



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Instituto de Estudos da Linguagem

DANIEL STAIN FERREIRA

DIDASCÁLICO DAS DOCTRINAS DE PLATÃO  
DE ALCÍNOO:  
tradução e estudo

CAMPINAS  
2019

DANIEL STAIN FERREIRA

DIDASCÁLICO DAS DOCTRINAS DE PLATÃO  
DE ALCÍNOO:  
tradução e estudo

*Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Linguística.*

Orientador: Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO DANIEL  
STAIN FERREIRA, E ORIENTADA PELO  
PROF. DR. FLÁVIO RIBEIRO DE  
OLIVEIRA.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem  
Leandro dos Santos Nascimento - CRB 8/8343

F413d Ferreira, Daniel Stain, 1983-  
Didascálico das Doutrinas de Platão de Alcínoo : tradução e estudo / Daniel Stain Ferreira. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Flávio Ribeiro de Oliveira.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Alcinous. 2. Didascálico. 3. Platonismo Médio. 4. Ecletismo. 5. Dogmatismo. I. Oliveira, Flávio Ribeiro de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The Didaskalikos of Plato's Doctrines : translation and study

**Palavras-chave em inglês:**

Alcinous

Didaskalikos

Middle Platonism

Eclecticism

Dogmatism

**Área de concentração:** Linguística

**Titulação:** Mestre em Linguística

**Banca examinadora:**

Flávio Ribeiro de Oliveira [Orientador]

Lucas Angioni

José Carlos Baracat Junior

**Data de defesa:** 28-03-2019

**Programa de Pós-Graduação:** Linguística

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-0845-3704>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8240181457682628>



**BANCA EXAMINADORA:**

**Flávio Ribeiro de Oliveira**

**Lucas Angioni**

**José Carlos Baracat Júnior**

**IEL/UNICAMP  
2019**

**Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.**

*Χρησιμωτάτη δὲ ἡ ἐπαγωγή εἰς τὸ ἀνακινεῖν τὰς φυσικὰς ἐννοίας.*

A indução é bastante útil para suscitar conceitos naturais.

(Didascálico, 158.2-3)

À Mónica,  
meu amor,  
com amor.

## AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer:

Ao Prof<sup>o</sup>. Flávio, do IEL, meu orientador, pela importante e acurada orientação, bem como pela ampla e total disponibilidade ao longo de todos os momentos da pesquisa;

Ao Prof<sup>o</sup>. Lucas Angioni, do IFCH, por aceitar meus convites tanto para a qualificação, quanto para a defesa do mestrado, bem como pelas excelentes contribuições que me ofereceu em ambas as oportunidades;

Ao Prof<sup>o</sup>. Baracat Júnior, da UFRGS, por prontamente aceitar o convite para a defesa, bem como pelas importantes contribuições que, nessa oportunidade, fez ao trabalho;

À Prof<sup>a</sup>. Josiane Martinez, da UNIFESP, por ter participado da qualificação, tendo dado ricas contribuições ao trabalho, em especial, à tradução;

À Prof<sup>a</sup>. Patricia Prata, do IEL, e ao Prof. Fernando Brandão dos Santos, da UNESP, por aceitarem meu convite para serem membros suplentes da banca;

A TODOS os professores e colegas com quem mantive contato e produtivo intercâmbio ao longo do mestrado, em particular, ao longo das disciplinas por mim cursadas;

A TODOS os funcionários da Secretaria da Pós-graduação, sem exceção;

Aos presentes à minha defesa, amigos e colegas; mas especialmente à minha esposa, Mónica, que tem sido minha companheira (e eu dela) ao longo da vida;

A um ausente à defesa, meu amigo Osvaldo Cunha Neto, que foi a centelha inicial, a verdadeira *ἀρχή* do meu projeto de pesquisa para ingresso no mestrado. Foi ele que, numa de nossas muitas, saudosas conversas, me informou, pela primeira vez, sobre a existência do Didascálico, que é meu presente objeto de estudo; e

Finalmente, ao CNPq, pelo financiamento parcial, porém crucial, desta pesquisa.

## RESUMO

O objeto desta dissertação consiste no estudo e na tradução, do grego antigo ao português, do *Didascálico das Doutrinas de Platão* (Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων), cuja autoria, após amplo debate entre os estudiosos da filosofia antiga, vem sendo atribuída não mais a *Albino* (Ἀλβίνος), filósofo médio-platônico em atividade no século II d.C., mas sim a *Alcínioo* (Ἀλκίνοος), a respeito de quem não dispomos de nenhuma informação biográfica precisa, mas que, baseado na evidência textual, teria estado em atividade entre os séculos I e III d.C., durante o Alto Império Romano, tendo, conseqüentemente, como possíveis contemporâneos, Plutarco de Queroneia, Filo de Alexandria, Apuleio de Madaura, entre outros. O tratado contém uma apresentação didática e, portanto, sistemática das chamadas “doutrinas” de Platão, possivelmente destinado a estudantes avançados, quiçá aspirantes a professores, de filosofia platônica. Na história da filosofia, essa obra ocupa um espaço importante, pois trata-se de um dos poucos testemunhos de, pelo menos, uma vertente de interpretação da filosofia de Platão nesse momento da história do Platonismo, que é tradicionalmente denominado Platonismo Médio (ou Médio-platonismo), já que corresponde ao período intermédio entre a chamada Nova Academia, de Arcesilau e Carnéades, e o chamado Neoplatonismo, representado por Plotino. Alguns dos principais traços dessa vertente de interpretação da filosofia platônica seriam, por um lado, o seu caráter *dogmático* (por oposição ao caráter cético da Academia dos séculos III e II a.C.) e, portanto, possivelmente remontando à filosofia da chamada Academia Antiga (Espêusipo, Xenócrates e Pólemon; séculos IV e III a.C.), bem como à de Antíoco de Ascalônia, no século I a.C.; e, de outro lado, o seu caráter *eclético*, uma vez que aberta à influência da filosofia de outras escolas contemporâneas (estóicos, peripatéticos e neopitagóricos); consistindo, assim, num momento singular na história do desenvolvimento do Platonismo na antiguidade tardia.

## ABSTRACT

The purpose of this dissertation is the study and translation, from Ancient Greek to Portuguese, of the *Didaskalikos* of Plato's Doctrines (Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων), whose authorship, after a wide debate among scholars of ancient philosophy, has been attributed no longer to *Albinus* (Ἀλβίνος), a middle platonic philosopher in activity in the second century AD, but, indeed, to *Alcinous* (Ἀλκίνοος), about whom we lack any precise biographical information, but who, based on the textual evidence, would have been in activity between the first and the third centuries AD, during the Early Roman Empire, having, thus, as his possible contemporaries Plutarch of Chaeronea, Philo of Alexandria, Apuleius of Madaura, among others. The treatise contains a didactic and, therefore, systematic interpretation of the so-called "doctrines" of Plato, possibly aimed at advanced students, maybe aspirants to teachers of Platonic philosophy. In the history of philosophy, this work holds an important place, once it is one of the few testimonies of, at least, one strain of interpretation of Plato's philosophy in this moment of the history of Platonism, which has traditionally been called Middle Platonism because it corresponds to the intermediate period between the so-called New Academy, of Arcesilaus and Carneades, and the so-called Neoplatonism, represented by Plotinus. Some of the main features of this particular strain of interpretation of Platonic philosophy would be, on one hand, its *dogmatic* character (as opposed to the *skeptical* character of the Academy of the third and the second centuries BC) and, thus, going back to the philosophy of the so-called Old Academy (Speusippus, Xenocrates and Polemon; fourth and third centuries BC), as well as to the philosophy of Anthiocus of Ascalon, in the first century BC; and, on the other hand, its *eclectic* character, once it is open to the influence of the philosophy from other contemporary schools (stoics, peripatetics and neopythagorians); thus, consisting of a singular moment within the history of the development of Platonism in Late Antiquity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: PARISINUS GRAECUS 1962, FOL. 146 VERSO, p. 173.

Figura 2: PARISINUS GRAECUS 1962, FOL. 147 RECTO, p. 174.

## SUMÁRIO

Introdução .....	p. 12
Capítulo 1 – O Autor .....	p. 16
Capítulo 2 – A Obra .....	p. 57
Capítulo 3 – A Tradução .....	p. 74
Didascálico das Doutrinas de Platão, de Alcínoo .....	p. 77
Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων .....	p. 131
Bibliografia .....	p. 165
Anexo I – Análise da obra .....	p. 170
Anexo II – Ilustrações .....	p. 173

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objeto primordial a tradução, do grego antigo para o português, da obra cujo título seria Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων (*Didascálico das Doutrinas de Platão*; ou, simplesmente, Didascálico) e cujo autor seria Alcínoo. Antecede a tradução um breve estudo acerca da obra, no qual tentamos reunir elementos que fossem úteis para explicarmos o essencial a seu respeito, seu sentido e seu contexto.

Trata-se, em linhas gerais, de uma obra na qual encontramos uma apresentação didática (ou, segundo as categorias literárias do Alto Império Romano, um λόγος διδασκαλικός, um discurso didascálico, como explicaremos adiante<sup>1</sup>) das “doutrinas” de Platão. As aspas colocadas ao redor da palavra “doutrinas” sugerem que, talvez, Platão não teria proposto nenhuma doutrina, haja vista aquilo que conhecemos de sua filosofia a partir dos *Diálogos*: de maneira geral, conversas entre aspirantes à σοφία no interior das quais, muitas vezes, problemas filosóficos eram propostos, hipóteses eram lançadas e examinadas, mas nenhuma resposta definitiva era alcançada. Caso tomemos a Carta VII como autêntica, o próprio Platão teria expressamente negado a possibilidade da existência de uma obra que visasse a catalogar suas doutrinas e a reproduzir, de maneira legítima, seu pensamento (341b-e)<sup>2</sup>. Seja como for, essa concepção dogmática da filosofia é o modelo de

<sup>1</sup> Ver p. 59-60.

<sup>2</sup> “It was in this fashion that I then spoke to Dionysius. I did not explain everything to him, nor did he ask me to, for he claimed to have already a sufficient knowledge of many, and the most important, points because of what he had heard others say about them. Later, I hear, he wrote a book on the matters we talked about, putting it forward as his own teaching, not what he had learned from me. Whether this is true I do not know. I know that certain others also have written on these same matters; but who they are they themselves do not know. So much at least I can affirm with confidence about any who have written or propose to write on these questions, pretending to a knowledge of the problems with which I am concerned, whether they claim to have learned from me or from others or to have made their discoveries for themselves: it is impossible, in my opinion, that they can have learned anything at all about the subject. There is no writing of mine about these matters, nor will there ever be one. For this knowledge is not something that can be put into words like other sciences; but after long-continued intercourse between teacher and pupil, in joint pursuit of the subject, suddenly, like light flashing forth when a fire is kindled, it is born in the soul and straightway nourishes itself. And this too I know: if these matters are to be expounded at all in books or lectures, they would best come from me. Certainly I am harmed not least of all if they are misrepresented. If I thought they could be put into written words adequate for the multitude, what nobler work could I do in my life than to compose something of such great benefit to mankind and bring to light the nature of things for all to see? But I do not think that the “examination,” as it is called, of these questions would be of any benefit to men, except to a few, i.e., to those who could with a little guidance discover the truth by themselves. Of the rest, some would be filled with an ill-founded and quite unbecoming disdain, and some with an exaggerated and foolish elation, as if they had learned something grand.” (PLATÃO. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 2009, p. 1659.)

interpretação padrão da filosofia platônica durante o chamado Platonismo Médio<sup>3</sup>.

Quanto ao plano geral deste trabalho, tratamos da questão da autoria do Didascálico no capítulo 1, onde tivemos oportunidade de percorrer toda a série de teses e de argumentos que foram apresentados, ao longo da recepção da obra, acerca da polêmica em torno da atribuição da autoria do tratado ao filósofo médio-platônico *Albino*, ou ao desconhecido, supostamente filósofo, potencialmente doxógrafo, *Alcínoo*. No capítulo 2, passamos à análise do Didascálico do ponto de vista de seu conteúdo e forma. No capítulo 3, comentamos brevemente os princípios que guiaram nossa prática tradutória, bem como assuntos relativos à tradução do Didascálico; após o que seguem, nesta ordem, a tradução da obra para o português, o texto grego, copiado a partir da edição crítica moderna do Didascálico: *ALCINOOS. Enseignement des Doctrines de Platon*. Tradução de Pierre Louis. Introdução, texto e comentário John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres, 2002; e, por fim, uma análise da estrutura do tratado, seguida por reproduções de páginas de um dos mais antigos manuscritos remanescentes do Didascálico.

De modo geral, o Didascálico seria um representante privilegiado – porque nos teria sido preservado completo – de, pelo menos, uma vertente de interpretação da filosofia de Platão existente por volta dos primeiros séculos da Era Cristã, ou seja, entre os séculos I a.C. e II d.C.. Convencionou-se denominar esse período da história da filosofia – em especial, do Platonismo – de “Platonismo Médio” ou “Médio-Platonismo” ou, ainda, “Platonismo Intermediário”, pois corresponderia aos autores que se situavam cronologicamente *entre* a tradição acadêmica cética da Nova Academia (Arcesilau, Carnéades, séculos III e II a.C.) e o chamado Neoplatonismo (Plotino, séc. III d.C.). Entre os autores mais ilustres desse período, no interior da tradição platônica, teríamos Plutarco de Queroneia, Antíoco de Ascalônia e Filo de Alexandria. Trata-se, com efeito, de um período de renascimento da filosofia platônica, ao final do chamado período helenístico da filosofia grega, quando a filosofia da *Stoa*, do *Jardim* e dos ecléticos ofuscavam o domínio das filosofias provenientes da *Academia* e do *Liceu*. Essa vertente interpretativa do Platonismo Médio possuiria um caráter *dogmático* na medida em que pressuporia a noção de que uma filosofia poderia ser expressa por meio de

---

<sup>3</sup> Sobre os paradigmas de interpretação da filosofia de Platão na Antiguidade, ver HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo, SP: Loyola, 2008, pp. 44-52.

opiniões, ou doutrinas (δόγματα), que no caso de Platão, nos teriam sido compiladas e organizadas sistematicamente, por Alcínoo, no Didascálico.

Há diversas obras que tratam do Platonismo Médio como um movimento intelectual em si, mas a principal entre elas seria o *The Middle Platonists*, de John Dillon<sup>4</sup>, para o qual remeto o leitor interessado em conhecer os demais autores, os conceitos filosóficos por eles esposados, bem como o ambiente intelectual em geral. Em sua maioria, são autores cujas ideias nos restaram apenas em fragmentos ou em testemunhos presentes em autores posteriores. Nesta dissertação, propomos um mergulho no Didascálico, fazendo referências pontuais ao seu contexto.

Entretanto, em linhas gerais, o Platonismo Médio seria, nos termos de Giovanni Reale, uma retomada da chamada “segunda navegação” do *Fédon*, ou seja, a redescoberta do mundo inteligível e do transcendente na filosofia. Nesses autores, observamos, por exemplo, a retomada do conceito platônico de Ideia (ιδέα), que, nesse momento da história do Platonismo, era equiparado aos “pensamentos (ou intelecções) de Deus”, o que nos aponta para outro aspecto do Platonismo Médio, ou seja, seu caráter *místico* e *religioso*. Nessa mesma linha, teríamos também a afirmação da incorporeidade das qualidades em si, tese que contraria a tendência ao materialismo representado não apenas pelos estóicos, mas também pelos epicuristas e atomistas. Mas, se sob este aspecto, o Platonismo Médio nega o Estoicismo, em outros aspectos, observamos uma tendência à aproximação entre essas escolas de pensamento, o que nos aponta para outro aspecto do Platonismo Médio, ou seja, o seu caráter *eclético*. Um leitor hipotético, minimamente versado em filosofia antiga, estranharia ao encontrar – como se encontra no Didascálico – um capítulo sobre silogismos em um manual de introdução à filosofia de Platão. Antes de ser um erro, trata-se de uma das características essenciais da filosofia do Platonismo Médio, mas também das demais escolas filosóficas do período.

Todos esses aspectos do Platonismo Médio poderão ser observados no Didascálico ao longo dos capítulos desta dissertação, para os quais avançaremos a seguir, mas não sem antes concluir esta introdução com um pequeno comentário sobre a relevância de uma tradução do Didascálico para o português, bem como a maneira como conduzimos nossas pesquisas.

---

<sup>4</sup> DILLON, John M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2017.

Primeiramente, para além de sua importância como um dos únicos documentos completos acerca da filosofia do Platonismo Médio, o que lhe confere lugar de destaque *per se* como um documento para a história do pensamento filosófico, o Didascálico, até a data de conclusão dessa dissertação, era inédito em língua portuguesa<sup>5</sup>, embora já tivesse sido modernamente traduzido (mais de uma vez, em alguns casos) para o inglês, espanhol, italiano, alemão, francês, russo e húngaro<sup>6</sup>. Ademais, além de inédito, o Didascálico – assim como o Platonismo Médio em geral – tem recebido pouca atenção pela academia brasileira<sup>7</sup>.

Nossa pesquisa iniciou com o trabalho da tradução do Didascálico, diretamente do grego antigo ao português, e com o estudo das traduções da obra disponíveis em outras línguas. Uma vez concluída a nossa tradução – já tendo recebido as contribuições do exame de qualificação –, procedemos à confecção do estudo teórico acerca da obra baseado na bibliografia pré-selecionada inicialmente; em especial, realizamos um estudo detalhado das notas às traduções de Pierre Louis, elaboradas por John Whittaker (Alcinoos, 2002), bem como do comentário à obra elaborado por John Dillon (Dillon, 1993). Mediante o estudo teórico, pudemos retornar à tradução anteriormente proposta para a introdução de correções na medida em que aprofundávamos o conhecimento dos diversos capítulos do tratado.

---

<sup>5</sup> De fato, tivemos notícia de uma tradução do Didascálico, para o português, elaborada em sede de monografia para a obtenção de título de Aperfeiçoamento/Especialização em Letras pela UFPR (Universidade Federal do Paraná) por Vinicius Leonardi, sob orientação do Prof. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, em 2017. Entretanto, não tivemos acesso a essa tradução.

<sup>6</sup> A respeito da história das traduções do Didascálico, ver Alcinoos, 2002, p. LIX-LXIII.

<sup>7</sup> Exceção feita aos trabalhos do já referido Prof. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, que tem publicado uma série de artigos, desde 2006, sobre o tema: (i) A teoria das idéias no médio platonismo: o capítulo IX do Didascálicos de Alcínoo (in Scripta Classica On-Line, v. 2, p. 12, 2006); (ii) A Filosofia como Modo de Vida no Platonismo Imperial e em Plotino (in Mirabilia (Vitória. Online), v. 17, p. 523-544, 2013); e (iii) A Polifonia do Platonismo: Alcínoo e Máximo de Tiro (NUNTIUS ANTIQUUS, v. 12, p. 24-48, 2016).

## CAPÍTULO 1 DO AUTOR

De início, seria lícito afirmar que, atualmente, há amplo consenso entre os estudiosos da filosofia antiga quanto ao nome do autor do Didascálico, que seria, com efeito, *Alcínoo* (Ἀλκίνοος)<sup>8</sup>. Em nossa tradução, tal foi o nome que adotamos para o autor do tratado<sup>9</sup>. Igualmente, há amplo consenso quanto à inexistência de qualquer informação biográfica inequívoca que possa ser associada a Alcínoo. Há, de fato, referências a portadores desse mesmo nome na antiguidade, seja na literatura anterior e posterior, seja em outras fontes, mas não podemos, sob pena de inadvertência, realizar nenhuma identificação definitiva baseados unicamente em homônimas e sem o recurso a outras evidências corroborantes.

Referidos consensos acerca do autor do Didascálico vêm sendo construídos ao longo de um debate entre os estudiosos, iniciado na segunda metade do século XIX, no interior do qual a autoria do tratado foi atribuída *ora* a *Albino* (Ἀλβίνος), que conhecemos, a partir de testemunhos remanescentes, como um filósofo médio-platônico em atividade no séc. II d.C., não apenas discípulo de Gaio (*floruit* séc. II d.C.)<sup>10</sup>, outro renomado filósofo médio-platônico, mas também professor de Galeno de Pérgamo (ap. 129-199 d.C.)<sup>11</sup>, o célebre médico; *ora* a

<sup>8</sup> Este capítulo está amplamente baseado nos trabalhos de R.E. Witt (1937), John Whittaker (1974, 1987 e 2002), John Dillon (1993) e Göransson (1995), para os quais remeto o leitor em busca de maiores informações.

<sup>9</sup> Ver p. 77.

<sup>10</sup> A única evidência de que Gaio foi professor de Albino está no *pinax* (índice) do Parisinus graecus 1962, fol. 146 v. (Figura 1, p. 173):

Ἡ βίβλος ἦδε ταῦτ' ἔχει γεγραμμένα·

Α' Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων.

Β' Ἀλβίνου τῶν Γαίου σχολῶν ὑποτυπώσεων Πλατωνικῶν δογμάτων, α β γ δ ε ζ η θ ι α.

“Este livro possui os seguintes escritos:

1. Didascálico das doutrinas de Platão, de Alcínoo

2. Delineamentos das palestras de Gaio sobre as Doutrinas Platônicas, de Albino (em 11 livros)” (tradução nossa)

<sup>11</sup> É o próprio Galeno que nos informa sobre ter ido até Esmirna graças às aulas de “Albino o platônico”: Ἐπανῆλθον μὲν οὖν ἐκ Ῥώμης εἰς τὴν πατρίδα, πεπληρωμένων μοι τῶν ἐκ γενετῆς ἐτῶν ἑπτὰ καὶ τριάκοντα, τρία δέ μοι βιβλία παρὰ τινων ἐδόθη, γεγραμμένα πρὶν εἰς Σμύρναν ἐκ Περγάμου μεταβῆναι Πέλοπος τε τοῦ ἱατροῦ καὶ Ἀλβίνου τοῦ Πλατωνικοῦ χάριν. ἦν δὲ τὸ μὲν τι μήτρας ἀνατομῆ, μικρὸν βιβλίδιον, τὸ δέ τι τῶν ἐν ὀφθαλμοῖς παθῶν διάγνωσις, μικρὸν καὶ αὐτὸ, τρίτον δ' ἀξιόλογον τῶ μεγέθει περὶ τῆς ἱατρικῆς ἐμπειρίας. (ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΓΡΑΦΗ, De libris propriis, 19.16 Kühn)

“Retornei, então, de Roma para meu país, tendo completado trinta e sete dos anos de meu nascimento, e me foram dados três livros, escritos antes d'eu ter ido de Pérgamo a Esmirna graças a Pélops, o médico, e a Albino, o platônico. Um dos livros era *Dissecação do Útero*, um pequeno livrinho; outro era *Diagnóstico das doenças nos olhos*, também pequeno; e o terceiro, notável por seu tamanho, *Sobre a experiência da*

*Alcínoo*, para nós, um desconhecido que, segundo a evidência do próprio texto do *Didascálico*, teria estado em atividade em algum momento entre os séculos I a.C. e III d.C.

Ainda no seio desse debate acerca da autoria da obra, passou-se a questionar o próprio *status* de Alcínoo como *autor* do tratado, no sentido de um criador de uma obra original quanto ao seu estilo e conteúdo, preferindo-se, pelo contrário, considerá-lo – novamente, com base na evidência fornecida pelo próprio texto do *Didascálico* – como um *compilador* de excertos de obras doxográficas anteriores, com o intuito de compor a sua própria obra<sup>12</sup>. Nesse sentido, o emprego de certa terminologia ou de certas expressões, as características de estilo, a organização lógica do tratado e seu conteúdo, entre outros de seus aspectos, não deveriam ser atribuídos propriamente a Alcínoo, mas antes à uma tradição de interpretação da filosofia de Platão que, nesse momento da história do Platonismo, se apresenta numa forma *dogmática* – já que viam, em Platão, um propositor de doutrinas positivas (δόγματα) –, porém *eclética* e, assim, aberta à influência de outras escolas filosóficas do período (especialmente, estóicos, peripatéticos e neopitagóricos). Alcínoo, assim caracterizado, não teria nenhuma pretensão a originalidade ao compor o *Didascálico* e estaria inserido nessa tradição simplesmente na qualidade de mais um representante, ou mais um elo numa corrente de autores (ou, antes, compiladores) cujas obras infelizmente não nos foram preservadas pela tradição. Essas obras nas quais Alcínoo teria se baseado para compor o *Didascálico* corresponderiam às chamadas – e, infelizmente para nós, perdidas – “fontes diretas do Platonismo Médio”<sup>13</sup>.

De maneira que, considerando todas essas vicissitudes no tocante à autoria do tratado, caso aspiremos a conhecer quem foi o seu autor (ou compilador), não podemos nos limitar ao simples enunciar dos consensos atuais, que apenas nos informam a respeito do resultado do debate, mas devemos dar conta principalmente do seu dever. Não prescindimos, portanto, de uma breve apresentação da história do debate acerca da autoria do *Didascálico*, cujo intuito primordial seria fornecer-nos mais elementos que nos auxiliem na tarefa de explicar a obra, mas também

---

*medicina.*” (tradução nossa)

<sup>12</sup> Ver Görranson, 1995, p. 25.

<sup>13</sup> Ver Alcinoos, 2002, p. XIII.

oportunizar o tratamento de temas ancilares ao tratado, necessários para a sua melhor contextualização. Mas, primeiramente, começemos pela apresentação das evidências sobre as quais o atual consenso quanto ao nome do autor está baseado e, em seguida, relatemos a história do desenvolvimento desse debate.

Com efeito, as únicas evidências que apontam, de maneira segura, para o nome do autor do Didascálico são de ordem paleográfica e se encontram nos manuscritos *Parisinus graecus 1962*, do séc. IX (doravante denominado “P”) e *Vindobonensis philosophicus graecus 314*, do séc. X (doravante “V”)<sup>14</sup>, que, segundo Whittaker – autor da edição crítica moderna do Didascálico –, seriam os mais antigos testemunhos independentes da obra, dos quais todos os demais manuscritos existentes dependem. Haveria, em P, três menções ao nome do autor do tratado: uma, no índice do códice (o *pínax*), f. 146 verso<sup>15</sup>; outra, no início do texto, no título, f. 147 retro<sup>16</sup>; e, a última, no final do texto, numa epígrafe, f. 175 retro<sup>17</sup>; enquanto, por sua vez, em V, cuja parte inicial do texto se perdeu, junto com o índice do códice e o título da obra, há apenas uma menção, a saber, aquela da epígrafe, no final do texto, f. 26 verso.

