del filósofo. Para tales propósitos, el trabajo será dividido en tres secciones: en la primera, analizaré la pertinencia del argumento planteado por Menón haciendo hincapié en la semejanza terminológica entre el requisito metodológico planteado por Sócrates y el planteo de su adversario. En la segunda, examinaré los alcances de esta crítica en Menón, teniendo en cuenta que a través del procedimiento mayéutico con el esclavo y la inclusión del método hipotético, Sócrates procura demostrar que es posible conocer algo nuevo y deshacer así el efecto paralizante que conlleva entender de manera radical el principio prioridad de la definición. No obstante, el resultado de la indagación de Sócrates y Menón no es satisfactorio (100b) y el diálogo termina en aporía. Teniendo esto presente, en la tercer sección analizaré dos pasajes que entiendo son claves para comprender la vigencia del planteo de Menón. Me refiero a *Banquete* (209e-211b) donde se expone cómo se llega a conocer la belleza en sí y *República* (510b-511b), pasaje en el cual Platón muestra cómo el método hipotético puede dar cuenta del conocimiento de principios no-hipotéticos. En ambos casos la caracterización del paso a un estado de conocimiento en relación al objeto investigado mostraría que la tarea del filósofo posee ciertos límites que la paradoja de Menón deja al descubierto.

Juliana Ortégosa Aggio

Universidade Federal da Bahia/Brasil

As duas definições de prazer na Ética Nicomaqueia de Aristóteles

O objetivo do texto é o de mostrar como Aristóteles, ao formular a primeira definição de prazer em franca contraposição à definição de Platão, coloca para si mesmo uma dificuldade embaraçosa a ser superada com a formulação da segunda definição de prazer. De modo geral, a estratégia do estagirita, em sua análise do prazer, consiste em criticar as opiniões anteriores sobre o prazer de modo a defender a tese de que o prazer não é nem o bem nem o mal em termos absolutos, mas que, cumpridas certas exigências, ele possa ser considerado um bem. Assim, pretendemos verificar em que sentido a definição de prazer como uma atividade desimpedida é fundamental para refutar a tese anti-hedonista do prazer como sendo o mal em absoluto, sobretudo, a concepção platônica de que o prazer não é um bem por ser um processo sensível de restauração ao estado natural, conforme consta no primeiro tratado do prazer da *Ética Nicomaqueia* (EN VII 11-14: 1152b1-1154b34). Veremos como Aristóteles fornece a sua definição de prazer corrigindo a de Platão, ou seja, o prazer é uma atividade (*energeia*) desimpedida de um estado natural e não um processo (*kinésis*) restaurador de um estado débil ou carente, como, aos olhos do estagirita, acreditava Platão. Todavia, esta primeira definição carrega consigo uma armadilha conceitual para a própria concepção eudaimonista de Aristóteles, qual seja: se a *eudaimonia* também é uma atividade desimpedia do estado de natureza, o que impediria a inteira identificação desta com o prazer?

Ocorre que Aristóteles não defende uma posição hedonista radical segundo a qual bastaria perseguir o prazer para ser feliz, apesar de ter argumentado dialeticamente que o prazer seria, de certo modo, o bem supremo. Em sua defesa de um hedonismo moderado, o prazer não é suficiente, embora seja necessário para o bem viver. Posto o problema gerado pela primeira definição, em seguida, mostraremos como a definição de prazer do segundo tratado do prazer (*EN* X 1-5: 1172a19-1176a29) – o prazer como uma atividade acompanhante de outra atividade – é necessária para evitar um possível hedonismo radical suscitado pela primeira definição. Em sendo assim, a segunda definição corrigiria um problema inevitável decorrente da primeira definição. Ademais, o ganho conceitual com o estabelecimento da segunda definição de prazer não parece ser apenas este de correção da primeira, mas, sobretudo, o de corroborar com a tese aristotélica de que o bem e não o prazer é que deve ser buscado como um fim em si mesmo, pois que o prazer não poderia servir de critério valorativo da atividade, já que este depende logicamente e ontologicamente da atividade concebida como sendo boa pelo agente moral; o que significa dizer que o julgamento moral do agente deve incidir sobre a atividade e não sobre o prazer que dela decorre.

Juliano Paccos Caram

Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS / Brasil

A genealogia da justiça e da injustiça nas Leis de Platão

A presente comunicação tem por objetivo expor considerações acerca da relação entre as paixões do corpo-alma e a gênese do caráter justo ou injusto na polis, no âmbito das *Leis* de Platão. Trata-se do desdobramento de parte do projeto de pesquisa financiado pela FAPESC (2016-2018) que abarca o estudo da justiça e das leis no pensamento clássico e moderno, desenvolvido em nosso curso de Filosofia, na UFFS, campus Chapecó/SC. Alguns pontos principais deverão ser abordados: a) quais paixões, e por excelência desejos (*epithymiai*), são apresentadas no diálogo; b) de que modo nosso autor-filósofo propõe discuti-las genealógica e fisiologicamente, ou seja, quanto à natureza e à função de cada uma delas para a educação ou deseducação do sujeito moral; c) quais paixões podem ser ditas “primárias” e de que modo delas decorrem outras paixões e desejos mais complexos; d) como virtude e vício morais, adequação e inadequação perante as leis se relacionam a estas paixões e desejos; e, por fim, e) qual a natureza do cálculo ético-jurídico, seu cumprimento e descumprimento de acordo com a filosofia platônica.

Laura Liliana Gómez Espíndola

Universidad del Valle. Cali-Colombia

Ley natural en el estoicismo y su recepción en la propuesta filosófica de Cicerón

Los estoicos han sido tradicionalmente asociados con los orígenes de la teoría de la ley natural. Si bien encontramos rastros de esta idea en Platón y Aristóteles e incluso en obras trágicas como la *Antígona* de Sófocles, los estoicos conservan el papel protagónico en la historia del surgimiento de esta noción. Esto fue así, principalmente, por la influencia que tuvieron sobre Cicerón, pensador que se nutrió mucho de esta teoría en sus propuestas filosóficas y legislativas. El propósito de esta ponencia es estudiar la recepción de la doctrina estoica de la ley natural (*νόμος τῆς φύσεως*) o la ley común (*ὁ κοινός ὁ νόμος*) por parte de Cicerón. Para ello, en primer lugar, me enfocaré en reconstruir los aspectos ético-políticos de esta doctrina principalmente en los tres primeros escolarcas de la Stoa. De acuerdo con nuestras fuentes, Zenón en la *Politeia* sostenía que nuestros deberes no dependían de las variantes concepciones del bien y el mal de la sociedad en la que nos encontremos, sino que existe una vida y un orden basado en una ley común (cf. Plutarco, *De Alex. Magni Fortuna aut virtute* 329 a-b). Cleantes en el *Himno a Zeus* muestra a Dios como legislador y gobernador universal de todas las cosas celestes y terrestres, señalando que todo excepto las acciones de los hombres malos ocurren en conformidad con la ley común. Crisipo, por su parte, describe el fin de la vida humana de vivir en conformidad con la naturaleza como una vida en la que nos abstenemos de realizar toda acción prohibida por la ley común de todas las cosas (cf. Diógenes Laercio VII 87-88) En segundo lugar, me ocuparé de los escritos *De*

Republica, De Legibus, De officiis de Cicerón concentrándose en los conceptos de *ius naturale, lex naturalis, lex naturae*, para rastrear en ellos la influencia de la doctrina estoica.

Lethicia Ouro Oliveira

Colégio Pedro II / Brasil

O samba de Orfeu: notas sobre o filme “Orfeu Negro”

O filme ítalo-franco-brasileiro “Orfeu Negro” (1959) de Marcel Camus é uma adaptação do mito de Orfeu e Eurídice para o contexto do carnaval carioca, nos anos 50. Na película, o personagem Orfeu é um condutor de bonde que toca, ao invés da lira, o violão; ainda canta, e dança samba encantando todos a sua volta. Já a personagem Eurídice chega ao Rio de Janeiro fugindo da personificação da Morte que a persegue desde sua cidade natal, e se hospeda na casa da prima, vizinha de Orfeu. Como era de se esperar, Orfeu e Eurídice se apaixonam, e vivem uma história de amor, que termina em morte, em pleno carnaval. A relação entre o amor e a morte, presente no mito de Orfeu, e também no pensamento filosófico, pois tratada por Platão, no discurso do personagem Fedro no Banquete, e por Freud, quando identifica a pulsão erótica à de morte, por exemplo, é o tema central do mito reapresentado. Há muitas referências à tradição helênica ao longo da película e o filme, a nosso ver, propõe-nos hoje, na Contemporaneidade, uma experiência em alguns pontos semelhante àquela própria ao mito da Grécia Antiga. Nosso intuito será de analisar de que formas a experiência mitológica da Antiguidade é presentificada através da película de Camus, nos desenhos de um Rio de Janeiro grego durante as festividades de carnaval.

Liliana Carolina Sánchez Castro

Universidade de São Paulo (Brasil) - Universidad Autónoma de Colombia (Colombia)

El alma como armonía: testimonio de un dispositivo hermenéutico para leer a los presocráticos en la antigüedad tardía

En un artículo de 1987 incluido en el décimo quinto volumen de *Peripatoi* consagrado a Simplicio, Henry Blumenthal decía: “[...] other general question which should be raised is why Simplicius – or any other commentator- should wish to consider the views of Aristotle’s predecessors, other than Plato, at all. Let us for the moment assume that it is not merely a matter of scholarly interest, but that the process should contribute to the establishment of the truth” (1987 101). La pregunta lanzada por Blumenthal es indispensable para la comprensión de un capítulo muy interesante de la transmisión de la filosofía presocrática, pues no parece haber prima facie, una razón filosófica que justifique el comentario del procedimiento dialéctico de Aristóteles. Dado que los comentaristas estaban más interesados en discutir la propia doctrina aristotélica del alma, los antiguos físicos tendrían que haber quedado de lado. Con todo, hay una teoría que, al menos, podría haber supuesto un interés filosófico muy interesante para los comentaristas que estaban envueltos en un ambiente neoplatónico. El capítulo tercero del primer libro del *De Anima* inicia con la discusión de una teoría anónima que la tradición, con razón, ha vinculado con Platón, pero que también se ha considerado como la teoría más similar a la propuesta aristotélica misma: el alma como armonía. Esta doble atribución cumple con uno de los objetivos de algunas de las escuelas neoplatónicas, a saber, encontrar un acuerdo entre Platón y Aristóteles. Con todo, tanto Platón como Aristóteles reconocen la autoría de dicha idea en sus predecesores. En el presente trabajo quiero explorar el papel que una teoría anfibia como la del alma armonía pudo haber jugado en la configuración de una estrategia hermenéutica particular para crear una imagen de los presocráticos en los comentaristas de la Antigüedad tardía. Esto nos proporcionará las claves interpretativas que nos procurarán, al menos, una descripción de las problemáticas que gobernaron la transmisión del pensamiento presocrático en esta tradición particular.

Louise Walmsley Nery
Universidade de São Paulo (USP) - Brasil
Há eleuthería na mais bela cidade?

O presente trabalho tem por objeto de estudo os usos do conceito de *eleuthería* na *República* de Platão. É bem sabido que há uma gama de conceitos relativos à noção de liberdade na antiguidade. No diálogo *República* há um sentido que se sobressai na literatura relativa ao diálogo por ser a concepção mais comum na abordagem dos diálogos platônicos. Trata-se da ideia de “fazer o que se quer” e esse sentido é encontrado, sobretudo, no VIII livro da obra, quando se examina a forma de governo democrática e do homem que corresponde a esse regime político. Nesse contexto, a liberdade democrática é tal que, acompanhada por atributos que a amplificam, associada à licenciosidade e sem freios, seja por educação inadequada ou pela primazia de elementos outros que racionais na alma de cada um, assume uma conotação essencialmente negativa. Essa liberdade negativa, que é o princípio fundador desse regime político, traz consequências indesejáveis para a cidade democrática e por isso o seu sentido é tido como negativo. Neste trabalho supõe-se que haja um outro sentido de *eleuthería* presente no diálogo, o qual não é tratado sistematicamente e que é apenas sugerido nas entrelinhas da mais bela cidade, a *kallípolis*. Diante da necessidade de mostrar que esse sentido pode integrar a economia da obra, parte-se de indícios textuais nos quais a liberdade não está associada à forma de governo democrática para mostrar que a caracterização de uma liberdade positiva parece ser possível. Para tal, parte-se de um uso do termo *eleutheria* presente nas primeiras páginas do diálogo que pode ser considerado proléptico e em seguida analisa-se três indícios de que pode haver um sentido positivo da *eleuthería* na construção racional da mais bela cidade. São eles: o papel da *eleuthería* na educação proposta aos habitantes da *kallípolis*, a sua relação com a *kalokagathía* e o enaltecimento da mais bela cidade através do uso do atributo livre. Esse sentido positivo estaria associado a um certo ideal de excelência.

Luca Pitteloud
UFABC, São Paulo, Brasil
Aristóteles e o argumento do terceiro homem / Aristotle and the Third Man Argument

In this paper I want to examine what is Aristotle’s strategy behind the Third Man Argument as stated in the *Peri Ideōn*, 84.21-85.3. If it is true that this argument was already anticipated in Plato’s *Parmenides* 132a-b, the major difference between the two formulations seems to consist in the choice of the Form which is criticized: there is a salient difference between the Form of Largeness (L) and the Form of Man (M). Why does Aristotle decide to develop his argument using an example of a Form which is not one of a relative property? Whereas it is possible to argue that France is a large (L) and small (not-L) country (large in comparison to Switzerland and small in comparison to Brazil), it seems more difficult to apply the same argument to the propriety of being a man (M). If it is unnatural to affirm that Socrates is both a man (M) and not a man (not-M) (even though Aristotle might be satisfied with this affirmation), then the co-presence of opposites won’t be one of the properties of the Forms of natural kinds (as well as of the Forms of artifacts). Must such Forms, according to Aristotle, be assumed by Plato? Furthermore, it will appear that the premises supposed in Aristotle’s formulation of the Third Man Argument express a particular understanding of Plato’s hypothesis of Forms. This understanding, which makes of a Form what is predicated (*κατηγορούμενος*) of particulars, assumes that Forms are universals, and does not appear to make an allusion of the so-called confusion between particulars and universals. I shall conclude my paper by arguing that the Third Man Argument, accepted by Aristotle as a more accurate argument, involves a strategy of honest reading of Plato’s hypothesis of Form, a reading that is rightly entitled to choose the Form of a natural kind. Finally, Aristotle’s formulation of the Third Man Argument can be understood as an attempt to put forward a constructive (and in his opinion also destructive) criticism of Plato’s metaphysics.

Lucas Alvarez
UBA / Argentina

Posibles anticipos del no-ser relativo del Sofista en las hipótesis del Parménides

Considerando, en términos generales, que la segunda parte del diálogo *Parménides* es un ejercicio propedéutico serio (y no una parodia metodológica anti-zenoniana, como sostienen algunos intérpretes) y que las hipótesis allí presentadas mantienen algún tipo de vinculación con la teoría de las Formas (cuestionada en la primera parte del diálogo), en este trabajo nos preguntaremos en qué medida esas hipótesis representan un bosquejo y un anticipo de los problemas sobre el no-ser expuestos en *Sofista*. Con el objeto de vincular sendos diálogos, comenzaremos examinando la importancia del ejercicio dialéctico sugerida por los interlocutores principales de las obras tardías de Platón y los desafíos que Sócrates presenta en *Parménides* y son resueltos en *Sofista*. En segundo lugar, nos ocuparemos de la primera deducción (137c-142b) de la hipótesis positiva (“si lo Uno es”) que, a nuestro entender, no solo anticipa las dificultades de un no-ser-absoluto, sino también la necesidad de la comunicación de las Formas expuestas ambas en *Sofista*. En tercer y último lugar, nos ocuparemos de la primera deducción (160b-163b) de la hipótesis negativa (“si lo Uno no es”) que resulta el reverso exacto de aquella primera deducción. Y si en la primera deducción estudiada parecen anticiparse los problemas del no-ser-absoluto, en esta nueva deducción podría estar allanándose el camino hacia la concepción de un no-ser relativo que el Extranjero presenta en el diálogo *Sofista* (256d-257c; 258a-e y 259a-b). Entonces, con el objeto de evaluar los posibles anticipos de esa deducción, nos detendremos en i) la idea de contrariedad que aparece al comienzo de ella (160b6-c2), ii) la afirmación según la cual “aquello que se dice que no es es algo diferente de las otras cosas, cuando se dice <>” (160c4-5) y iii) la posibilidad de lo-Uno-que-no-es de ser objeto de la ciencia y del lenguaje (160d-e).