Em todas essas ocorrências do nome do autor, assim como em todos os demais manuscritos posteriores que dependem de P e V, a lição, segundo Whittaker – que, na preparação da edição crítica, realizou uma nova colação de todos os manuscritos existentes do Didascálico, ao longo de um pouco mais de uma década<sup>18</sup> –, é unânime: todas elas contêm o nome do autor, de tonalidades “homéricas”<sup>19</sup>, no genitivo singular, grafado em letras unciais, **ALKINÓΟΥ** (ἈΚΙΝΟΟΥ).

Precisamente nessa evidência está baseado o atual consenso quanto ao

<sup>14</sup> Para mais informações acerca desses manuscritos, assim como de toda a tradição manuscrita do Didascálico, ver ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*. Texto editado e comentado por J. Whittaker, trad. P. Louis, Paris : Les Belles Lettres, 1990, pg. XXXII-XLVIII.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pg. VII, Figura 1, p. 173.

Ἡ βίβλος ἤδε ταῦτ' ἔχει γεγραμμένα:

Α' **Ἀλκινόου** Διδασκαλικὸς τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων.

*Este livro possui estes escritos:*

1. *Didascálico das doutrinas platônicas de **Alcínio***. (tradução nossa)

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, Figura 2, p. 174.

**ἈΛΚΙΝΟΟΥ** ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΟΣ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

*DIDASCÁLICO DAS DOCTRINAS DE PLATÃO, DE **ALCÍNIO*** (tradução nossa)

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*

**ἈΛΚΙΝΟΟΥ** ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

*EPÍTOME DAS DOCTRINAS DE PLATÃO, DE **ALCÍNIO*** (tradução nossa)

<sup>18</sup> ALCINOOS, 1990, p. LXIII.

<sup>19</sup> Ἀλκίνοος é o nome do rei dos Feácios, segundo Homero, *Odisséia*, VI.12.

nome do autor do tratado, sendo o manuscrito a principal autoridade na qual o editor do texto deve se basear<sup>20</sup>. Eventualmente, aquele que pretenda refutar tal atribuição de autoria deverá assumir o ônus de contrapor tal evidência, demonstrando a existência de um erro nos manuscritos, baseado, também ele, em evidências irrecusáveis, e não meramente em hipóteses. Tal tarefa, segundo me parece, ainda não foi realizada a contento em relação ao Didascálico, embora tenham-no tentado ao longo de sua recepção, conforme veremos mais adiante<sup>21</sup>.

Assim sendo, diante da evidência existente, é forçoso atribuir a autoria do Didascálico a *Alcínoo*, sobre quem, como dissemos, nada sabemos ao certo, exceto aquilo que podemos inferir a partir do próprio texto do Didascálico.

Mas, como tal consenso se formou? A partir deste ponto, revelam-se-nos os dois principais problemas que, novamente conforme Whittaker, enfrentam não apenas aqueles que estudam o Platonismo Médio, mas também a filosofia antiga em geral, a saber, o *caráter fragmetário da evidência*, que limita o grau de compreensão que podemos esperar obter; assim como a propositura, por parte dos estudiosos, de *hipóteses infundadas*, que visam à explicar, porém distorcem o valor da escassa evidência existente<sup>22</sup>. No caso da autoria do Didascálico, ele identifica duas dessas hipóteses infundadas que, por sua vez, oportunizaram a propositura de hipóteses subsequentes, baseadas naquelas primeiras; seriam elas: (i) a tese segundo a qual o autor do Didascálico seria *Albino* e não *Alcínoo*; e (ii) a tese de que o Didascálico e outro tratado sobre filosofia platônica, o *De platone et eius dogmate* (Sobre Platão e sua doutrina), composto por Apuleio, no séc. II d.C.<sup>23</sup>, teriam muito em comum e, portanto, deveriam derivar da mesma fonte, seja do médio-platônico Gaio, seja do doxógrafo Ário Dídimos, comumente identificado com o filósofo estóico Ário, amigo e filósofo da corte do imperador Augusto<sup>24</sup>.

No entanto, apesar de precariamente fundamentadas, tais hipóteses instauraram o debate acerca da autoria do Didascálico e gozaram de imediata e ampla aceitação, o que se manteve por longo tempo até que – prossegue Whittaker – após mais de um século de pesquisa sobre a história da transmissão dos textos,

<sup>20</sup> Alcinoos, 2002, p. XVII e IX.

<sup>21</sup> Ver Göransson, 1995, p. 22.

<sup>22</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 82.

<sup>23</sup> Para maiores informações acerca dessa e de outras obras filosóficas de Apuleio, ver APULEIO. *Opusculs philosophiques*. Coautoria de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres; 2002.

<sup>24</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 83.

assim como sobre a história das ideias na antiguidade tardia, sua validade passou a ser questionada e, eventualmente, veio-se a demonstrar que tais teses, por mais persuasivas que possam ter parecido a princípio, devem mais à apresentação retórica de seus propositores do que a qualquer probabilidade intrínseca<sup>25</sup>.

Houve, decerto, condições prévias fundamentais para que fosse contestada a autoria do Didascálico – que, até 1879, com base nos manuscritos e nas edições impressas tanto do texto grego quanto das traduções produzidas até então – era comumente atribuída a Alcínoo. Tais precondições seriam a ausência de informações biográficas inequívocas acerca de Alcínoo; a paronímia existente entre os nomes Alcínoo e Albino; a existência de obras sobre o mesmo tema – a filosofia platônica – atribuídas a ambos os autores; e, finalmente, uma tendência, nos estudos clássicos, à economia prosopográfica<sup>26</sup>.

A pergunta quanto à identidade de Alcínoo, diante do silêncio, ausência ou escassez de evidências, incita naturalmente os estudiosos a buscarem uma resposta para tal questão através de hipóteses que, como vimos, teriam sido efetivamente propostas, embora não propriamente fundamentadas. Por outro lado, conhecemos outro filósofo médio-platônico, cujo nome é Albino, diferente de Alcínoo por apenas uma letra (um *capa* ao invés de um *beta*), em atividade no séc. II d.C. (tal como Alcínoo, supostamente), que também escrevera um tratado sobre a filosofia platônica, o Πρόλογος, ou *Prólogo*, que, por sua vez, guardaria semelhanças com o Didascálico, tanto no tocante à sua forma, quanto ao seu conteúdo. Aliada a todas essas, assim chamadas, coincidências e semelhanças, a paronímia entre os nomes convidou a uma identificação entre ambos os autores, impulsionada pela tendência à economia prosopográfica nos estudos clássicos: ao invés de dois autores, um conhecido e outro desconhecido (Albino e Alcínoo), restaríamos simplesmente com um autor conhecido (Albino), hipótese essa que poderia ser, posteriormente, integrada a outras hipóteses mais gerais que visavam a explicar a relação entre os filósofos médio-platônicos do período, tal como a tese da chamada “Escola de Gaio”, sobre a qual falaremos a seguir.

Tivesse, pelo contrário, o Didascálico sido atribuído pela tradição a Plutarco, por exemplo, filósofo platônico de quem dispomos de mais informações

---

<sup>25</sup> Ver Whittaker, 1974, p. 451.

<sup>26</sup> Ver Göransson, 1995, p. 14.

biográficas, cujo nome não se assemelha a Albino; não teria havido espaço *nem* para se questionar a autoria do Didascálico, *nem* para atribuí-lo a Albino<sup>27</sup>. Mas, uma vez presentes essas precondições, referidas hipóteses infundadas foram propostas e visaram a preencher essas – entre outras tantas – lacunas existentes na história do Platonismo Médio, hipóteses essas que Göransson denominou, em conjunto, a “herança de 1879”<sup>28</sup>.

A primeira hipótese, ou tese da “herança de 1879”, foi proposta pelo filósofo alemão, Jacob Freudenthal, em seu *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*<sup>29</sup>, cujo objeto era, conforme Göransson<sup>30</sup>, resolver algumas questões textuais do *Prólogo* de Albino; elucidar a classificação dos diálogos de Platão proposta nessa mesma obra; e, finalmente, demonstrar que o autor do Didascálico seria, na verdade, *Albino* e não *Alcinoos*, tese essa que se desdobrava em argumentos de caráter paleográfico, estilístico e doutrinal.

Segundo o argumento paleográfico, a causa principal para a corrupção do nome do autor seria a *semelhança* entre as letras *capa* e *beta*, na suas formas minúsculas, bem como a *ação* hipotética de dois hipotéticos copistas: o primeiro teria sido responsável pela corrupção do nome do autor de Alβίνου (Ἀλβίνου) para Alκίνου (Ἀλκίνου), conforme consta no título da obra, enquanto o segundo teria “naturalmente corrigido” Alκίνου para Alκινόου (Ἀλκινόου)<sup>31</sup>. Freudenthal não teria apresentado uma data para a ocorrência dessa corrupção, mas, posteriormente, o

<sup>27</sup> Ibid., p. 21.

<sup>28</sup> Ibid., p. 13.

<sup>29</sup> Cf. Freudenthal, J. *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, in *Hellenistische Studien, Heft 3*, Berlin, 1879. Não tivemos acesso ao texto original de Freudenthal. Assim, reconstruímos sua argumentação no tocante à autoria do Didascálico a partir de relatos de autores posteriores – essencialmente, Whittaker (1974, 1987 e 2002), Dillon (1993), Göransson (1995) e Witt (1937) – que, ao reapresentarem tais argumentos, visavam a refutá-los em última instância. Tal procedimento implica, para nós, o risco de não sermos exatamente fieis à argumentação original de Freudenthal, uma vez que dependemos de relatos indiretos. Contudo, para os fins deste capítulo, que consiste em apresentar, de maneira geral, a existência de um debate quanto à autoria do Didascálico, bem como os termos em que tal debate se desenvolve, creio que nossa apresentação dos argumentos de Freudenthal a partir de relatos indiretos seja suficiente.

<sup>30</sup> Ver Göransson, 1995, p. 20.

<sup>31</sup> Segundo Freudenthal, *apud* Whittaker (1974), p. 300: “Das konnte um so leichter geschehen, als in der Genetivform, die allein in den Ueberschriften und Nachschriften des λόγος διδασκαλικός vorkommt, der Name Ἀλκίνοος mit the Entsprechenden Form der Ἀλβίνος nahezu identisch ist; denn Ἀλκίνου ist in manchen Schriftweisen von Ἀλβίνου gar nicht zu unterscheiden. Ein Abschreiber brauchte also bloss Ἀλκίνου statt Ἀλβίνου zu lesen, ein anderer dann Ἀλκινόου zu schreiben und die ganze Verwirrung ist erklärt.

“Isso poderia ser muito mais fácil, já que na forma genitiva, que ocorre apenas nos títulos e epílogo do λόγος διδασκαλικός, o nome Ἀλκίνοος com a forma correspondente de Ἀλβίνος é quase idêntico; porque Ἀλκίνου é indistinguível, em algumas escritas, de Ἀλβίνου. Um copista precisava apenas ler Ἀλκίνου ao invés de Ἀλβίνου, outro para escrever Ἀλκινόου e toda a confusão é explicada.” (tradução livre)

também filósofo alemão, Hermann Diels<sup>32</sup>, ao aceitar a hipótese de Freudenthal, sugeriu que o erro nos manuscritos não poderia ter surgido antes do séc. IX, que coincide com o período mais antigo da escrita minúscula grega, quando as letras *capa* e *beta*, escritas em minúsculas, seriam mais semelhantes entre si e, portanto, facilmente confundíveis, circunstância que não se reproduziria entre as suas respectivas maiúsculas. Essa tese de Diels foi, posteriormente, aceita por Witt<sup>33</sup> que, assim como Freudenthal, apresentou exemplos concretos da ocorrência da confusão entre um beta e um capa, em manuscritos antigos, que resultaram na corrupção de *Albino* para *Alcino*, embora tais exemplos não tivessem sido retirados de manuscritos que continham o texto do Didascálico.

Ademais, para corroborar a atribuição da autoria do tratado a Albino pelos motivos de caráter paleográfico acima descritos, Freudenthal, através da comparação entre o Didascálico e aquilo que nos restou da obra de Albino (o já referido *Prólogo*, bem como outros testemunhos), propõe a existência de diversas semelhanças de estilo e de doutrina existentes entre esses textos, fato que, segundo ele, apontaria para uma autoria comum.

Entre as semelhanças de estilo apontadas por Freudenthal, seria possível mencionar o emprego de *igual terminologia*, tal como o emprego do verbo εἰδοποιέω tanto no Didascálico (152.23), quanto no Prólogo (148.13 e 16 H.), entre outros termos técnicos da filosofia; a existência de *orações de semelhante construção*, tal como em Didascálico, 160.6 (οὐ μὴν ἀπλῶς οὐδὲ ὥς ἔτυχεν<sup>34</sup>), e no Prólogo, 149.21 H. (οὐ μὴν διὰ τοῦτο ὀπωσοῦν καὶ ὥς ἔτυχεν<sup>35</sup>); o uso frequente de *sinônimos*, tal como, em Didascálico, 154.30 (τῶν βεβαίων καὶ μονίμων<sup>36</sup>), entre outros pares pleonásticos; e *acumulações tautológicas de termos*, tal como, em Didascálico, 153.9 ss. (ὄθεν καὶ προηγούμενον καὶ τίμιον ἄν εἶη τὸ τοιοῦτον καὶ εὐκταιότατον καὶ οἰκειότατον ἀκώλυτόν τε καὶ ἐφ' ἡμῖν κείμενον καὶ τοῦ προκειμένου τέλους ἡμῖν αἴτιον<sup>37</sup>).

<sup>32</sup> Ver Göransson, 1995, p. 14.

<sup>33</sup> Ver Whittaker (1974), p. 454.

<sup>34</sup> “não simplesmente ou por acaso” (tradução nossa)

<sup>35</sup> “por conta disso, não (leiamos Platão) de qualquer maneira e por acaso” (tradução nossa)

<sup>36</sup> “(princípios) sólidos e estáveis” (tradução nossa)

<sup>37</sup> “Consequentemente, tal estado da alma também seria precípuo, honorável, o mais desejável e apropriado para nós, livre de impedimentos, de nós dependente e a causa do fim que nos é proposto.” (nossa tradução). Para mais detalhes acerca das semelhanças estilísticas entre o Didascálico e o Prólogo, ver Whittaker, 1987, pp. 89-97.

Por sua vez, no tocante às semelhanças doutrinárias, Freudenthal cita testemunhos de Albino encontrados em Tertuliano (aprox. 155 – 220 d.C.), Jâmblico (aprox. 245 – 320 d.C.) e Proclo (412 – 485 d.C.). Nesses testemunhos, tais autores atribuem a Albino certas doutrinas que, por sua vez, estariam – segundo Freudenthal – também presentes no Didascálico, o que, portanto, apontaria, tal como no caso das semelhanças de estilo, para uma autoria comum desses textos.

No *Tratado sobre a Alma*, de Tertuliano (De anima 28.1, 39.25-29 Waszink), encontramos o seguinte testemunho sobre Albino:

“Quis ille nunc uetus sermo apud memoriam Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes sint illuc et rursus huc ueniant et fiant et dehinc ita habeat rursus ex mortuis effici uiuos? Pythagoricus, ut uolunt quidam; diuinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii”<sup>38</sup>.

Nessa passagem, extraída do capítulo 28 dessa obra, que trata da doutrina da transmigração das almas, Tertuliano atribui a Albino a opinião de que o παλαιὸς λόγος<sup>39</sup> relativo às idas e vindas das almas para o Hades, referido por Platão no *Fédon* (70c5-8), consistia num anúncio divino, possivelmente proveniente do “Mercúrio Egípcio”, ou o deus Hermes<sup>40</sup>.

Ainda no mesmo tratado de Tertuliano (De anima, 29.4, 41.19-23 Waszink), encontramos outro testemunho sobre Albino:

“Haec et Albinus Platoni suo ueritus subtiliter quaerit contrarietatum genera distinguere, quasi non et haec tam absolute in contrarietatibus posita sint quam et illa quae ad

<sup>38</sup> “What, then, by this time means that ancient saying, mentioned by Plato, concerning the reciprocal migration of souls; how they remove hence and go thither, and then return hither and pass through life, and then again depart from this life, and afterwards become alive from the dead? Some will have it that this is a saying of Pythagoras; Albinus supposes it to be a divine announcement, perhaps of the Egyptian Mercury.” (ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (et al.). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.d. 325*. Buffalo: The Christian literature Publishing Company, 1885, p. 208, grifo nosso)

<sup>39</sup> “antiga tradição” na tradução de Carlos Alberto Nunes, em PLATÃO. Diálogos, vols. III-IV Protágoras, Górgias, o Banquete, Fedão. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 303.

<sup>40</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 85.

sententiam magistri sui interpretatur, uitam dico et mortem. Nec tamen ex morte uita reddatur, quia ex uita mors deferatur.<sup>41</sup>

No contexto dessa passagem, Tertuliano pretende refutar o chamado “argumento dos contrários”, proposto por Platão, no *Fédon* (69e – 72e), ao demonstrar a imortalidade da alma, segundo o qual tudo o que vem-a-ser procede do seu contrário, tal como o quente do frio, o pequeno do grande, e assim em diante. Em particular, Tertuliano quer refutar a noção de que os vivos procedem dos mortos (cf. *Fédon*, 70d), mediante a apresentação de exemplos em que essa tese não se verifica (por exemplo, a visão que não procede da cegueira, ou a juventude da velhice, entre outros). Por sua vez, segundo nos relata Tertuliano, ao tentar defender a tese de Platão segundo a qual os vivos procedem dos mortos, Albino teria distinguido diferentes tipos de contrários, possivelmente tentando demonstrar que algumas espécies participam da natureza da contrariedade, enquanto outras, não.

Por sua vez, no *Tratado sobre a Alma*, de Jâmblico (De anima, ap. Stob. 1.49.375.2-11), temos o seguinte testemunho relativo a Albino:

“Καὶ οὗτοι μὲν προϋποκειμένων τῶν ἀτάκτων καὶ πλημμελῶν κινήματων ἐπεισιέναι φασὶν ὕστερα τὰ κατακοσμοῦντα αὐτὰ καὶ διατάττοντα καὶ τὴν συμφωνίαν ἀπ’ ἀμφοτέρων οὕτως συνυφαίνουσι, κατὰ μὲν Πλωτῖνον τῆς πρώτης ἐτερότητας, κατ’ Ἐμπεδοκλέα δὲ τῆς [πρώτης] ἀπὸ τοῦ θεοῦ φυγῆς, καθ’ Ἡράκλειτον δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης, κατὰ δὲ τοὺς Γνωστικοὺς παρανοίας ἢ παρεκβάσεως, κατ’ Ἀλβῖνον δὲ τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων”<sup>42</sup>. (grifo nosso)

<sup>41</sup> “Albinus has some fears for his (master and friend) Plato in these points, and labours with much ingenuity to distinguish different kinds of contraries; as if these instances did not as absolutely partake of the nature of contrariety as those which are expounded by him to illustrate his great master's principle – I mean, life and death. Nor is it, for the matter of that, true that life is restored out of death, because it happens that death succeeds life.” (ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (et all.). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.d. 325*. Buffalo: The Christian literature Publishing Company, 1885, p. 210.)

<sup>42</sup> “These last (sc. Atticus and Plutarch) maintain that there supervene on pre-existing disorderly and irregular motions other later ones which organize and arrange them, and from both of them they thus weave together a web of harmony. The activities which induce the soul to descend are caused, according to Plotinus by the “primal otherness,” according to Empedocles by “the flight from God” (Fr. 115 D-K.), according to

Aqui, Jâmblico discute as causas que levam ao descenso das almas, apresentando as opiniões de Plotino, Empédocles, Heráclito, Gnósticos e, finalmente, de Albino sobre o assunto. E, segundo Jâmblico, Albino teria defendido a noção de que o descenso da alma seria causado pelo “julgamento errôneo de um livre arbítrio” (τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως).

Os testemunhos reproduzidos acima, encontrados em Tertuliano e em Jâmblico, dizem respeito à alma humana, tema ao qual foram dedicados diversos capítulos do Didascálico; em especial o capítulo 25 (177.16 – 178.46), que trata do tema da imortalidade da alma. Há, ainda, outros testemunhos que tratam de outros assuntos, trazidos à baila por Freudenthal para corroborar a sua atribuição do Didascálico a Albino, agora encontrados em Proclo.

No *Comentário ao Timeu*, de Proclo (in Tim. 1.219.2 ss. Diehl), encontramos o seguinte testemunho a respeito de Albino tratando do tema da geração temporal do mundo, que nos remete à interpretação de Timeu 28b7 (γέγονεν<sup>43</sup>):

“καὶ ὁ γε Πλατωνικὸς Ἀλβῖνος ἀξιοῖ κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον ἀγένητον ὄντα γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν· ὧ καὶ πλεονάζειν τοῦ ὄντως ὄντος, ἐκείνου μόνως ἀεὶ ὄντος, τοῦ δὲ κόσμου πρὸς τῷ ἀεὶ εἶναι καὶ γενέσεως ἔχοντος ἀρχὴν, ἴν' ἧ καὶ ἀεὶ ὦν καὶ γενητός, οὐχ οὕτως ὦν γενητός ὡς κατὰ χρόνον - οὐ γὰρ ἂν ἦν καὶ ἀεὶ ὦν – ἀλλ' ὡς λόγον ἔχων γενέσεως διὰ τὴν ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων σύνθεσιν, ἣν ἀναγκαῖον εἰς ἄλλην αἰτίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἀναπέμπειν πρεσβυτέραν, δι' ἣν πρῶτως ἀεὶ οὔσαν ἔστι πη καὶ αὐτὸς ἀεὶ ὦν καὶ οὐ μόνον γενητός, ἀλλὰ καὶ ἀγένητος.<sup>44</sup>” (grifo nosso)

Heraclitus by “the rest which consists in change” (Fr. 84a D-K.), according to the Gnostics by “derangement and deviation,” according to Albinus by “the erring judgement of a free will.” (Jâmblico. Iamblichus De Anima. Tradução, introdução e notas John F. Finamore e John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002, p. 23.375.16-24, grifo nosso)

<sup>43</sup> “Deveio” em PLATÃO. Timeu-Crítias. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. 1º ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

<sup>44</sup> “The Platonist Albinus considers that in Plato’s view the cosmos, though ungenerated, (also) has a principle of generation. For this interpreter it even exceeds true Being, true Being only having eternal existence, whereas the cosmos, in addition to being eternal, also has a principle of generation. As a result it is both

Nessa passagem, Proclo parece atribuir a Albino a opinião de que o mundo é agênito e, portanto, eterno, apesar de também possuir princípio de geração. Essa geração, prossegue Albino, não teria sido temporal (ὡς κατὰ χρόνον), mas teria uma razão de geração (λόγον γενέσεως) que remete a uma causa anterior. No Didascálico, por sua vez, o mesmo tema é tratado no capítulo 14 (169.32-35), onde se nega a geração temporal do mundo, bem como se afirma que o mundo está, de fato, em eterna geração e que possui uma causa anterior a si mesmo, ou às suas hipóstases: “Ὅταν δὲ εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος · ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον”<sup>45</sup>.

Ainda no “Comentário ao Timeu” (in *Timaeum* 1.340.23-341.4), ao tratar de Timeu 29b4-5 (ὡς ἄρα τοῦς λόγους ὧν περ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας<sup>46</sup>), Proclo atribui a Albino e a Gaio a opinião que Platão apresenta suas doutrinas de duas maneiras, a saber, cientificamente e por probabilidade: “Καὶ εὐοίκασιν ἐντεῦθεν ἀφορμὰς λαβόντες οἱ περὶ Ἀλβίνου καὶ Γαίου Πλατωνικοὶ διορίζουσιν, ποσαχῶς δογματίζει Πλάτων, καὶ ὅτι διχῶς, ἢ ἐπιστημονικῶς ἢ εἰκοτολογικῶς, (...)”<sup>47</sup>” (grifo nosso)

---

always existent and generated. It is the latter not because it is generated in terms of time - for then it would not be eternal as well - but because it has a rationale (logos) for its generation through being compounded from multiple and dissimilar parts, a combination whose existence must necessarily be referred back to another more ancient cause. Because this cause is always existent at the primary level, the universe itself is also in some way always existent. It is not only generated, but also ungenerated.” (PROCLO. Commentary on Plato's Timaeus, vol. II, tradução, introdução e notas David T. Runia e Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 56)

“O Platonista Albino pensa que, segundo Platão, o mundo – que é agênito – possui princípio de geração; para ele (sc. Albino), (o mundo) também abunda do ser real. O ser real é apenas eterno; enquanto o mundo, em relação a ele (sc. o ser real), é eterno e possui princípio de geração, a fim de que seja não apenas um ser eterno, mas também gerado, não sendo de tal modo como que gerado no tempo – pois (assim) não seria também um ser eterno – mas como que possuindo uma razão de geração (*lógon genéseos*) por meio da composição dos excessos e dos dessemelhantes, a qual é necessário remeter para uma outra causa, a hipóstase mais antiga do que ela, através da qual – sendo primariamente eterna – ele (sc. o mundo) também é, de algum modo, um ser eterno, e não apenas gerado, mas também agênito.” (tradução nossa)

<sup>45</sup> “Quando ele (sc. Platão) diz que o mundo é gerado, não se deve compreender, a partir disso, que houve um tempo em que não havia mundo, mas sim que ele está eternamente em geração e parece possuir uma causa mais original do que suas próprias hipóstases.” (tradução nossa)

<sup>46</sup> “(...) os discursos explicam aquilo que é seu congêneres” (ver Platão, 2011)

<sup>47</sup> “It appears that the Platonists in the circle of Albinus and Gaius take their point of departure from here when they determine in how many ways Plato presents his doctrines, and that he does so in two ways, either scientifically or as a likely discourse.” (PROCLO. Commentary on Plato's Timaeus, vol. II, tradução, introdução e notas David T. Runia e Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 197)  
 “E os platonistas, segundo Albino e Gaio, parecem delimitar como ponto de partida que Platão opina de muitas maneiras, e de dois modos, tanto cientificamente, quanto segundo a probabilidade (...)” (tradução nossa).

Freudenthal, por sua vez, afirma que essa passagem se assemelha a uma outra passagem do capítulo 4 do Didascálico, que trata do critério da verdade, na qual se apresenta uma divisão da razão humana entre, de um lado, aquela razão concernente aos inteligíveis, ou seja, que tem os inteligíveis como objeto (isto é, as ideias e as formas na matéria, segundo Didascálico 155.40-41), bem como, de outro lado, aquela razão concernente aos objetos sensíveis (isto é, as qualidades em si, os concomitantes (ou acidentes) e os compostos, segundo Didascálico 156.1-3). A primeira dessas abrangeria tanto conhecimento (ἐπιστήμη), quanto razão produtora de conhecimento (ἐπιστημονικός λόγος) (154.25-29): “Διττός δὲ καὶ οὗτος, ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά· ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικός λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστικός τε καὶ δόξα”<sup>48</sup> (grifo nosso).

Por fim, seguindo no “Comentário ao Timeu” (In Timaeum 3.234.6-18), Proclo, ao comentar Timeu 41d1-2 (Τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες<sup>49</sup>), afirma que “*Áticos e Albinos* e outros assim”, seguindo Platão ao pé da letra, sustentam a opinião de que a parte irracional da alma é mortal, enquanto que a parte racional seria imortal:

“Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς. Καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τὴν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς, κατὰ τὴν εἰς γένεσιν ῥοπήν τῆς ψυχῆς τὴν ὑπόστασιν διδόντες αὐτοῖς μόνον τὸν νοῦν ἀθάνατον διατηροῦντες ὡς μόνον καὶ μένοντα καὶ ὁμοιούμενον τοῖς θεοῖς καὶ μὴ φθειρόμενον, ὥσπερ οἱ παλαιότεροι καὶ ἔπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες, δι’ ἧς ὁ Πλάτων φθείρει τὴν ἄλογον, θνητὴν αὐτὴν καλῶν, τοὺς Ἀπτικούς λέγω καὶ Ἀλβίνους καὶ τοιούτους τινάς.<sup>50</sup>”

<sup>48</sup> “Esse último também é duplo: aquele concernente às coisas inteligíveis e aquele concernente às coisas sensíveis; dos quais aquele concernente às coisas inteligíveis é conhecimento e razão produtora de conhecimento, enquanto aquele relativo às coisas sensíveis é razão produtora de opinião e opinião.” (tradução nossa)

<sup>49</sup> “Quanto ao resto, entretecei uma parte mortal nessa parte imortal (...)” (ver Platão, 2011)

<sup>50</sup> “O que é isso, o imortal e o mortal, é investigado pelos comentadores de Platão. E aqueles que legaram a opinião de que apenas a alma racional é imortal destroem toda a vida irracional, assim como o veículo espiritual da alma, conferindo-lhes a existência de acordo com a propensão da alma para a geração, mantendo apenas o intelecto imortal como único que permanece, que se assemelha aos deuses e que não se corrompe,

Segundo Freudenthal, tal testemunho de Albino guardaria semelhança com uma passagem do Didascálico, capítulo 25 (178.26-32), no qual se afirma a mortalidade e a corruptibilidade da alma irracional:

“Πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχάς, ψιλῆ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῶ οὔτε κρίσει χρωμένας οὔτε θεωρήμασι καὶ τῇ τούτων συναγωγῇ οὔτε καθολικαῖς διαλήψεσιν, παντελῶς δὲ ἀνευνοήτους οὔσας καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς, θνητάς τε καὶ φθαρτάς ὑπάρχειν.<sup>51</sup>”

Em suma, com base nessas alegadas semelhanças entre os testemunhos relativos a Albino e o Didascálico, seja quanto à forma do tratado, seja quanto a seu conteúdo; assim como no argumento de caráter paleográfico, por meio do qual se pretendeu demonstrar a ocorrência da corrupção do nome do autor de *Albino* para *Alcínoo*, Freudenthal propõe que o Didascálico passe a ser atribuído a Albino, livrando-se de Alcínoo que, de um autor desconhecido, passaria, então, a ser um autor inexistente. Mas essa era, conforme adiantamos acima, a primeira tese da chamada “herança de 1879”. Cumpre-nos, ainda, relatar a segunda tese dessa herança, que tem relação com o debate quanto à autoria do Didascálico.

A segunda hipótese da chamada “herança de 1879” foi proposta por outro filósofo alemão, Hermann Diels, em seu trabalho sobre a tradição doxográfica antiga, o *Doxographi Graeci*<sup>52</sup>. Nessa obra, Hermann Diels teria estabelecido, entre

---

tal como (diziam) os antigos, que consideram seguir Platão à letra, pela qual ele destrói o irracional, chamando-o de "mortal"; refiro-me aos Áticos e Albinos e outros assim.” (tradução nossa)

“What this immortal, and also what this mortal nature is, is unfolded by the interpreters of Plato. And some indeed, having the rational soul alone immortal, destroy all the irrational life, and the pneumatic vehicle of the soul, giving a subsistence to both these, through the tendency of the soul to generation. But they alone preserve intellect immortal, as alone remaining, and being assimilated to the Gods, and not suffering corruption. Such is the explanation of the more ancient interpreters, who follow the words of Plato, and decide through what cause he destroys the irrational part, which they call the mortal nature, I mean the Atticuses and Albinuses, and such like.” (PROCLUS. Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato, in five books, vol. 2. Tradução Thomas Taylor. London, 1820, p. 365.)

<sup>51</sup> “Pois, é provável que as almas irracionais – porquanto impelidas pela mera imaginação; não empregam nem raciocínio ou julgamento, nem teoremas ou o conjunto desses, nem concepções universais; e são totalmente desprovidas de um conceito da natureza inteligível – não possuam a mesma essência das almas racionais e sejam mortais e corruptíveis.” (tradução nossa)

<sup>52</sup> DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*. Berlin: De Gruyter, 1965.

outros pontos, (i) que um conjunto de textos anônimos contidos em *Antologia*, de Estobeu, seriam de autoria de Ário Dídimo, um doxógrafo, referido nos manuscritos ora como “Ário Dídimo”, ora simplesmente como “Dídimo”; (ii) que o doxógrafo Ário Dídimo poderia ser identificado com o filósofo estóico Ário, amigo e filósofo da corte do imperador Augusto e, portanto, em atividade no séc. I a.C., identificação que já fora realizada por August Meineke (1860); e (iii) que o capítulo 12 do Didascálico, quiçá o tratado inteiro, dependeria dos textos doxográficos de Ário Dídimo, sendo Alcínoo um mero *breviator*, um abreviador que, simplesmente, transcrevia e resumia o original de Ário Dídimo, com mínimas alterações<sup>53</sup>.

A principal evidência que aponta para essa relação de dependência entre o autor do Didascálico e Ário Dídimo estaria no início do capítulo 12 do Didascálico (166.39-167.161), onde encontramos uma cópia, quase literal, de um trecho de uma obra doxográfica atribuída a Ário Dídimo, cujo título teria sido Περὶ τῶν αἰρέσεων ἐπιτομή (“Epítome das Escolas Filosóficas”), e que teria contido uma seção dedicada à Platão, cujo título seria Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι (“Sobre as doutrinas de Platão”); trecho esse que também foi preservado, anonimamente, em Estobeu, *Antologia* (1.12.135.20 – 136.13), bem como em Eusébio, *Praeparatio Evangelica* (11.23.3-6), só que aí atribuído a “Dídimo”<sup>54</sup>. Baseado nessa evidência, Diels teria sugerido que Alcínoo pode ter copiado “muito, talvez tudo” de Ário Dídimo que, uma vez identificado com Ário, filósofo estóico, passa a se situar no séc. I a.C., que corresponderia, portanto, ao *terminus post quem* do Didascálico.

Assim, como resultado das teses da chamada “herança de 1879”, teríamos, afinal, que o autor do Didascálico seria o filósofo médio-platônico *Albino*, em atividade no séc. II d.C., e que Albino, apesar de aparentemente ter sido considerado um renomado platonista, dependeria, para a composição de um didascálico – ou seja, um discurso didático acerca das doutrinas de Platão – de uma obra doxográfica composta por Ário Dídimo, que teria sido, por sua vez, um filósofo

<sup>53</sup> Ver Göransson, 1995, p. 203.

<sup>54</sup> Ver Eusébio, *Praeparatio Evangelica*, 11.23.2: “Ταῦτα μὲν ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ. τὴν δὲ τῶν εἰρημένων διάνοιαν ἐκ τῶν Διδύμῳ Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι συντεταγμένων ἐκθήσομαι. γράφει δὲ οὕτως.”

“XXIII. On the Ideas in Plato (...)

So Plato speaks in the Timaeus. And the meaning of his statements I will set forth from the collections of *Didymus* Concerning the Opinions of Plato: and this is how he writes:” (Eusebius of Caesarea. *Praeparatio Evangelica* (Preparation for the Gospel). Tradução E.H. Gifford. Library of Alexandria, 2012, grifo nosso)

estóico e amigo do imperador Augusto, em atividade, portanto, no séc. I a.C. Os estudos em filosofia antiga prosseguiram a partir de então e não tardaram em surgir hipóteses subsequentes que construiriam seus alicerces sobre as bases estabelecidas pelas teses da chamada “herança de 1879”.

Uma dessas teses, frequentemente mencionada nos estudos acerca do Didascálico, consiste na proposta da existência da chamada “Escola de Gaio”, tese que tem como pressuposto fundamental a atribuição da autoria do Didascálico a Albino, conforme proposto por Freudenthal. Essa tese teria sido proposta pelo filólogo polonês Tadeusz Sinko, em 1905, em seu *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*<sup>55</sup>.

Segundo Sinko, haveria uma série de semelhanças entre o *Didascálico*, então atribuído a Albino, e o *De Platone et eius de dogmate* de Apuleio (referido acima), circunstância que apontaria para uma fonte comum para os dois tratados. Essa fonte comum, da qual ambos os autores dependeriam, corresponderia à filosofia de Gaio, filósofo médio-platônico em atividade no séc. II d.C., que teria sido professor tanto de Albino quanto de Apuleio, os quais teriam editado as palestras de Gaio, por meio de suas obras, para uma audiência grega e latina, respectivamente. Ademais, sabemos que Gaio teria sido professor de Albino, pois esse teria editado e publicado as palestras daquele, conforme nos informa o *pínax* do Parisinus graecus 1962<sup>56</sup>. De maneira que, mediante a comparação dessas duas obras, seria possível identificar um corpo de doutrinas comuns a Albino e Apuleio e, assim, reconstruir o que teria sido a filosofia de Gaio ou, pelo menos, sua interpretação da filosofia de Platão. Gaio, junto de seus discípulos Apuleio e Albino, bem como o autor desconhecido do Comentário Anônimo ao Teeteto<sup>57</sup>, representariam, assim, uma vertente de interpretação da filosofia platônica que, em conjunto, teria sido denominada, por Sinko, a “Escola de Gaio”.

Assim caracterizada, a chamada “Escola de Gaio” seria marcada por seu caráter eclético, aberta à influência peripatética, por oposição ao chamado “Grupo de Ático”, filósofo platônico contemporâneo de Gaio, em atividade em Atenas, *floruit*

<sup>55</sup> SINKO, Tadeusz. *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*. Diss. Phil. cl. Acad. Litter. Cracoviensis 41, 1905, p. 129-178.

<sup>56</sup> Ver nota 3, acima.

<sup>57</sup> Trata-se de um dos mais antigos comentários que nos foi preservado, datado, segundo estudiosos, do séc. II d.C.. Ver VIMERCATI, Emmanuele. *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*. Milão: Bompiani, 2015, pp. 141-340.

175 d.C., que defendia posições contrárias às dos peripatéticos. Ático e Gaio representariam, assim, duas tendências no interior do Platonismo da época, uma *peripatetizante*, e outra *estoicizante*.

E, assim, assistimos como a atribuição da autoria do Didascálico à Albino, proposta por Freudenthal, em última instância, possibilitou a propositura de outras teses subsequentes que, ao tentar explicar as escassas evidências existentes, terminaram por distorcê-las ainda mais.

Conforme já mencionamos, as teses da “herança de 1879”, assim como as teses de Sinko, foram ampla e imediatamente aceitas entre estudiosos da filosofia antiga, entre os quais poderíamos citar Eduard Zeller que, em 1880, na terceira edição do seu *Philosophie der Griechen*, aceitou tanto as teses de Freudenthal, quanto as teses de Diels/Meineke. Iguamente, Karl Praechter (1919) aceita a tese de Sinko; de tal modo que tais estudiosos emprestaram suas autoridades a essas teses que, por anos, passaram ilesas à crítica. Como consequência dessa atribuição de autoria, diz-nos Whittaker, tivemos o desaparecimento do nome de Alcínoo dos catálogos de manuscritos, bem como da literatura secundária em geral<sup>58</sup>. Em diversas histórias da filosofia que consultamos ao longo da pesquisa, nem Albino, nem Alcínoo, nem o próprio Platonismo Médio são mencionados e, quando o são, correspondem a breves capítulos que reproduzem as teses da chamada “herança de 1879”, bem como as teses subsequentes, tais como as teses de Sinko.

A avaliação de conjunto dessas teses tem sido negativa. Nesse sentido, assevera Whittaker: “o resultado de tais pressuposições, e das outras que fluíram delas, foi uma visão grosseiramente supersimplificada do progresso em filosofia e, em particular, da filosofia platônica nos três séculos que separam a filosofia de Antíoco de Ascalônia da filosofia do Neoplatonismo, conforme elaborada nos escritos de Plotino”<sup>59</sup>. De fato, esse parece ser o caso das teses de Sinko, que supõem uma recepção acrítica da filosofia de Gaio por Albino e Apuleio, que seriam meros repetidores dos ensinamentos de Gaio, por meio de suas obras, isto é, o Didascálico e o *De platone*.

Nessa mesma linha, Göransson se soma a Whittaker ao apresentar outro

---

<sup>58</sup> Ver Alcinoos, 2002, p. VIII.

<sup>59</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 83.

resultado negativo dessas teses, a saber, a noção de que filósofos profissionais, tais como Albino ou supostamente Alcínoo, dependiam de obras doxográficas para conhecerem as doutrinas de suas próprias escolas, sem recurso à leitura direta das obras dos seus principais autores, seja dos diálogos de Platão, seja dos textos de Aristóteles, entre outros.<sup>60</sup> Como justificar que o renomado filósofo médio-platônico Albino, aluno de Gaio, professor de Galeno, considerado por Proclo um dos “corifeus entre os Platônicos”<sup>61</sup>; ou mesmo que o desconhecido Alcínoo, dependeriam de um compêndio de doutrinas platônicas escrito por um doxógrafo e filósofo estóico, Ário Dídimo? Tal concepção seria uma afronta até mesmo ao senso comum, segundo o qual supõe-se que os doxógrafos dependem dos filósofos para comporem suas obras e não o contrário<sup>62</sup>.

Com efeito, considerando todos esses problemas, a partir da segunda metade do séc. XX, o conjunto dessas teses passou a ser recebido pela crítica e refutado por autores como Michelangelo Giusta<sup>63</sup>, John Whittaker<sup>64</sup>, John Dillon<sup>65</sup>, Tryggve Göransson<sup>66</sup>, entre outros<sup>67</sup>. Os argumentos apresentados nesses textos, conforme nos parece, são convincentes e refutam, em alguns casos, de maneira definitiva, as teses da chamada “herança de 1879”, assim como, conseqüentemente, todas as demais teses que dela dependem, tais como as teses de Sinko.

De maneira geral, algumas das teses refutadas estavam, de fato, factualmente erradas, como apresentaremos a seguir; enquanto outras apenas padeciam da tendência de enfatizar as semelhanças, mas menosprezar as divergências entre os textos comparados, no processo de busca de fontes comuns, e, portanto, das suas relações com outros textos e autores do Platonismo Médio. Ademais, em geral, os propositores dessas teses tendem a esquecer do caráter

<sup>60</sup> Ver Göransson, 1995, p. 22.

<sup>61</sup> Cf. Proclo, In Rempublicam 2.96.10-13 K.: Πολλοὶ τῆς περὶ αὐτὸν (sc. τὸν τοῦ Ἡρῶς μῦθον) ἐφῆψαντο κατανοήσεως καὶ τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι, Νουμήνιος, Ἀλβίνος, Γάϊος, Μάξιμος ὁ Νικαεὺς, Ἀρποκρατίων, Εὐκλείδης, καὶ ἐπὶ πᾶσιν Πορφύριος.  
“Muitos teceram considerações acerca disso (sc. o Mito de Eros) , bem como os corifeus entre os Platônicos, a saber, Numênio, Albino, Gaio, Máximo de Niceia, Harpocrácio, Euclides e, sobretudo, Porfírio.” (tradução e grifo nossos)

<sup>62</sup> Ver Göransson, 1995, p. 22.

<sup>63</sup> GIUSTA, Michelangelo. Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός? in Atti Accad. Sci. Torino, Cl. Lett., XCV, 1960-61, p. 167-194.

<sup>64</sup> Whittaker (1974, 1987 e 2002)

<sup>65</sup> Dillon (1993)

<sup>66</sup> Göransson (1995)

<sup>67</sup> Para uma completa apreciação da bibliografia sobre esses temas, ver Göransson, 1995, pp. 16-20.

doxográfico do Didascálico e, portanto, de sua renúncia a qualquer pretensão de originalidade, já que ali deveríamos encontrar, supostamente, as chamadas “doutrinas de Platão”, e não as “doutrinas de Alcínoo”. De maneira que passamos, assim, ao exame da refutação do conjunto da “herança de 1879” que, como já adiantamos, conduzem, necessariamente, à restituição da autoria do Didascálico a Alcínoo.

A primeira tese da chamada “herança de 1879”, proposta por Freudenthal, foi, pela primeira vez, refutada por Michelangelo Giusta, em 1960<sup>68</sup>, e, a partir de 1974, John Whittaker junta-se aos críticos de Freudenthal, publicando uma série de artigos sobre o Didascálico<sup>69</sup>, que culminaram na publicação da edição crítica moderna da obra. A refutação do argumento de Freudenthal deve se desdobrar em três, tratando separadamente dos argumentos paleográficos, estilísticos e doutrinários com base nos quais a autoria do tratado foi atribuída a Albino.

O argumento paleográfico, segundo o qual o nome do autor do Didascálico teria sido corrompido de *Albino* para *Alcínoo* é, simplesmente, incorreto, segundo pontua Whittaker<sup>70</sup>. Conforme já demonstramos, a evidência unânime de todos os manuscritos remanescentes do Didascálico aponta para um autor de nome *Alcínoo* e uma evidência para a efetiva ocorrência dessa corrupção do nome do autor em algum manuscrito do Didascálico ainda está por ser demonstrada. Trata-se, assim, de uma hipótese, uma alegação; e, assim considerada, trata-se – ainda segundo Whittaker – “em si mesma (de) um exagero grosseiro e consequência de uma supersimplificação dos problemas paleográficos envolvidos na tese de Freudenthal. Em nenhum estágio no desenvolvimento da escrita grega o  $\beta$  e o  $\kappa$  se tornam indistinguíveis”<sup>71</sup>. Embora raro, trata-se de um erro factível e exemplos concretos de sua ocorrência foram citados por Freudenthal, Witt e Whittaker<sup>72</sup>, tanto em textos anteriores quanto posteriores à adoção da escrita minúscula grega, de tal modo que esse suposto erro poderia ter ocorrido a qualquer momento, não apenas a partir do séc. IX, como sugerira Diels e, posteriormente, Witt<sup>73</sup>. Assim sendo, a hipótese de que a corrupção do nome teria ocorrido num manuscrito que seria o

<sup>68</sup> M. Giusta (1960-61).

<sup>69</sup> Whittaker (1974 e 1987)

<sup>70</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 84.

<sup>71</sup> Ver Whittaker, 1974b, p. 453, n. 17.

<sup>72</sup> Ver Witt, 1937, p. 106 e Whittaker, 1974b, p. 454.

<sup>73</sup> Ver Witt, 1937, p. 109.

arquétipo de P e V – que, como dissemos, seriam os manuscritos mais antigos que contém o texto do Didascálico, datados, respectivamente, dos sécs. IX e X – apenas demonstraria, no limite, que a referida corrupção *poderia ter ocorrido*, mas não que, de fato, *ocorreu*. Ademais, assumindo a factibilidade de tal erro, haveria outro problema: ocorre que – segundo Whittaker – nos manuscritos antigos, incluindo aqueles datados dos séculos IX e X, tais como P e V, os títulos e subscrições das obras, que continham o nome do autor, eram escritos não em letras minúsculas, mas sim em letras unciais ou semi-unciais, entre as quais a confusão entre o *capa* e o *beta* seria menos provável<sup>74</sup>. Finalmente, embora plausível, trata-se de um erro *difícilmente* plausível, tanto que Freudenthal teve de supor a ação de dois hipotéticos copistas, que teriam operado a corrupção do nome em duas etapas. Dillon, por sua vez, não vê porque essa operação não poderia ser realizada por apenas um copista, nem que haveria qualquer necessidade intrínseca nas supostas correções efetuadas pelos hipotéticos copistas que levariam ao nome Alcínoo<sup>75</sup>.

No tocante ao argumento estilístico, segundo o qual o Didascálico e o Prólogo seriam semelhantes quanto à terminologia, à sintaxe das frases, entre outros aspectos, tanto Whittaker<sup>76</sup> quanto Göransson<sup>77</sup> argumentam que as semelhanças apontadas por Freudenthal seriam lugares-comuns e, portanto, insignificantes para indicar uma autoria comum das duas obras. Semelhanças como aquelas apontadas por Freudenthal poderiam existir entre quaisquer dois tratados sobre o mesmo tema; no caso, as “doutrinas de Platão”. As semelhanças terminológicas entre ambos os tratados, apontadas por Freudenthal, diriam respeito a termos que integrariam o jargão filosófico da época, comum entre os escritores de filosofia, não apenas platônica, mas também das demais escolas. Alguns termos, inclusive, com o passar do tempo, teriam passado a integrar um vocabulário comum entre as escolas filosóficas, não mais indicando sua filiação original a uma escola filosófica específica, mas constituindo uma terminologia filosófica comum. As semelhanças quanto à sintaxe de determinadas orações, por sua vez, não seriam tão singulares a ponto de indicarem uma autoria comum dos textos, mas corresponderiam a formulações que poderiam estar presentes em qualquer texto

<sup>74</sup> Whittaker, 1974, p. 454.

<sup>75</sup> Dillon, 1993, p. IX.

<sup>76</sup> Whittaker, 1987, p. 89.

<sup>77</sup> Göransson, 1995, p. 21.

filosófico do período. No tocante ao recurso a sinônimos e a tautologias, deve-se lembrar que o Didascálico, embora possua um caráter doxográfico, na medida em que pretende reunir e apresentar “as principais doutrinas de Platão”, possui também uma outra finalidade prática, a saber, ensinar a filosofia de Platão. Portanto, o emprego de sinônimos e de tautologias atenderia a um fim claramente didático, como é, de resto, o caráter da maior parte da literatura filosófica do período que nos foi preservada (comentários, manuais, etc.).

De uma maneira geral, devemos, constantemente, nos recordar do caráter doxográfico do Didascálico, pois nele buscamos as “doutrinas de Platão” e não as “doutrinas de Alcínoo”; bem como da circunstância de que o seu autor, Alcínoo, antes de compor uma obra original, contendo uma interpretação da filosofia de Platão e um estilo próprios, parece ter sido, com base na evidência textual, um *compilador* de trechos de diversas obras doxográficas anteriores, precariamente reunidos e harmonizados. Consequentemente, para fins da análise estilística do tratado, não devemos afirmar que o estilo exibido no Didascálico seria o estilo de Alcínoo propriamente, mas sim o estilo de uma tradição doxográfica anterior da qual Alcínoo seria dependente, tanto do ponto de vista da forma, quanto do conteúdo. A principal evidência para essa hipótese seria, justamente, a já mencionada cópia de Ário Dídimos existente no início do capítulo 12 do Didascálico, que corresponde a um, entre possivelmente muitos outros casos em que Alcínoo se apropria de um texto doxográfico anterior no processo de composição do Didascálico.

Resta-nos, por fim, apresentar a refutação do argumento doutrinal apresentado por Freudenthal para corroborar sua atribuição de autoria do Didascálico a Albino, segundo o qual haveria semelhanças entre as doutrinas contidas no Didascálico e aquelas contidas em testemunhos atinentes a Albino recolhidas em autores posteriores. O argumento doutrinal foi, primeiramente, refutado por Michelangelo Giusta<sup>78</sup>, e, posteriormente, também por Whittaker<sup>79</sup>.

De um modo geral, segundo esses autores, é fato que muito pouco se preservou dos textos do Platonismo Médio e, com exceção de Plutarco e de Filo de Alexandria, a obra da maioria dos autores desse período restaram apenas em fragmentos ou em testemunhos encontrados em autores posteriores. Isso dificulta a

---

<sup>78</sup> M. Giusta, 1960-61.