Lucas Angioni

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil

Necessidade, essência e explicação na teoria da demonstração de Aristóteles

Argumentarei em favor de dois pontos na discussão sobre as relações entre essência, necessidade e explicação em Aristóteles. (1) Um modelo bem aceito para compreender as relações entre essência e explicação tem por foco o sujeito que tem a essência e as propriedades que dele dependem. Assim, dado um sujeito S, é sua essência que desempenha papel relevante para explicar por que S tem determinados atributos. Do mesmo modo, em uma expansão desse modelo para resolver certas dificuldades no terreno da explicação, pode-se dizer que seriam explanatórias não apenas a essência de S, mas também várias essências de outros objetos, diferentes de S, mas relacionados a S de um modo relevante. Esse modelo talvez seja correto para dar conta do que Aristóteles pensa, mas não exaure tudo que Aristóteles tem a dizer sobre o assunto. Contra o predomínio exclusivo desse modelo, argumento que o explanandum que “deve ser explicado por sua essência” em uma explicação científica é um explanandum complexo com formulação predicativa (por exemplo, a privação de luz na Lua, ou a ocorrência de estrondo de certo tipo em nuvens de certo tipo), ou seja, o explanandum é um fato expresso em uma predicação, e no qual o atributo tem peso mais importante (pois, se queremos explicar por que animais são mortais, é claro que estamos interessados nos animais, mas estamos ainda mais estritamente focalizados no atributo específico da mortalidade a eles atribuído). Conseqüentemente, o explanans não será estritamente a essência do sujeito S, mas a essência do atributo P enquanto atribuído a S, que equivale à essência do pragma (a essência do explanandum enquanto explanandum). Para explicar por que animais são mortais, o explanans deve estar conectado à essência dos animais, mas deve consistir na essência da mortalidade. (2) Atributos essenciais de um sujeito S são necessários, e é a essencialidade do atributo que fundamenta sua necessidade, não o contrário. No entanto, ênfase exagerada nessa tese pode levar a ignorar uma noção de necessidade (ou um uso das expressões “necessário”, “não pode ser de outro modo” etc.) que é a mais importante na teoria da demonstração científica nos *Segundos Analíticos*. A noção de necessidade que é central nos *Segundos Analíticos* não tem como foco relações

predicativas (binárias), mas antes relações explanatórias (triádicas): em relação a um explanandum expresso em forma predicativa, é um terceiro termo, o explanans, que é chamado de “necesário” para uma explicação completamente adequada. Esse uso da expressão “necesário” não é incompatível com a tese de que a ciência demonstrativa exige sentenças necessariamente verdadeiras. Mas ele não tem nada a ver com a noção de sentença predicativa necessariamente verdadeira. Quando Aristóteles fala que a demonstração provém de princípios necessários, o que ele quer dizer é que a demonstração provém dos princípios requisitados para a explicação apropriada de um dado explanandum.

Lucas Soares

Universidad de Buenos Aires / Argentina

Modelos de recepción poética en Platón y Aristóteles

Desde el inicio de *República*, Platón advierte que para abordar el problema de la justicia es necesario ocuparse prioritariamente de la paideía vigente y, dentro de ella, de las composiciones elaboradas por los poetas tradicionales. Tal prioridad asignada a la paideía en tanto piedra fundamental sobre la que se levanta el edificio teórico de la pólis proyectada deviene la prescripción fundamental que deben atender los que en el futuro vayan a gobernar la ciudad; pues sin una buena educación no pueden llegar a formarse los ciudadanos honrados y dignos, de cuya instrumentación dependen las diversas normativas dispuestas por Platón para tal pólis. Por ello una de las operaciones fundamentales aplicadas por Platón en los libros II, III y X de *República* apunta a “purgar” (*kathairein*, *Rep.* 399e5, e8) las bases mismas de la paideía tradicional (gimnástico-musical), la cual a través de sus mitos, melodías y ejercicios corporales moldeó negativamente el carácter de los niños y jóvenes (*Rep.* 501a2-7). Pero la crítica platónica a la tradición poética no gira sólo en torno de la depuración radical de sus formas y contenidos, sino también alrededor del tipo de receptor de esa tradición poética. En efecto, uno de los puntos principales de esta crítica, tanto en su dimensión religiosa como en la ético-política, ontológica y psicológica, radica en la descripción del alma y carácter de los niños y jóvenes que se nutren de aquella tradición. Platón no deja de reiterar a lo largo de *República* —e inclusive en *Leyes*— el carácter acrítico de tales receptores, puntualmente, la ausencia de un criterio de distinción respecto de lo que es bueno y de lo que es malo (*Rep.* 377b1-378e3, 475b11-c2, 560b7-10; *Leyes* 687d9, 808d1-809a6, 929c5-6). Puede decirse así que tanto en *República* como más tarde en *Leyes* Platón delinea un modelo de recepción poética basado en el carácter acrítico de los niños y jóvenes, cuya asimilación pasiva de todo lo que oyen y ven miméticamente plasmado lleva, consecuentemente, a la imperiosa necesidad de un guía que infunda en tales almas vírgenes conocimientos, buenas costumbres y discursos verdaderos. En contraposición con este modelo platónico, Aristóteles deja entrever en algunos tramos de la *Poética* un modelo caracterizado por un rol activo y crítico por parte del receptor de una obra poética (especialmente trágica), en tanto que este experimenta, por medio de las pasiones trágicas del temor (*phóbos*) y la compasión (*éleos*), un proceso de *kátharsis* de tales pasiones (*Poética* 1449b27-28; *Retórica* 1382a20-1383a12; 1385b11-1386b7; *EN* 1154b11-15; *Política* 1341b38-41) que supone no sólo un desahogo psico-fisiológico, sino también una capacidad de discernimiento —ético y epistémico— de aquellas acciones temibles y dignas de compasión sobre las que versa una tragedia. En este sentido el receptor aristotélico, además de deleitarse con la mimesis poética de tales acciones, a través de ésta “aprende y razona sobre lo que es cada cosa” (*μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον*, *Poética* 1448b15-17). Partiendo de esta base, la cuestión que me interesa indagar en esta comunicación apunta, en primer lugar, a precisar el tipo de receptor de poesía que subyace en los planteos de Platón y Aristóteles, para, en una segunda instancia, ocuparme del contraste que puede establecerse entre ambos modelos.

Luis Fallas

Universidad de Costa Rica

Recuperar el dolor desde Platón

Pese a que el dolor puede considerarse un tema para el olvido en la obra de Platón, si es que atendemos a la visión de sus diálogos como obras "antitrágicas" pero además a la ausencia de un escrito que lo considere como asunto central, esta ponencia se dedicará a representar los conceptos y las distintas formas de manejo del problema. Para ello se tratarán pasajes fundamentales de *Protágoras*, *Fedón*, *Filebo*, *Timeo* y *Leyes*. Atender al dolor terapéuticamente pareciera lo primario en los textos, en la medida en que se constituye como un mal que debe ser resuelto, pero además como un fenómeno inevitable en la vida que puede llevarla a su propia destrucción; no obstante, la alternativa de extirpar tal afección no parece posible en la mayor parte de los casos, incluso en el supuesto de que tengamos un arsenal de herramientas racionales para contenerla; más bien la estrategia debería ser recuperar nuestra capacidad metéfrica (*Protágoras* 365d), para aquilatar su presencia y, como cuando nos rascamos [cf. *Fedón* (60b) y *Filebo* (32e-33a)], tratar de alguna manera de convertirlo en un factor a nuestro favor para generar bienestar. Por supuesto, existen dolores que resultan inmanejables y además son destructivos, sobre todo cuando nos remitimos a lo corporal, pero el caso es que el alma a fin de cuentas ha de ser señora del cuerpo y es ella la única que podría contener su fuerza y redimensionarla o incluso dirigirla de manera más adecuada; pero además no podemos dejar de recordar que se puede convertir en un elemento a nuestro favor, en la medida en que frena algunas de nuestras expectativas más extremas, pero también permite comprender cuáles son nuestros límites. Así, en las *Leyes*, el dolor se puede ver como un elemento a nuestro favor, especialmente cuando hablamos de la educación, primero para evitar aquellos modos de vivir que son degradantes, como el cobarde, el hipocondriaco o el licencioso, pero además para prepararnos para un futuro que inevitablemente nos enfrentará a sufrimientos de una agresividad casi insuperable. En este sentido parece necesario hablar de una suerte de manejo prudente o inteligente del dolor, un asunto que por supuesto puede asumir la comunidad, pero que también cada uno ha de aprehender a incorporar. Así frente a nuestra contemporánea tendencia a extirpar todo dolor de nuestra vida, el último Platón nos lleva a pensar en la posibilidad de recuperarlo como un factor que curiosamente nos permite construir un camino más seguro en una perspectiva eudaimonista.

Luis Xavier López-Farjeat

Universidad Panamericana, México

Aristóteles y Alfarabi: sobre la noción de zôon politikon (hayawān madanī)

La noción aristotélica de *zôon politikon* ha sido interpretada de distintas maneras. Una de las menos exploradas es la de los intérpretes árabes de Aristóteles. En este trabajo discuto la caracterización que lleva a cabo al-Fārābī de las asociaciones humanas, con el fin de encontrar cuál es la conexión entre la tendencia natural a vivir en asociación (dimensión zoológica) y la fundación de la ciudad y su régimen político (dimensión política o cívica). En el *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya* (Libro de la política), al-Fārābī describe los diferentes tipos de naciones y de ciudades en los que los seres humanos se agrupan. Los seres humanos, de acuerdo con al-Fārābī, son animales políticos que buscan su perfección y su felicidad formando asociaciones, al grado de que no pueden cubrir sus necesidades básicas ni lograr su condición más excelente fuera de dichas asociaciones o comunidades. El Libro de la política muestra indicios de una fuerte influencia aristotélica, concretamente de la *Ética Nicomáquea* y de la *Política*, aunque con una fuerte tendencia platónica y neoplatónica. Si bien al-Fārābī estaba principalmente interesado en las asociaciones políticas humanas, hacia el final de la primera parte del Libro de la política, una sección dedicada al análisis de la estructura metafísica y cosmológica del universo, alude brevemente a las asociaciones formadas entre animales no humanos, mostrando así su interés en los tratados aristotélicos sobre los animales. El propósito de esta presentación es detectar la presencia de Aristóteles en la caracterización que hace al-Fārābī del ser humano como un *zôon*

politikon (hayawān madanī, en árabe), y mostrar al mismo tiempo que la distancia que toma de los textos aristotélicos abre una forma distinta de comprender qué significa ser un animal político, y en qué sentido este rasgo resulta esencial para la naturaleza humana y para los animales no humanos.

Luisa Severo Buarque de Holanda
PUC-Rio/Brasil

A retórica do medo no Górgias de Platão

Uma das características mais marcantes da democracia ateniense é sua forte ligação com a retórica, em seus muito variados âmbitos de atuação: a retórica dos tribunais, a retórica das assembleias e a dos conselhos. Não há prática democrática sem ampla discussão, sem deliberação, sem troca de argumentos, sem persuasão e sem a possibilidade de acusação e de defesa de um réu. Mas se a retórica – entendida como técnica do uso da palavra com tais objetivos – favorece o exercício da cidadania, ela também corre o risco de converter-se em mero instrumento de domínio e de poder direcionados para o benefício privado, como mostra Platão muito especialmente no *Górgias*. No centro de tal discussão localiza-se, evidentemente, o problema da justiça, tão explorado pelo filósofo em muitos de seus diálogos: para que é justo que eu utilize a linguagem? A que fim deve direcionar-se a minha persuasão? Como deve ser composto um discurso que tenha como objetivo, acima de tudo, a prática da justiça e a instauração do bem comum, público e verdadeiramente político? Porém, se é lícito afirmar que a promessa do poder privado está no centro da sedução que a retórica exerce sobre os jovens, também é certo que o diálogo *Górgias* deixa entrever ao mesmo tempo uma outra promessa retórica, ligada a um *páthos* que nunca deixa de rondar o seu exercício e que, se não é anterior à vontade de poder, é no mínimo tão atuante quanto ela. Trata-se do medo de ser vítima da injustiça e, em última instância, do medo da morte. Trata-se, portanto, de um *páthos* ligado ao âmbito de atuação específico da retórica forense, não por acaso aquela ao mesmo tempo praticada e rechaçada pelo Sócrates platônico da *Apologia*. Nesta comunicação, pretendo realizar uma análise do tratamento platônico da retórica no diálogo *Górgias* centrada nos discursos do tribunal, no *páthos* do medo e na relação com a morte.

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Aristóteles: recursos retóricos, esclavitud y ciudadanía

La esclavitud y los derechos de la ciudadanía son temas de una importancia vital en nuestra sociedad actual. En la historia reciente se venía considerando la esclavitud como un fenómeno del pasado, pero en el siglo XXI se ha evidenciado la existencia de este flagelo en diversas partes del mundo. El tema de la ciudadanía aparece necesariamente vinculado a lo anterior, pues hay personas que no gozan de los mínimos derechos ciudadanos, como es el caso de los extranjeros, inmigrantes, refugiados y trabajadores ilegales. Para dar una explicación a esta problemática es necesario indagar sobre las semejanzas y diferencias entre quienes gozan del estatus de ciudadano y quienes, sin tenerlo, son sometidos y considerados propiedad de otros. Cuando de esto se trata, la mayoría de autores regresan a Aristóteles, quien elaboró una teoría sobre la esclavitud y la ciudadanía; por esta razón, en esta comunicación, se volverán sobre ellas, para examinar, una vez más, la validez de sus afirmaciones. En el Libro I y III de la *Política*, Aristóteles expone sus investigaciones sobre el ciudadano y el esclavo mediante una serie de recursos retóricos: testimonios y metáforas, que son caracterizados por Aristóteles en los libros I, II y III de la *Retórica*. La pregunta que guiará esta indagación es: ¿Cuál es el valor argumentativo y persuasivo de este tipo de recursos en la construcción de sus teorías sobre la esclavitud y la ciudadanía? Si bien, autores como David Keyt (1999) o Pierre Pellegrin (2011) analizan el método o el procedimiento que emplea Aristóteles en la *Política*, ellos no se detienen en analizar las implicaciones que, para la validez de sus teorías, tienen los usos que, de manera evidente, hace Aristóteles de los testimonios y las metáforas. Nuestra tesis es: Aristóteles construye sus teorías

sobre la esclavitud y la ciudadanía con estos dos recursos, los cuales operan en dos niveles: uno empírico, en el que se usan distintos tipos de testimonios, para dar cuenta de la existencia y de las distintas opiniones que se asumen sobre la ‘naturaleza’ de la esclavitud y de la ciudadanía. El otro nivel es simbólico y en el se parte de distintos tipos de metáforas para hacer comprensible las características que tiene la esclavitud y la ciudadanía.

Malena Tonelli

La noción de potencia receptiva en Plotino.

La cuestión de la potencia en Plotino se despliega en múltiples líneas de investigación que van desde el análisis del primer principio hasta el último eslabón de la cadena causal que no es capaz de producir sino solamente de recibir aquello que permite la producción de lo sensible. Esto no resulta sorprendente si se considera el modo en que el filósofo concibe a la realidad y, consecuentemente, el modo en que caracteriza a lo Uno y a la materia de lo sensible en tanto polos opuestos, aunque les atribuye características comunes que a primera vista puede resultar desconcertante. En efecto, en ninguno de los dos casos es adecuado predicar el Ser, ambos exhiben una simplicidad absoluta, son inaprehensibles por el razonamiento, infinitos y en potencia. Esto da cuenta, asimismo, del hecho de que la noción de potencia atraviesa toda la cadena causal, partiendo de la noción de δύναμις πάντων –modo de caracterización del primer principio-, según la cual lo Uno es potencia de todas las cosas aunque no en el sentido de todas las cosas en potencia, pues, esta última es la caracterización que le cabe a la materia de lo sensible. Así, el último grado en la cadena de generados, en oposición a lo Uno, carece totalmente de potencia productora. La potencia de la materia de lo sensible funciona como sustrato de la generación de lo sensible y, a este respecto, hubo quien sostuvo que Plotino retoma la división aristotélica entre potencias activas y pasivas. Sin embargo, las discusiones respecto del estatus de la materia en relación con su carácter potencial no solamente giran en torno a la postulación, por parte de Plotino, de la materia como todas las cosas del mundo físico en potencia, sino que también involucran los postulados respecto de la generación en general en donde, como intentaré mostrar, se aleja del planteo aristotélico. Con vistas a caracterizar la potencia causal y la receptiva, me abocaré al análisis del breve tratado II5 (25) -en donde Plotino establece las distinciones pertinentes respecto de las nociones de acto y potencia- a la luz del tratado II4 (12), clave a la hora de precisar la noción de materia en tanto potencia receptiva.

Manuel Berrón

Universidad Nacional del Litoral (UNL). Argentina.

El método expositivo de Aristóteles en Política I.

La discusión erudita sobre el modo en que Aristóteles desarrolló sus exposiciones científicas ha sido materia de numerosas revisiones críticas desde la década de 1960. En desmedro de una visión tradicional donde se caracterizaba a Aristóteles como un empirista, luego de 1960 preponderó una visión en la que la dialéctica ocupó un lugar central. Si bien los textos que apoyaron a esta tesis fueron preferentemente la *Física* (Owen y Wieland), las *Éticas* (Barnes) o la *Metafísica* (Aubenque), se asumió que tal metodología tenía un alcance general, i. e., sobre toda la obra del estagirita. Más adelante, esta nueva ortodoxia comenzó a ser revisada particularmente a partir de las investigaciones desarrolladas en torno a las obras biológicas. Las investigaciones de Lennox, Gotthelf, Pellegrin, Bolton y Detel entre otros importantes autores han puesto en tela de juicio ese veredicto unánime y, sin desdeñar completamente el aporte brindado por la dialéctica, reintrodujeron no sólo el aporte de la experiencia sino también el de la demostración científica en dichos tratados. Nuestra investigación traslada esta polémica y sus interrogantes a la *Política* de Aristóteles. En este trabajo perseguimos indagar cuál es la naturaleza del método empleado por Aristóteles en *Política I*. Defenderemos que el enfoque metodológico propuesto en *Pol. I* 1252a17-23 coincide con las prescripciones sugeridas en *Phys. I* 1 pero particularmente con *Poet. I* 1447a8-13 y *PA I* 1 640a13 y *I* 5 646a2-5. Según esta conexión, se siguen dos importantes

implicancias: 1) que existe un punto de partida empírico brindado por los fenómenos y 2) que tales fenómenos deben ser explicados por los principios alcanzados. Un primer objetivo de nuestro trabajo es mostrar de qué modo cumple Aristóteles con este esquema. Otro aspecto involucrado en esta discusión radica en esclarecer la naturaleza de los fenómenos que sirven de punto de partida para la investigación y el modo en que son utilizados. Apuntaremos aquí a destacar que los fenómenos exceden una naturaleza meramente empírica, en tanto que dato perceptual puro, pero que esta peculiaridad no les impide cumplir con el punto (1) antes señalado. En este sentido, el esclarecimiento de este ítem apunta a cubrir también el objetivo anterior.

Marco Zingano

Universidade de São Paulo

Dois padrões de prova da imortalidade da alma em Platão

Pretendo fazer um balanço entre dois tipos de prova da imortalidade da alma em Platão: (i) as primeiras provas, em especial o grupo de quatro provas do *Fédon*, e (ii) as provas posteriores, nas quais a premissa principal concerne à faculdade de movimento da alma. Essa diferença será explicada em termos de uma ruptura fundamental, apresentada por primeira vez em *Rep.* IV, a saber a tripartição da alma

María Angélica Fierro

CONICET-UBA (Argentina)

Los versos secretos de los homéridas: Éris volador y Éros emplumado en el Fedro

Para dramatizar en el *Fedro* una conversación dialéctica “en vivo” entre *Fedro* y Sócrates Platón recurre a géneros discursivos como la poesía, de carácter en último término oral puesto que su escritura tenía como fin fundamental la recitación de memoria del texto, V.GR por los rapsodas. En tal sentido se destacan los enigmáticos versos de 252b-c que menciona Sócrates en su palinodia (244e-257a): “Y esta afección, bello muchacho, sobre la cual trata por cierto mi discurso, los hombres la denominan “amor”. Pero, al escuchar el modo en que la llaman los dioses a causa de tu juventud muy probablemente te dará risa. Citan, creo, algunos de los homéridas dos de los versos no difundidos sobre el Amor, uno de los cuales es muy desmesurado y de métrica no muy proporcionada. Y los declaman del siguiente modo: “En verdad, los mortales lo llaman ‘Amor Volador’. Pero los inmortales ‘el Emplumado’ por su imposición del brote de las alas”. ” Aquí Platón parodia la antigua costumbre de asignar dos nombres a una cosa: uno sagrado y otro profano (CF. *IL*.1.403; 2.813; 14.292; 20.74; *OD*. 10.305; 12.61; también *CR*.4. 391d). Los “homéridas”, literalmente descendientes de Homero, serían en la práctica probablemente un grupo de rapsodas de gran habilidad en la recitación y exégesis de los versos del bardo de Quíos; la desmesura correspondería al segundo verso por no adecuarse a los parámetros de la métrica griega. Con *ptérotá* –“emplumado”- Platón juega a combinar las palabras *pterotós* –“emplumado”- y el acusativo de *Éros*: *Érota*. El término *apóthetos* –“no difundidos”- refiere tanto a que estos versos habrían permanecido guardados como a que eran de carácter secreto. De esta manera, Platón, quien es sin duda el verdadero autor de ellos, les otorga el aura de las religiones místicas. Según la teoría del *Éros* del Segundo Discurso de Sócrates (244e-3257a) estos versos podrían interpretarse así: los humanos creen que *Éros* es de por sí “volador” (*potenón*); pero los dioses en su sabiduría diferencian que en el caso de los mortales es en realidad “emplumado”, pues constituye una *dynamis* que cada uno debe fortalecer y desarrollar a través de una vida filosófica, en coincidencia con el *Éros-philósophos* del *Banquete* que es *daímon-metaxy*, intermediario entre lo divino y lo humano. Solamente las almas de los dioses son impulsadas regularmente por un *Éros* “alado” hacia un conocimiento pleno de la realidad eidética (247a-c), y constituyen de este modo un paradigma al que las almas humanas intentan emular. Tales artilugios discursivos constituirían un ardid más de Sócrates para seducir la impresionable alma del bello Fedro (cf. también 237b y 243e), “maniático de los *lógoi*” (228b-c), a fin de conducirla a

la verdad sobre la naturaleza de *Éros* (249d y ss.; 265e-266b) y alejarla así del canto de sirenas de la sofística, representado sobre todo por el discurso de Lisias (230e-3234c).

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Universidade Federal do Ceará

O exame da Sophrosyne no Cármenes: exortação platônica a uma filosofia herdeira e crítica das tradições de seu tempo

A presente comunicação pretende mostrar que o consagrado caráter protréptico do diálogo *Cármenes* visa esboçar uma iniciação à filosofia nos moldes que, à falta de uma melhor designação, proponho chamar de socrático-platônicos. Tais moldes implicam uma filosofia ao mesmo tempo herdeira e crítica das tradições de seu tempo - umas mais, outras menos explícitas no contexto do diálogo. De modo implícito se entrevê tanto a herança da filosofia eleática, quanto jônica no estilo dialético-investigativo conferido ao exame da *sophrosyne*; noção, por sua vez, explicitamente valorizada nas tradições poética, médica e sofística. Assim, a reflexão sobre o que é a *sophrosyne* empreendida no *Cármenes* conduz a uma estreita relação dessa virtude com o que se pode chamar, também de modo impreciso - de noção socrático-platônica de *episteme*. A discussão sobre essa virtude é viabilizada pela alusão à diferença entre a medicina praticada em Atenas e a medicina trácia, esta última associando intrinsecamente a saúde do corpo à saúde da alma. Em seguida, a virtude é definida pelo personagem Crítias (poeta, ensaísta, tutor do jovem Cármenes e, posteriormente, político) como autoconhecimento, remontando aos preceitos délficos: “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em excesso”. Tais preceitos eram difundidos tanto pela tradição poética, quanto pelas máximas imputadas aos célebres Sete Sábios. Emerge então uma acepção ambígua dessa virtude; ou seja, ela passa a abarcar tanto a noção de conhecimento de si mesmo, quanto a de conhecimento do conhecimento. Desse modo, a *sophrosyne* é elevada à condição de via privilegiada para o conhecimento, entendida como busca do conhecimento por meio do autoconhecimento. Ora, todo o esforço de Sócrates, valendo-se inclusive de argumentos falaciosos (comumente atribuídos aos sofistas), é o de mostrar a Crítias que tal condição é humanamente impossível. E é justamente nesse contexto igualmente ambíguo de sonho com uma situação impraticável e de reconhecimento da ignorância inalienável ao ser humano que surge o convite a uma filosofia que se reencontra com as tradições que critica. Assim, ao terminar em aporia, o diálogo nos leva a reconhecer que, apesar de valer-se de um *lógos* investigativo; um *lógos* que investiga inclusive a si mesmo e também a seu investigador, além de pautado na formulação e refutação de argumentos, a filosofia platônica ratifica um outro preceito que rezam aquelas tradições, a saber: que o conhecimento humano é sempre precário, parcial, limitado; em uma palavra, que a sabedoria do filósofo é o reconhecimento da própria ignorância.

Maria Cecilia Colombani

Universidad de Morón/Universidad Nacional de Mar del Plata/UBACyT

Responder al tiempo histórico. Hesíodo y su preocupación epocal: las marcas de la diferencia

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la cuestión presente en Hesíodo. Esto significa instalarse de cara al autor reconociendo su preocupación por su presente y relevando una actitud problematizadora que lo distingue de Homero y lo ubica en un plano que roza la inquietud filosófica. A las ya conocidas tesis donde Hesíodo aparece como un primer filósofo o, al menos, como claro exponente de un pensamiento pre-conceptual, queremos aportar esta perspectiva por la cual su inserción en el topos de la primera especulación o actitud filosófica tiene que ver con su nivel de problematización de la realidad en la cual está inserto, dando cuenta de cierta conciencia histórica. Hesíodo es un hombre de su tiempo histórico y un producto de su propio tiempo. Hesíodo se enfrenta a una realidad presente en *Trabajos y Días* y es capaz de reconstruir el porqué de esa situación histórica y de presagiar las posibilidades de un futuro, a partir de ciertas bases de reconstrucción del tiempo presente. Sucede entonces que podemos intuir una percepción temporal que, a su vez, deviene un problema. En *Trabajos y Días* convergen

las tres temporalidades, pretérito, presente y futuro dando cuenta de una inquietud que valoriza el campo semántico del término pro-blema como aquello que está arrojado hacia adelante, como obstáculo, promontorio, escollo. Su propia realidad histórica es su pro-blema, ha devenido un obstáculo a sortear y una dificultad a considerar desde las herramientas interpretativas que el discurso mítico ofrece, teniendo en cuenta que se trata de la etapa final del imperio del discurso mítico como logos dominante. En esta línea coincidimos con Marcel Detienne cuando ubica a Hesíodo como el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real. A esta consideración debemos sumarle la propia ubicación histórica de Hesíodo entre finales del siglo VIII y principios del VII, allí donde se ubica el nacimiento de la polis como verdadera revolución intelectual, dato vital para nuestra incorporación de Hesíodo en el marco de un pensamiento pre-conceptual. Finalmente, queremos expresar que es esta consideración de la cuestión presente y esta conciencia del pro-blema como marca histórico-existencial la que aleja a Hesíodo de Homero. No advertimos en la épica homérica esta inquietud por la coyuntura histórica, lo cual no implica, por supuesto, una valoración negativa de la obra homérica. Afirmamos que creemos ver en Hesíodo un atajo de novedad frente a la problemática de Homero que transita por otros andariveles, no menos ricos. Mucho se ha trabajado en las marcas de la diferencia entre uno y otro, quizás con el silencioso propósito de engrandecer la figura de Hesíodo frente a la soberanía homérica. Nuestra perspectiva, entre otras, apunta a pensar esta cuestión de la preocupación o inquietud por el tiempo que le toca vivir, como un patrimonio hesiódico de fuerte impacto en su obra, sobre todo en *Trabajos y Días*.

María Elena Díaz

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Aporías del ahora y el instante. Conceptualización del presente en la física aristotélica

Este trabajo se propone mostrar que Aristóteles, revelándose como heredero y a la vez crítico del modo de conceptualizar el tiempo presente de Zenón de Elea y Platón, forja un entramado de nociones para pensar el ahora que tienen como ejes característicos la extensión temporal y el continuo, que a su vez suponen su dependencia nociónal respecto del movimiento. Aristóteles hereda de su maestro la lectura monista e inmovilista de los eleatas, y entiende, también como Platón, que posturas como la de Zenón no resisten siquiera ser enunciadas. El tratamiento aristotélico del tiempo circunscribe el problema a una dimensión física que no deja de tener presente la percepción y el pensamiento de los seres capaces de captar y reflexionar acerca del tiempo, esto es, la temporalidad. Igual que en su definición de tiempo de *Física IV*, Aristóteles elige una perspectiva que aúna el punto de vista objetivo del tiempo del cosmos, que no depende de quienes lo captan con la temporalidad propia de los seres que se desarrollan en el tiempo y forjan conceptos para aprehenderlo. El término clave del cual Aristóteles distingue acepciones es “ahora” (*nûn*), concepto fundamental a la hora de entender su definición de movimiento de *Física III* y que funciona, además, como polo de sentido para la comprensión de “instante” (*exaíphnes*) y “ya” (*édê*). Para evitar la reducción del presente a un instante indivisible, tal como aparece en las paradojas de Zenón de Elea y la última deducción de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón, Aristóteles delinea en *Física IV* y *VI* un sistema de coordenadas múltiples donde lo que funciona como principio son los diferentes tipos de movimiento respecto de los cuales el tiempo presenta una estructura isomórfica. El problema principal de este isomorfismo es la aparente intercambiabilidad de la prioridad del movimiento o del tiempo, lo que dio lugar a planteos como el de Coope (*Time for Aristotle*, Oxford, 2005) respecto de la primacía del tiempo, al que se ha opuesto recientemente Roark (*Aristotle on Time*, Cambridge, 2011) y Harry (*Chronos in Aristotle's Physics*, New Haven, 2015). La consideración de la *euporía* aristotélica a las aporías del presente, fruto del enfrentamiento dialéctico con sus predecesores, puede aportar este debate, en tanto los argumentos aristotélicos sólo cobran sentido bajo la consideración de la prioridad del movimiento.

María Elena García Peláez Cruz
Universidad Panamericana, México

La "inferioridad" femenina en la polis: ¿natural o biológica?

El tema de la mujer en Aristóteles aparece principalmente en tres textos: *Metafísica*, la *Política* y las obras biológicas. Como la *Metafísica* suele interpretarse como un análisis neutro, existe una importante discusión en torno a la relación que guardan los otros dos ámbitos: el biológico y el político. Según un grupo de intérpretes, la política de Aristóteles está fundamentada en su biología. Como las descripciones que encontramos en obras como *De partibus animalium* en torno a la hembra apuntan hacia una inferioridad de ésta respecto al macho, se sigue que en la *Política*, la mujer sea considerada como inferior al varón y por ello, subordinada a éste. Otro grupo de intérpretes considera que existe un fuerte prejuicio cultural que fue heredado por Aristóteles y que a partir de él construye una biología sexista en donde la hembra es siempre caracterizada como un ser inferior, incluso cuando las pruebas empíricas podrían haberlo desmentido. En esta presentación sostendré que existe una forma de articular las observaciones biológicas en torno a lo femenino que no conducen necesariamente a una postura discriminatoria hacia la mujer. Para alcanzar mi objetivo, me centraré principalmente en *De generatione animalium* y en lo que significa una supuesta inferioridad fisiológica y una inferioridad anatómica u ontológica.