<sup>79</sup> Whittaker, 1974, 1987 e 2002.

comparação das doutrinas de diferentes autores, pois, em muitos casos, esses fragmentos e testemunhos podem não ser muito representativos das opiniões eventualmente defendidas por tais autores. Esse é o caso tanto com Albino, quanto com Alcínoo, embora o Didascálico e o Prólogo pareçam ter sido preservados integralmente. Ademais, apesar dessa dificuldade, caso se identifiquem eventualmente semelhanças doutrinárias entre os textos comparados, não devemos, necessariamente, a partir dessa evidência, afirmar a autoria comum desses textos, uma vez que haveria outras explicações possíveis para essas semelhanças encontradas. Antes de indicarem autoria comum, por exemplo, poderiam indicar simplesmente que ambos os autores expressavam uma mesma vertente do Platonismo do período ou, pelo menos, que pertenciam ao mesmo ambiente intelectual. Por fim, muitas das supostas semelhanças apontadas por Freudenthal não seriam sequer, numa segunda análise, *semelhanças* de fato mas sim, pelo contrário, *diferenças*, havendo mais casos em que Albino e Alcínoo discordam do que o contrário, como mostraremos a seguir<sup>80</sup>.

Com efeito, o testemunho relativo a Albino, encontrado no *Tratado sobre a Alma*, de Tertuliano (De anima, 28.1, 39.25-29 Waszink), no qual se lhe atribui a noção de que o παλαιὸς λόγος, referido por Platão no *Fédon* (70c5-8) provinha de um anúncio divino do “Mercúrio Egípcio”, ou Hermes, não encontra paralelo no Didascálico<sup>81</sup>. Em seu capítulo 25 (177.16-178.46), que trata do tema da imortalidade da alma, não encontramos nenhuma referência, seja à “antiga tradição”, seja ao Mercúrio Egípcio<sup>82</sup>.

Nessa mesma obra, Tertuliano (De anima, 29.4, 41.19-23 Waszink) afirmava que Albino – ao tentar defender a tese platônica, apresentada no *Fédon* (69e – 72e) de que os vivos procedem dos mortos, no contexto da demonstração da imortalidade da alma – distinguia diferentes espécies de contrários. No entanto, essa classificação dos contrários referida por Tertuliano não aparece no Didascálico, embora pareça que a ela se faça alusão em 177.36-41<sup>83</sup>. Seja como for, é

<sup>80</sup> Ver Görranson, 1995, p. 21.

<sup>81</sup> Whittaker, 1987, p. 85.

<sup>82</sup> De fato, em Didascálico 181.38, há menção ao παλαιὸς λόγος, mas não ao Mercúrio Egípcio, ou Hermes. Trata-se de uma citação das *Leis* 715e, por meio da qual Alcínoo quer mostrar que Platão pensa que o fim do homem (ou seja, o seu τέλος) é *seguir* o deus, e não *assemelhar-se* a ele.

<sup>83</sup> “Aqueles que são imediatamente opostos, e que não existem em si mesmos, mas sim conforme seus concomitantes, devêm um do outro por natureza. O contrário daquilo que os homens chamam “vida” consiste no estar morto. Portanto, assim como a morte consiste numa separação da alma de um corpo, também assim a vida

improvável que essa breve referência ao tema tenha sido capaz de originar a crítica de Tertuliano, que parece ter tido diante de si um outro relato mais completo acerca do tema<sup>84</sup>.

No próximo testemunho de Albino, encontrado em outro *Tratado sobre a Alma* (De anima, ap. Stob. 1.49.375.2-11), desta vez de Jâmblico, tal autor nos informa que Albino teria sustentado que a causa para o descenso das almas ao corpo seria o “julgamento errôneo de um livre arbítrio” (τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως). Contudo, no Didascálico, encontramos uma opinião diferente: em 172.6-8, temos que o Demiurgo envia as almas para a terra em número igual ao das estrelas e, mais adiante, em 178.33-38, são mencionados alguns motivos pelos quais as almas adentram nos corpos, a saber, ordem numérica, vontade dos deuses, intemperança ou amor ao corpo, nenhuma das quais corresponde exatamente ao motivo atribuído por Jâmblico a Albino.

Finalmente, chegamos aos *três* testemunhos relativos a Albino encontrados no Comentário ao Timeu, de Proclo. No *primeiro* deles (in Tim. 1.219.2 ss. Diehl), Proclo aparece atribuindo a Albino a opinião de que o mundo seria agênito e, portanto, eterno, mas que, ainda assim, teria um princípio de geração; geração essa que não teria ocorrido no tempo, mas que teria uma razão de geração que remeteria a uma combinação, que seria, portanto, uma causa anterior, uma hipóstase mais antiga. Conforme dissemos alhures, o tema da geração do mundo é tratado no capítulo 14 do Didascálico (169.32-35), porém se assemelha apenas em parte com a opinião atribuída a Albino por Proclo no Comentário ao Timeu. Nessa passagem do Didascálico, de um lado, afirma-se que o mundo não teve geração temporal, pois “não houve um tempo em que não existia um mundo”, mas, de outro, que ele está “eternamente em geração” e que “parece possuir uma causa mais original do que as suas próprias hipóstases”. Como se vê, essa opinião contida no Didascálico acorda com o relato de Proclo, na medida em que se afirma que o mundo não teve geração temporal e que tem uma causa mais original, ou anterior, do que ele mesmo; mas discorda na medida em que afirma que o mundo está eternamente em geração, o que não está expresso no testemunho de Proclo.

No *segundo* testemunho encontrado no Comentário ao Timeu (1.340.23-

---

consiste numa reunião de uma alma – com existência obviamente anterior – e de um corpo.” (tradução nossa)

<sup>84</sup> Whittaker, 1987, p. 86.

341.4), ao tratar de Timeu 29b4-5, Proclo atribui a Albino e Gaio a opinião de que Platão apresenta sua filosofia de duas maneiras, isto é, cientificamente (ἐπιστημονικῶς) ou por probabilidade (εἰκοτολογικῶς), o que nos remete ao tema do modo de apresentação da filosofia de Platão. Por sua vez, no Didascálico (154.25-29), conforme adiantamos alhures, encontramos a expressão “razão produtora de conhecimento” (ἐπιστημονικὸς λόγος), no contexto de uma divisão da razão possível ao homem entre uma razão concernente a objetos inteligíveis e uma razão concernente a objetos sensíveis, sendo aquela subdividida em conhecimento (ἐπιστήμη) e em razão produtora de conhecimento (o já referido ἐπιστημονικὸς λόγος), enquanto essa se subdividia em opinião (δόξα) e razão produtora de opinião (δοξαστικός λόγος). Trata-se de uma tradicional oposição platônica entre conhecimento e opinião, remontando talvez a República 477b3 – 480a13, assim como a Timeu 28a1-4 (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν). Vemos, assim, que tanto os temas das passagens referidas, quanto os seus contextos são diferentes; o primeiro referente ao modo de apresentação da filosofia, o segundo, referente à teoria do conhecimento.

No *terceiro* e último testemunho encontrado no Comentário ao Timeu (3.234.6-18), Proclo, ao tratar de Timeu 41d1-2, atribui a Albino e a Ático a opinião de que, segundo a letra de Platão, a parte irracional da alma seria mortal e a parte racional seria, pelo contrário, imortal. Não apenas a parte irracional, mas também o veículo espiritual da alma (τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς) seria mortal. De fato, no capítulo 25 do Didascálico (178.26-32), encontramos a opinião de que seria provável que a alma irracional seria mortal e corruptível. Entretanto, não encontramos no Didascálico referência ao veículo espiritual da alma como mortal. Há, com efeito, referências ao corpo enquanto veículo da alma (cf. 172.6-9 e 176.16-17), que remeteria, por sua vez, a Platão, Timeu 44e, mas não há um desenvolvimento sobre a doutrina do veículo espiritual (ὄχημα-πνεῦμα), como observamos entre os neoplatonistas<sup>85</sup>. De modo que, neste caso, teríamos uma semelhança parcial entre o Didascálico e o referido testemunho sobre Albino em Proclo, fato que, como já avançamos, não deve apontar necessariamente para uma autoria comum dos textos, mas poderia indicar, simplesmente, que ambos os autores participavam do

<sup>85</sup> Ver PROCLUS. Proklon Diadokhou Stoikheiosis Theologike = Proclus, the Elements of Theology. Trad. E R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1933, p. 313.

mesmo ambiente intelectual. Esse argumento não deveria, portanto, servir de fundamento para uma atribuição de autoria de uma obra filosófica.

Assim refutada, parece-nos que a primeira parte da chamada “herança de 1879” deve ser simplesmente abandonada, uma vez que baseada em argumentos ora falsos, ora frágeis. Isso nos obriga, como de resto já afirmamos, a restituir a autoria do Didascálico a Alcínoo e a buscarmos, em outras fontes e hipóteses, explicações acerca do Didascálico, em particular; mas também acerca do Platonismo Médio como um todo. Voltemos nosso olhar, agora, à segunda parte dessa herança, isto é, o argumento da dependência parcial ou total do Didascálico em relação ao doxógrafo e filósofo estóico Ário Dídimos.

De fato, a evidência fundamental da qual parte Hermann Diels para supor essa dependência do Didascálico em relação a Ário Dídimos estaria na já referida cópia, quase literal, no início do capítulo 12 do Didascálico, de um fragmento de um texto preservado em Estobeu anonimamente, e, por coincidência, também em Eusébio, onde é atribuído a “Dídimos”. Esse argumento teria sido passivamente aceito pela crítica desde 1879, tendo apenas sido refutado por Göransson, em 1995.

Primeiramente, segundo Göransson, a própria ideia de uma dependência unilateral do Didascálico em relação a Ário Dídimos não parece ser verdadeira. Com efeito, a comparação do texto atribuído a Ário Dídimos e o texto do capítulo 12 do Didascálico nos informa, segundo Göransson, que, na realidade, a relação de dependência mais provável seria *no sentido inverso*, ou seja, de Ário Dídimos em relação ao próprio Didascálico, ou de uma fonte comum entre Ário Dídimos e Alcínoo.

Ainda assim, desconsiderando-se a refutação dessa questão basilar, a simples constatação de que Alcínoo teria copiado um trecho da *Epítome* de Ário Dídimos no capítulo 12 do Didascálico não implicaria, necessariamente, que o *tratado inteiro* dependa da mesma fonte. A expansão da dependência apenas do capítulo 12 para o tratado inteiro seria, simplesmente, uma hipótese que, diante da ausência de evidências corroborantes, poderia ser questionada. E, de fato, a evidência obtida a partir da análise do texto do Didascálico nos informa que, ao invés de depender de uma *única* fonte, o Didascálico parece ser o produto de uma compilação de trechos extraídos de *diversas* fontes, o que sugere que Alcínoo teria sido (ou, pelo menos, na composição do Didascálico) um *compilador* de excertos de obras doxográficas

anteriores. De maneira que o argumento da dependência exclusiva do Didascálico em relação a Ário Dídimos não pode ser afirmada sem atenção à essas questões.

Ainda que essa relação de dependência total fosse possível, haveria todavia outros problemas. A identificação do doxógrafo referido nos manuscritos como “Dídimos” ou “Ário Dídimos” com o filósofo estóico, amigo e filósofo da corte do imperador Augusto (63 a.C. – 14 d.C.), referido nos manuscritos simplesmente como “Ário”, também parece não se sustentar em evidências, tendo sido simplesmente pressuposta, com base na homonímia, por Diels e por Meineke, sem jamais ter sido devidamente demonstrada. Se Ário Dídimos e Ário forem duas pessoas distintas, então não possuímos nenhuma informação acerca de Ário Dídimos e não podemos mais situá-lo no séc. I a.C., que decorria de sua identificação com Ário, contemporâneo do imperador Augusto. Consequentemente, perderíamos a referência o *terminus post quem* do Didascálico, que também dependia dessa identificação, conforme verificaremos mais adiante.

De tal maneira que, assim como a primeira, a segunda parte da chamada “herança de 1879” parece possuir problemas em seus fundamentos e em suas hipóteses, e, como consequência, também deve ser abandonada. O resultado positivo dessa refutação seria, de um lado, passar a considerar o Didascálico como uma obra composta a partir da compilação de excertos extraídos de diversas fontes; e, de outro, não ser mais possível apresentar o capítulo 12 do Didascálico como evidência para o *terminus post quem* da obra no séc. I a.C.

Por fim, devemos nos voltar à refutação das teses de Sinko, consequência da “herança de 1879”, que dependia fundamentalmente da atribuição do Didascálico a Albino, hipótese que, por sua vez, foi demonstrada como carente de evidências corroborantes e, portanto, provavelmente falsa. Como dissemos, as teses de Sinko visavam a demonstrar a existência de relações entre Gaio, Albino, Apuleio e o autor do Comentário Anônimo ao Teeteto, de tal maneira que Gaio, tendo sido professor dos demais, teria sido o fundador de uma vertente do Platonismo que seria identificada com a expressão “Escola de Gaio”. As doutrinas de Gaio poderiam, assim, ser reconstruídas a partir da comparação dos textos e testemunhos de Albino, Apuleio e do anônimo autor do Comentário ao Teeteto, que teriam editado as aulas de Gaio para uma audiência grega e latina.

Primeiramente, conforme argumenta Göransson, haveria uma contradição irresolúvel entre as teses de Sinko e a segunda parte da chamada “herança de 1879”, a saber, as teses de Diels e Meineke quanto à dependência do Didascálico em relação à Ário Dídimo. Tal contradição pode ser expressa na seguinte pergunta: se o Didascálico depende parcial ou totalmente da *Epítome* de Ário Dídimo, que espaço restaria para a influência de Gaio, professor de Albino, sobre o Didascálico? A resposta a essa questão não se faz mais necessária, uma vez que, de um lado, o Didascálico teria sido composto por Alcínoo e não por Albino, o que impede a sua utilização para reconstrução da filosofia de Gaio, já que Albino (e não Alcínoo) foi pupilo de Gaio; de outro, o Didascálico não depende totalmente da *Epítome* de Ário Dídimo, mas sim de diversas fontes. Isso sem referirmo-nos a outro pressuposto de Sinko, a saber, o de que o Didascálico e o *De platone* de Apuleio seriam, a princípio, comparáveis. Pelo contrário, Sinko (e Dillon, posteriormente) pressupõe a existência de uma relação entre as obras antes de efetivamente demonstrá-la<sup>86</sup>.

De maneira que não apenas as teses de Sinko, mas também a chamada “herança de 1879” devem se abandonar, uma vez que estão baseadas em argumentos falsos. Por conseguinte, toda a literatura secundária acerca do Platonismo Médio que tenha referência ao conjunto ou apenas a algumas dessas teses deverá ser reapreciada e revista.

Em sua forma negativa, o resultado do debate acerca da autoria do Didascálico nos confronta, neste ponto, com uma questão e um silêncio: quem teria sido Alcínoo? Tanto Whittaker, quanto Göransson, quanto Dillon sugerem a suspensão do juízo diante dessa questão, que seria, dadas as presentes evidências, impossível de ser respondida de maneira inequívoca. As hipóteses que visaram a explicar a autoria do tratado que foram apresentadas, seja por Freudenthal, Diels, Meineke, entre outros, teriam sido devidamente refutadas, como vimos até aqui, e todo o edifício de teorias sucumbiu ao peso da evidências paleográficas, da análise estilística e da interpretação das doutrinas contidas no Didascálico e nos textos e testemunhos de Albino.

Em sua forma positiva, entretanto, todas essas refutações nos conduzem à busca de uma resposta a partir de *outras fontes*, caminho que foi percorrido pelos

---

<sup>86</sup> Ver Göransson, 1995, 24.

estudiosos do Didascálico e que pode nos fornecer alguns elementos para melhor compreendermos a obra, ainda que por meio de hipóteses. Essas fontes alternativas seriam, de um lado, os *relatos biográficos* contidos na literatura antiga, entre os quais poderíamos buscar homônimos que pudessem ser identificados com o autor do Didascálico; de outro; a análise do próprio texto do Didascálico, cujo conteúdo pode nos fornecer algumas pistas sobre a possível e provável identidade do seu autor, bem como para a datação da obra. Passemos, assim, à apresentação e análise das evidências obtidas a partir dessas fontes, em busca não necessariamente de quem *foi*, mas sim de quem *poderia ter sido* Alcínoo.

A princípio, há que se perguntar, como Dillon, se o nome Alcínoo seria um nome factível e se conhecemos algum ou alguns indivíduos, mencionados na literatura antiga, que tenham sido portadores desse nome<sup>87</sup>. A resposta é afirmativa para ambas as questões.

No tocante à primeira, segundo Dillon, há algumas inscrições esparsas, datadas dos sécs. II e III d.C., que contêm referências a portadores desse nome; tal como, por exemplo, uma inscrição<sup>88</sup> proveniente da Lídia, aproximadamente 190-1 d.C., na qual se menciona um Alcínoo, filho de Apolônio, homenageado por seu *συμβίωσις* (clube, sociedade) por seu 24º aniversário. Vale mencionar, igualmente, uma ocorrência do nome em Homero, *Odisséia*, VI.12, para o rei dos Feácios, Ἀλκίνοος (que significa, a propósito, “Intelecto Forte”, a partir de ἀλκή, força; e νόος, intelecto, mente), fato que confere ao nome o seu já referido “tom homérico”.

No tocante à segunda questão, conhecemos, a partir da literatura antiga, dois indivíduos portadores desse mesmo nome que são candidatos à identificação com o autor do Didascálico, a saber, (i) Alcínoo o estóico (Ἀλκινόω τῷ Στωικῷ), mencionado em Filostrato, *Vidas dos Sofistas* 1.24; e (ii) Alcínoo (Ἀλκίνουιν) mencionado em Fócio, *Biblioteca*, cod. 48. Ambos são homônimos (embora imperfeitos, pois em Fócio temos a forma contraída do nome, Ἀλκίνουιν) do autor do Didascálico e datam do séc. III d.C.

Filostrato, ao escrever, no seu *Vidas dos Sofistas*, a biografia do sofista Marcos de Bizâncio (τὸν Βυζάντιον... Μάρκον), contemporâneo do imperador Adriano

<sup>87</sup> Ver Dillon, 1993, p. XI, n. 4.

<sup>88</sup> SEG, Supplementum Epigraphicum Graecum, XXXI.1032, *apud* Dillon, 1993, p. XI, n. 4.

(76 – 135 d.C.)<sup>89</sup>, assim se refere a um certo “Alcínoo o estóico”:

“Οστις δὲ καὶ τὰς διαλέξεις ὅδε ὁ ἀνὴρ ἐγένετο, ξυμβαλεῖν ἐστὶν ἐκ τῶνδε διδασκῶν γὰρ (sc. Μάρκος) περὶ τῆς τῶν σοφιστῶν τέχνης, ὡς πολλὴ καὶ ποικίλη, παράδειγμα τοῦ λόγου τὴν ἴριν ἐποίησατο καὶ ἤρξατο τῆς διαλέξεως ὧδε: “ὁ τὴν ἴριν ἰδὼν, ὡς ἐν χρῶμα οὐκ εἶδεν, ὡς θαυμάσαι, ὁ δέ, ὅσα χρῶματα, μᾶλλον ἐθαύμασεν.” οἱ δὲ τὴν διάλεξιν ταύτην Ἀλκινόω τῷ Στωικῷ ἀνατιθέντες διαμαρτάνουσι μὲν ἰδέας λόγου, διαμαρτάνουσι δὲ ἀληθείας, ἀδικώτατοι δ' ἀνθρώπων εἰσὶ προσσφαιρούμενοι τὸν σοφιστὴν καὶ τὰ οἰκεῖα.”<sup>90</sup>

Nessa passagem, como vemos, Filostrato pretende nos dar uma amostra do estilo dos discursos de Marcos e, portanto, cita um trecho de um deles que tratava da arte dos sofistas (τῆς τῶν σοφιστῶν τέχνης). Em seguida, Filostrato nos informa que tal discurso teria sido erroneamente atribuído por alguns mal-intencionados a “Alcínoo o estóico”. À primeira vista, a possibilidade dessa identificação do autor do Didascálico com um filósofo estóico parece absurda, uma vez que o Didascálico visa a apresentar, de maneira sistemática, as doutrinas de *Platão* e não de *Zenão*, o que parece excluir a possibilidade de um estóico se interessar pela tarefa. Entretanto, como veremos adiante, a identificação é possível, embora improvável.

Por sua vez, Fócio, em sua Biblioteca (cod. 48), nos resume uma obra cujo autor, segundo ele, era Josefo (Ἰώσηπος) e cujo título seria *Sobre o Universo* (περὶ τοῦ

<sup>89</sup> Cf. Philostratus, *Vitae Sophistarum* 1.24, 42.8-11 Kayser:

“Ἠγάσθη αὐτὸν καὶ Ἀδριανὸς ὁ αὐτοκράτωρ πρεσβεύοντα ὑπὲρ Βυζαντίων, ἐπιτηδείοτατος τῶν πάλοι βασιλέων γενόμενος ἀρετᾶς αὐξῆσαι.”

“The Emperor Hadrian too admired him when he came on an embassy for Byzantium, for of all the Emperors in the past he was the most disposed to foster merit.” (Philostratus, Eunapius. *Lives of the Sophists*. Eunapius: *Lives of the Philosophers and Sophists*. Translated by Wilmer C. Wright. Loeb Classical Library 134. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921, pp. 106-7)

<sup>90</sup> “His style in his discourses may be gathered from the following. He was trying to show how rich and how many-sided is the art of the sophists, and taking the rainbow as the image of an oration, he began his discourse thus: “He who sees the rainbow only as a single colour does not see a sight to marvel at, but he who sees how many colours it has, marvels more.” Those who ascribe this discourse to Alcinous the Stoic fail to observe the style of his speech, they fail to observe the truth, and are most dishonest men, in that they try to rob the sophist even of what he wrote about his own art.” (Philostratus, Eunapius. *Lives of the Sophists*. Eunapius: *Lives of the Philosophers and Sophists*. Trad. Wilmer C. Wright. Loeb Classical Library 134. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921, pp. 102-3)

παντός), mas também conhecida por outros títulos, *Sobre a Causa do Universo* (περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας) ou *Sobre a Natureza do Universo* (περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας):

“Ἀνεγνώσθη Ἰωσήπου περὶ τοῦ παντός, ὃ ἐν ἄλλοις ἀνέγων ἐπιγραφόμενον περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας, ἐν ἄλλοις δὲ περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας. Ἔστι δὲ ἐν δυοῖν λογιδίοις. Δείκνυσι δὲ ἐν αὐτοῖς πρὸς ἑαυτὸν στασιάζοντα Πλάτωνα, ἐλέγχει δὲ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ ὕλης καὶ ἀναστάσεως Ἀλκίνουν ἀλόγως τε καὶ ψευδῶς εἰπόντα, ἀντεισάγει δὲ τὰς οἰκείας περὶ τούτων τῶν ὑποθέσεων δόξας, δείκνυσι τε πρεσβύτερον Ἑλλήνων πολλῶ τὸ Ἰουδαίων γένος.”<sup>91</sup>

Ao invés de Josefo, estudiosos dessa obra atribuem a autoria de *Sobre o Universo* ao teólogo Hipólito de Roma (aprox. 170 – 235 d.C.), considerando que em outra de suas obras, a *Refutação de todas as heresias*, Hipólito teria utilizado o Didascálico como base para sua descrição da filosofia de Platão, em 1.19<sup>92</sup>. Seja Josefo, seja Hipólito, o autor dessa passagem não apenas indica as inconsistências de Platão, mas também refuta as afirmações falsas e ilógicas de Alcino sobre três temas em particular, quais sejam, a alma (ψυχῆς), a matéria (ὑλης) e a ressurreição (ἀναστάσεως).

Tal seria, assim, o conjunto de evidências de caráter biográfico que temos diante de nós, baseado no qual os estudiosos têm se posicionado ao longo da recepção do Didascálico, ora para favorecer uma identificação em prejuízo de outra, ora negando ambas, ora suspendendo o juízo quanto ao tema, dada a escassez de evidências, principalmente, mas também devido a outros motivos.

Em geral, o problema surge com o próprio Alcínoo, que não nos informa expressamente se é platonista ou estóico, ou ambos, ou outro; nem nos informa sobre suas próprias convicções no tocante às doutrinas apresentadas, uma vez que o Didascálico possui, de fato, um caráter doxográfico e, portanto, não-original e derivatório.

<sup>91</sup> “Read the treatise of Josephus On the Universe, elsewhere called On the Cause of the Universe and On the Nature of the Universe. It consists of two little treatises, in which the author shows that Plato contradicts himself. He also refutes Alcinous, whose views on the soul, matter, and the Resurrection are false and absurd, and introduces his own opinions on the subject. He proves that the Jewish nation is far older than the Greek.” (Photius. *The Library of Photius*. Trad. J.H. Freese. London: S.P.C.K., 1920)

<sup>92</sup> Ver Göransson, 1995, p. 135 e Witt, 1973, p. 104.

Os argumentos *favoráveis* à identificação do autor do Didascálico com “Alcínoo o estóico” de Filostrato fazem referência a características do próprio texto do Didascálico, bem como do seu contexto.

Primeiramente, no tocante à estrutura do tratado, a filosofia de Platão é apresentada, no Didascálico, segundo a ordem estóica da divisão da filosofia, isto é, lógica, física, ética<sup>93</sup>. Ademais, no tocante à forma, Alcínoo emprega largamente terminologia estóica, embora preencha esses termos com conteúdos não-estóicos<sup>94</sup>. Em algumas passagens, Alcínoo emprega a 3ª pessoa do plural para se referir aos platonistas<sup>95</sup>, o que levou alguns estudiosos a associar tal traço com uma atitude de distanciamento, como se Alcínoo buscasse *distinguir-se* dos platonistas, ao invés de *incluir-se* entre eles. Mas não apenas o emprego da terceira pessoa do plural foi assim interpretado, como também a própria atribuição das doutrinas apresentadas no Didascálico a Platão, expressa ou implicitamente, bem como o uso do discurso indireto, entre outros recursos. Essa suposta atitude de distanciamento foi interpretada de duas maneiras: ou Alcínoo seria, de fato, estóico (no caso, o presente “Alcínoo o estóico”); ou Alcínoo, tendo sido um platonista, seria uma figura marginal nesse ambiente intelectual denominado Platonismo Médio.