María Isabel Santa-Cruz
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Alcance y límites del conocimiento humano. A propósito de Jenófanes y de Alcmeón

Jenófanes de Colofón, a quien Aristóteles tachaba de muy rudo o poco sutil (*Met.* I 5,986b26-27), considerado por algunos solo un poeta y encarado por otros solo como filósofo, ha despertado interés especialmente por su crítica al antropomorfismo e inmoralismo de los dioses homéricos y por su postulación de un dios uno. No me centraré en estos aspectos de su pensamiento, sino en aquellos fragmentos que nos presentan sus concepciones epistemológicas. Entre ellos hay tres que tienen especial interés desde el punto de vista filosófico, y sobre cuya naturaleza y alcance han discutido y discuten los especialistas : B 34, B 35 y B 36, según la numeración de Diels-Kranz. Mi propósito es examinar en detalle B 34, a la luz de B 35 y 36, conectándolo, además, con algunos otros fragmentos del propio Jenófanes y con el fragmento 1 de Alcmeón de Crotona. B 34, fragmento crucial, que conviene leer en conjunción con B 35 y 36, presenta problemas textuales y es pasible de diversas interpretaciones : “Y lo claro y cierto (*tò saphés*), así, ningún hombre lo vio ni ninguno habrá que lo sepa acerca de los dioses ni de cuanto yo digo sobre todas las cosas (*perì pánton*); pues aun cuando lograrse expresar del mejor modo lo acabado y perfecto, él mismo sin embargo no lo sabría. Opinión (*dókos*) , en cambio, se construye acerca de todo (*epì pási*)“. Jenófanes niega a los mortales el acceso a “lo claro y cierto” (*tò saphés*) sobre los dioses y sobre lo que él mismo dice sobre la totalidad de las cosas, y sostiene que sobre todo se construye *dókos*, opinión o parecer, un tipo de saber conjetural, no exacto, retomado en B 35 por el imperativo *dedoxástho*. Examinaré las dificultades que encierran los cuatro versos de B 34 y argumentaré para mostrar que i) los dioses y lo que Jenófanes dice sobre la totalidad deben tomarse conjuntamente y no como contrapuestos; ii) *epì pási* del verso 4 retoma el *perì pánton* del verso 2 y su referencia es, pues, todo cuanto hay, incluyendo a los dioses; iii) el objeto del *dókos* propio de los mortales es tanto la realidad visible en su conjunto como las realidades más allá de lo perceptible, esto es, la constitución última del mundo físico y los dioses. B14 presta apoyo, en tanto allí se usa el verbo *dokeín* a propósito del parecer de los mortales sobre la naturaleza de los dioses. Como muestran otros fragmentos, Jenófanes contrapone el saber humano, de alcance limitado aunque positivo, a la omnisciencia divina: los mortales sólo pueden formular conjeturas, que son semejantes a verdades (*eoikóta toís etýmōisi*) (B 35). Ello ni implica que las conjeturas sean necesariamente falsas ni que pretendan pasar por verdaderas (como las mentiras *hómoia* a verdades de Homero y de Hesíodo), sino que pretenden ser verosímiles, en tanto adecuadas a aquello a lo que se refieren, trátase de fenómenos naturales, de la constitución última de la

realidad o de los dioses. Me interesa defender que la postura de Jenófanes no es la de un decidido empirista ni la de un intelectualista; tampoco hallamos en él un escepticismo ni un pesimismo sobre el conocimiento humano, como algunos le atribuyen. B 18, fragmento en que se advierte algún grado de oposición entre la aceptación pasiva de la “revelación” divina (*hypodeixan*) y la indagación o búsqueda (*zetoúntes*) humana, parece ofrecer una visión positiva sobre los alcances del conocimiento mortal. Este fragmento marca un contraste entre la aceptación pasiva de la divina y la indagación activa de los hombres que les permite ir descubriendo “mejor” poco a poco. El fragmento 1 de Alcmeón de Crotona es, también, de interpretación discutida. Analizaré las diferentes lecturas que de él pueden hacerse, así como su posible conexión con los fragmentos de Jenófanes. Podría hallarse en Alcmeón la misma contraposición que en el fragmento 34 de Jenófanes entre lo divino y lo mortal, entre la certeza del conocimiento divino (tanto de lo no manifiesto como de lo mortal) y el carácter conjetural del humano. Discutiré posibles interpretaciones acerca de la capacidad o incapacidad de conocimiento de los humanos sobre lo manifiesto y/o sobre lo no manifiesto, entendiendo por no manifiesto sea la constitución íntima de la realidad, los dioses o, incluso, las enfermedades internas. Esta última interpretación estaría reduciendo el alcance del fragmento a una afirmación válida en el contexto de la transmisión de una enseñanza médica por parte de Alcmeón a una audiencia restringida.

María Teresa Padilla Longoria

Universidad Nacional Autónoma de México

Historia *peri physeos* y *he dialektike techne* en *el Fedón*

En esta ponencia intentaremos mostrar cómo Platón, en el *Fedón*, desarrolla una historia *peri physeos* (investigación sobre la naturaleza) haciendo un despliegue de cuatro recursos dialécticos fundamentales: el mito, el razonamiento, la causalidad y la teleología (finalidad). Una verdadera historia *peri physeos* entraña un ejercicio elénquico-dialéctico el cual, a su vez, implica hacer uso de los más refinados recursos e instrumentos en el examen dialógico: la aplicación filosófica de la tradición mítica, la exposición clara de las causas involucradas en los procesos de generación y corrupción, el despliegue de razonamientos y la mostración de la finalidad. El empleo filosófico de la tradición mítica en el *Fedón* le hace posible a Platón hacer una triple proyección mediante la evocación dialéctica del relato acerca de los últimos momentos de la vida de Sócrates y su actitud ante la muerte: 1ª. La primera proyección se despliega en todo el ejercicio de examen dialógico y sometimiento a prueba de Sócrates con sus interlocutores, Simmias y Cebes, partiendo de la hipótesis sobre la creencia en la inmortalidad del alma y derivando en los desarrollos argumentativos, pruebas, caracterizaciones puntuales y detalladas de la misma –esto es su carácter imperecedero (*anolethron*) (106b), indestructible (*adiaphthoron*) (106e)– que se coligen hasta culminar en el sentido ético-religioso y escatológico-teleológico del alma. 2ª. La segunda proyección –que es una extensión y reafirmación de la primera como prueba de la inmortalidad del alma y sus respectivas caracterizaciones como divina, inteligible, uniforme, indisoluble (79a-81b)– se efectúa cuando Sócrates desarrolla, con actitud elénquico-dialéctica con Cebes y Simmias, la explicación y fundamentación de lo que implican los procesos genéticos recíprocos con base en los pares de contrarios (crecimiento y disminución, generación y corrupción, enfriamiento y calentamiento) y palingenésicos (regeneración circular), así como de reminiscencia, aprendizaje, asociación, intuición y teoría de las Formas, de lo simple, lo compuesto y la mismidad. 3ª. La tercera proyección desemboca en la doble historia *peri physeos* que se da en la autobiografía socrática (96a-100e) por un lado, y en la explicación sobre la esfericidad de la tierra, por otro, donde Sócrates da razones de las diferentes regiones del cosmos y reafirma la teleología del alma. De nueva cuenta Platón presenta, en boca de Sócrates, el juego de contrastes entre una *historia peri physeos* insuficiente e inauténtica como la anaxagórea, y la investigación sobre la naturaleza auténtica que implica proporcionar –desde un retorno con base en una mirada filosófica a la tradición mítica– una explicación causal-teleológica que da razones (*didonai logon*). Es así como la teleología del alma humana y la del cosmos se fusionan en una teleología

cosmológica integral en Platón: el cuidado, examen y conocimiento del alma individual es cuidado, conocimiento y examen del alma Universal e integración con el cosmos. He aquí lo que comporta una auténtica *historia peri physeos* desplegada a través de un ejercicio elénquico-dialéctico.

Mariana Romina Simon

UBA/Argentina

Aristipo y Protágoras: Puntos de encuentro entre socratismo y sofística

Desde la antigüedad hasta nuestros tiempos, la filosofía se las ha visto con una persistente problemática: la compleja demarcación entre lo que es filosofía y lo que no lo es. En lo que respecta al período antiguo, es fama que los diálogos platónicos, en muchos de sus pasajes, son exponentes de esta vieja querrela. Justamente, la caracterización que nos ofrece Platón del antagonista de la filosofía en diálogos como *Sofista* (224d), *Protágoras* (313c) e *Hippias Mayor* (282 c-d) da cuenta de estos primeros intentos por delimitar un modo de ser y hacer filosófico en contraposición a un modo de ser y hacer sofístico que combina un conjunto de técnicas mercantiles tendientes a la adquisición, intercambio y comercialización de razonamientos y conocimientos.

Ahora bien, asumir, hoy en día, el criterio de demarcación platónico entre lo que es filosofía y lo que no lo es para, desde ahí, jerarquizar los desarrollos teóricos y prácticos de la antigüedad nos llevaría a desvalorizar, por sofisticas, doctrinas y modos de vida de la antigüedad de notable riqueza filosófica. En efecto, si algo ha llamado nuestra atención ha sido el modo en que los desarrollos teóricos y las elecciones vitales de los otros filósofos pertenecientes al círculo socrático se vinculan con las doctrinas y los modos de vida sostenidos por reconocidos sofistas. De allí que pretendemos estudiar estos enlaces entre socratismo y sofística a los fines de ensayar una mirada del pasado que amplíe la noción de “lo filosófico” incorporando en ella configuraciones teórico-prácticas diversas. Una mirada que, antes que jerarquizar un modo de vida y de pensamiento filosófico por sobre otro modo de vida y pensamiento sofístico –presuntamente menos serio y profundo–, ponga atención a los puntos de encuentro y de distanciamiento entre distintas perspectivas. Por eso, en nuestro trabajo, nos abocaremos al estudio Aristipo de Cirene, un discípulo de Sócrates cuya filosofía, junto a los desarrollos teóricos de los cirenaicos que le sucedieron, ha sido emparentada a la del sofista Protágoras de Abdera.

Marta Jimenez

Emory University/Estados Unidos

El Amor Propio y la Unidad de la Justicia en Aristóteles

En el libro quinto de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles comienza la discusión de la justicia con una distinción entre dos sentidos principales de lo justo: (a) lo justo como lo legal, y (b) lo justo como lo equitativo. Al primer tipo de justicia (a veces llamada “justicia general”), la legalidad, la identifica con la virtud entera en relación con los otros, y la caracteriza como la templanza, valentía, generosidad, y demás virtudes particulares en cuanto que son ejercitadas en nuestras interacciones con otros individuos. El segundo tipo de justicia (a veces llamada “justicia particular”) es la equidad o igualdad. Esta se refiere a cuestiones relacionadas con beneficios y pérdidas de bienes materiales, e incluye la justicia distributiva y la correctiva. Sobre la relación entre la justicia como legalidad y la justicia como igualdad Aristóteles dice primero, en *EN* V 1, 1129a27, que se trata de un caso de “homonimia” (*homōnumia*) “cercana” (*sunengus*), pero en *NE* V 2, 1130a33, parece cambiar de idea y se refiere a la igualdad como “sinónimo” (*sunōnumos*) de la justicia como legalidad. ¿Cómo hemos de entender este cambio? ¿Son las dos aserciones compatibles? ¿O es que Aristóteles cambia de parecer en el curso de unos pocos párrafos? El objetivo de esta presentación es estudiar la relación entre los dos tipos de justicia, legalidad e igualdad, y aclarar el sentido en que los términos son homónimos y sinónimos para Aristóteles. En la interpretación standard, la relación entre legalidad e igualdad es similar a la relación entre legalidad y cualquiera de las otras virtudes particulares. Es decir, la postura más común es una concepción deflacionaria de la igualdad (o justicia particular) como simplemente una parte de la

justicia general, de forma similar a como la templanza o la valentía son meras partes de la justicia general. Para los defensores de esta interpretación la sinonimia entre las dos justicias se limitaría a que la una es parte de la otra. Contra esta interpretación, en el presente trabajo defiende una concepción más robusta de la conexión entre las dos justicias. La relación entre los dos tipos de justicia es más estrecha que la que existe entre la justicia general y la templanza o la valentía. La raíz de este vínculo más estrecho y robusto entre las dos justicias se fundamenta, según Aristóteles propone, en su carácter relacional—concretamente, en que ambas son siempre “en relación con otros” (*pros heteron*), aunque sus esferas de aplicación sean distintas. La sinonimia entre las dos justicias en este caso se referiría a que ambas son formas de ser en relación con otros. El resto de la presentación se dedica a aclarar el sentido en que las dos justicias son “en relación con otros”. Con este fin, examino en detalle la discusión del “amor a sí mismo” o “amor propio” (*philautia*) en *EN IX 8*. Mi propuesta es que esta discusión proporciona material esencial para aclarar en qué sentido y en qué medida el ser “en relación con otros” unifica los dos sentidos de justicia.

Martim Reyes da Costa Silva
UFMG/Brasil

Centelhas e incêndios: imagens da hýbris em Sólon e Heráclito

Ambos autores de significativa importância na época arcaica, Sólon e Heráclito são tradicionalmente estudados por diferentes razões e não costumam ser diretamente associados. Um olhar mais atento, contudo, pode revelar elementos em comum não apenas capazes de ajudar no entendimento de cada um destes autores, mas também no entendimento de aspectos da visão de mundo e do pensamento moral presentes na literatura e na filosofia grega arcaica como um todo. Neste trabalho, é proposta uma reflexão a partir de um destes elementos em comum entre estes autores: a imagem da *hýbris* enquanto um incêndio a ser combatido, presente tanto na *Elegia às Musas* (13W) de Sólon quanto no fragmento 43 DK de Heráclito. Em ambos os casos, a perspectiva de uma possibilidade de alastramento da *hýbris* tal qual o que ocorre em um incêndio surge enquanto uma forte imagem retórica, mas também aponta para uma noção de sabedoria (*sophiê*) enquanto uma postura reflexiva que alimenta, em contraposição à *hýbris*, um comportamento ético em íntima relação com a compreensão da pólis enquanto unidade orgânica, assim como de uma “lei cósmica” que rege o universo e da dependência que as leis humanas teriam desta (como em Sólon 4, 16 e 17W e em Heráclito 112 e 114DK). Tendo em comum elementos que podem ser pensados como relativamente comuns ao contexto arcaico, como a afirmação da precariedade da condição humana sobretudo no que tange à sua capacidade de entender os eventos de seu próprio destino, Sólon e Heráclito se caracterizam também por uma aparente tentativa de abordar a temática da *hýbris* e da condição humana segundo uma perspectiva não apenas pragmática, mas também reflexiva. Neste sentido, a condição humana descrita por ambos se caracterizaria por uma complexificação da relação entre os humanos e os seus próprios destinos, ao mesmo tempo em que aponta, sem ambiguidade moral, para uma postura ética e política entendida tanto como “justa” quanto como “necessária”.

Martín Forciniti

Universidad de Buenos Aires / Argentina

La mimesis como origen del deseo filosófico en los diálogos platónicos

A lo largo de este trabajo me dedicaré a explorar el triple rol que se le asigna a la actividad de la *mimesis* en relación al deseo en los diálogos platónicos: el de productora, reproductora y reorientadora del mismo. Mi objetivo consiste en mostrar que, más allá de la valoración negativa que suele atribuírsele, su capacidad de reorientar el deseo vuelve a la *mimesis* un elemento decisivo para lograr que los ciudadanos atenienses adopten el modo de vida filosófico. Es por eso que Sócrates se vale de ella en numerosas ocasiones, a lo largo de sus conversaciones con jóvenes aún no iniciados en la filosofía, pero con grandes aptitudes para ella. Mi análisis se centrará en pasajes

seleccionados de los diálogos *Gorgias*, *República* y *Fedro*. En ellos se presentan tres interlocutores de Sócrates que pueden ser ordenados en una progresión de menor a mayor interés en el modo de vida filosófico: Calicles, Glaucón y Fedro respectivamente. Describiré las principales características de cada uno y sostendré que, si bien la orientación del éros que predomina en cada caso es diferente, Sócrates considera a los tres como potenciales filósofos, y dedica grandes esfuerzos para incitarlos a seguir la senda filosófica. A continuación, desarrollaré lo que considero la estructura general de la *mimesis*: la existencia de un modelo a imitar, de un imitador, de un instrumento por el que se realiza la imitación y de un producto de la imitación. Mostraré cómo el éros predominante que sostiene el modo de vida de cada personaje encuentra su origen en actividades miméticas que han llevado a cabo desde su infancia, y que aún continúan llevando a cabo. Este tratamiento dará cuenta de los primeros dos roles de la *mimesis* antes mencionados: el de producir y reproducir el deseo. Finalmente abordaré el modo en que Sócrates, habiendo identificado la lógica de producción y reproducción mimética del deseo de sus interlocutores, despliega una estrategia argumentativa diferente en cada caso para intentar reorientar dicho deseo hacia la filosofía. Postularé que si bien las diferentes estrategias se explican por las ya mencionadas diferencias entre los deseos de los personajes, poseen un carácter común: en todas ellas la *mimesis* juega un rol fundamental. En los tres casos Sócrates pretende generar un deseo de reiteración del diálogo filosófico; en otras palabras, intenta convertirlos en imitadores (para el futuro) de esa misma actividad que están llevando a cabo con él (en el presente), valiéndose como instrumento del *lógos*, y considerando la reorientación del deseo de otras almas en el sentido filosófico como el producto final de la *mimesis* que están protagonizando.

Milena Azul Lozano Nembrot

Universidad de Buenos Aires/Argentina

La moral de los placeres: Esquines y Platón contra la erótica común

El deseo y el comportamiento sexual han sido objeto de preocupación moral y discusión por distintas culturas a lo largo de la historia. La Grecia Clásica no fue una excepción. Al respecto uno de los temas centrales fue el de la relación homoerótica entre un ciudadano adulto –el *erastés*– y un joven –el *erómenos* o *paidiká*–, la cual, si bien aceptada y valorada positivamente, no era por eso menos problemática (Dover, 1978; Foucault, 1984). Foucault (1984) señala que los griegos concebían el cortejo entre el pretendiente y el cortejado como una lucha, donde la cuestión principal era bajo qué condiciones podía el amado ceder a los requerimientos del amante. Por otra parte, a partir del examen del *Banquete* y *Fedro* de Platón, analiza la moral de los placeres en relación con la verdad, perspectiva que redirecciona el interrogante hacia la cuestión de qué debe ser el verdadero amor. Abordaremos aquí ciertas posturas de la época en relación a la problemática amorosa, retomando y ampliando el hilo de la reflexión iniciado por Foucault. Nos serviremos principalmente de dos fuentes: el *Fedro* platónico para observar las visiones sobre éros implicadas en cada uno de los tres discursos de la Primera Parte (237b-257a); los diálogos del socrático Esquines *Alcibíades* y *Aspasia*, donde aparecería por primera vez la relación entre *éros* y verdad. Focalizaremos en dos cuestiones que creemos enriquecerían el análisis foucaultiano. En primer lugar, relevaremos la concepción de *éros* que supone la llamada por Foucault “erótica común”, la cual estaría reflejada en el Discurso de Lisias del *Fedro* (230e-3234c). Aquí prevalece una idea sensualista del deseo, considerado como una enfermedad que ataca al amante, quien es eximido así de las responsabilidades de sus acciones en tal estado. En segundo lugar, resaltaremos el aporte del socrático Esquines, filósofo desdeñado por la línea exegética tradicional y que Foucault no menciona, a pesar de la relevancia que le atribuyen los mismos antiguos (Mársico, 2013). Esquines puede ser considerado el primero en proponer un éros filosófico (Kahn, 1994), al invertir la mirada negativa tradicional sobre el poder del deseo amoroso y utilizarlo como motor para llegar al conocimiento de sí mismo y lograr un mejoramiento profundo tanto de los individuos como de sus relaciones. Por esto podemos considerarlo un antecedente e interlocutor de Platón para su novedosa teoría erótica. Proponemos que su postura se vería reflejada en el Primer Discurso de

Sócrates del *Fedro* (237b-3241d), donde, al revelar que el supuesto no-amante de Lisias es en realidad un amante encubierto, Sócrates abriría la posibilidad de un amor positivo para amado y amante, fundado en una ética muy distinta a la que presentaba Lisias y la erótica común de la época. Así Platón prepara el terreno para desarrollar su propia teoría erótica que plasmará en el Segundo Discurso de Sócrates (244e-3257; Fierro, en prensa). Bibliografía citada Dover, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Fierro, M.A. (en prensa). Platón. *Fedro*, Buenos Aires. Kahn, Ch. (1998). *Plato and the socratic dialogue*. Mársico, C. (2013). *Filósofos socráticos*. Testimonios y fr II.

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Universidade Federal de Minas Gerais / Brasil

A leitura de Aristóteles da doutrina demócriteana da alma.

Propomo-nos a examinar e discutir os testemunhos de Aristóteles acerca da concepção atomista de alma, de modo a poder avaliar as razões que justificam seu interesse em discuti-la e algumas de suas objeções às teses de Demócrito. Não há como negligenciar a importância de Aristóteles como fonte para o estudo das teses do antigo atomismo. Não apenas o Estagirita, mas também a tradição por ele inaugurada, compreendendo seus discípulos e sucessores, assim como seus comentadores, legaram a posteridade o que há de mais significativo para o estudo do atomismo antigo. Não obstante a simpatia por vezes confessa no exame das exposições do filósofo (p. ex. em *De anima* 405 a 8: *eiréken apophainomenos*), Aristóteles não mede esforços para apontar as incongruências de sua doutrina, sobretudo quando ela se opõe às suas próprias teses (cf. *De anima* 409 a 32; 405 b 32 - 406 a 2). É esse o caso das críticas que dirige à tese da alma que sendo princípio motor, é móvel e se move a si mesma (403 b 29-35). Toda a crítica que Aristóteles dirige à doutrina atomista da alma se enraíza em sua teoria do primeiro motor imóvel, que constitui, portanto, o pano de fundo do seu juízo dos defensores da tese da mobilidade da alma. Não parecia concebível ao Estagirita que um corpo pudesse ser a causa do movimento estando ele próprio em movimento: "é necessário que este elemento estável seja outro que o móvel: caso contrário não haverá movimento" (*De motu animalium*, 1, 698 b 18-21). Em nossa comunicação pretendemos propor uma discussão acerca das estratégias de que lança mão Aristóteles no exame das teses atomistas acerca da natureza da alma.

Natalia Costa Ruginitz

Unicamp, Brasil

Trasímaco (República I, 336b-354c)

O foco da nossa comunicação será a figura de Trasímaco e os acontecimentos do final do Livro I de *República*. Trasímaco defende ali de modo descarado uma série de dogmas especialmente grosseiros mas nem por isso menos disseminados: que a justiça é o que convém ao mais forte, que há mais vantagem em cometer do que em sofrer injustiça, que o mais injusto é o mais feliz dos homens, etc. Completamente subjugado pelas partes inferiores da sua alma (apetite e emoção), ele irrompe na conversa com violência e agressividade, acusando sarcástica e insolentemente Sócrates de ingenuidade e condescendência. Este, atônito perante os valores deturpados e as ofensas avançadas por Trasímaco, o convida a se explicar e a dialogar, com o fim de comprovar se as suas opiniões são ou não verdadeiras. Assim, Sócrates lança um a um os seus desafios, e o belicoso Trasímaco é levado uma e outra vez à confusão e à aporia. Segundo uma interpretação bastante corriqueira, Sócrates, num exercício magistral de ironia e lucidez, "vence a batalha" e deixa em evidência as inconsistências do fútil Trasímaco, que se retira, finalmente, refutado e humilhado. Contudo, se bem se observa é possível notar que Trasímaco deixa a cena exatamente com as mesmas crenças que no começo: a maiêutica socrática não produz, no seu caso, o efeito esperado, e nenhuma nova visão esclarecida nasce na obstinada mente de Trasímaco. Há quem sublinhe, de fato, que este caráter impermeável à dialética que afeta a razão de Trasímaco transparece o pessimismo platônico em relação à capacidade de desenvolvimento intelectual que afeta à maioria dos homens (Scott, 1999). Na nossa comunicação nos alinharemos

a esta leitura e pretendemos mostrar de que maneira o intercuro entre Sócrates e Trasímaco representa o embate entre o filósofo e “a maioria”, *hoi polloi*. Assim mesmo, procuraremos defender que, apesar do desprezo generalizado perpetrado em relação a ele, há uma certa honestidade peculiar que impregna a personagem de Trasímaco e que a torna uma das figuras mais ricas e autênticas da obra.

Nelson de Aguiar Menezes Neto
UFRJ - Brasil

A forma narrativa: um “antídoto” para a mimesis?

Em “Dialoghi Narrati e Dialoghi Drammatici in Platone” (2003), Andrea Capra sustenta que, no corpus platonicum, a oscilação entre estilo dramático e estilo narrativo explica-se em virtude da necessidade de se tornar apresentáveis ao receptor dois tipos de aspectos textuais. Em primeiro lugar, enquanto “representação da vida filosófica”, os diálogos colocariam em cena as diversas fases da vida do filósofo, cuja complexidade estilística a estrutura estritamente dialógica não daria conta de expressar. A narrativa atenderia, nestes termos, a uma necessidade do próprio discurso, integrando descrições “polifônicas e caóticas”, com numerosos personagens, movimentos de cena, além de outros elementos espaço-temporais. Entretanto, o emprego da estrutura narrativa não se limitaria, segundo Capra, a razões técnicas e formais, mas obedeceria também a “motivações morais”, permitindo integrar, no corpo do texto, personagens, comportamentos e discursos moralmente “reprováveis” e “indignos”. O autor tem presente a todo o tempo a discussão desenvolvida no livro 3 da *República*, segundo a qual a única forma de *mimesis* a ser admitida na cidade ideal seria a *mimesis* do homem de bem, realizada a partir de bons paradigmas. Nesse sentido, a narrativa se apresentaria como uma espécie de “antídoto” em face de um perigoso exercício da *mimesis* que, em virtude de seus efeitos, deveria ser evitado. Esta comunicação pretende discutir os argumentos de Capra, mostrando que sua justificativa moral consiste numa generalização apressada, inadequada para fundamentar o recurso platônico à estrutura narrativa. Com efeito, uma análise dos diálogos em estilo direto mostra que também eles conteriam elementos moralmente reprováveis que, segundo a lógica de Capra, deveriam passar pelo crivo do “distanciamento narrativo”. A perspectiva que será defendida neste trabalho tende, portanto, a revalidar a justificativa técnico-formal, segundo a qual a inserção de procedimentos narrativos se dá em virtude da insuficiência da forma estritamente dialogada para suprir a complexidade do texto e, assim, assegurar ao leitor sua inteligibilidade. A afirmação deste ponto de vista, em detrimento da justificativa moral, é relevante, na medida em que constitui um importante indicador da inexistência de uma oposição entre *mimesis* e *diégesis* na prática platônica de composição. O debate aqui levantado permite inferir o caráter fundamentalmente mimético-dramático dos diálogos, inclusive quando se apresentam sob forma narrativa, o que coloca em evidência o papel da *mimesis* na constituição da filosofia como forma do discurso.

Nestor Cordero
Francia

El Parménides irreconocible de Aristóteles

Cuando un filósofo se ocupa de otro, no lo expone, sino que lo interpreta. En general, una lectura atenta del texto comentado es suficiente para distinguir entre la exposición de las ideas por parte del autor, y la interpretación de quien comenta. Este método, no obstante, es imposible de aplicar en la interpretación aristotélica de Parménides, pues la misma (a) no surge de los pasajes del Poema conservados (que no pueden no coincidir con pasajes perdidos, que quizá Aristóteles conocía), o, peor aun (b) parecen contradecirlos. Si el caso de Parménides y Aristóteles se hubiera reducido a la interpretación errónea de un filósofo por parte de otro, no hubiese sido grave (hay numerosos ejemplos en la historia de la filosofía), pero dado el prestigio de Aristóteles, su comentador Simplicio (fuente privilegiada en la transmisión de textos presocráticos) retomó palabra por palabra su interpretación. Y esta verdadera "tragedia griega" se

completó en 1795, cuando G. G. Fülleborn publicó el primer libro consagrado exclusivamente a Parménides y estructuró el orden de los fragmentos en función de la interpretación de Simplicio (que se basaba en Aristóteles). De ahí en adelante, consagrado por H. Diels, el orden de los fragmentos determina hasta hoy "la" interpretación de Parménides. Veamos Aristóteles. Después de haber afirmado que, "según el lógos", para Parménides, el ser es uno (o sea que Parménides es presentado como un monista, junto con Meliso: *Met.* 986b19), Aristóteles agrega que, "obligado a seguir a las apariencias (*anagkazómenos d' akolouthéin tois phainómenois*)", dado que, según la sensación, el ser es múltiple, "supuso dos causas y dos principios, lo cálido y lo frío, es decir, el fuego y la tierra; colocó a uno, el calor, como el ser, y al otro, como el no-ser" (*Met.* 986b31) (o sea que Parménides es ahora presentado como un dualista). Este breve pasaje contiene afirmaciones incompatibles con el texto de Parménides. (a) La última frase, que coloca el no-ser como un "principio", es insostenible, ya que el núcleo de su filosofía es la inexistencia del no-ser ("lo que no es, es impensable e indecible", fr. 2.7-8, ya que "la nada no existe", fr. 6.2) (b) Parménides nada dice sobre "las apariencias". Hay en él, a lo sumo, referencias a "las opiniones", *pero dóxai*, en su tiempo, no es sinónimo de *phainómena*. (c) Los "principios" que Aristóteles atribuye a Parménides son ejemplos de una teoría errónea que la Diosa (portavoz de Parménides) expone a su discípulo para que éste no caiga en la tentación de aceptarla (fr. 8.61). Esa teoría consiste sólo en "opiniones" (*dóxai*) elaboradas por "los hombres que nada saben" (fr. 6.4), y de ellas hay que alejarse (fr. 7.2).

Nicola Stefano Galgano

Universidade de São Paulo (Usp)

Noein em Parmênides

No poema de Parmênides encontramos uma intensa discussão sobre o pensar (*noein*) desde o fragmento DK 2. A partir da sugestão do fr. DK 3, onde se diz que há uma forte ligação (seja ela qual for) entre pensar e ser (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*), a tentação de absorver a temática do pensar dentro da temática do ser foi irresistível para os historiadores de matriz hegeliana, de fato a linha interpretativa predominante nos séculos XIX e XX. Todavia, é legítimo pensar que para Parmênides a temática do ser enquanto abstração absoluta é incipiente, ao menos porque foi ele o primeiro a usar a expressão 'ser' em sentido absoluto (*to eon*). Cabe, então, redimensionar essa noção, que teve um sucesso sem par na história da filosofia, principalmente na metafísica. Ao diminuir as luzes sobre o ser, emerge com maior nitidez a preocupação de Parmênides na parte metodológica do poema; há um tratamento específico do pensar, o qual possui um valor autônomo e anterior à temática do ser. Que Parmênides tenha sido um excelente observador da mente humana pode ser inferido pelo espaço que ele concede a este assunto. Ele não se limita a indicar a ligação entre ser e pensar, mas se aprofunda na indicação de caminhos corretos do pensar no âmbito da pesquisa científica, distinguindo-o de um pensar comum, insuficiente para os fins da pesquisa. O texto a ser apresentado quer mostrar algumas características do pensar proposto por Parmênides, que são cruciais na interpretação de algumas teses do poema e que não foram suficientemente evidenciadas pelos precedentes estudos, notadamente aqueles que fazem referência ao trabalho seminal de Karl von Fritz. Em minha proposta, atendendo às especificações dadas por Parmênides, *noein* e seus cognatos – principalmente no fragmento DK 2, mas não somente ali – representa um percurso cognitivo, definido por operações cognitivas corretas ou não corretas. Com esta noção do pensar como 'operações cognitivas da mente' se evitam as ambiguidades das costumeiras traduções para *noein* e seus cognatos – a saber, 'pensar' e 'conhecer' – obtendo como resultado uma maior precisão na interpretação do complexo texto do fr. DK 2 e da discussão epistemológica dos fragmentos DK 6 e 7.