Quanto ao conteúdo, ou seja, às doutrinas apresentadas no Didascálico, seja Alcínoo estóico ou platônico, era certo que ele consultava fontes estóicas, tal como a *Epítome* de Ário Dídimos, então identificado com o filósofo estóico Ário<sup>96</sup>. Ademais, é certo que existe um forte elemento estóico no Platonismo Médio em geral, de maneira que essa identificação não poderia ser totalmente descartada, pois seria possível que Alcínoo, embora um platonista, tenha sido chamado, ironicamente ou não, de estóico por seus contemporâneos.

No que tange ao contexto da obra, seria possível afirmar que, a partir do séc. I d.C., quiçá antes, do ponto de vista da história da filosofia, observa-se uma aproximação entre o então *renascente* platonismo e o *declinante*, porém ainda forte, estoicismo do período imperial de Roma. Uma evidência para essa imersão do estoicismo no platonismo seria um intrigante indivíduo, “Trífon o estóico e platônico”

<sup>93</sup> SVF, I.46; II.43 *apud* Alcinoos, 2002, p. 78, n. 28; e Whittaker, 1987, p. 99-100.

<sup>94</sup> Whittaker, 1987 *apud* Göransson, 1995, 134.

<sup>95</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 100, cita "τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει" (*tois pleistois tôn apo Plátonos aréskei*, "para a maioria dos platonistas"), em Didascálico 163.25.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

(Τρύφωνος τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ), mencionado por Porfírio em *Vida de Plotino* (17.3), o que nos leva a indagar como um filósofo poderia conciliar ambos os sistemas, tão mutuamente antagônicos em determinados aspectos.

Outra evidência de que Alcínoo poderia ter sido “Alcínoo o estóico” seria que o Didascálico não é citado em nenhuma fonte neoplatônica. Isso pode ser devido, como dissemos, ao fato de Alcínoo ter sido estóico, ou de Alcínoo ter sido uma figura marginal do Platonismo Médio.

De fato, segundo Porfírio (*Vida de Plotino*, 14.10-14), Alcínoo não estava incluído entre os comentadores que eram lidos na escola de Plotino: Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικοῦ, κὰν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων<sup>97</sup>. Segundo Whittaker, o próprio Porfírio, citando Longino, nos teria fornecido uma explicação possível para essa invisibilidade de Alcínoo entre os neoplatônicos. Primeiramente, Longino distinguia uma classe de filósofos que corresponderia àqueles que, tendo deixado escritos (alguns não o fizeram, tal como Sócrates), apenas teriam se limitado a colecionar as opiniões dos filósofos do passado: τῶν δ' οὖν γραψάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο... (*Vida de Plotino*, 20.58-60)<sup>98</sup>. Mais adiante, Longino questiona-se a razão pela qual deveríamos ler tais autores, ao invés de ir direto aos originais (como todo bom professor de filosofia ainda deve recomendar aos seus alunos, penso):

“Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἴοιτο δεῖν ἀφεις ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν ταῦτα λαβόντες οὔτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐπιχειρημάτων, οὐδ' οὖν ἢ συναγωγῆς τῶν παρὰ τοῖς πλείοσιν ἢ κρίσεως τοῦ βελτίονος ἐπιμεληθέντες;” (*Vida de Plotino*, 20.82-87)<sup>99</sup>

<sup>97</sup> “Nas reuniões, liam-lhe (sc. a Plotino) os comentários, fossem os de Sevério, ou de Crônio, ou de Numênio, ou de Gaio ou de Ático e, entre os peripatéticos, os de Aspásio, de Alexandre, de Adrasto e daqueles que eram pertinentes.” (tradução de José Carlos BARACAT JÚNIOR em Plotino, *Enéadas I, II e III* - Porfírio, *Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p. 184)

<sup>98</sup> “Dentre aqueles que escreveram, alguns não fizeram mais do que compendiar ou transcrever as obras compostas por seus predecessores...” (BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III* - Porfírio, *Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, p. 194.)

<sup>99</sup> “(...) porque alguém pensaria que deve estudá-los, em vez de examinar aqueles de quem estes copiaram em

É possível que, para o círculo neoplatônico de Plotino, Alcínoo estaria subsumido a essa categoria de escritores que não teriam nem compilado as doutrinas mais comuns de Platão, nem a sua melhor produção, enquanto outros comentadores eram, de fato, lidos para Plotino, tal como Gaio, professor de Albino, que estaria, portanto, subsumido à categoria dos comentadores “pertinentes”.

Seja como for, o Didascálico teria sido ignorado entre os neoplatônicos, embora possivelmente tenha sido lido entre os chamados pais da igreja, no âmbito da filosofia patrística dos primeiros séculos da Era Cristã, tal como o já referido caso de Hipólito de Roma, que teria consultado o Didascálico para compor um capítulo de sua obra, *Refutação de todas as heresias*.

Alguns autores cogitaram a possibilidade de que “Alcínoo o estóico”, por ter tido seu estilo confundido com o do *sofista* Marcos de Bizâncio, poderia ter sido, ele mesmo, também um sofista, ou, pelo menos, escrito outros tipos de textos que não fossem apenas doxografias ou didascálicos. De fato, conforme Dillon<sup>100</sup>, alguns sofistas praticavam a filosofia, tal como é o caso de Máximo de Tiro, com os seus *Discursos*, e o próprio Apuleio de Madaura e o seu já citado *De platone et eius dogmate*.

Finalmente, outro argumento apresentado em favor da identificação do autor do Didascálico com “Alcínoo o estoico” seria a circunstância de que, durante os primeiros séculos da Era Cristã, era comum que pessoas interessadas em filosofia frequentassem diferentes escolas filosóficas visando a conhecer suas diferentes doutrinas. Abundam casos na literatura antiga, mas podemos citar, com Whittaker<sup>101</sup>, um dos principais alunos de Plotino, Amélio, que antes de juntar-se ao mestre, teria estudado com Lisímaco, um estóico<sup>102</sup>. O próprio Plotino teria, nos seus anos de formação, embarcado numa peregrinação em busca de um professor, entrando e saindo de palestras de diferentes mestres até ser-lhe finalmente apresentado Amônio Sacas, que foi seu professor de filosofia, assim como de Orígenes (o platônico, não o cristão) e de Erênio<sup>103</sup>. De maneira que a possibilidade

---

seus escritos sem acrescentar nada por si mesmos, nem sumários, nem resumos de argumentação, e sem se preocupar em compilar nem as doutrinas mais comuns, nem selecionar o que é melhor?” Ibidem, p. 195.

<sup>100</sup> Ver Dillon, 1993, p. XII.

<sup>101</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 99.

<sup>102</sup> Ver “Vida de Plotino”, 3.43-44 e 20.49

<sup>103</sup> Ibidem, 3.24.

de um estóico (ou um peripatético) ter escrito uma obra doxográfica ou um didascálico sobre a filosofia de Platão não pode ser de todo descartada, assim como sabemos que os filósofos neoplatônicos, como Porfírio, Jâmblico e Proclo, escreviam comentários às obras do estagirita.

Por sua vez, os argumentos *contrários* à identificação do autor do Didascálico com “Alcínoo o estóico” de Filostrato também fazem referência à forma, ao conteúdo e ao contexto do tratado. Primeiramente, no tocante ao emprego de terminologia estóica no Didascálico, Göransson argumenta que, pelo contrário, referido “vocabulário estóico” não possuiria mais a sua marca de origem e, naquele momento da história da filosofia, integraria uma espécie de terminologia comum à todas as escolas, o que teria sido o produto dos embates havidos entre elas nos séculos anteriores<sup>104</sup>. Ademais, ainda segundo Göransson, não haveria nenhuma semelhança entre o estilo da diminuta amostra dos discursos do sofista Marcos de Bizâncio (isto é, uma frase), preservada por Filostrato, e o estilo de Alcínoo exibido ao longo do Didascálico, o que enfraqueceria a hipótese da identificação da autoria pela análise estilística. “Alcínoo o estóico” bem poderia ter sido um cultor de outros tipos de discursos, além da doxografia e do didascálico, o que teria permitido a confusão com Marcos de Bizâncio num primeiro momento<sup>105</sup>.

Quanto ao elemento estóico presente no Didascálico em particular, mas no Platonismo Médio em geral, é necessário afirmar que, conforme apresentamos alhures, a identificação do doxógrafo Ário Dídimo com o filósofo estóico Ário não havia sido devidamente demonstrada por seus propositores, mas sim pressuposta; de tal modo que, a princípio, devemos tratá-los como figuras distintas. Consequentemente, o doxógrafo Ário Dídimo não mais pode ser considerado como um estóico, o que, para fins da análise das fontes do Didascálico, em particular do capítulo 12, impede a afirmação de que a obra depende de uma fonte estóica, pois não sabemos qual seria a convicção filosófica do doxógrafo Ário Dídimo.

Ainda, no tocante à recorrente postura de distanciamento por parte de Alcínoo, sugerido pela locução τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει (“para a maioria dos platonistas”), em Didascálico 163.25, Witt argumentou, em sentido inverso, que tal frase sugeriria que o autor do Didascálico (para ele, Albino) era

<sup>104</sup> Göransson, 1995, p. 134.

<sup>105</sup> Ibidem.

platônico. Na sua leitura, teríamos “para a maioria dos platonistas (o autor *incluído*)”, enquanto para Whittaker teríamos “para a maioria dos platonistas (o autor *excluído*)”. Sua leitura é certamente influenciada pela identificação do autor do Didascálico com Albino, ao invés de Alcínoo, sendo Witt um dos adeptos das teses de Freudenthal e, portanto, um representante da chamada “herança de 1879”.

Considerando, segundo Whittaker<sup>106</sup>, a tendência do Didascálico para o transcendente e o imaterial, conforme podemos observar, por exemplo, nos capítulos 9 (as ideias), 10 (deus) e 11 (da incorporeidade das qualidades); bem como, segundo Göransson, a forte influência aristotélica que recebeu o tratado, tal como observamos no capítulo 6 (silogística); o Didascálico não poderia ter sido composto por um estóico, já que o estoicismo em geral representaria, em questões de Física e Metafísica, uma tendência contrária ao transcendente e ao imaterial, traços marcantes do Platonismo, bem como, em questões atinentes à Ética, contrária à moderação das paixões, um traço da ética aristotélica. Reforçando ainda mais esse argumento, Dillon afirma que, apesar de não ser “uma mente filosófica distinta”, Alcínoo parece ter sido ao menos “um *platonista* dedicado e bem informado” (grifo nosso)<sup>107</sup>.

Por fim, quanto ao exemplo de “Trífon o estóico e platônico” citado por Porfírio em *Vida de Plotino*, Göransson<sup>108</sup> argumenta que esse seria o único caso conhecido na literatura antiga de um filósofo que ostentava filiação a escolas filosóficas mutuamente opostas, de tal sorte que não poderia ser aduzido por propositores de um sincretismo generalizado entre o Platonismo e Estoicismo, mas seria, antes, um caso isolado e pouco significativo. Quanto à ideia de que “Alcínoo o estóico” (e, portanto, Alcínoo autor do Didascálico) teria sido um sofista, Dillon<sup>109</sup> propõe o abandono dessa hipótese, uma vez que, caso a aceitemos, teríamos de admitir a ideia, algo fantasiosa, de que o Didascálico seria “uma obra comum, copiada de Ário Dídimos, composta por um sofista com propensões estóicas, mas que as suprimiu para escrever um manual com influências aristotélicas”, o que, para ele, parece improvável.

---

<sup>106</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 100.

<sup>107</sup> Ver Dillon, 1993, p. XII.

<sup>108</sup> Ver Göransson, 1995, p. 134.

<sup>109</sup> Ver Dillon, 1993, p. XII.

Teriam sido esses, portanto, os argumentos a favor e contra à identificação do autor do Didascálico com “Alcínoo o estóico”; façamos, agora, uma análise equivalente para a outra possível identificação, ou seja, aquela que poderia ser feita com o Alcino mencionado por Fócio.

Aqueles a *favor* dessa identificação argumentam, primeiramente, que este *Alcino* (e não *Alcínoo*; a homonímia é imperfeita) parece ter sido um platonista, haja vista os temas a respeito dos quais teria sido refutado por Josefo (ou Hipólito de Roma, como consideram os estudiosos), isto é, alma, matéria e ressurreição. Com exceção deste último, os demais são temas tradicionalmente platônicos, decerto não exclusivamente. Caso não tomemos Josefo (ou Hipólito) ao pé da letra, como sugere Witt<sup>110</sup>, seria possível hipotetizar que o termo “ressurreição” teria sido empregado pelo cristão Hipólito para se referir ao tema da transmigração das almas, conforme tratado no Didascálico, em particular, no seu capítulo 25. Ademais, caso aceitemos que o autor da obra resumida por Fócio seria Hipólito de Roma e não Josefo, então é possível afirmar que Hipólito conhecia o *Didascálico* de Alcínoo, e que teria nele se baseado para escrever a sua própria descrição da filosofia de Platão, parte integrante de sua obra *Refutação de todas as heresias*. Essa hipótese se baseava em semelhanças conceituais e terminológicas existentes entre esses textos. De modo que Hipólito teria, de um lado, se apropriado do Didascálico para escrever sua descrição da filosofia platônica em seu *Refutações de todas as heresias*; e, de outro, teria refutado algumas posições defendidas por Alcino em seu *Sobre o Universo*.

Por outro lado, aqueles que argumentam *contra* a identificação do autor do Didascálico com Alcino de Fócio afirmam que, em primeiro lugar, a identificação do autor de *Sobre o Universo* – atribuído por Fócio a Josefo – com Hipólito de Roma está baseada em semelhanças existentes entre o Didascálico e *Refutações* 1.19, que seria uma espécie de resumo daquele. Uma vez estabelecida essa identificação, poder-se-ia dizer que o *Alcino* mencionado no resumo, escrito por Fócio, de *Sobre o Universo*, atribuído então a Hipólito de Roma, seria o mesmo Alcínoo autor do Didascálico, baseado na hipótese de que Hipólito se baseara no Didascálico para escrever *Refutações* 1.19. Entretanto, não apenas *semelhanças*, mas também, segundo Göransson, haveria *divergências* entre *Refutações* 1.19 e

---

<sup>110</sup> Ver Witt, 1937, p. 105.

Didascálico; de maneira que, conforme a disposição do intérprete a enfatizar as semelhanças e minimizar as divergências, ou vice-versa, poder-se-ia obter respostas opostas quanto à dependência entre os textos.

Ainda, considerando novamente o caráter doxográfico e, portanto, derivatório do Didascálico, a presença de semelhanças entre esses textos não indicam necessariamente que Hipólito teria lido o Didascálico em particular, uma vez que ele também poderia ter consultado uma outra fonte doxográfica; nesse caso, uma que fosse comum a Hipólito e a Alcínoo, anterior a ambos. Assim, não é possível afirmar categoricamente que o Alcino em Fócio corresponderia ao autor do Didascálico com base nessa suposta relação entre Refutações 1.19, de um lado, e o Didascálico, de outro, uma vez que baseada em hipóteses que ainda não foram, ou quiça nem possam ser definitivamente demonstradas.

Ademais, ainda segundo Göransson, analisando-se a passagem em Fócio, nota-se que Josefo (ou Hipólito) refuta Alcino em suas posições sobre a alma, a matéria e a ressurreição (ἀνάστασις). Esse último tema – frequente no Novo Testamento e, portanto, remetendo-nos ao campo da teologia cristã – não é tratado no Didascálico; nem tampouco esse termo é nele empregado. Abstraindo, por um instante, a existência do Didascálico e de seu autor, Alcínoo, teríamos a impressão, ao ler o resumo de Fócio, de que o Alcino por ele mencionado teria sido um cristão herégo, refutado por Hipólito em razão de suas concepções contrárias ao evangelho; situação bastante diferente daquilo que observamos no texto do Didascálico, que não contém nenhuma referência explícita a essa literatura de caráter religioso. Para que esse problema seja contornado, teríamos de supor, conforme sugerido acima, que ao empregar o termo ἀνάστασις, Hipólito teria pretendido se referir às posições de Alcino acerca da transmigração das almas, conforme apresentadas no capítulo 25 do Didascálico; o que seria, com efeito, extrapolar as evidências e pressupor relações entre os textos que não estão necessariamente indicadas nas escassas evidências restantes.

E, por fim, novamente, devemos lembrar-nos do caráter doxográfico e, portanto, derivatório do Didascálico, que apresenta, assim, as doutrinas de Platão e não as doutrinas de Alcínoo (ou Alcino). Assim, segundo Whittaker, Josefo (ou Hipólito), caso quisessem refutar alguma posição filosófica, ou alguma doutrina

defendia por Alcino (ou Alcínoo), não citariam um de seus trabalhos de caráter doxográfico e didático, mas sim obras de outra natureza, nas quais Alcino (ou Alcínoo) teria apresentado sua própria leitura da filosofia de Platão, seja por meio de comentários, seja por meio de outros tipos de discurso. De modo que, com base nessa argumentação, seria impossível afirmar que o Alcino de Fócio possa corresponder ao autor do Didascálico que, infelizmente para a pesquisa, permaneceria envolto em sombras.

De tal sorte que, em geral, a questão da identificação do autor do Didascálico com base na evidência de caráter biográfico existente na literatura antiga deve, segundo Whittaker, permanecer em aberto, já que não pode ser respondida com certeza<sup>111</sup>. Diante desse cenário, sugere Göransson, devemos suspender o juízo e reconhecer os limites daquilo que podemos conhecer com base nas evidências que nos restaram<sup>112</sup>.

Trata-se de uma questão de cunho metodológico: a *homonímia*, isoladamente, é um critério fraco *per se* para fundamentar seja uma atribuição de autoria de alguma obra, seja para a identificação de um autor. De uma maneira geral, a homonímia seria um indício que apontaria para uma hipótese que, por sua vez, deveria, idealmente, ser corroborada por outras evidências de diferentes naturezas (histórica, textual, biográfica, conceitual, paleográfica, etc.). Em ambos os casos, seja em Fócio, seja em Filostrato, temos uma homonímia e uma série de hipóteses que não podem ser necessariamente confirmadas, porém abertas à especulação de estudiosos e à espera de novas evidências que possam fundamentar essas teses. Um exemplo dessa abertura à especulação seria a proposta de Harold Tarrant, segundo quem Alcínoo seria, de fato, um pseudônimo, um *nom de plume* de Albino, o filósofo platônico, que seria, por sua vez, identificado com o filósofo platônico Nigrinus, que encontramos em diálogo epônimo escrito por Luciano de Samósata<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Ver Whittaker, 1987, p. 101.

<sup>112</sup> Ver Göransson, 1995, p. 136.

<sup>113</sup> Tarrant, Harold. *Alcinous, Albinus, Nigrinus*. In *Antichthon* 19 (1985), p. 85-95 apud Dillon, 1993, p. XI. Para mais informações sobre Nigrinus, ver Lucian. *Phalaris. Hippias or The Bath. Dionysus. Heracles. Amber or The Swans. The Fly. Nigrinus. Demonax. The Hall. My Native Land. Octogenarians. A True Story. Slander. The Consonants at Law. The Carousal (Symposium) or The Lapiths*. Translated by A. M. Harmon. Loeb Classical Library 14. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913, pp. 97 ss.

Resta-nos, finalmente, em vista do esgotamento de todas as teses e hipóteses propostas e de toda a evidência de caráter biográfico, buscarmos *no próprio texto do Didascálico* alguns elementos que têm sido apontados pelos estudiosos para, ao menos, datarmos a obra e descobriremos algo sobre o seu autor.

Primeiramente, conforme dissemos ao apresentar as refutações à segunda parte da chamada “herança de 1879”, isto é, a tese de Hermann Diels segundo a qual o Didascálico dependeria totalmente da *Epítome* de Ário Dídimos e, assim, de uma única fonte apenas, o Didascálico parece ter sido o produto do trabalho não de um *autor* com pretensão de originalidade, mas sim de um *compilador* de excertos de *múltiplas* fontes, a partir dos quais ele teria composto a sua própria obra, a saber, um didascálico (ou, discurso didático) acerca das doutrinas de Platão.

As evidências para essa hipótese, desenvolvida por Göransson, seriam a presença, no Didascálico, de passagens contraditórias; de uma atitude de distanciamento da parte do autor, sugerida pelo emprego da terceira pessoa; e de passagens em que o autor parece depender do texto original de Platão, enquanto em outras parece depender de obras doxográficas anteriores, tal como o caso da cópia, quase literal, do já amplamente referido trecho atribuído ao doxógrafo Ário Dídimos no capítulo 12 do Didascálico. Com base nessas características apontadas por Göransson, portanto, ele estabelece que o Didascálico *não seria* uma composição original de Alcínoo (seja platonista, estóico, etc.); *não seria* uma epítome de uma obra maior; mas *sim* uma compilação de excertos de diversas fontes doxográficas. Como resultado dessa proposição, Göransson extrai uma consequência metodológica quanto ao trato com o Didascálico: não seria próprio dizer “a teologia de Alcínoo”, por exemplo, mas sim “a teologia do capítulo 10”, uma vez que, segundo ele, Alcínoo não teria sido o autor do tratado em sentido próprio, mas antes um resumidor, adaptador e organizador de um conteúdo então pré-existente.

E nem na qualidade de um compilador, Alcínoo inspirou a crítica moderna, que não raro avaliou seu trabalho enquanto filósofo de maneira negativa, apesar de, ao longo da história de sua recepção, o Didascálico teria gozado de bastante

popularidade<sup>114</sup>. Göransson, por exemplo, diz que Alcínoo não pode ter sido um eminente filósofo, pois não demonstra possuir, com base no texto do Didascálico, uma visão coerente sobre como a filosofia deve ser dividida<sup>115</sup>. Dillon, por sua vez, afirma que Alcínoo não foi “uma mente filosófica distinta”, embora o considere um “platonista dedicado e bem informado”<sup>116</sup>.

De fato, se fossemos avaliar, do ponto de vista da crítica filosófica, o trabalho de Alcínoo a partir do Didascálico, seríamos forçados a apontar a existência de contradições no texto que não se esperaria encontrar em textos de grandes filósofos. Seu estilo é enxuto, sistemático, característico da literatura didática, na qual o tratado também se insere, uma vez que parece ter tido uma finalidade prática, isto é, ensinar as doutrinas de Platão. Entretanto, essa crítica quanto ao autor e o valor literário de sua obra ofusca, neste caso, o valor positivo do Didascálico enquanto uma das poucas obras que nos restou dessa tradição dogmática de interpretação da filosofia de Platão nos séculos que separam Antíoco de Ascalônia (séc. I a.C.) e Plotino (sec. III d.C), e que, portanto, lançaram as bases para o surgimento daquilo que seria denominado “Neoplatonismo”. Através do Didascálico, teríamos acesso a, pelo menos, um representante dessa vertente de interpretação de Platão que se denominou “Platonismo Médio”, e, assim, um ponto de vista privilegiado para a compreensão desse momento singular da história da filosofia na antiguidade.

Alcínoo não cita nominalmente nenhum autor posterior a Platão, o que nos poderia oferecer uma referência para datar a obra. No entanto, segundo Dillon, o Didascálico poderia ser situado entre Plutarco (50 – 120 d.C), num extremo; e Galeno (129 – aprox. 216 d.C.) e Alexandre de Afrodísias (fl. 200 d.C.), em outro; e tendo como contemporâneos Apuleio (séc. II d.C.), Albino (fl. 150 d.C.), Ático (fl. 175 d.C.), Numênio (fl. 150 d.C.), Aspásio (aprox. 100 – 150 d.C.) e Máximo de Tiro (aprox. 125 – 185 d.C.). Haveria, ainda, segundo Whittaker, semelhanças de caráter conceitual e terminológico entre o Didascálico e as doutrinas de Antíoco de Ascalônia (reconstruídas a partir de algumas obras de Cícero; sec. I a.C.) e as de Filo de Alexandria (séc. I d.C.). Para ele, Plutarco, o Comentário Anônimo ao

---

<sup>114</sup> Ver Dillon, 1993, p. III.

<sup>115</sup> Ver Göransson, 1995, p. 132.

<sup>116</sup> Ver Dillon, 1993, p. XII.

Teeteto, a *latrica* (ou “textos médicos”) do Anônimo de Londres, Galeno, Justino Mártir, Clemente de Alexandria e Apuleio teriam consultado as mesmas fontes que o autor do Didascálico; as chamadas “fontes diretas do Platonismo Médio”, que não nos foram preservadas pela tradição<sup>117</sup>.

O *terminus post quem* do Didascálico, como já adiantáramos, não pode mais ser estabelecido como o séc. I a.C. com base no trecho do capítulo 12 do tratado que teria sido copiado da *Epítome* do doxógrafo Ário Dídimos; que, por sua vez, era identificado com o filósofo estóico Ário, em atividade entre o séc I a.C. e I d.C. Como vimos, nem a relação de dependência entre o Didascálico e Ário Dídimos, nem a identificação desse último com o filósofo Ário parecem ter sido estabelecidos com base em evidências seguras. Por sua vez, Freundenthal, conforme relata Whittaker<sup>118</sup>, estabelece o ano de 150 d.C. como data de composição do Didascálico, que, para ele, fora composto por Albino. No entanto, ele certamente toma como base o relato de Galeno, que teria assistido aulas de um inominado discípulo de Gaio; e, posteriormente, teria ido até Esmirna para ter aulas com o Albino o platônico, por volta de 151/152 d.C.<sup>119</sup>. Considerando, contudo, que o autor do Didascálico seria Alcínoo, devemos também abandonar a proposta de datação feita por Freundenthal.

De maneira que devemos encontrar outra referência para estabelecer o *terminus post quem* do Didascálico, e a encontramos no capítulo 32 da obra, conforme propõe Göransson, na definição de πάθος (*páthos*, paixão). Encontramos em Aspásio, em seu comentário à *Ética à Nicômaco* de Aristóteles (in EN, CAG 44.19-22), a seguinte definição:

“ὅτι δὲ ἔστι τι ὀρεκτικὸν καὶ παθητικὸν τῆς ψυχῆς. Σκεπτέον ἐν ἄλλοις· τῶν δὲ ἐκ τοῦ Περιπάτου τῶν μὲν παλαιῶν παρ' οὐδενὶ εὐρίσκομεν ὀπισμὸν τοῦ πάθους· τῶν δὲ ὕστερον Ἀνδρόνικος μὲν εἶρηκε πάθος εἶναι τῆς ψυχῆς κίνησιν ἄλογον δι' ὑπόληψιν κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ.<sup>120</sup>” (grifo nosso)

<sup>117</sup> Ver Dillon, 1993, p. XIII.