Omar Álvarez
México

Pitágoras y los pitagóricos en Aristóteles

La finalidad principal de esta comunicación será reconsiderar críticamente (una vez más) el conjunto de testimonios que Aristóteles dejó en varias de sus obras conservadas hasta nosotros, de tal manera que se pueda hacer un juicio más equilibrado sobre su valor como fuente para reconstruir el sistema doctrinario del pitagorismo antiguo entre los siglos VI-IV a.C., con especial atención a la posibilidad de atribuir aspectos específicos de éste al propio Pitágoras. En un primer acercamiento, se partirá de un censo analítico de las menciones nominales de Pitágoras en el Corpus Aristotelicum y en los fragmentos de las obras perdidas, para compararlo con las apariciones que, en el mismo CA, hay del nombre de sus casi contemporáneos Anaximandro y Anaxímenes, para calibrar adecuadamente la famosa aseveración crítica de que nunca se alude a aquél en los tratados filosóficos y científicos de Aristóteles. Sin embargo, dada la comparable escasez de las menciones de todos ellos, el procedimiento aplicado por el Estagirita en el caso de Pitágoras, que por lo general ha sido interpretado como un indicio de una actitud de extrema precaución frente a una figura más bien nebulosa, cuyo papel en la constitución de las doctrinas atribuidas anónimamente a los ‘pitagóricos’ en el CA él no habría podido determinar con exactitud, se revelará como su tratamiento normal para los sabios de antaño. Además, se argumentará que la etiqueta colectiva de οἱ Πυθαγόρειοι (‘los pitagóricos’), que en algunos pocos casos está acompañada por el participio καλούμενοι (‘llamados’), que Aristóteles aplica a los autores (o portadores) de algunas doctrinas antiguas muy definidas (con la frecuencia más alta de uso en *De caelo* y en *Metaphysica*), aparece conectada en algunos casos con doctrinas que están atestiguadas desde el siglo VI a.C., a veces con explícita atribución a Pitágoras mismo, de tal forma que la etiqueta en cuestión parecería incluirlo, en especial cuando dicha doctrina le es atribuida por otros peripatéticos, como Dicearco de Mesina. Esto me llevará a buscar una explicación alternativa para el uso de la designación colectiva οἱ Πυθαγόρειοι (‘los pitagóricos’) en Aristóteles, para lo cual recurriré a los estudios sobre su dependencia de ciertas tradiciones proto-doxográficas, constituidas al parecer en el siglo V a.C., que incluyen el desarrollo de categorías colectivas para facilitar la crítica o, incluso, la polémica contra un conjunto más o menos amplio de intelectuales. Finalmente, esto me llevará a proponer una valoración más justa del testimonio aristotélico sobre Pitágoras y los pitagóricos, que resulte más acorde con su vena de pensador crítico y con su involuntario papel de ‘historiador’ de la filosofía.

Paulo Fernando Tadeu Ferreira
UNIFESP/Brasil

Sobre a falácia do acidente em Soph. El. e Met. Z 6

Ao discutir a falácia “Corisco é diverso de Sócrates; Sócrates é homem; logo, Corisco é diverso de homem” em *Soph. El.* 5, Aristóteles afirma que homem se predica acidentalmente (*symbebêkenai*, 166b35). Segundo Mignucci e Dorion, *symbebêkenai* corresponde na passagem não à predicação acidental, visto que homem designa a substância de Sócrates, mas ao ser da predicação por oposição ao ser da identidade. Penso que a interpretação proposta não faz jus ao que afirma o Estagirita sobre a falácia do acidente em *Soph. El.* 5, 6 e 24. Com base na distinção entre ser Sócrates e ser aquele de quem Corisco é diverso (cf. Cap. 24) e na reduplicação mediante enquanto (cf. Cap. 6, 168a40-b4) tais como empregues na elucidação de outras falácias do acidente, pode-se acompanhar Aristóteles de perto quando afirma (Cap. 5, 166b28-32) que nem tudo se predica de mesmo modo (*homoiôis*) de um item (Sócrates) e daquilo que desse item se predica acidentalmente (aquele de quem Corisco é diverso): ser homem, com efeito, se diz per se 1 de Sócrates enquanto tal, visto corresponder à substância de Sócrates, mas dele se diz acidentalmente enquanto aquele de quem Corisco é diverso (cf. Cap. 5, 166b35-36). A interpretação que defendo permite compreender como Aristóteles pode pretender que homem se diz acidentalmente (*symbebêken*) de Cálías, Sócrates e outros em *Met.* A 1 981a18-20 e quadra com

a menção a “refutações sofisticas” (*sophistikoi elegchoi*) em *Met. Z 6*, cuja resolução (*lysi*) se diz ser a mesma para o problema se Sócrates e ser Sócrates são o mesmo (cf. 1032a6-10).

Pilar Spangenberg

UBA-UNR/Argentina

Sombras del eleatismo en la concepción del lenguaje: Platón y Aristóteles frente al monismo lingüístico.

Hacia el final de *Física I 2*, en el contexto de la discusión con el monismo y, más específicamente, en el curso de la investigación de la diversidad de sentidos que asumiría tal tesis, Aristóteles examina la dimensión lingüística implicada en la posición monista. En ese contexto, afirma que “los más cercanos de los pensadores antiguos”, con el fin de evitar que unidad y multiplicidad resulten lo mismo, a la vez y respecto de las mismas cosas, suprimieron el “es” de toda proposición, mientras que otros reformaron las expresiones para eludir la predicación de ser. Así, por ejemplo, en vez de decir “el hombre es pálido”, decían “empalidece” (185b25-30). Aristóteles considera que tal posición se sustenta en una concepción según la cual “uno” y “es” poseen un único significado, que impide que el verbo “ser” oficie como cópula y se abra así al significado de los atributos que liga al sujeto. A esta tesis responde con la doctrina de la multiplicidad de los sentidos de ser, mostrando que la predicación múltiple respecto de lo mismo no supone identidad de tales predicados (pues la definición de cada uno de ellos difiere aun cuando se prediquen de lo mismo), y echando mano, además, de la doctrina de la potencia y el acto (185b32-186a3), que permitiría explicar la relación todo/parte. Así, frente a la posición de raíz zenoniana de mutua exclusión de unidad y multiplicidad, Aristóteles afirma la posibilidad de que lo uno sea múltiple también en el plano del lenguaje recurriendo, por un lado, a la tesis de las categorías y, por otro, a la distinción entre la potencia y el acto. Este trabajo intentará echar luz sobre estas líneas finales del capítulo 2 de *Física I*, enfocando en el vínculo que con ellas guardan dos doctrinas diferentes, a saber, la del monismo lingüístico y la de la refutación platónica de tal posición. Nos ocuparemos así, por un lado, de la tesis que Aristóteles enfrenta en este contexto, tesis que niega la posibilidad no sólo de la predicación múltiple, sino de la predicación a secas y que hallaría sus raíces en la tradición eleática, aun cuando se vincula en aquella tradición más próxima a Aristóteles con Antístenes o con sofistas como Licofrón, explícitamente mencionado en este contexto. Por otro lado, y a la luz de los resultados alcanzados en relación con las doctrinas que Aristóteles asumiría como blanco de crítica en el texto mencionado, interesa iluminar también la refutación que de ella ofrece Platón en *Sofista* 251a y ss., contexto en el que discute con los “viejos instruidos tardíamente”, que “niegan la posibilidad de decir una cosa a través de otra”. Se intentará mostrar que la refutación de tal tesis ha ocupado también un lugar central en la ontología tardía de Platón, al punto que representa el punto de partida que conducirá a la doctrina de la combinación de los géneros. El hecho de que en *Sofista* Platón enfrente a idéntico adversario y que tal refutación conduzca también a una doctrina de enorme peso ontológico como la de la combinación de las formas, constituye, a nuestro entender, un dato de gran importancia, que sin embargo, a excepción de estudios notables como el de Aubenque en *El problema del ser en Aristóteles*, no ha sido suficientemente estudiado en sus consecuencias por la tradición. Si bien es indudable que el modo en que ambos filósofos resuelven en los contextos mencionados el problema de la predicación planteado por el monismo lingüístico difiere en puntos esenciales, sugeriremos que es posible encontrar una “identidad funcional” entre las tesis que ambos ofrecen como llave de solución a la cuestión, i.e. la combinación de los géneros mayores y la doctrina de las categorías. Una de las conclusiones que nos interesa establecer a partir del examen de sendos textos es el hecho de que en uno y otro se manifiesta un explícito rechazo a las teorías que buscan modificar el lenguaje para adecuarlo a la ontología que suscriben. Muy por el contrario, para Platón y Aristóteles el lenguaje oficia más bien como la punta del ovillo a partir del cual se irán desarrollando sus respectivas propuestas ontológicas.

Priscilla Tesch Spinelli

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)/Brasil

A teleologia aristotélica: fim imanente ou fim transcendente?

O presente trabalho pretende examinar em que medida Aristóteles se compromete, sobretudo levando em conta o livro VIII da *Física* e o Lambda da *Metafísica*, com a afirmação acerca de uma finalidade extrínseca aos seres naturais. Parece pacífico entre os intérpretes de Aristóteles que o início da *Física* – assim como o *De Anima* – lida com os entes naturais de um ponto de vista imanentista, arrogando a estes a tarefa de existirem, permanecerem a existir (e, no fim das contas, procriarem) em vista do seu próprio ser. Os entes naturais fazem tudo o que fazem em vista da sua autorrealização, a qual se traduz na doutrina de um hilemorfismo em que se faz presente a predominância da forma sobre a matéria. A última, sendo sempre um relativo, se orienta e organiza em razão da forma, a qual confere unidade ao ente natural e dirige todos os seus movimentos (naturais). A explicação para a existência e o modo de ser dos entes naturais se mostra, assim, imanente na medida em que a sua completude reside em seu próprio ser, pois a sua finalidade nada mais é do que a (plena, nos casos em que isso é possível) realização da sua própria forma. A afirmação da existência de um Primeiro Motor Imóvel, no entanto, tanto no livro VIII da *Física* quanto no Lambda da *Metafísica*, à primeira vista introduz um fim externo aos entes naturais, conforme a explicação resumida acima. A questão que se procurará responder nesse trabalho é se: 1. a necessidade de um Primeiro Motor Imóvel na teleologia natural aristotélica se dá em virtude de a explicação imanentista acerca dos seres naturais ser, em alguma medida, insuficiente para dar conta da sua realidade e estrutura – sobretudo no que concerne ao fato de serem motores movidos –; ou 2. se ela se dá por outras razões, por exemplo, na medida em que queremos compreender a razão pela qual os fenômenos naturais tomados em conjunto ocorrem como ocorrem. Buscar-se-á apresentar as implicações de ambas as opções e determinar em que medida uma resposta positiva à opção 1. implica a afirmação de que há, segundo Aristóteles, uma finalidade para os entes naturais além deles próprios.

Rafael Mello Barbosa

CEFET/RJ Brasil

Sobre a interpretação de Simplicio da noção aristotélica de movimento

Esta comunicação é a primeira parte de um exame de escopo mais amplo, ele se insere na análise da tradição de comentadores e intérpretes do livro III da *Física* de Aristóteles. Não se pode desconsiderar a influência dos comentadores antigos na nossa interpretação de filósofos clássicos como Aristóteles. O interessante do comentário de Simplicio à *Física* de Aristóteles é que ele pode ser considerado o primeiro comentário à essa obra e que converte a definição de movimento em outra, originando uma longa tradição de interpretações e comentário que se estende até os dias de hoje. Particularmente interessante é a sua interpretação da definição de movimento como aparece nos três primeiros capítulos do terceiro Livro. Uma interpretação bastante sofisticada, capaz de redefinir um dos pontos centrais da *Física* e que merece ser acompanhada mais de perto. A presente comunicação procurará acompanhar, na medida do possível o comentário de Simplicio a definição de movimento do livro III da *Física* e buscará refletir as consequências da sua conversão da definição de movimento para "passagem da potência para o ato", quando Aristóteles propõe "ato do ente em potência enquanto tal".

Rafael Moreno González

Pontificia Universidad Católica del Perú / Perú. Universidad de Bonn / Alemanha

Πολέμου καὶ μάχης... (Gorg. 447a1 ss.): *Guerra, masculinidade y la caracterización de Calicles en el Gorgias de Platón*

Las palabras iniciales del *Gorgias*, cuando no del todo ignoradas, son usualmente tomadas como un pasaje extraño cuya interpretación es difícil debido a nuestra ignorancia del proverbio original referido por Calicles. Dodds ad. loc. hace notar la rareza del pasaje: "Strictly speaking, one can be

late for a battle but hardly for a war”; así, tanto él como Lamb equiparan el sentido del refrán aludido con el del dicho inglés “first at a feast, last at a fray.” (Dodds ad. loc.; Lamb traduce: “To join in a fight or a fray...”) El comentario más reciente y detallado sobre el *Gorgias*, aquel de J. Dalfen, toma el pasaje en cuestión como una anticipación del desarrollo de la conversación: la fiesta de logoi que Sócrates y Querefonte acaban de perderse, sostiene Dalfen siguiendo a Dodds, se transformará en una batalla entre Calicles y Sócrates. Sin embargo, resalta Dalfen, este primer intercambio de palabras mantiene aún un tono amigable e informal. En esta presentación sostengo que el saludo de Calicles a Sócrates es más bien un reproche no solo por llegar tarde: la pregunta que debe ser planteada no es (como Dodds hiciera) cómo es posible que uno llegue tarde a la guerra, sino qué tipo de persona participa tardíamente en una batalla o una guerra. Así, cuando en Homero πόλεμος y μάχη o sus cognados aparecen juntos, son utilizados para describir un tipo de carácter (uno belicoso, combativo: Il.1, 177; 11, 12; 12, 436; cf. *Fedón* 66c). Este aparentemente inofensivo saludo esconde ya una crítica a Sócrates por su comportamiento (a los ojos de Calicles) poco viril. Durante todo el diálogo Calicles censura tanto el comportamiento de Sócrates como sus posiciones filosóficas por considerarlas no dignas de un hombre, serviles o infantiles (e. g. 484c4-485e2, especialmente 485d3-e1). Asimismo, Calicles ve su virilidad atacada cuando Sócrates compara el modo de vida defendido por él con el de un *kinaidos* (cf. 494e4). Por tanto, desde el inicio del diálogo encontramos una caracterización bastante particular de Calicles, la que es coronada por la proyección que hace éste de su propia *philonikía*, vocablo no desprovisto de connotaciones bélicas, en 515b5 sobre Sócrates. Por ello hace Platón a Calicles un ciudadano del demos de Acarnas, demos cuyos ciudadanos son representados en los Acarnaenses de Aristófanes como febriles defensores de la guerra; por ello mismo critica Platón tan duramente a los políticos atenienses hacia el final del *Gorgias*: por su política expansionista (cf. 517b, 519a). En la figura de Calicles encontramos la personificación de un alma aguerrida o belicosa cuya participación en la política ateniense, como la comparación con Alcibíades sugiere (cf. 481c5 ss. y especialmente 519a6), aspira y persigue honor y poder antes que asegurar el bienestar del alma propia y de la polis. Las palabras iniciales del *Gorgias* nos brindan así una muestra del carácter de Calicles que el resto del diálogo se ocupará de desarrollar.

Raphael Zillig
UFRGS/Brasil

Uma interpretação alternativa para as noções de endoxa e phainomena na ética de Aristóteles

Desde Burnet (1900), tornou-se comum a opinião segundo a qual o chamado “método dialético” (ou “método dos *endoxa*”) corresponde ao método reservado por Aristóteles à filosofia prática. Na base dessa tese tradicional encontra-se a opinião segundo a qual as evidências que formam o ponto de partida da investigação ética (os seus *phainomena*) correspondem a *endoxa*, ou seja, a opiniões reputadas. Com isso, a interpretação tradicional aparta completamente o método da ética aristotélica do método das ciências naturais, cujos *phainomena* correspondem não a opiniões reputadas, mas a evidências empíricas. Essa posição ganhou força adicional com Owen (1961), cujo trabalho busca enfatizar a discrepância entre o que se toma como *phainomena* em cada um dos dois âmbitos. No ponto de partida deste trabalho está a constatação de aspectos do procedimento de Aristóteles em seus estudos de filosofia prática que se enquadram mal com a compreensão tradicional do dito “método dos *endoxa*”. Em especial, tal como descrito por aquela interpretação, o método parece insuficiente para captar o propósito de encontrar explicações apropriadas para o tema de pesquisa. A interpretação aqui proposta tem como ponto central a recusa da equiparação entre *phainomena* e *endoxa* na ética. Ao recusar essa equiparação, sugerimos que haja papéis metodológicos distintos para cada uma dessas noções. A partir disso, tentaremos mostrar que, com base na dissociação entre essas noções, é possível aproximar a compreensão do método das obras éticas de Aristóteles ao método por ele atribuído às ciências empíricas sem, com isso, perder de vista as especificidades do contexto prático. Em especial, pretendemos que a compreensão proposta para as noções de *phainomena* e *endoxa* torne viável a aplicação às obras

éticas das considerações que Aristóteles faz nos *Analíticos* e em suas obras científicas com respeito à noção de explicação apropriada. A partir do exame de passagens problemáticas, buscaremos demonstrar o ganho interpretativo da proposta apresentada.