<sup>118</sup> Ver Alcinoos, 2002, p. XIII.

<sup>119</sup> Ver Witt, 1937, p. 107.

<sup>120</sup> “As to the fact that there is a desiring and emotive part of the soul, one must look elsewhere: we find no definition of emotion in any of the old Peripatetics. Among later ones, Andronicus said that emotion is a non-rational motion of the soul because of a supposition of evil or good (...)” (ASPASIUS. On Aristotle Nichomachean Ethics 1-4. 7-8. Trad. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.)

Como podemos observar, trata-se da mesma definição que encontramos em Didascálico 185.26-27, a saber, ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ' ἀγαθῷ<sup>121</sup> (grifo nosso). E, considerando que sabemos que Andrônico de Rodes teve seu *floruit*, aproximadamente, em 60 a.C.; eis a referência que podemos tomar para estabelecer o *terminus post quem* do Didascálico no séc. I a.C.

Quanto ao *terminus ante quem*, a evidência que é comumente mencionada por estudiosos seria a ausência, no Didascálico, de elementos caracteristicamente neoplatônicos (por exemplo, o conceito de emanção, o que, assim, apontaria para uma data de composição anterior ao séc. III d.C.<sup>122</sup>. Não obstante, Whittaker alerta para a possibilidade de o sucesso de Plotino não ter sido imediato nos círculos filosóficos e que, portanto, a transição do chamado “Platonismo Médio” ao “Neoplatonismo” pode ter sido algo lento, o que nos impediria de descartar uma data posterior, quiçá, sécs. III ou IV d.C. Outro fator a ser levado em consideração, novamente, seria o caráter doxográfico do Didascálico e, portanto, a tendência dessa espécie de discurso a um certo *conservadorismo*, o que também poderia indicar uma data posterior ao séc. III d.C.

De sorte que, diante da ausência de indicações mais precisas, somos forçados a afirmar que o Didascálico pode ter sido composto entre os sécs. I a.C. e o séc. III d.C., não sendo possível descartar, a princípio, uma data ainda mais avançada.

Tendo assim percorrido todo o debate sobre a autoria da obra, com seus argumentos, evidências e refutações, completamos o círculo e confirmamos aquilo que anunciamos logo de início: o autor do Didascálico é, de fato, *Alcínoo* e, sobre ele, nada sabemos ao certo, exceto aquilo que algumas hipóteses nos permitem supor. Diante da análise do escasso corpo evidenciário e dos abundantes argumentos apresentados pelos estudiosos ao longo da recepção do Didascálico, somos forçados a suspender o juízo quanto a qualquer informação que vá além desses limites estabelecidos e a buscar qualquer informação sobre o autor a partir do texto do Didascálico, como fizemos acima, e como faremos novamente no próximo capítulo, só que com ênfase no *conteúdo* do tratado.

<sup>121</sup> “Assim, uma paixão é um movimento irracional da alma com referência a um mal ou a um bem.” (tradução nossa)

<sup>122</sup> Ver Göransson, 1995, p. 133.

## CAPÍTULO 2

### DA OBRA

De maneira geral, podemos afirmar que o Didascálico<sup>123</sup> é uma apresentação didática e sistemática das doutrinas de Platão. Dessa circunstância decorre o seu *duplo* aspecto fundamental: de um lado, trata-se de uma obra que possui um *caráter doxográfico*, pois pretende recolher as opiniões de um determinado filósofo (no caso, Platão), o que, por sua vez, pressupõe uma noção de que a filosofia de um autor poderia ser expressa numa coleção de opiniões, ou doutrinas (δόγματα), sistematicamente organizadas segundo certos critérios. Por outro lado, trata-se também de uma obra que possui um *caráter didático* (ou didascálico) e, portanto, uma finalidade prática: introduzir os seus leitores às “principais doutrinas de Platão” (τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων, em 152.1), instando-os, ao término da leitura (189.31-33), ao prosseguimento do estudo das demais doutrinas platônicas.

O emprego do termo “doutrina” nos remete a uma concepção dogmática da filosofia, segundo a qual as verdades filosóficas poderiam ser conhecidas e afirmadas por meio de proposições positivas; atitude oposta àquela dos céticos acadêmicos, segundo quem nenhuma verdade poderia ser alcançada nem, tampouco, expressa em proposições. Esse traço particular do Didascálico nos revela um dos aspectos do Platonismo Médio enquanto movimento intelectual: ele representa um renascimento de uma tradição dogmática de interpretação da filosofia platônica, iniciada, provavelmente, pelos seguidores imediatos de Platão no comando da Academia, Espêusipo, Xenócrates, Pólemon e Crates, entre os séculos IV e III a.C. (a chamada *Academia Antiga*); e, posteriormente, retomada por Antíoco

<sup>123</sup> Em grego, temos o vocábulo διδασκαλικός, adjetivo, qualificando a palavra λόγος, aqui omitida. Ele tem seu equivalente, em português, na palavra “didascálico” que, por sua vez, seria sinônima a “didático”. Portanto, traduções alternativas seriam “discurso didático”, “tratado”, “introdução”, “manual”, “guia”, entre outros usualmente empregados para livros dessa natureza. Optamos pela tradução como “didascálico” pois, primeiramente, mantemos a literalidade; em segundo lugar, a expressão διδασκαλικός λόγος se refere, segundo Whittaker (1987), p. 82, n. 9), a uma categoria literária existente nos primeiros séculos da Era Cristã à qual, por sua vez, desejamos referir por meio dessa expressão; em terceiro lugar, trata-se de um termo dicionarizado (VOLP, Houaiss, Caldas Aulete), embora seja de uso pouco comum; e, finalmente, na literatura secundária sobre o Platonismo Médio, a transliteração da palavra grega é comumente utilizada para se referir ao tratado. Nas demais traduções que contejamos, os tradutores encontraram diferentes soluções: Dillon, 1993, “handbook”; Summerville/Zimmer, 2007, “Lehrbuch”; García, 2013, “Didaskalikós. Introducción”; Louis/Whittaker, 2002, “enseignement”; e Vimercati, 2015, “didascalico”.

de Ascalônia, no século I a.C., como uma ruptura com a posição cética que dominara a Academia dos séculos III e II a.C. (a chamada *Nova Academia* de Arcesilau e Carnéades). O Platonismo Médio, enquanto momento da história do Platonismo, teria o seu surgimento no século I a.C., com Antíoco de Ascalônia, em Atenas; bem como, de maneira independente, com Eudoro de Alexandria, nessa mesma cidade, que se tornara um centro de estudos platônicos e que, mais adiante, seria a terra natal de outro ilustre filósofo platônico, Plotino (séc. III d.C.), cuja vertente de interpretação da filosofia de Platão foi posteriormente denominada Neoplatonismo, que marca o início de uma outra fase do desenvolvimento do Platonismo enquanto tradição filosófica.

Entretanto, segundo alguns intérpretes, a filosofia de Platão não poderia ser reduzida um *corpus* de doutrinas extraídas dos diálogos platônicos sem descaracterizá-la completamente. Argumentam<sup>124</sup> que a filosofia de Platão seria essencialmente oposta ao dogmatismo e, pelo contrário, marcada pelo emprego do método dialético de investigação, no interior do qual não haveria espaço para formulações dogmáticas absolutas, mas sim a hipóteses provisórias, submetidas ao exame no contexto de um diálogo, com o fim último de se alcançar o conhecimento da essência das coisas, o que corresponderia a sua respectiva Ideia. Seja como for, nesse momento da história do Platonismo que se convencionou denominar Platonismo Médio<sup>125</sup>, essa concepção dogmática da filosofia era prevalecente, não apenas no interior do Platonismo, mas também entre os estóicos, epicuristas e peripatéticos; excluídos, naturalmente, os céticos. O poder especulativo da filosofia de Platão e Aristóteles, segundo alguns historiadores da filosofia, teria dado lugar, nesse momento da história do pensamento, à uma filosofia puramente dogmática, marcada principalmente pelo seu caráter didático-pegagógico, haja vista o número do comentários e manuais de introdução que nos restaram desse período.

Outro traço marcante do Didascálico, mas também do Platonismo Médio e

---

<sup>124</sup> Para um discussão acerca desse tema, ver BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. Platão além do dogmatismo. in *Trans/Form/Acao*, Sao Paulo, 18: 79-93, 1995.

<sup>125</sup> A expressão Platonismo Médio (*mittlerer Platonismus*) foi cunhada – segundo Göransson (1995, p. 15, n. 3) – por Karl Praechter (1919, p. 537) para designar os três séculos entre a Academia Cética e Plotino, período em que resurge um platonismo dogmático que ainda não apresenta sinais de influência de Plotino e, portanto, deveria ser interpretado como uma forma específica de Platonismo com certas características comuns. Essa denominação recebeu críticas ao longo da tradição; ver CATANA, Leo. The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism. *Apeiron*. 46(2), 2013: 166-200.

da filosofia do seu tempo, está no seu *caráter eclético*<sup>126</sup>, na medida em que o tratado contém não apenas uma seleção de doutrinas notoriamente platônicas (tal como a teoria das Ideias, da transmigração das almas, da anamnese, entre outras), mas também doutrinas desenvolvidas por outras escolas filosóficas (especialmente estoicas e peripatéticas), mas que, aqui, são diretamente atribuídas à Platão. Verifica-se, assim, uma tendência à aproximação entre as posições filosóficas conflitantes em muitos aspectos (tal como o são o Estoicismo e o Platonismo), talvez resultado das polêmicas – e, portanto, também o necessário intercâmbio que isso implicou – havidas entre elas nos séculos anteriores, especialmente durante o Período Helenístico. Por exemplo, vamos observar adiante que, no Didascálico, não apenas o silogismo aristotélico, mas também as categorias são atribuídas a Platão com base em passagens retiradas dos próprios diálogos platônicos. Esse resultado obtido a partir dos embates entre as escolas filosóficas nos revelam um aspecto da própria cultura, conforme Henri Irene Marrou:

“Essa luta, obstinada, contribui bastante para revelar o caráter eminentemente dialético da cultura. Podemos, aqui, tomar a palavra em seu sentido moderno: a oposição engendra, entre as duas rivais, uma tensão criadora, um intercâmbio mútuo de influências; e, como sempre acontece no curso de uma luta prolongada, as duas forças adversárias acabam por projetar-se muito uma sobre a outra.”<sup>127</sup> (grifo nosso)

No tocante ao gênero literário ao qual pertence à obra, Whittaker propõe que a expressão διδασκαλικὸς λόγος (“discurso didático” ou “discurso didascálico”), presente no título da obra, corresponderia a uma categoria literária do Alto Império Romano, usada para se referir a um tipo de discurso que tivesse por finalidade explicar o significado de uma outra obra literária, seja ela filosófica ou religiosa. Como evidência dessa sua proposição, inserida no campo da teoria literária antiga, Whittaker apresenta uma série de passagens retiradas de diferentes autores do período (em Epicteto, Clemente de Alexandria e Galeno), em que o termo é

<sup>126</sup> Para uma história do termo “ecletismo” e sua relação com a história da filosofia, ver Dillon, John M, and A. Long. *The Question of "eclecticism"*: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley: University of California Press, 1988.

<sup>127</sup> MARROU, Henri Irene. *Historia da educação na antiguidade*. São Paulo, SP: EPU, 1990, p. 330.

empregado nesse sentido<sup>128</sup>. Assim, não apenas na história da filosofia, o Didascálico também estaria inserido na história da literatura didática antiga e, juntamente com o *De platone et eius dogmate* de Apuleio<sup>129</sup>; o *Prólogo* de Albino; os *Prolegômenos à Filosofia de Platão*, de autoria anônima<sup>130</sup>; e o capítulo 3 do *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio, compõe um *corpus* de obras de introdução às doutrinas de Platão compostas ainda na antiguidade tardia.

O seu pertencimento ao gênero literário do discurso didascálico, ou didático, é indicado expressamente, ademais, no título da obra “Didascálico das Doutrinas de Platão” (ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΟΣ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ) que, por sua vez, decorre da primeira linha do tratado (152.1-2) “esta seria uma exposição didática das principais doutrinas de Platão” (Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων τοιαύτη τις ἂν διδασκαλία γένοιτο). Entretanto, haveria um outro candidato a título da obra, presente na última linha do tratado (189.35), ou seja, “Epítome das Doutrinas de Platão” (ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ). O termo “epítome” (ἐπιτομή) se refere a um resumo, uma versão reduzida de um outro tratado de maior tamanho. Pela leitura do Didascálico, essa não parece ser a sua natureza, não havendo referência a nenhuma outra obra da qual o tratado seria uma epítome. De fato, Alcínoo não menciona nem obras, nem autores posteriores a Platão.

Pelo contrário, a evidência recolhida a partir do texto do Didascálico sugere que a obra seria uma compilação de trechos de não apenas *uma*, mas sim de *diversas* obras doxográficas anteriores, nas quais Alcínoo, na qualidade de um doxógrafo ele mesmo, se baseou para compor o seu discurso didascálico. Já Whittaker (1987) havia sugerido a dependência do Didascálico de diversas fontes, mas apenas Göransson (1995) nos apresenta uma análise detalhada dessa hipótese explicativa do tratado. Segundo Göransson<sup>131</sup>, esse fato, caso verdadeiro, seria essencial para a correta apreciação da obra, que perderia assim o seu caráter unitário. Por causa disso, propriamente, seria incorreto atribuir qualquer idiosincrasia presente no Didascálico a Alcínoo, uma vez que ele mesmo

<sup>128</sup> Ver Whittaker (1987), p. 82, n. 9.

<sup>129</sup> APULEIO. Opusculs philosophiques. Coautoria de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres; 2002.

<sup>130</sup> Prolegomenes a la philosophie de Platon. Coautoria de Leendert Gerrit Westerink, Jean Trouillard, A. Ph Segonds. Paris: Les Belles Lettres; c1990.

<sup>131</sup> Ver Göransson, 1995, p. 105-6.

dependeria de uma anterior tradição dogmática de interpretação da filosofia de Platão, assim como seria incorreto falar na “teologia de Alcínoo” ao invés da “teologia do capítulo 10 do Didascálico”.

As evidências que Göransson apresenta para essa tese da dependência de múltiplas fontes poderia ser assim aridamente sumarizada: (i) haveria diferenças marcantes de estilo e formato entre diferentes seções do próprio tratado, especialmente no tocante ao uso do discurso direto e indireto; (ii) a divisão da filosofia apresentada no capítulo 3 do Didascálico é abandonada no restante da obra, seja do ponto de vista do conteúdo, quanto da terminologia adotada; (iii) haveria seções que pressupõem o tratamento de um tema numa parte anterior do tratado, sem que isso tenha de fato ocorrido; (iv) a presença de informações repetidas e de contradições entre diferentes seções do tratado.

Novamente, conforme tivemos oportunidade de apresentar no capítulo sobre a autoria do Didascálico, as únicas evidências seguras que podemos usar para datar a obra estão contidas no próprio texto<sup>132</sup>. O *terminus post quem* pode ser estabelecido no séc. I a.C., graças à uma evidência encontrada no capítulo 32 do Didascálico (185.26-27): uma definição de paixão (πάθος) bastante semelhante à definição de Andrônico de Rodes (*floruit* aprox. 60 a.C.). O *terminus ante quem*, por sua vez, é estabelecido entre os sécs. I e III d.C., embora uma data posterior não possa ser descartada<sup>133</sup>.

Os intérpretes do Didascálico se questionaram também acerca de sua finalidade prática e o seu público-alvo. Seria o Didascálico um livro de introdução à filosofia platônica voltada para alunos completamente iniciantes, ou antes para alunos avançados, ou quiçá até professores, da filosofia de Platão? Em favor dessa última interpretação do Didascálico, Göransson menciona que em certas passagens do tratado, Alcínoo (ou a fonte da qual ele depende) cita diretamente o texto de alguns diálogos platônicos, mas apenas parcialmente, sugerindo talvez com isso que os leitores estariam já familiarizados com esses diálogos e com essas passagens referidas, de modo que não seria necessário citá-las integralmente. Assim, apesar de se apresentar como uma obra didática de introdução a um tema, repleta de definições, divisões e distinções – como, em geral, convém a um livro didático – o

---

<sup>132</sup> Ver pp. 53-56.

<sup>133</sup> Ver p. 56.

autor do Didascálico parece pressupor em seu leitor um conhecimento prévio do assunto, ainda que elementar.

Em sentido contrário, Henri Irene Marrou nos informa acerca desses manuais de introdução cujo propósito era transmitir os elementos de uma filosofia:

“(...) tais elementos eram-lhe transmitidos através de manuais sem originalidade, indefinidamente copiados uns dos outros; a erudição moderna empenha-se em reconstruir a história dessa tradição doxográfica, que, iniciada com Teofrasto, iria irromper nos repertórios de Ário Dídimos e de Aécio, cujos restos entrevemos em Plutarco, em Estobeu e na História Filosófica que nos foi legada sob o nome de Galeno. Seguiu-se a isto um curso, ainda exotérico, a respeito da doutrina própria da escola: graças, por exemplo, a Apuleio e a Albino [leia-se, Alcínoo], podemos fazer uma ideia da maneira pela qual o chefe da escola Gaio iniciava seus alunos no Platonismo, em Atenas, por volta do ano 140 d.C.”<sup>134</sup>

Podemos ver aqui como a marca da chamada “herança de 1879”, conforme descrita no capítulo 1 desta dissertação, se faz sentir na referência à “Albino” como autor do Didascálico, bem como na chamada “Escola de Gaio”. Seja como for, nota-se a ênfase na existência dessa tradição doxográfica, bem como dessas obras de introdução às doutrinas de uma escola filosófica.

Marrou prossegue e nos lembra que era comum, nesse período da história, que pessoas interessadas em filosofia ou em busca apenas de expandir sua cultura geral podiam assistir cursos nessas escolas filosóficas, tal como era o caso na escola de Plotino, na qual havia aulas restritas a um círculo interno de discípulos mais próximos, mas também aulas oferecidas a um público maior e nas quais compareciam diferentes tipos de pessoas, conforme observamos em *Vida de Plotino*, 7. Diz, nesse sentido, Marrou:

(...) não há nada de espantoso nisto; para explicar este fato, não é preciso invocar a tendência geral para o ecletismo, que caracteriza a era helenístico-romana: trata-se, apenas, de uma iniciação elementar, que não supõe uma adesão profunda, nem tampouco, necessariamente, a conversão à filosofia; adquirir algumas luzes sobre o conjunto das doutrinas filosóficas era

<sup>134</sup> MARROU, Henri Irene. *Historia da educação na antiguidade*. São Paulo, SP: EPU, 1990, p. 326-27.

um simples complemento de cultura geral: como o vemos no caso de Galeno, podia parecer normal tomar contato, sucessivamente, com as quatro grandes tradições da filosofia helenística.”<sup>135</sup>

Essas seriam apenas algumas hipóteses explicativas da finalidade da obra, que, infelizmente, não podem ser corroboradas por outras evidências, já que o Didascálico não é citado (pelo menos, não explicitamente) por autores que teriam sido seus posteriores.

Quanto ao estilo exibido no tratado, como dissemos acima, ele seria mais representativo do estilo de toda uma tradição doxográfica anterior a Alcínoo, e não do estilo de Alcínoo como um escritor original. Segundo Göransson, podem-se apontar algumas características gerais desse estilo de trabalho acadêmico do doxógrafo médio-platônico. Em relação ao trato com as suas fontes, Alcínoo não apenas copia simplesmente trechos dos diálogos (como o faz em alguns pontos), mas normalmente rephraseia as suas fontes mediante o acréscimo de alguns “retoques”, tal como a substituição de um termo usado por Platão por um outro termo empregado por outros autores em contextos semelhantes. Tal seria o caso do vocábulo ὕλη, integrante do vocabulário de Aristóteles, usado para se referir à matéria, que no Didascálico corresponde a um dos princípios primeiros de sua teologia. Além disso, há o amplo emprego de pares de sinônimos ao longo do Didascálico, tal como em Platão. No entanto, Alcínoo (ou sua fonte) normalmente inverte a ordem de apresentação do par, ou substitui um dos termos por outros<sup>136</sup>.

O Didascálico está dividido<sup>137</sup> em seis partes, sendo a primeira composta por três capítulos introdutórios que tratam da definição de filosofia, da etimologia da palavra “filósofo”, da definição de sabedoria e dos pré-requisitos para alguém se tornar um filósofo (capítulo 1); dos tipos de vida, especulativa e ativa (no capítulo 2); e, finalmente, da divisão das partes da filosofia – e portanto, também da tarefa do filósofo – em empenhos dialético, especulativo e ativo (capítulo 3).

Nas partes segunda, terceira e quarta do tratado (capítulos 4 a 34), encontramos uma apresentação de cada uma das partes da filosofia anunciadas no capítulo 3 (embora não nessa mesma ordem), bem como de suas respectivas

<sup>135</sup> Idem.

<sup>136</sup> Ver Whittaker (1987), p. 90.

<sup>137</sup> Para uma análise completa da obra, ver Anexo I, pp. 170-72.

subdivisões. De maneira que, na segunda parte do Didascálico (capítulos 4 ao 6), encontramos uma descrição do *empenho dialético*, que inicia com um capítulo acerca do critério da verdade e epistemologia (capítulo 4) e avança para as subdivisões do empenho dialético, ou seja, os procedimentos da divisão, da definição, da análise, da indução (capítulo 5) e do silogismo (capítulo 6).

Na terceira parte, temos uma apresentação do *empenho especulativo* (capítulos 7 ao 26), que inicia com as ciências matemáticas (capítulo 7), avança sobre teologia (capítulos 8 a 11) e o tema dos princípios primeiros (ἀρχαί), isto é, Matéria (capítulo 8), Ideia (capítulo 9) e Deus Primeiro (capítulo 10), e encerra com um capítulo sobre a imaterialidade das qualidades (capítulo 11). Esse último serve como uma transição entre aquilo que hoje denominaríamos metafísica e a física (capítulos 12 a 26), onde serão tratados os temas da geração e da composição do mundo (capítulos 12 e 13); da alma do mundo (capítulo 14); dos deuses gerados, ou *daemons* (capítulo 15); da criação do homem, suas partes constitutivas e respectivas funções, bem como outros temas (capítulos 16 a 22); da alma humana e sua relação com o corpo, suas partes e sua imortalidade (capítulos 23 a 25); e, finalmente, do destino (capítulo 26).

Por fim, na quarta parte, encontramos uma apresentação do *empenho ativo* (do capítulo 27 ao 34), iniciando com o tema dos bens, humanos e divinos (capítulo 27), passando ao problema do fim, ou objetivo (τέλος) do homem (capítulo 28); daí ao tema das virtudes e dos vícios (capítulos 29 a 31), das paixões (capítulo 32), da amizade e do amor (capítulo 33) e, finalmente, da política (capítulo 34).

A quinta parte do tratado, por sua vez, consiste num capítulo não previamente anunciado no plano no capítulo 3, que trata sobre as diferenças entre o sofista e o filósofo, bem como o conceito do “não-ser” (capítulo 35); e, finalmente, na sexta e última parte do Didascálico, encontramos fórmulas tradicionais de encerramento, algo semelhante àquelas que ainda hoje encontramos na literatura acadêmica em geral (capítulo 36).

Podemos notar a desproporcionalidade de dimensão entre os capítulos dedicados às diferentes partes da filosofia, tendo o empenho dialético merecido apenas 3 capítulos; o empenho especulativo, 19 capítulos; e o empenho ativo, 8 capítulos.

Logo no início do tratado, somos apresentados a uma dupla definição de filosofia (152. 2-7): de um lado, filosofia seria um “desejo de sabedoria” (ὄρεξις σοφίας); de outro, “um desligamento e um afastamento de uma alma em relação a um corpo que ocorre quando nos voltamos às coisas inteligíveis e aos entes verdadeiros” (λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἐπὶ τὰ νοητὰ ἡμῶν τρεπομένων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα). A primeira definição não é encontrada em Platão, embora haja formulações análogas em *República* 475b8-9 e *Definições* 414b7; mas é encontrada em autores como Nicômaco de Gerasa, Diógenes Laercio, Sêneca e Jâmblico<sup>138</sup>. Por sua vez, a segunda definição consiste numa combinação das definições de morte, no *Fédon* 67d4-5 e 67d9-10, e da definição de filosofia presente em *República* 521c6-8<sup>139</sup>. Essa prática de criar definições a partir da fusão de fontes platônicas distintas consistiria num indício dos métodos de trabalho desses doxógrafos médio-platônicos.

A definição de sabedoria (σοφία) – objeto do desejo do filósofo – como “conhecimento de coisas divinas e humanas” (ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων) é estoíca originalmente (Cícero, Sêneca, etc.), mas se torna lugar-comum entre autores de outras orientações filosóficas desse mesmo período (entre eles, Filo de Alexandria, Apuleio e Clemente de Alexandria). Uma possível fonte platônica para essa definição poderia ser encontrada em *República* 486a6 e 598e1-2; *Banquete*, 186b2; e *Leis* 631b7<sup>140</sup>.

Em seguida, passa-se a uma enumeração das disposições naturais (εὐφυΐαι) que alguém deve possuir para se tornar um filósofo, que vão desde inclinações naturais (πεφυκέναι) para certas disciplinas e para as virtudes (inteligência, temperança, coragem e justiça), até a posse do amor à verdade e da intolerância à mentira, de facilidade para aprender e de boa memória; relato esse certamente inspirado em *República*, Livro VI, 485b – 487a. Segundo Dillon, se compararmos referidos trechos da República e do Didascálico, poderemos observar novamente o método de trabalho do doxógrafo médio-platônico que, a partir das falas de Sócrates proferidas no contexto de um diálogo, “destila” as chamadas “doutrinas platônicas”<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Ver Alcinoos, 2002, notas 1, 2 e 3, p. 73.