Raúl Gutiérrez

Pontificia Universidad Católica del Peru

Observaciones sobre la Diánoia en República

Es ampliamente conocido que la caracterización de las afecciones del alma en el símil de la línea no pasa de ser un mero esbozo. Así se explican, al menos en parte, los problemas que presenta su caracterización. Creo, y así lo he venido proponiendo, que una forma de superar algunas de esas dificultades es examinando la manera en que Platón aplica esas afecciones en el resto de la *República*. En el caso de la *diánoia* espero mostrar lo siguiente: (1) que siendo la analogía un procedimiento matemático que recurre a una imagen para estudiar el original – al estudio de la justicia política para acceder a la justicia psíquica – corresponde a la descripción de la *diánoia*; (2) que, sin embargo, por un amplio espacio (desde 368 c hasta 434 d) se pierde de vista a la justicia política y la investigación se centra en la justicia política en un “lugar oscuro y difícil de investigar” (432 c); (3) Que, por esa razón, se vuelve a formular la analogía *pólis/psyché* señalando el tránsito efectivo a la *diánoia* (434 d-435 a); (4) Que la referencia a la insuficiencia de los métodos seguidos hasta aquí y al camino más largo y complicado ubica a la *diánoia* entre la *pístis* y la dialéctica (435 d); (5) Que al recurrir al principio de no-contradicción/oposición como hipótesis (437 a6; 510 c3, 6) para examinar si lo que se da en la *pólis* – la imagen – efectivamente se da en el alma – el original – se recurre efectivamente al método hipotético-deductivo propio de la *diánoia*; (6) Que los ejemplos mencionados como objeciones a esa hipótesis – uno visible y otro matemático – reflejan el tránsito de lo sensible a lo inteligible (436 c-e); (7) Que, como tal, el resultado de la investigación no cuenta con la “exactitud” requerida por una investigación dialéctica, pero es más claro (445 b6) que la investigación anterior; (8) Que las “partes o especies” del alma son abstracciones en un alma que es concebida como una “corriente” (485 d8); (9) Que los ejemplos que utiliza Sócrates para ilustrar los movimientos o tendencias que hay en el alma y su relación con la *praxis* tiene presente la relación entre los dos segmentos intermedios de la línea; (10) Que la caracterización de la relación de la justicia psíquica y la justicia política (443 c4-5; 433 a3-4), así como, en general, el notorio paralelismo en el tratamiento de las virtudes cívicas y psíquicas representa la relación de original e imagen entre los objetos de la *diánoia* y la *pístis*; (11) Que, finalmente, la naturaleza abstracta de la hipótesis y de las partes del alma podría entenderse como confirmación de la caracterización aristotélica de los objetos matemáticos como “intermedios”.

Renato Matoso Brandao

PUC-Rio/Brasil

O Comentário Anônimo ao Teeteto de Platão e a Epistemologia do Ecletismo Filosófico

O Comentário Anônimo ao Teeteto de Platão, obra cujas melhores hipóteses de datação giram entorno da segunda metade do primeiro ao início do segundo século da era cristã, é certamente o mais antigo exemplo de comentário ao texto platônico ao qual temos acesso. Apesar de ser comumente classificado como uma obra médio-platônica, o que, aliás, não diz muito sobre seu conteúdo filosófico, o *Comentário Anônimo* tem sido alvo de grandes disputas no que toca às suas posições quanto ao debate epistemológico do período. Autores como Tarrant já defenderam a tese de que o *Comentário* demonstra-se essencialmente cético, enquadrando-o na linha do ceticismo acadêmico de caráter mais moderado. Outros autores, como, por exemplo, Sedley, atribuem ao nosso autor anônimo uma epistemologia positiva mais próxima do platonismo dogmático de Antíoco e da chamada “quarta academia”. Em minha exposição, defenderei a tese de que o *Comentário Anônimo ao Teeteto de Platão* articula uma posição bastante sofisticada e particular com relação ao debate epistemológico. De acordo com minha leitura do *Comentário*, nosso autor anônimo realiza uma exposição e uma defesa do ecletismo filosófico, tese que pode ser caracterizada pela aceitação de

certos dogmas fundamentales acerca de la naturaleza e posibilidad del conocimiento, de carácter platónico, en el caso de nuestro *Comentario*, mas que posee como distinción metodológica la reutilización, la transposición y la releitura de argumentos y tesis de otras escuelas filosóficas, como las escuelas cética, estoica, epicurista y peripatética. En mi trabajo, demostraré como el *Comentario* opera una defensa del ecletismo filosófico en, por lo menos, tres niveles distintos: a) En el nivel conceitual, al exponer los rudimentos de una epistemología de inspiración platónica, basada en la definición de conocimiento, extraída del *Ménon*, segundo a la cual el conocimiento es “opinión verdadera articulada por el raciocinio de las causas” (o por las causas del raciocinio, de acuerdo con la lectura heterodoxa del manuscrito del *Comentario*); b) En el nivel performático, al realizar una serie de apropiaciones y adaptaciones de argumentos y tesis de otras escuelas filosóficas de su entorno y, finalmente, c) En el nivel exegético, por atribuir al propio Platón tal metodología eclética, al mismo tiempo en que defiende la tesis de la unidad de la Academia platónica.

Ricardo Salles

IIFs-UNAM, México

Intelligence and cosmic soul. The Stoic arguments and their Platonic origin

Stoic cosmology is firmly grounded on Platonic cosmology, but it is very difficult to determine exactly how much of Stoic cosmology is already in Plato. In this paper, I tackle this issue in connection with the proofs of the intelligence of the cosmos in the early Stoics, mainly in Zeno and Chrysippus. The Stoic cosmos is intelligent in a very strong sense. It is intelligent not just because it is inhabited by intelligent beings like us, or just because it is fully intelligible, i.e. something whose structure and content can be fully grasped by intelligent beings. The Stoic cosmos is intelligent also because it is something that thinks, i.e. an agent of intellectual processes. To use the expression employed by the Stoics themselves: it is νοερόν. The Stoics were not the first to defend this idea. In Plato there are (at least) two easily identifiable proofs for the intelligence of the cosmos in this strong sense, one at *Tim.* 30a2-c1 and one at *Phlb.* 29d6-30a8. The question I want to address in this paper is whether the early Stoic proofs are borrowed from these two Platonic arguments. My answer is that they are not: the early Stoic proofs are substantively different from the Platonic ones. By claiming that these two families do not go back to Plato, I take issue with David Sedley (cf. Sedley 2007: 205-238 and 2012: 396-407). The Stoic proofs may be divided into two distinct families: ‘F1’ and ‘F2’. According to Sedley (2007: 222-225), both F1 and F2 go back to Plato and they are clearly present in the two Platonic passages mentioned earlier, in either of two forms: (a) in a nearly finished state or (b) as a mere complement to the Platonic arguments developed there. As I shall argue, this is not so at all: F1 and F2 represent a major innovation in ancient philosophical theorizing about the intelligence of the cosmos.

Roberto A. Rivadeneyra Quiñones

Universidad Panamericana / México

Cuidado de sí y música en la búsqueda platónica del Bien

¿Cuáles son las razones que da Platón para el mal? Parece que la sentencia socrático-platónica que anuncia en *Timeo* (86d6-e1) «nadie hace el mal intencionadamente» es consecuencia de la ontología eidética de Platón. Un poco antes, en el mismo diálogo (29d7-e3) se pregunta por la causa que llevó a Dios (δὲ) a construir el devenir y este Todo (τὸ πᾶν). La respuesta que da es la siguiente: «Era bueno, y en quien es bueno jamás puede surgir ningún tipo de envidia respecto de nada. Y por estar exento de envidia quiso que todas las cosas se generaran semejantes a él en el mayor grado posible». (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τοῦτου δ’ ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.) Sin embargo, si Dios era bueno, entonces por qué existe el mal. A lo largo de *Timeo* aparecerán algunas ideas que dan respuesta a este problema, pues es necesario entender cuál es el origen del mal. Pueden ser tres posibilidades: 1) El mal es causado por Dios; 2) El mal tiene su origen en la materia, o 3) El mal

es causado por el alma. A lo largo de este trabajo, además de exponer lo anteriormente señalado, propondré como solución al problema del mal una vertiente doble: el cuidado de sí y la armonía musical (*Timeo*; *República* II y III).

Roberto Bolzani Filho

Universidade de São Paulo (Brasil)

Metafísica e ética em República 500b-d

Em *República*, a elaboração da figura do filósofo, da natureza filosófica que deve governar a cidade e da própria noção de filosofia leva Platão a estabelecer uma relação íntima entre metafísica e ética, como se pode observar nas seguintes afirmações de Sócrates: "Aquele, Adimanto, que tem seu pensamento verdadeiramente voltado para os seres...vendo e contemplando objetos ordenados e imutáveis (*tetagména átta kai katà tautà aei ékbonta*) que, entre si, nem cometem nem sofrem injustiças (*oút'adikoúnta oút'adikoúmena hyp'allélon*) e se mantêm todos em ordem e segundo a razão, tenta imitá-los e assemelhar-se a eles...Assim o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem" (500b-d). Nesta comunicação, com base nessa passagem, pretendo levantar e comentar uma questão: em que sentido seres "ordenados e imutáveis" podem ser ditos "nem cometer nem sofrer injustiças"? Como certas características metafísicas e ontológicas podem fundamentar ou mesmo apenas relacionar-se a uma característica ética, moral ou política? Trata-se aí de simples imagem, mais uma entre diversas outras que o diálogo mobiliza, ou estaremos perante um significado filosófico profundo que realmente associa as ideias de identidade, imutabilidade, ordem e justiça?

Rodolfo Arbe

Argentina

El rol del maestro en el cuidado de sí de Cármides

A diferencia de otros diálogos de la misma época, el procedimiento refutativo socrático en el *Cármides* se lleva a cabo con el fin de curar un dolor corporal que lo aqueja al joven por las mañanas. Sócrates es presentado como un médico capaz de sanar esa molestia física por medio de un remedio que combina el uso de una hierba junto con la enunciación de un ensalmo, en caso de que Cármides no tenga conocimiento de la *sophrosýne*. Para poder sanar el cuerpo, primero es preciso ocuparse del alma, descartando falsas creencias. La cura del dolor corporal por medio de la investigación del alma será justificada a partir de una crítica a la medicina tradicional griega que el filósofo desarrollará en paralelo a su visión integradora del plano espiritual y corporal al comienzo del *élenchos*. En la primera parte del trabajo nos ocuparemos de analizar el rol de Sócrates en la cura de Cármides. Tal como se deja claro en el proemio, para que Cármides se pueda curar necesita de un otro, en este caso Sócrates, quien lo ayudará a examinar conjuntamente lo que sabe y lo que no sabe. Creemos que este marco dramático complementa el posterior análisis del conocimiento de sí mismo, del cual nos ocuparemos en la segunda parte. Una vez que Cármides se queda sin palabras para definir la *sophrosýne*, dando cuenta de su ignorancia, aparece en escena Critias, quien continúa con la investigación. La parte central del diálogo está dedicada al análisis del conocimiento de sí mismo. En la examinación conjunta se descarta la posibilidad de que este saber tenga un objeto diferente de sí como el resto de los saberes, y se procede a investigar a este tipo especial de conocimiento. Los dialogantes coinciden en que el conocimiento de sí es un conocimiento reflexivo que permite discernir realmente lo que se sabe y lo que no se sabe (167a). Los caminos del *lógos* conducen a una aporía, anticipada al comienzo mediante el ejemplo de la visión. Una visión que es visión de sí misma, de las demás visiones y de las no-visiones sin ver color alguno es algo imposible (167c). El caso de la visión nos recuerda al *Alcibiades I* (132d), donde se utiliza la metáfora del espejo para graficar el caso de unos ojos que se ven a sí mismos. Del mismo modo, el alma que quiere conocerse a sí misma en el *Alcibiades I* debe estar dispuesta a mirar otra alma, especialmente, la parte donde reside el saber

y la razón. ¿Por qué en el análisis conceptual desarrollado en el *Cármides* en ningún momento se hace referencia a la mediación del otro para dar cuenta del conocimiento de sí? Creemos que el marco dramático complementa la aporía conceptual, demostrándonos que con la ayuda de un maestro es posible conocerse a sí mismo, y de este modo, alcanzar la cura.

Rodolfo Lopes

UNESCO Archai/PPGμ

Como reconstruir uma 'Teoria das Ideias' sem uma organização cronológica dos Diálogos?

A presente exposição tem o simples propósito de lançar a questão que lhe dá o título. Não se propõe, pois, a responder-lhe. Poderá, por isso mesmo, parecer uma empresa inútil e inconsequente (e talvez o seja), mas a sua centralidade na tradição de estudos platónicos justifica, a meu ver, que a afrontemos mesmo sem resposta. A questão é simples: como é que a chamada 'Teoria das Ideias' pode ser uma teoria sem um modelo de leitura cronologicamente orientado, que lhe confira, pelo menos, alguma linearidade? O problema torna-se ainda mais interessante, se essa 'Teoria das Ideias' tem constituído um dos principais argumentos em favor do modelo cronológico tradicional. O pressuposto metodológico mais fulcral é o seguinte: se não é possível determinar a ordem de composição dos Diálogos, então também não é possível mapear a 'evolução' do projecto filosófico do seu autor.

Rodrigo Illarraga

Universidad de Buenos Aires - CONICET/Argentina

Piezas de un rompecabezas. Una lectura conjunta de los homotimoi de Ciropedia y los homoioi de La constitución de los lacedemonios.

La revitalización de los estudios sobre Jenofonte ha estado signada dentro del campo de la filosofía, en buena medida, por la investigación de los aspectos políticos del pensamiento jenofonteo. Ese fértil terreno, compuesto por varios textos del corpus del autor ático, aborda temáticas que se encuentran presentes en toda la producción clásica y, especialmente, en la del grupo socrático. En la presente exposición presentaremos una de las cuestiones más características de la obra jenofonte: la aparición de grupos reducidos en el vértice de los aparatos políticos de dos sociedades preeminentes en la producción de Jenofonte, la Persia de *Ciropedia* y la Lacedemonia de *La constitución de los lacedemonios*, en un horizonte intertextual donde la figura del *phúlakes* platónico destaca como referencia. Cabe resaltar que no atenderemos al problema de la historicidad de las sociedades relatadas, sino al problema filosófico que supone la construcción teórica de sistemas políticos alternativos y, en concreto, la existencia de estamentos garantes del ordenamiento social deseado. Los *homótimo*i persas y los *hómoio*i lacedemonios son dos grupos sociales que, en distintas obras y sociedades, tienen características notablemente similares: componen la clase gobernante que ocupa cargos públicos, tienen una educación de cuño peculiar, están sometidos a un constante escrutinio, y cumplen roles militares preponderantes. Nuestro abordaje pondrá en cuestión algunas problemáticas nodales del plexo filosófico del período en lo que refiere a la política: la constitución de instancias de control social para fomentar la virtud individual, el problema de la *enkráteia* como valor rector, la constitución de una pedagogía adecuada para alentar el bien común. Jenofonte, haciendo suyo un tópico epocal, propone a los dos grupos analizados como el punto nodal de sociedades creadas como ejercicios filosóficos para abordar el problema de la política, en un marco de proliferación de modelos alternativos a la pólis clásica como los de la *República* de Platón o el *Busiris* de Isócrates. A partir de ello, nuestra propuesta radica en abordar críticamente la descripción de los *homótimo*i y *hómoio*i, para luego exponer una lectura conjunta en donde se destaquen las razones para divergencias y continuidades. En este punto, sostendremos que la amplia narración de *Ciropedia* sirve como modo de extender la elipsis existente entre los capítulos 1 a 13-15 y el capítulo 14 de *La constitución de los lacedemonios*, estrategia mediante la que el autor se permite poner en acción en *Ciropedia* ideas imposibles de presentar en un texto descriptivo. En otras palabras, propoñdremos

que el devenir y mutación de los *homótimoi* persas debe ser la clave de lectura para entender el excursus crítico de *La constitución de los lacedemonios*: un ejercicio filosófico para pensar el cambio político. A modo de cierre, y contra las lecturas straussianas, mantendremos que el declive final de los homótimoi y hómoioi no debe ser tomado como una crítica tout court a la política, sino como la exposición de cómo todo proceso político, para ser exitoso, debe abrazar la realidad de su propia finitud.