<sup>139</sup> Ibidem; e Dillon, 1993, p. 51.

<sup>140</sup> Alcinoos, nota 5, p. 73-4.

<sup>141</sup> Ver Dillon, 1993, p. 52.

O tema dos pré-requisitos para determinados estudos seria um *topos* da literatura de introdução à filosofia, já que está presente em outros autores, tais como Cícero, Quintiliano, Galeno, Salústio, Proclo, entre outros<sup>142</sup>. Além desses pré-requisitos naturais (as referidas εὐφυΐαι), uma educação correta (παιδείας ὀρθῆς) e uma criação apropriada (τροφῆς τῆς προσηκούσης) são necessárias para que se molde o futuro filósofo de maneira a se produzir uma pessoa virtuosa, sob pena de tais disposições naturais se tornarem “a causa de grandes males” (μεγάλων κακῶν αἴτια). Para Whittaker, referida noção poderia ter tido como fonte platônica passagens como *República* 491e1-6, 519a1-6; e *Leis* 766a1-4, mas que, por outro lado, não passaria de uma concessão à uma “banalidade da moral popular”<sup>143</sup>. É de se notar que, embora seja um tema platônico, a palavra εὐφυΐαι aparece, em Platão, apenas em *Definições* 412e4 e 413e6-8, mas que, de fato, pertence mais propriamente ao vocabulário dos estóicos e de Aristóteles<sup>144</sup>.

No capítulo 2, encontramos uma distinção entre vida especulativa (ὁ θεωρητικὸς βίος) e vida ativa (ὁ πρακτικὸς βίος). A vida especulativa está implicada com o conhecimento da verdade por meio da especulação (θεωρία), que seria, por sua vez, “uma atividade do intelecto quando entende as coisas inteligíveis” (ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά). Esse tipo de vida é caracterizado como “honorável” (τίμιος), ao contrário da vida ativa, que é caracterizada como “secundária e marcada pela necessidade” (ἐπόμενος καὶ ἀναγκαῖος). A vida ativa (ou, comumente denominada “vida prática” ou “vida da ação”) diria respeito à execução das coisas prescritas pela razão através da ação (πραξις), que, por sua vez, é definida como “uma atividade de uma alma racional que se dá por meio de um corpo” (ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη). Tanto Dillon quanto Whittaker apontam passagem relevantes em Platão em que essa distinção já estaria presente ou senão, ao menos, pré-figurada: *República* 521b7; *Górgias* 500c1-d4; *Teeteto*, 172c3 – 176a2; e *Político* 258e4-5. Entretanto, Whittaker afirma que essa distinção também

<sup>142</sup> Ver Alcinoos, 2002, nota 6, p. 74.

<sup>143</sup> Ver Alcinoos, 2002, p. 76, n. 17.

<sup>144</sup> Ver Dillon, 1993, p. 53, e Whittaker, 2002, nota 15, p. 2. De fato, conforme corretamente apontado pelo prof. Lucas Angioni por ocasião da defesa da dissertação, há ocorrências, porém poucas ocorrências de εὐφυΐαι no corpus aristotélico; sete, especificamente, conforme indica pesquisa no *corpus* do *Thesaurus Linguae Graecae*. Igualmente, o Liddell-Scott aponta a ocorrência da palavra em Aristóteles (Ética a Nicômaco 1114b12 e Retórica 1362b24).

se encontraria em Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 10.7 e *Metafísica* 6.1<sup>145</sup>. Durante o período do Platonismo Médio, esse tema surge, igualmente, em Calcídio, Máximo de Tiro, Aspásio, Plutarco e Alexandre de Afrodísias.

Finalmente, no capítulo 3, encontramos uma divisão da filosofia e suas disciplinas constituintes, que seriam uma decorrência dos dois tipos de vida mencionados anteriormente. Se, na vida especulativa, o filósofo pensa, conhece, investiga; na vida ativa, ele deve atuar de acordo com aquilo que pensou, conheceu, investigou. Todas essas atividades, seja no domínio do pensamento, seja no domínio da ação, são denominadas “empenho do filósofo” (ή τοῦ φιλοσόφου σπουδή), que, portanto, envolveria, de um lado, a especulação e o conhecimento dos entes (τῆ θέα τῆ τῶν ὄντων καὶ γνώσει), bem como a própria especulação da razão (αὐτῆ τῆ τοῦ λόγου θεωρία); e, de outro, a execução de belas ações (τῆ πράξει τῶν καλῶν). Em outros termos, a vida, em seu duplo aspecto – θεωρία e πράξις –, conduz o filósofo a conhecer não apenas aquilo que existe, incluindo o seu próprio pensamento, mas também a agir bem. De maneira correspondente, o primeiro empenho filosófico seria tarefa do empenho especulativo (ή θεωρητική σπουδή); o segundo, do empenho dialético (ή διαλεκτική σπουδή); e o terceiro, do empenho ativo (ή πρακτική σπουδή). De tal modo que, no capítulo 3, a filosofia está assim dividida e subdividida, na seguinte ordem:

1. ή θεωρητική (σπουδή)	<b>o (empenho) especulativo</b>
1.1 θεολογικόν	teológico
1.2 φυσικόν	físico
1.3 μαθηματικόν	matemático
2. ή πρακτική (σπουδή)	<b>o (empenho) ativo</b>
2.1 ήθικόν	ético
2.2 οικονομικόν	econômico
2.3 πολιτικόν	político

<sup>145</sup> Ver Dillon, 1993, p. 53, e Whittaker, 2002, nota 19, p. 76.

3.	ἡ διαλεκτικὴ (σπουδὴ)	o (empenho) dialético
3.1	τὸ διαιρετικὸν	a divisão
3.2	τὸ ὀριστικὸν	a definição
3.3	<τὸ ἀναλυτικὸν>	a análise
3.4	τὸ ἐπαγωγικὸν	a indução
3.5	τὸ συλλογιστικὸν	o silogismo
3.5.1	ἀποδεικτικὸν	silogismo apodítico
3.5.2	ἐπιχειρηματικὸν	silogismo epiquiremático
3.5.3	ῥητορικὸν	silogismo retórico
3.5.4	τὰ σοφίσματα	os sofismas

Essa é a ordem da *divisão e subdivisão* da filosofia apresentada no capítulo 3 – θεωρητικὴ, πρακτικὴ, διαλεκτικὴ – a qual não corresponde a efetiva ordem de *apresentação* no Didascálico, que seria a seguinte: διαλεκτικὴ, θεωρητικὴ, πρακτικὴ. Essa última corresponde à ordem de apresentação dos estóicos, segundo nos informa Sexto Empírico (Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων, Esboços Pirrônicos, II.13-15<sup>146</sup>), porém, aqui, sob diferentes nomes: λογικὸν, φυσικὸν, ἠθικὸν, respectivamente. Os termos empregados no Didascálico são aristotélicos, embora o empenho dialético seja, aqui, considerado como uma parte da filosofia e não, pelo contrário, como um instrumento preparatório à filosofia (outra noção aristotélica)<sup>147</sup>.

No capítulo 4, encontramos uma exposição sobre o tema do critério da verdade, ou simplesmente critério (κριτήριον), que consistiria no mecanismo segundo o qual se produzem os juízos acerca dos objetos de conhecimento, tema que hoje denominaríamos epistemologia, ou teoria do conhecimento. Trata-se de um assunto tratado pelos estóicos em suas discussões sobre lógica, mas também debatido entre os céticos da Nova Academia, conforme se observa a partir de Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII.

De maneira geral, ao longo de uma série de distinções iniciais, encontramos uma apresentação das determinações do julgar (κρινεῖν), quais sejam,

<sup>146</sup> Οἱ στωικοὶ τοίνυν καὶ ἄλλοι τινὲς τρία μέρη τῆς φιλοσοφίας εἶναι λέγουσι, λογικὸν φυσικὸν ἠθικόν...  
The Stoics, then, and several others, say that there are three divisions of philosophy, namely, Logic, Physics, and Ethics... (Bury, Robert Gregg. *Sextus Empiricus*. Cambridge: Loeb Cassical, 1976.)

<sup>147</sup> Ver Dillon, 1993, p. 58.

o elemento judicante (τὸ κρῖνον, ou “aquilo que julga”), o objeto julgado (τὸ κρινόμενον, ou “aquilo que é julgado”) e o produto da interação de ambos, o juízo (ἡ κρίσις). Uma vez situado o tema, passa-se a uma nova série de distinções binárias entre uma razão divina e uma razão humana, que, em seguida, se subdivide em intelecção (νόησις) e sensação (αἴσθησις). A primeira estaria implicada com o conhecimento (ἐπιστήμη) e a razão produtora de conhecimento (ἐπιστημονικὸς λόγος), enquanto a segunda está implicada com a opinião (δόξα) e a razão produtora de opinião (δοξαστικὸς λόγος), que claramente possui ecos da peculiar distinção platônica entre conhecimento e opinião. Todas essas distinções culminam numa apresentação de um esquema – ao modo do símile da linha dividida da *República*, 509d-511e – no qual teríamos, de um lado, os modos de cognição da razão humana, intelecção e sensação, novamente subdivididos em intelecção primária (νόησις τῶν πρώτων νοητῶν) e secundária (νόησις τῶν δευτέρων νοητῶν), bem como em sensação primária (πρώτη αἴσθησις) e secundária (δεύτερα αἴσθησις). De outro lado, teríamos os seus respectivos objetos, ou seja, objetos inteligíveis primários (τὰ πρῶτα νοητὰ), correspondentes às Ideias (αἱ ἰδέαι); e os inteligíveis secundários (τὰ δεύτερα νοητὰ), ou seja, as formas existentes na matéria (τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ); bem como, por sua vez, os objetos sensíveis primários (τὰ πρῶτα αἰσθητὰ), correspondentes às qualidades em si (αἱ ποιότητες); e os sensíveis secundários (τὰ δεύτερα αἰσθητὰ), ou seja, as qualidades concomitantes, ou acidentais (τὰ κατὰ συμβεβηκός), e o chamado composto (τὸ ἄθροισμα).

O critério é situado nos conceitos naturais (φυσικὴ ἔννοια), que são produtos da intelecção que ocorre quando a alma está ligada ao corpo. Tais conceitos naturais servem como padrões de medida delimitados (μέτρα τινὰ ὠρισμένα) e, baseado neles, *tanto* a intelecção, associada à razão; *quanto* a razão atinente à opinião (ὁ δοξαστικὸς λόγος), associada à sensação, julgam os objetos do mundo inteligível e do mundo sensível, respectivamente. A noção de “conceito natural” seria, segundo Dillon, um conceito de origem estóica importado para o Platonismo. Eles corresponderiam aos conceitos que surgem na alma do homem após repetidas e semelhantes percepções sensíveis<sup>148</sup>.

No capítulo 5, encontramos uma apresentação da διαλεκτικὴ em sentido

<sup>148</sup> Ver Dillon, 1993, p. 67.

próprio e dos procedimentos por meio dos quais o filósofo pode investigar a essência e as qualidades das coisas; *aquela* por meio da divisão, da definição e da análise, essas por meio da indução e do silogismo, que é tratado, por sua vez, no capítulo 6. Deve chamar a atenção o fato de que toda a teoria do silogismo de Aristóteles, incluindo os acréscimos que lhe foram feitos pelos estóicos, são atribuídos a Platão sem reservas, com base em passagens dos próprios diálogos platônicos. Evidentemente, o fato de Platão ter empregado silogismos nos diálogos não implica que ele tivesse formulado e formalizado uma teoria do silogismo, o que, como sabemos, teria sido levado a cabo por Aristóteles em *Analíticos Anteriores*. Esse fato é ignorado pelo autor do Didascálico. Outrossim, é no capítulo 5 que encontramos uma frase que, para muitos estudiosos, serve como emblema do Didascálico e do próprio Platonismo Médio: χρησιμωτάτη δὲ ἡ ἐπαγωγή εἰς τὸ ἀνακινεῖν τὰς φυσικὰς ἐννοίας; em nossa tradução “a indução é bastante útil para suscitar conceitos naturais” (158.2-3). Nela encontramos *três vocábulos* que apontam para a influência de *três escolas filosóficas distintas* e, portanto, para aquela tendência à conciliação entre as doutrinas das grandes escolas filosóficas do período: ἐπαγωγή pertenceria à terminologia aristotélica (cf. *Tópicos* I.12, 105a10 ss.<sup>149</sup>); ἀνακινεῖν à platônica (cf. *Ménon*, 85b); e φυσικὰς ἐννοίας à estóica (cf. *SVF* 2.83)<sup>150</sup>.

E não apenas o silogismo é atribuído a Platão, mas também as categorias, que poderiam ser encontradas, segundo Alcínoo (ou sua fonte) no diálogo *Parmênides*. Em seguida, encontramos um tratamento da questão da etimologia e da exatidão dos nomes, que segue de perto o debate encontrado no diálogo platônico *Crátilo*: o *nome* é uma convenção que está de acordo com a natureza da coisa nomeada, e o praticante do empenho dialético pressupõe o trabalho do nomeador que nomeia os entes.

Do capítulo 7 em diante, inicia-se a apresentação do empenho especulativo, o primeiro na ordem das partes da filosofia do capítulo 3, mas o segundo na ordem de apresentação do Didascálico. O primeiro tema diz respeito às ciências matemáticas (que abrangem a aritmética, a geometria, a esterometria, a

<sup>149</sup> De fato, em pesquisa junto ao *corpus* do *Thesaurus Linguae Graecae*, haveria 42 ocorrências do termo no *corpus* aristotélico.

<sup>150</sup> Ver Dillon, 1993, p. 77, e Whittaker, 2002, nota 86, p. 10.

astronomia, a música) que, assim como em Platão, possuem um papel propedêutico para o filósofo, embora não revelem a essência das coisas, como o faz o empenho dialético, embora confira exatidão ao conhecimento eventualmente obtido.

Em seguida, nos capítulos 8, 9 e 10, encontramos um tratamento da doutrina dos princípios primeiros que, no Didascálico e no Platonismo Médio, corresponderiam a três: a Matéria, a Ideia, o Deus Primeiro. A matéria, segundo o capítulo 8, é pré-existente à geração do mundo (que não é temporal), que consiste justamente na recepção das formas pela matéria por ação do Demiurgo, que contempla as Ideias, equiparadas aqui aos pensamentos do Deus Primeiro, e as projeta na matéria, que é assim conformada. As ideias seriam, portanto, os pensamentos do Deus Primeiro, que, por sua vez, é totalmente transcendente. A partir desses princípios, segue-se toda a multiplicidade do mundo sensível.

A partir do capítulo 12, antecedido por um capítulo em que se defende a tese platônica da incorporeidade das qualidades (por oposição aos estóicos), temos uma sequência de capítulos que tratam do tema da física e que, provavelmente, segundo estudiosos do Didascálico, deve estar baseada em uma epítome do Timeu que não nos foi preservada pela tradição. A exposição que encontramos nesses capítulos seria uma amostra representativa daquela referida tradição doxográfica anterior, de caráter dogmático, na qual Alcínoo, pelo menos ao compor o Didascálico, se insere. Nesses capítulos, fala-se, em ordem, sobre a geração do mundo, a alma do mundo, as estrelas e os astros, a formação da terra e a criação do homem e dos demais seres vivos.

O tema da alma (suas partes e imortalidade) é tratado do capítulo 23 ao 25, seguindo de perto a teoria platônica sobre a alma expressa nos diálogos República, Fedro, Fédon e Timeu. Destaca-se uma apresentação das partes da alma dos deuses gerados, ou daemons, que possuiria uma divisão análoga à alma humana. O último tema tratado no âmbito da física (capítulo 26) é aquele do destino. Aqui, o autor do Didascálico nega o determinismo estóico em favor da afirmação do livre arbítrio. Uma vez realizada a livre escolha, as consequências estariam determinadas pelas leis da causalidade, mas não estariam pré-determinadas, independente das escolhas. Reserva-se, assim, espaço tanto para a culpa individual, quanto para o mérito.

Finalmente, a última parte do Didascálico está dedicada ao tema da ἠθική, termo que não é empregado por Alcínoo no capítulo 3 ao apresentar sua divisão da filosofia, onde emprega o termo πρακτική. Inicia-se com uma distinção entre os bens divinos e os bens humanos, residindo a felicidade (εὐδαιμονία) nos bens divinos, que correspondem à especulação sobre o Deus Primeiro e seu intelecto (ou seja, as Ideias). O fim do homem (τέλος) corresponderia, assim, à assimilação ao deus (ὁμοίωσις θεῷ) na medida do possível ao homem, que encontra sua fonte platônica em *Teeteto* 176b.

Nos capítulos 29 e 30, encontramos uma discussão acerca das virtudes, aqui divididas entre virtudes relativas à parte racional da alma (τοῦ λογιστικοῦ μέρους), ou seja, a inteligência (φρόνησις), bem como aquelas relativas à parte irracional da alma (τὸ ἄλογον μέρος), ou seja, coragem (ἀνδρία) para a parte irascível (τὸ θυμικόν) e temperança (σωφροσύνη) para a parte apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν). A harmonia entre essas três virtudes corresponderia à justiça (δικαιοσύνη).

Finalmente, ao término do Didascálico, encontramos um capítulo que não havia sido anunciado na divisão do capítulo 3 e no qual se tratam das diferenças entre o filósofo e o sofista, baseado principalmente no diálogo *Sofista*. O tratado é encerrado com uma breve *mea culpa* do autor, que reconhece a melhor ou pior qualidade de certos trechos do livro, bem como insta o leitor a seguir nos estudos das chamadas “doutrinas” de Platão.

Como indicamos no capítulo anterior, a crítica filosófica moderna tem sido dura com o Didascálico e com Alcínoo. Diversos problemas no texto tem sido identificados (contradições, problemas estruturais, entre outros que tivemos a oportunidade de indicar) e Alcínoo é frequentemente tido como um filósofo não muito brilhante comparado com seus supostos contemporâneos. De fato, essas críticas têm fundamento e comparado aos diálogos de Platão, o Didascálico não passaria de uma sombra dos originais de que depende, seja do ponto de vista da qualidade literária, seja do vigor especulativo. Entretanto, abstraindo-se tais questões, temos no Didascálico um dos únicos relatos completos que nos restaram dessa tradição dogmática de interpretação da filosofia platônica que antecede e, portanto, estabelece as bases para Plotino e o chamado Neoplatonismo. Nessa chave de

leitura, o Didascálico deve ser visto como um documento importante para os historiadores da filosofia interessados em compreender o estado da filosofia platônica nos primeiros séculos da Era Cristã, período que corresponde ao Platonismo Médio.

### CAPÍTULO 3

#### A TRADUÇÃO

Desde os seus primórdios, haveria uma tensão no interior da prática tradutória, identificada pelos teóricos da tradução, entre as chamadas *tradução literal* e *tradução livre*, sendo a *primeira* aquela tradução que pretende ater-se à *forma* do original, tanto do ponto de vista dos vocábulos empregados, quanto da sintaxe das frases; e a *segunda* aquela tradução que pretende ater-se ao *conteúdo* do original e, portanto, quer recriá-lo na língua de chegada com equivalência semântica, sem se comprometer necessariamente com uma equivalência formal.

Num ponto intermediário entre esses extremos, tentamos situar nossa prática tradutória diante do original do Didascálico, mantendo, quando possível, equivalência formal com o original, seja do ponto de vista dos vocábulos quanto da sintaxe do texto, exceto quando esse compromisso prejudicasse a compreensibilidade do texto na língua de chegada. Diante dos chamados termos intraduzíveis, assim como de passagens de interpretação duvidosa, buscamos cotejar as demais traduções disponíveis<sup>151</sup>, em busca de soluções que tivessem sido propostas por aqueles tradutores. Diante dos termos técnicos da filosofia platônica (assim como de Aristóteles e dos Estóicos), tivemos o zelo de consultar as traduções, para o português e para outras línguas, dos diálogos de Platão, assim como das obras de outros filósofos, com o intuito de adequar os termos técnicos filosóficos presentes no Didascálico à prática tradutória plasmada nas traduções já existentes.

Os subtítulos, atribuídos a cada um dos capítulos do Didascálico em nossa tradução, não constam do texto grego original e foram importadas, por nós, da tradução de Dillon (1993), assim como as notas de rodapé que indicam algumas fontes platônicas de trechos do tratado.

Conforme tivemos oportunidade de indicar ao longo dos capítulos anteriores, o texto original do Didascálico possui diversos problemas, seja do ponto de vista da forma (referências cruzadas erradas, abandono do plano da obra anunciado previamente, etc.), seja do conteúdo (partes do texto parecem ter sido

---

<sup>151</sup> Indicadas na bibliografia, p. 165.

corrompidas), de maneira que nossa tradução não buscou corrigir esses problemas, mas antes reproduzi-los no texto em português, sob pena de falsificação do original. Visamos, assim, a recriar, em língua portuguesa, tanto quanto possível para qualquer tradução – imperfeita por natureza – o Didascálico das Doutrinas de Platão, de Alcínoo.

Esta página foi intencionalmente deixada em branco.

## DIDASCÁLICO DAS DOCTRINAS DE PLATÃO DE ALCÍNOO

### 1. Definição de filosofia e de filósofo

[H 152] I. Esta seria uma exposição didática das principais doutrinas de Platão. Filosofia é um desejo de sabedoria ou um desligamento e um afastamento de uma alma em relação a um corpo que ocorre quando nos voltamos às coisas inteligíveis e aos entes verdadeiros; [5] sabedoria é conhecimento de coisas divinas e humanas. A palavra “filósofo” é paronímico de “filosofia”, assim como a palavra “músico” o é de “música”. É necessário, primeiramente, que o filósofo tenha uma inclinação natural para as disciplinas capazes de adaptá-lo e conduzi-lo [10] ao<sup>152</sup> conhecimento da essência inteligível que não varia, nem está em fluxo. Além disso, ele deve ter amor à verdade e de modo algum tolerar a mentira. Ele deve ser, ainda, de alguma maneira prudente por natureza e, em relação à parte afectiva da alma, naturalmente contido, pois [15] não se impressionaria com os prazeres aquele que anseia as disciplinas relativas aos entes e volta para elas o seu desejo. Requer-se, ademais, daquele que pretende filosofar que ele seja livre quanto ao conhecer, pois não há nada mais prejudicial do que a mesquinharia àquela alma que pretende especular as coisas divinas e humanas. Outrossim, [20] é necessário que ele tenha uma inclinação natural não apenas à justiça, mas também à verdade, à liberdade e à temperança, e que ele também tenha facilidade para aprender e memória, pois tais qualidades também moldam o filósofo. Essas disposições naturais, aliadas a uma educação correta e a uma criação [25] apropriada, produzem um indivíduo perfeito quanto à virtude; porém, caso negligenciadas, tornam-se causas de grandes males.

---

<sup>152</sup> Lê-se, no original, *προσάγειν αὐτὸν τῇ γνώσει*, que optamos traduzir por “conduzi-lo (isto é, o filósofo) ao conhecimento (da essência inteligível)”. Assim o fizemos, pois o verbo *προσάγω*, de acordo com os dicionários consultados (Liddell Scott, Bailly), é bitransitivo e possui o sentido geral de “conduzir algo ou alguém (no acusativo) *a* (ou *para*) alguém ou algum lugar (no dativo)”. Nessa leitura, o conhecimento da essência inteligível (*τῇ γνώσει τῆς νοητῆς οὐσίας*) seria o *fim* das disciplinas que conduzirão o aspirante a filósofo à sabedoria. Em outras traduções do Didascálico que cotejamos, soluções semelhantes foram adotadas: Dillon, 1993, “lead him *towards*, the knowledge”; Summereil/Zimmer, 2007, “ihn (...) *zur Erkenntnis* (...) *hinführen*”; García, 2013, “conducirlo *al* conocimiento”; Louis/Whittaker, 2002, “le conduire *à la* connaissance”; e Vimercati, 2015, “condurlo *alla* conoscenza”. Alternativamente, poder-se-ia pensar em traduzi-lo por “conduzi-lo *pelo* conhecimento”, compreendendo, assim, o objeto indireto como um dativo instrumental e, portanto, interpretando o conhecimento da essência inteligível não como um *fim*, mas como um *meio* pelo qual o aspirante à filosofia é conduzido. Optamos pela primeira interpretação.

Platão tinha por hábito denominar tais disposições naturais de maneira homônima às virtudes, a saber, temperança, coragem e justiça.

## 2. A vida especulativa e a vida ativa

[30] II. Há dois tipos de vida, a vida especulativa e a vida ativa<sup>153</sup>. O ponto capital da vida especulativa está assentado no conhecimento da verdade, enquanto o da vida ativa, na execução das coisas prescritas pela razão. A vida especulativa é, de fato, honorável, ao passo que a vida ativa é [153] secundária e necessária. Que isso é dessa maneira, deve se tornar claro daqui em diante. A especulação é, assim, uma atividade do intelecto quando entende as coisas inteligíveis, enquanto a ação é uma atividade de uma alma racional que se dá por meio [5] de um corpo. Diz-se, com efeito, que deleita-se a alma que especula sobre o deus e os pensamentos de deus, e tal estado seu é denominado “inteligência”<sup>154</sup>, o que não se poderia afirmar ser

<sup>153</sup> Lê-se, no original, *τοῦ μὲν θεωρητικοῦ, τοῦ δὲ πρακτικοῦ (βίου)*, que optamos traduzir por “a vida *especulativa* e a vida *ativa*”. Em particular, o nosso desafio consistiu em traduzir os vocábulos *θεωρητικοῦ* e *πρακτικοῦ* de tal modo a manter a coerência na tradução dos seus diversos cognatos presentes ao longo do Didascálico, tais como, de um lado, *θεωρεῖν*, “especular” (152.19); *θεωρία*, “especulação” (153.2); *θεωροῦσα*, “que especula” (153.5); *θεωρητική*, “(empenho) especulativo” (153.29); *θεωρεῖται*, “que especula” (153.34); e, de outro, *τὰ πρακτέα*, “as ações” (153.29); *τὰ πρακτά*, “as ações” (156.16); *πρᾶξις*, “ação” (153.4); entre outros. Outras traduções seriam possíveis, tais como “vida *de estudo* e vida *de ação*”, “vida *teórica* (ou *teórica*) e vida *prática*” ou, ainda, “vida *contemplativa* e vida *prática*”, as quais, além de não permitirem a manutenção da referida coerência na tradução dos cognatos com a mesma eficiência verbal, portam outros sentidos que poderiam induzir o leitor a interpretações diferentes daquela que entendemos adequadas no contexto do Didascálico. “*Teorizar*”, por exemplo, pode significar “expor ou explicar por meio de teorias”; por sua vez, “*contemplar*”, que pode significar “olhar com admiração e/ou encantamento”, acepções essas que pretendemos evitar. Entretanto, “*especular*” retém o sentido de “investigação”, de “buscar entender por meio da razão, teoricamente”, que achamos mais apropriado para o contexto do Didascálico. Os demais tradutores da obra propuseram algumas dessas soluções, que, pelos motivos acima, entendemos inadequadas: Dillon, 1993, “the *theoretical* and the *practical*”; Summereil/Zimmer, 2007, “die *betrachtende*, andererseits die *tätige*”; García, 2013, “una *contemplativa*, la outra *práctica*”; Louis/Whittaker, 2002, “la vie *contemplative* et la vie *active*”; e Vimercati, 2015, “quello *contemplativo* e quello *pratico*”.