Rodrigo Verano Liaño

Universidad de los Andes / Colombia

Diálogo filosófico, dramatización y mimesis de la oralidad en el Fedón platónico

Los diálogos de Platón constituyen un punto de fuga en el que confluyen armónicamente tradiciones discursivas de naturaleza diversa. Así, parece claro que no puede entenderse el diálogo platónico en su complejidad sin atender a las aportaciones que géneros literarios consolidados como los λόγοι σοκρατικοί, la tragedia y la comedia, los mimos e incluso la épica homérica han realizado en la gestación de la creación platónica. Junto a la influencia de estas tradiciones discursivas, que, por tratarse de obras literarias eminentemente cultas, pueden situarse en un polo de variación lingüística más cercano a la distancia comunicativa, es característica —al tiempo que genuina— del filósofo ateniense la incorporación, entre las técnicas de dramatización que estructuran formalmente el diálogo, de una serie de estrategias que persiguen la mimesis de la conversación cotidiana en una versión más inmediata, desde el punto de vista comunicativo, de la que se observa en los intercambios conversacionales de otras obras literarias dialogadas, como es el caso del teatro. El presente estudio pretende compendiar y analizar tales estrategias, sirviéndose, a modo de corpus, del diálogo *Fedón*, considerado por la mayoría de los estudiosos como una de las piezas platónicas de mayor carácter dramático. Entre los fenómenos que serán analizados en este diálogo se encuentran: la reparación conversacional (v.g. 73c-d 'Πῶς λέγεις; Οἶον τὰ τοιαῦτα [...]', la aposición parafrástica (v.g. 76d 'εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν αἰεὶ, καλὸν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία, [...]') así como otros procedimientos de reformulación discursiva (v.g. 65b 'οἶον τὸ τοιόνδε λέγω' [ejemplificación]; 94a 'Μᾶλλον δέ γέ που, ὃ Συμμία, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον [...]' [rectificación]), el comentario metadiscursivo (v.g. 94b 'καὶ ἄλλα μυρία που'), las repeticiones monológica (v.g. 58a-58c 'τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης [...] ὥσπερ λέγω, τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης') y dialógica (v.g. 57a 'Αὐτός, ὃ Φαίδων, [...] :: Αὐτός'), etc. La documentación recurrente de este tipo de figuras en estudios recientes de lenguas modernas basados en corpora de naturaleza oral y registro no necesariamente elevado permite establecer puentes comparativos que ayudan a salvar la importante dificultad que trae consigo el intento de considerar prototípicamente habladas determinadas pautas o convenciones lingüísticas que integran obras concebidas y transmitidas enteramente por escrito en una lengua de la que no tenemos testimonios orales. En cualquier caso, el análisis pormenorizado de estos procedimientos puede ayudarnos a avanzar en nuestro conocimiento de la estilística platónica y a vislumbrar mejor la perfección técnica que se oculta tras la aparente naturalidad conversacional que nos transmiten estos diálogos.

Romina de Angelis

Universidad Nacional del Comahue/ Argentina

La retórica aristotélica, esbozo de la política

Una de los tópicos más interesantes de la *Retórica* de Aristóteles es la declaración, al comienzo del texto, que la retórica es una antistrofa de la dialéctica (ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ, *Ret.* I.1, 1354a1). A lo largo del Libro I la relación entre retórica y dialéctica se enriquece con otras caracterizaciones. En una de ellas, afirma que la retórica es un esbozo (παρὰφυές *Ret.* I.2, 1356a25) de la dialéctica y la política. Más adelante, al explorar las pruebas por demostración (ἦθος, πάθος, λόγος), Aristóteles describe con llamativa similaridad los rasgos esperables para la conformación del ἦθος. La persuasión por el ἦθος del orador implica, para Aristóteles, la adhesión que genera en el auditorio al mostrar cierta cualidad del carácter, sin ser la condición moral real

del orador un tema de estudio. Esta adhesión, por tanto, debe ser generada por obra del discurso (*διὰ τοῦ λόγου*, como todas las pruebas técnicas) y no por un prejuicio que se tenga respecto de quien habla. En el libro II.1 *Ret.* II.1, 1378a6-15 encontramos el breve pero condensado desarrollo de este tipo de prueba. Allí se señalan las tres características que debe mostrar el orador para persuadir a su audiencia: inteligencia práctica (*φρόνησις*), virtud (*ἀρετή*) y benevolencia (*εὐνοια*). Éstas son las causas de que la exposición de su talante ante el auditorio se configure de manera persuasiva. Esta triple caracterización del orador no es una innovación sobre la conformación de la apariencia que el orador pretende configurar en su audiencia. Por el contrario, esta búsqueda se inscribe en una tradición que se remonta a Homero y pasa por Tucídides y Platón. Pero fundamentalmente se remonta a dos escritos de Aristóteles que interesa destacar: *Política* y *Ética Nicomáquea*. En esta ponencia me propongo explorar y determinar los elementos que justifican en estos textos de Aristóteles la filiación de la retórica señalada (*παραφύεξ Ret.* I.2, 1356a25), así como las implicancias filosóficas para ambas disciplinas.

Simone Giuseppe Seminara

Universidade da São Paulo (USP)- Brasil

Genus as universal or genus as composite? On a puzzling passage of Aristotle's Metaphysics Z13

Metaphysics Book Z surely represents one of the most difficult and controversial text of Aristotle's corpus. The enquiry is said to concern the notion of substance, but it is far from clear which strategy Aristotle adopts for accomplishing his project. In this contribution, I aim to develop some suggestions provided by Frank A. Lewis (2013), according to which Z's argument-structure must be read in the light of a continuous comparison between Aristotle's own doctrine of hylomorphism and alternative models of scientific explanation. In particular, I aim to focus on a curious and at least at first glance puzzling reference present at the beginning of Z13. In that context, Aristotle, before starting the enquiry on the notion of substance as "universal", mentions again Z's quadripartition of the main meanings of οὐσία, which seems to govern the whole enquiry of Z. However, while in Z3 Aristotle lists: 1) essence; 2) universal; 3) genus; 4) substratum, in Z13 he lists 1) substratum; 2) essence; 3) the compound of these (τὸ ἐκ τούτων); 4) universal. As is evident, the notion of "genus" present in the former list does not occur in the latter, being substituted by what is usually meant to refer to the composite of matter and form. Even if we accept scholars' classical suggestion, according to which the notion of "genus" is included in the wider one of "universal", the presence of the compound of matter and form is far from obvious for at least two reasons. Firstly, in Z3 Aristotle had previously defined such a meaning as posterior and evident (1029a30-2); secondly, Z13's text claims that the compound at stake is from substratum and essence and not, properly speaking, from matter and form. Hence, even if we take for granted the traditional reading of Z13's substitution, we should be able to manage with a direct identification between the logical notions of substratum and essence on the one hand, and the physical ones of matter and form on the other. In this paper, I will develop this point and its possible consequences on the general methodological structure of Book Z. Meanwhile, I will explore a different suggestion, according to which, in Z13's list, the notion of genus is not subsumed under that of universal but can somehow (or just reputedly and cursorily) be read as the "compound" of the logical notions of essence and substratum. I will try to demonstrate how, in both readings, hylomorphism plays in Z a decisive role for the right assessment of Aristotle's dialectic with his competitors (especially with Plato).

Valeria Sonna

Conicet / Argentina

El antiplatonismo de Antístenes

La tensión entre la verdad asociada con el plano onomástico, según el modelo de Antístenes, y la que se liga con el plano proposicional o predicativo, según la novedad que propondrá Platón en el *Sofista*, resume una de las grandes batallas en torno de la noción de *alétheia* en la época clásica.

En una investigación anterior hemos sostenido que la solución platónica presentada en el *Sofista* a la paradoja eleática que obtura la posibilidad de afirmar la falsedad del juicio tiene por objeto, en realidad, el disolver la tesis antisténica del *ouk éstin antilégein*. Esta posición sostiene un riguroso criterio de verdad onomástica que descarta como mero sinsentido los enunciados falsos. Según lo atestiguan las fuentes, la fórmula del *ouk éstin antilégein* debe ser entendida en relación con la premisa de que a cada cosa le corresponde un *lógos* propio (Arist. *Met.* V.29. 1024b26-1025a10; Alejandro de Afrodisias, *Sobre la Metaf.* 434.25-435.20; *Asclepio Sobre la Metaf.* 356.21-34 [SSR vA 152]). Desde el rigor objetivista de la filosofía antisténica, la noción de falsedad implica la destrucción misma del *lógos* que implica la ecuación *légein = légein ti = légein tò ón = aletheúein*. Esta cristalización conceptual implica que para decir algo debe decirse lo que la cosa realmente es, *tò tí ên é ésti delón*, y es solo así que se identifica cómo es (*poíon tí ésti*). Platón, en el *Sofista*, indica la necesidad de desarticular esta cristalización conceptual ya que no habilita la posibilidad de afirmar que alguien habla falsamente y descarta como mero sinsentido los juicios negativos. Es, finalmente, la distinción entre el género de lo Diferente (*tò héteron*), el género de lo Mismo (*tò autó*), el género del Ser (*eínai*) y sus distintas combinaciones lo que le permitirá determinar en qué consiste el *lógos* falso (*Sof.*, 263d). No obstante, la posición antisténica no debería ser reducida a una mera obstinación en un rigorismo objetivista. En el presente trabajo nos proponemos demostrar que la misma debe entenderse a la luz de su concepción de la figura del *sophós*. El atributo principal del *sophós* es el saber (*eidénai*). El falso saber o saber aparente equivale en Antístenes a la censura de la ignorancia (*amathía*) considerada, socráticamente, como involuntaria y definida como el peor de los males (*megístón kakón*) (Antíst., *Ulix.* [SSR vA 54]). El ejemplo o paradigma de la *amathía* es Ajax. La figura del *sophós*, en cambio, es Odiseo, personaje en el cual coinciden el elemento cognitivo-racional y el elemento ético, cuya interrelación suponen las nociones antisténicas de *alétheia*, *paideia* y *epístème*. Creemos que es a la luz de esta concepción de la sabiduría que es preciso contextualizar la concepción antisténica del paso de la *dóxa* a la *alétheia* como disolución de lo que a la *dóxa* aparecen como contradicciones.

Vívian Val

Universidade Federal da Bahia

O que significa 'perceber o mito', Aristóteles?

Com base na *Poética*, pode-se afirmar que a música, a pintura, a dança, a poesia, a escultura, enfim, todos os objetos poéticos possuem em comum não apenas o fato de serem espécies do mesmo gênero, o gênero mimético, mas, sobretudo, todos eles abarcam um mito (μύθος), e isso é o que lhes concede uma diferença específica. Aristóteles diz, nessa mesma obra, que o mito é uma *mimesis* de ações (πρᾶξις), o que delinea o âmbito poético ao campo da moral, uma vez que, de acordo com a sua ética, a ação concerne ao homem e não aos animais irracionais. Isso significa que (i) Aristóteles caracteriza a *mimesis* poética enquanto a expressão de ações humanas, e conseqüentemente, (ii) para que um objeto seja classificado como poético é preciso que ele apresente uma ação de caráter ético (ἠθικός). Ocorre que, segundo a *Política*, a moralidade somente pode ser percebida através da visão e da audição, nenhum outro órgão possui a capacidade de perceber qualidades morais, como o tato e o paladar. Com isso, Aristóteles reduz a possibilidade de se 'perceber' (αἰσθησις) o mito à visão e à audição. Além disso, ainda segundo a *Política*, sabe-se que nem todos os que estão diante de uma imagem, como uma pintura, conseguem perceber a qualidade ética que ela apresenta. Ora, se a percepção de um objeto poético não decorre da simples atualização da visão, então a percepção poética visual, em alguma medida, difere da percepção sensível. Donde se pode questionar se acontece o mesmo com os objetos sonoros, pois embora a percepção do mito esteja relacionada à percepção da moralidade, o filósofo não deixa claro se há uma relação de identidade entre elas. É preciso, então, investigar se perceber as afecções existentes nos objetos poéticos é o mesmo que perceber o mito. Minha proposta é traçar um diálogo entre a *Poética* e a *Política* buscando compreender de que modo a percepção poética se efetiva, i.e., o que significa 'perceber' o mito, bem como, quais são as

condições necessárias para que esse tipo de percepção ocorra, esclarecendo assim a relação entre a percepção das qualidades morais e a percepção das ações que compõem o mito.

Viviana Suñol

IdIHCS, Universidad Nacional de La Plata-CONICET/ Argentina

La importancia de la mousiké para la vida más elegible en el mejor régimen político de Aristóteles

La *mousiké* juega un papel fundamental en la construcción de la identidad griega (Rocconi 2015, 82). Aristóteles le atribuye a esta disciplina un rol esencial en el programa de educación pública que propone para el mejor régimen en el último libro de la *Política*. En efecto, gracias a sus distintas funciones, la *mousiké* es el principal instrumento pedagógico para la formación ética e intelectual de los futuros ciudadanos. De ahí, que el filósofo organice el programa de educación musical de acuerdo a la estructura socio-política del régimen ideal. Aun cuando la educación y, en particular, el currículo musical son considerados temas secundarios del pensamiento ético-político aristotélico, el propósito del presente trabajo es mostrar que la *mousiké* es parte constitutiva de la respuesta que Aristóteles ofrece a la pregunta por la vida más elegible en el mejor régimen. Con vistas a esclarecer su relevancia filosófica, analizaré las dos funciones principales de las tres que el Estagirita expresamente le atribuye en *Pol.* 1339b13-14. Si bien no deja dudas respecto a que la ociosa es la función más importante y la que determina la singularidad de la *mousiké* respecto de las otras disciplinas, el filósofo no desarrolla el análisis de esta función pareciendo incluso identificarla con la relajación y el descanso en el último capítulo de la obra (Destrée 2017a). Pero más sorprendente aun es que siendo este el aspecto distintivo y original de su comprensión de la *mousiké* (Nightingale 2004, 250-2), Aristóteles nunca explique cuáles son las melodías y armonías que -conforme a la triple división que toma de otros filósofos (*Pol.* 1341b34)- corresponden a esta función (Destrée 2017b). Es probable que debido al interés primariamente pedagógico de *Política* VIII centre su atención en la función ética de la *mousiké*, la cual permite el desarrollo de la virtud por medio de un proceso de habituación de los niños y que se sustenta en la influencia emocional que caracteriza esta disciplina. Mediante el análisis de las referencias etnográfico-musicales tácitas y explícitas que aparecen en *Política* VIII 5-7 intentaré mostrar que esta función musical apunta a lograr el control de la emociones de los ciudadanos durante su infancia y en la vida adulta.

Zinnia Carrillo

UNAM/México

Deliberación (βούλευσις) y determinismo en Aristóteles, Ética a Nicómaco, III

¿Es incompatible el determinismo con la deliberación para Aristóteles? La idea de la incompatibilidad entre deliberación y determinismo en Aristóteles proviene de Alejandro de Afrodisia. La deliberación consiste en ponderar cursos incompatibles de acción, pues sólo es racional si creemos que tenemos el poder de hacer lo contrario de lo que de hecho hacemos. A partir de entonces numerosos comentaristas contemporáneos han interpretado de esta manera la deliberación, sin embargo, autores como Karen Nielsen piensan que la comparación no se requiere para la deliberación. El modelo de deliberación es más bien el análisis geométrico, una investigación de los medios para alcanzar el fin. Nielsen interpreta el pasaje de *De Interpretatione* 9 como el intento de Aristóteles por refutar el fatalismo y no el determinismo, es decir, la idea de que lo que ocurre ocurrirá independientemente de lo que hagamos o dejemos de hacer. Para ello, el estagirita distingue entre necesidad condicional e incondicional. La deliberación no es incompatible con el determinismo sino con la necesidad absoluta del fatalismo. P. Aubenque piensa que el objeto de lo deliberable que es el mismo que el de lo que depende de nosotros o está en nuestro poder (*eph' hēmín*) es lo contingente. Subraya el carácter de búsqueda o análisis que Aristóteles da a la deliberación en estos textos, pero piensa que sólo se delibera si hay muchos modos de alcanzar el fin. Susan S. Meyer, afirma que si bien lo que depende de nosotros viene en pares simétricos no debe entenderse como una clase de incontingencia en la acción, una apertura

o disponibilidad de alternativas sino que está en control de la acción, que depende de él si sucede o no. Susanne Bobzien piensa que la deliberación requiere de opciones alternativas, pues lo deliberable es también aquello que depende de nosotros y esta expresión tiene dos lados. Sin embargo, el que la deliberación requiera de opciones alternativas no implica para ella que los agentes están causalmente indeterminados en su acción sino que es compatible con que sus acciones se sigan necesariamente de condiciones causales antecedentes. Ofreceré mi propia interpretación de la deliberación aristotélica en el libro III tratando de mostrar que para deliberar no requerimos tener opciones alternativas a pesar de que lo deliberable y lo que depende de nosotros hacer o no hacer sean lo mismo. Además, la deliberación en el libro III no es incompatible con el determinismo, pues el oponente no es un determinista causal sino un fatalista socrático platónico que afirma que sin importar lo que suceda, si el agente posee el conocimiento del bien, actuará bien, y al contrario, si lo ignora, actuará mal.