<sup>154</sup> Optamos por traduzir a palavra *φρόνησις*, em todas as suas ocorrências no Didascálico, por “inteligência”, a fim de distingui-la da palavra *σοφία* que, por sua vez, traduzimos por “sabedoria”. Com efeito, segundo Ivan Gobry, em seu *Vocabulário Grego da Filosofia* (pg. 115), o termo *φρόνησις* é polissêmico, assumindo sentidos diversos em diferentes autores (*sabedoria*, em Bías e Cleóbulo; *pensamento*, em Heráclito; *inteligência divina*, em Sócrates; *pensamento puro*, em Platão; *discernimento moral*, em Aristóteles). Esse fato se reproduz no Didascálico, de modo que a palavra *φρόνησις* é empregada ora na sua valência *teórica*, sendo equiparada ao *conhecimento* do Bem, ou de Deus (*ἐπιστήμη*, em 153.7, 168.6, 182.26, 182.27 e 184.6); ora na sua valência *prática*, sendo considerada como uma *virtude*, ou *excelência*, *perfeição* da parte racional da alma (em 181.25-26, 182.42, 183.6, 183.7, 183.15 e 183.43). São justamente esses os sentidos que a palavra adquire tanto em Sócrates, quanto em Platão. A palavra *σοφία*, no Didascálico, por sua vez, é apenas empregada para se referir ao *conhecimento teórico*, ou *especulação* (*θεωρία*). Uma distinção clara entre *φρόνησις* e *σοφία* é apenas introduzida a partir de Aristóteles, segundo Giovanni Reale, em seu *Léxico da Filosofia Grega e Romana* (pgs. 224-226 e 230-232), quando o primeiro termo passa a se referir exclusivamente à *razão prática*, enquanto o segundo à *razão teórica*. No período helenístico, a valência

outra coisa senão a assimilação ao deus. Conseqüentemente, tal estado da alma também seria precípua, honorável, **[10]** o mais desejável e apropriado para nós, livre de impedimentos, de nós dependente<sup>155</sup> e a causa do fim que nos está proposto. Entretanto, tanto a ação quanto aquilo relativo à ação, uma vez que são levados a cabo por meio do corpo, podem estar sujeitos a impedimentos e poderiam ser realizados, caso as circunstâncias exijam, aplicando-se as coisas observadas ao longo da vida **[15]** especulativa aos costumes<sup>156</sup> dos homens. Um homem virtuoso terá presença na vida pública quando quer que ele a perceba mal administrada em favor de alguns, reputando como circunstanciais as funções de general, juiz ou embaixador, e como excelentes e principais no âmbito da ação aquilo que se refere à **[20]** instituição de legislação e de constituições, assim como a educação dos jovens. Convém ao filósofo, a partir do que foi dito, não abandonar de modo algum a especulação, mas sim cultivá-la e ampliá-la sempre, acercando-se também da vida ativa, mas como algo secundário.

---

*prática* de *φρόνησις* prevalece e, durante a era imperial, com a redescoberta do transcendente no interior da tradição platônica, em particular, a sua valência *teórica* é, novamente, enfatizada. Acompanhamos, assim, Christian Schäfer que, em seu *Léxico de Platão* (pgs. 184-185), opta por traduzir *φρόνησις* por “inteligência” e *σοφία* por “sabedoria”. Outras soluções de tradução foram propostas, contudo. Giovanni Reale, por exemplo, sugere que se traduza *φρόνησις* por “sabedoria” e *σοφία* por “sapiência”, sendo a primeira, a partir de Aristóteles, usada para se referir ao saber prático, relativo às coisas humanas; e a segunda o saber teórico, relativo às coisas divinas, ou supra-humanas. Em *Vocabulário de Aristóteles* (pgs. 52-54), Pierre Pellegrin sugere que se traduza *φρόνησις* por “prudência”, por oposição à *σοφία*, que é traduzida por “sabedoria”. Em Aristóteles, *φρόνησις* seria uma virtude, isto é, uma excelência do intelecto prático. Entre os demais tradutores do Didascálico, encontramos as seguintes soluções de tradução para *φρόνησις*: Dillon, 1993, “wisdom”; Summereil/Zimmer, 2007, “Einsicht”; García, 2013, “inteligencia”; Louis/Whittaker, 2002, “sagesse”; e Vimercati, 2015, “saggezza”; igualmente, para *σοφία*: Dillon, 1993, “wisdom”; Summereil/Zimmer, 2007, “Weisheit”; García, 2013, “sabiduría”; Louis/Whittaker, 2002, “sagesse”; e Vimercati, 2015, “sapienza”.

<sup>155</sup> Na versão inicialmente apresentada à banca examinadora, tínhamos traduzido *ἐφ' ἡμῶν κείμενον* por “assentado no livre arbítrio”, distanciando-nos dos demais tradutores do Didascálico, que optaram, aqui, por outras soluções: Dillon, 1993, “entirely within our power”; Summereil/Zimmer, 2007, “in unserer Macht liegend”; García, 2013, “en nuestro poder”; Louis/Whittaker, 2002, “qui ne depend que de nous”; e Vimercati, 2015, “dipendente da noi”. Após sugestão do prof. Lucas Angioni, resolvemos alterar a tradução para “de nós dependente”, não apenas neste, como também nos demais trechos do Didascálico em que essa locução é empregada, isto é, além de 153.11, 179.7, 179.22, 179.32, 184.37 e 185.31. Traduzir *ἐφ' ἡμῶν* por “livre arbítrio” é afastar-se demasiado do original e da literalidade, que foi um dos princípios metodológicos que guiou nossa prática tradutória.

<sup>156</sup> Na versão inicialmente apresentada à banca examinadora, tínhamos traduzido *ἦθη* por “éthos”; ou seja, não a havíamos, de fato, traduzido, porém apenas, e incorretamente, transliterado. Um apego excessivo à literalidade. Por sugestão do prof. Lucas Angioni, modificamos para “costumes”, não apenas aqui, mas nas demais ocorrências do termo (153.15, 153.39 e 187.12) no Didascálico.

### 3. As partes da filosofia

[25] III. O empenho<sup>157</sup> do filósofo, de acordo com Platão, parece dividir-se em três: na especulação e no conhecimento dos entes, na execução de belas ações e na especulação mesma da razão<sup>158</sup>. Denomina-se *especulativo* aquele empenho no conhecimento dos entes, *ativo* aquele acerca das ações que devemos executar, e *dialético* aquele acerca da [30] razão. Esse último se divide naquele empenho que se dá por meio da divisão, da definição, <da análise>, da indução e do silogismo, o qual subdivide-se naquele que emprega o silogismo demonstrativo, que diz respeito ao silogismo necessário; no silogismo epiquiremático, que especula acerca do silogismo [35] baseado em opinião geralmente aceita; e, em terceiro lugar, no silogismo retórico, que concerne ao entimema – denominado silogismo incompleto – e, ainda, os sofismas, que não deveriam ser prioridade para o filósofo, mas são necessários. O empenho ativo se divide naquilo que é especulado acerca do cuidado com os costumes, naquilo que diz respeito [40] à administração da casa, e naquilo concernente à cidade-estado e sua preservação. O primeiro desses denomina-se ético, o segundo, econômico, e o último, político. O empenho especulativo se divide naquele concernente às causas imutáveis e primeiras, assim como a tudo que for divino, denominado [154] teológico; naquele concernente aos corpos celestes e aos seus períodos e revoluções, assim como à organização deste

<sup>157</sup> A palavra *σπουδή*, segundo o Liddell-Scott, significa “pressa, velocidade; zelo, ônus, trabalho, esforço; seriedade; objeto de atenção, de sério engajamento, de busca”. Optamos, mediante sugestão do prof. Lucas Angioni, por traduzi-la por “empenho”, de tal modo que ficaríamos com a seguinte divisão da filosofia – ou do *empenho* do filósofo –, segundo o capítulo 3 do Didascálico: (1) empenho especulativo (*θεωρητική*), (2) empenho ativo (*πρακτική*), e (3) empenho dialético (*διαλεκτική*), sendo todas essas palavras são adjetivos declinados no feminino, concordando com *σπουδή*, a qual se referem. Outras traduções seriam possíveis, tais como “esforço”, “interesse”, ou “estudo”, mas nenhuma delas se adequa melhor do que “empenho” em todas as suas ocorrências neste capítulo para se referir às partes da filosofia (por exemplo, ao invés de “empenho especulativo” traduzir *θεωρητική*, teríamos “*esforço* especulativo”, “*interesse* especulativo”, ou ainda “*estudo* especulativo”. Os outros tradutores do Didascálico propuseram soluções diversas: Dillon, 1993, “concern”; Summereil/Zimmer, 2007, “das Studium”; García, 2013, “la búsqueda”; Louis/Whittaker, 2002, “l’effort”; e Vimercati, 2015, “l’impegno”.

<sup>158</sup> Na locução *ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου θεωρία*, a palavra *αὐτῇ* se refere a *λόγου* ou a *θεωρία*? Entendemos ser correta a segunda opção, de modo que a traduzimos, primeiramente, por “na própria especulação da razão”, e que, posteriormente, resolvemos alterar para “na especulação mesma da razão”. Nessa linha segue a maioria dos tradutores do Didascálico: Dillon, 1993, “the actual study of reason”; Summereil/Zimmer, 2007, “der Betrachtung selbst der Vernunft”; García, 2013, “el estudio del discurso”; Louis/Whittaker, 2002, “l’étude même du raisonnement”; e Vimercati, 2015, “riflettere sulla ragione stessa”. O tradutor italiano entendeu que *αὐτῇ* se referia a *λόγου*; para nós, isso apenas seria possível fosse o original *ἐν τῇ τοῦ αὐτοῦ λόγου θεωρία*, caso em que a teríamos traduzido por “na especulação da própria razão” ou “na especulação da razão ela mesma”.

mundo, denominado físico; e naquilo que é especulado através [5] da geometria e do restante das disciplinas matemáticas, denominado matemático. Sendo essas, portanto, a divisão e a repartição das espécies da filosofia, é necessário primeiramente falar acerca da especulação dialética que apraz a Platão e, antes de tudo, do critério.

#### 4. Do critério e teoria do conhecimento

[10] IV. Considerando que há aquilo que julga e aquilo que é julgado, há, ainda, aquilo que seria produzido a partir de ambos, que se poderia denominar juízo. Em sentido próprio, de fato, seria possível denominar o juízo “critério”, mas, em sentido mais amplo, assim também se poderia denominar aquele que julga. Entretanto, esse último é duplo: de um lado, há aquele *pela ação de quem* julga-se aquele que é julgado; [15] de outro, aquele *por meio do que* julga-se aquele que é julgado. Dentre esses, o primeiro seria o intelecto em nós, ao passo que o segundo seria um instrumento natural judicativo principalmente das coisas verdadeiras e, por conseguinte, também das falsas. Tal instrumento não seria outra coisa senão a razão natural. De modo mais claro, no tocante às questões abordadas, seria possível dizer que o juiz é tanto o filósofo, pela ação de quem julgam-se as coisas, [20] quanto também a razão, por meio da qual julga-se o verdadeiro, a qual afirmamos ser também um instrumento. Entretanto, a razão é dupla: de um lado, ela é completamente inapreensível e precisa e, de outro lado, desenganada quanto ao conhecimento das coisas. E, dentre esses, o primeiro é possível a deus, mas [25] impossível ao homem; enquanto o segundo é possível também ao homem. Esse último também é duplo: aquele concernente às coisas inteligíveis e aquele concernente às coisas sensíveis; dos quais aquele concernente às coisas inteligíveis é conhecimento e razão produtora de conhecimento, enquanto aquele relativo às coisas sensíveis é razão produtora de opinião e opinião<sup>159</sup>. Donde, por um lado,

<sup>159</sup> Na versão anterior da tradução, optáramos por traduzir *ἐπιστημονικός λόγος* por “razão atinente ao conhecimento” e *δοξαστικός (λόγος)* por “razão atinente a opinião”. Novamente, por sugestão do prof. Lucas Angioni, alteramos para “razão produtora de conhecimento” e “razão produtora de opinião”, nesse trecho e ao longo do Didascálico, em todas as suas ocorrências. Os demais tradutores do Didascálico assim solucionaram a questão: Dillon, 1993, “scientific reason” e “reason based on opinion”; Summereil/Zimmer, 2007, “wissenfähige Vernunft” e “meinungsfähige Vernunft”; García, 2013, “razón científica” e “razón que opina”; Louis/Whittaker, 2002, “raison scientifique” e “raison opinative”; e Vimercati, 2015, “ragione scientifica” e “ragione congetturale”. Não pudemos adotar a tradução “razão científica”, pois já decidíramos traduzir *ἐπιστήμη* por “conhecimento”.

aquilo que é produtor de conhecimento possui solidez e [30] estabilidade, uma vez que concerne a princípios sólidos e estáveis, enquanto aquilo que é plausível e produtor de opinião é completamente provável, pois não concerne às coisas estáveis. E os princípios do conhecimento concernente às coisas inteligíveis e da opinião concernente às coisas sensíveis são, respectivamente, a intelecção e a sensação. A sensação é, pois, uma afecção da alma por intermédio [35] do corpo, que exprime primordialmente a faculdade sensível que fora afetada<sup>160</sup>. Quando quer que uma impressão, atinente a uma sensação, se engendre na alma por intermédio dos órgãos sensoriais – o que corresponde a uma sensação – e, a seguir, tal impressão em grande parte não esmaeça ao longo do tempo, mas se mantenha duradoura e conservada; a conservação dessa impressão é [40] chamada de memória. Opinião consiste na união de uma memória e de uma sensação. Quando quer que, pela primeira vez, nos deparemos com algo sensível, a partir do qual nos é gerada uma sensação e, ulteriormente, uma memória; e ainda, posteriormente, caso nos deparemos outra vez com essa mesma [155] coisa sensível; nesse momento, juntamos aquela memória preexistente a essa sensação que nos ocorre pela segunda vez e, para nós mesmos, dizemos: “Sócrates”, “cavalo”, “fogo”, entre outras coisas. A isso denominamos opinião, a saber, quando juntamos uma memória [5] preexistente e uma sensação novamente experimentada. Caso haja acordo entre elas, uma opinião se torna verdadeira; caso sejam diferentes entre si, se torna falsa. Portanto, caso alguém que tivesse uma memória de Sócrates, tendo se encontrado

<sup>160</sup> Na versão da tradução apresentada à banca examinadora, optáramos por traduzir a oração adjetiva *ἀπαγγελτικὸν προηγουμένως τῆς πεπονθίας δυνάμεως* por “que expressa principalmente uma faculdade afetada”. Alertado pelo prof. Lucas Angioni quanto a obscuridade dessa tradução, tendo repensado o trecho, resolvemos alterar a tradução para “que exprime primordialmente a faculdade sensível que fora afetada”. O adjetivo *ἀπαγγελτικὸν*, proveniente do verbo *ἀπαγγέλω*, que significa “reportar, relatar, responder, recitar, declamar”, traduzimos por “que exprime”; o advérbio *προηγουμένως* traduzimos por “primordialmente”, na medida que significa “anteriormente, na qualidade de ação primeira e inicial; primeiro”; o substantivo feminino, genitivo, singular, *τῆς (...) δυνάμεως*, que traduzimos por “a faculdade sensível”, significa, em geral, “força, poder, capacidade de fazer algo, faculdade”, à que acrescentamos o adjetivo “sensível” dado que, no contexto dessa passagem, fala-se do conceito de sensação (*αἴσθησις*), que seria essa afecção (*πάθος*) da alma que se dá por meio do corpo – sendo o homem um composto de corpo e alma –, afecção essa que exprime uma faculdade sensível do corpo (visão, olfato, audição, tato, paladar); finalmente, o particípio perfeito (feminino, genitivo, singular, concordando com *δύναμις*) *πεπονθίας*, do verbo *πάσχω*, que significa “ser afetado desta ou daquela maneira; experimentar esta ou aquela sensação ou sentimento”, e que portanto traduzimos por “que fora afetada”. Os outros tradutores do Didascálico propuseram as seguintes soluções: Dillon, 1993, “presenting the message primarily of the faculty affected”; Summereil/Zimmer, 2007, “der vorrangig das affizierte Vermögen wiedergibt”; García, 2013, “tal afecção revela en primer lugar la facultad que ha sufrido la afección misma”; Louis/Whittaker, 2002, “que révèle avant tout la faculté affectée”; e Vimercati, 2015, “tale affezione manifesta innanzitutto la facoltà che l’ha subita”.

por acaso com Platão, supusesse, por força de uma certa semelhança, ter se encontrado novamente com Sócrates; em seguida, **[10]** caso tal pessoa, tendo tomado a sensação alusiva a Platão como se fosse alusiva a Sócrates, juntasse a presente sensação alusiva a Platão àquela que tem na memória alusiva a Sócrates, a opinião se tornaria falsa. Aquilo sobre o que devém a memória e a sensação Platão<sup>161</sup> compara a um bloco de cera. Quando quer que a alma, tendo moldado opiniões a partir de uma sensação e de uma memória, **[15]** olhe, com o pensamento, para tais opiniões como se olhasse para aquilo a partir do que essas mesmas opiniões foram geradas, Platão chama tal coisa de imagem mental<sup>162</sup> e também às vezes de imaginação<sup>163</sup>. O pensamento discursivo, diz ele (sc. Platão), é o diálogo da própria alma consigo mesma<sup>164</sup>, enquanto o discurso consiste num fluxo proveniente da alma, proferido através **[20]** da boca, acompanhado de um som articulado<sup>165</sup>. Intelecção é a atividade de um intelecto ao especular as coisas inteligíveis primárias. Tal intelecção parece ser dupla: de um lado, é aquela intelecção que tem lugar antes de a alma devir neste corpo, quando então ela especula as coisas inteligíveis; e, de outro lado, aquela intelecção que tem lugar após a alma ter sido embarcada neste corpo. A essa primeira intelecção, ou seja, aquela que tem lugar antes de a alma devir **[25]** num corpo, ele (sc. Platão) denominava propriamente intelecção, mas a segunda intelecção, ou seja, aquela que devém num corpo, ele (sc. Platão) denominava-a, em seu estado anterior, intelecção, mas em seu estado presente, conceito natural, pois trata-se de uma intelecção que está contida na alma. Quando quer que digamos que a intelecção é o princípio da razão produtora de conhecimento, não nos **[30]** referimos àquela intelecção em seu estado atual, mas àquela intelecção que se dava quando a alma estava separada do corpo. Como dizíamos, a intelecção era chamada, em seu estado anterior, de intelecção propriamente, mas, em seu estado atual, chama-se conceito natural, o qual ele (sc. Platão) também denomina conhecimento simples, asa da alma<sup>166</sup> e às vezes também memória. A partir desses conhecimentos que são simples, constituiu-se a razão **[35]** natural e produtora de conhecimento, a qual

<sup>161</sup> Cf. Teeteto, 191c.

<sup>162</sup> Cf. Filebo, 39b.

<sup>163</sup> Cf. Teeteto, 161e; Sofista, 263d.

<sup>164</sup> Cf. Sofista, 263e.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Cf. Fedro, 246e.

existe por natureza. Portanto, considerando que existem tanto a razão produtora de conhecimento e a razão produtora de opinião, quanto a inteligência e a sensação; existem também as coisas a elas submetidas, a saber, as coisas inteligíveis e as coisas sensíveis. Considerando ainda que, dentre as coisas inteligíveis, algumas são primárias, tais como as ideias, **[40]** enquanto outras são secundárias, tais como as formas existentes na matéria e dela inseparáveis; também a inteligência será dupla: uma atinente às coisas primárias e outra atinente às coisas secundárias. E, novamente, considerando que, dentre as coisas sensíveis, algumas são primárias, **[156]** tais como as qualidades em si (por exemplo, a cor branca), enquanto outras são concomitantes<sup>167</sup> (por exemplo, aquele que é branco porque assim foi colorido), e que, além dessas, há ainda o composto (por exemplo, o fogo e o mel); também assim, com efeito, a sensação: haverá aquela atinente às coisas primárias, chamada de sensação primária, assim como aquela **[5]** atinente às coisas secundárias, chamada de sensação secundária. Com efeito, a inteligência julga as coisas inteligíveis primárias não sem a razão produtora de conhecimento, por meio de um certo tipo de apreensão e não da produção de um discurso, enquanto a razão produtora de conhecimento julga as coisas inteligíveis secundárias não sem a inteligência. Por sua vez, a sensação julga as coisas sensíveis primárias e secundárias não sem a razão produtora de opinião, enquanto a razão produtora de opinião julga os **[10]** compostos não sem a sensação. Sendo, de fato, o mundo inteligível uma coisa inteligível primária e o mundo sensível um composto, a inteligência julga o mundo inteligível com a razão, isto é, não sem a razão, enquanto a razão produtora de opinião julga o mundo sensível não sem a sensação. **[15]** Considerando que existem a especulação e a ação, a correta razão<sup>168</sup> não julga de maneira semelhante as coisas submetidas à especulação e as ações, mas, no âmbito da especulação, ela (sc. a correta razão) investiga o verdadeiro e aquilo que não o é, ao passo que, no âmbito das ações, ela investiga aquilo que é próprio, aquilo que é alheio e aquilo que é feito. Portanto, pelo fato de termos um conceito **[20]** natural do belo e do bem, quando nos servimos da razão e nos referimos a tais

<sup>167</sup> Ou “acidentais”.

<sup>168</sup> Na versão da tradução apresentada à banca examinadora, traduzíramos *ὀρθὸς λόγος* por “reta razão”. Entretanto, diante da sugestão do prof. Lucas Angioni, resolvemos alterar para “correta razão”, uma vez que o termo “reta razão” pode sugerir uma valência *moral*, enquanto “correta razão”, por outro lado, sugere uma valência *lógica* para a locução. Por esse razão, alteramos não apenas em 156.15, mas também em 183.5, 183.6 (2x) e 183.13, onde a locução também ocorre.

conceitos naturais como se a certas medidas delimitadas, julgamos se tais coisas são assim ou de outro modo.

## 5. Dialética

V. Ele (sc. Platão) considera que o mais elementar do empenho dialético consiste, **[25]** primeiramente, no exame da essência de todas e quaisquer coisas e, em segundo lugar, no exame dos concomitantes<sup>169</sup>. Ele (sc. Platão) investiga aquilo que cada coisa é, ora de cima, através da divisão e da definição, ora de baixo, através da análise. Os concomitantes<sup>170</sup> presentes nas substâncias ele (sc. Platão) investiga ora partindo de indivíduos, através da indução, ora partindo **[30]** de universais, através do silogismo. De sorte que, conforme a razão, pertencem ao empenho dialético não apenas aqueles empenhos que se dão através da divisão, da definição e da análise, mas também da indução e do silogismo. A divisão consiste em dividir um gênero em espécies **[35]** ou um todo em partes, tal como quando dividimos a alma em racional e afectiva, sendo essa última subdividida em irascível e apetitiva. O mesmo sucede não apenas à divisão de uma palavra quanto aos seus significados, tal como quando uma mesma palavra se refere a diversas coisas; mas também à divisão dos concomitantes<sup>171</sup> **[40]** quanto aos subjacentes, tal como quando falamos dos bens, aqueles da alma, do corpo, ou externos; assim como à divisão dos subjacentes quanto aos concomitantes<sup>172</sup>, tal como quando dizemos dos homens que alguns são bons, outros maus, e outros **[157]** medianos. É necessário, primeiramente, servir-se da divisão do gênero em espécies a fim de se distinguir o que cada coisa é em si segundo sua essência, o que não seria possível sem uma definição. Obtém-se a definição a partir da divisão da seguinte **[5]** maneira. É necessário apreender o gênero daquilo que se pretende submeter a uma definição, tal como o do homem, “animal”. A seguir, deve-se dividi-lo segundo as diferenças próximas, descendo até as espécies, por exemplo, até “racional” e “irracional” e “mortal” e “imortal”. De tal modo que, caso se combinem àquele **[10]** gênero essas diferenças próximas, obtém-se, a partir delas, a definição de homem. Há três

<sup>169</sup> Ou “acidentes”.

<sup>170</sup> Idem.

<sup>171</sup> Idem.

<sup>172</sup> Idem.

espécies de análise: a ascensão a partir de coisas sensíveis para coisas inteligíveis primárias; a ascensão por meio daquilo que é demonstrado e indicado para proposições indemonstráveis e imediatas; e a ascensão a partir de uma **[15]** hipótese para princípios não-hipotéticos. A primeira espécie de análise é algo semelhante ao que segue: por exemplo, caso passemos do belo relativo aos corpos ao belo relativo às almas e, a partir desse último, ao belo relativo às ocupações. Em seguida, a partir desse, passemos ao belo relativo às leis e, então, ao vasto **[20]** mar do belo<sup>173</sup>, a fim de que, assim procedendo, descubramos afinal o belo em si mesmo. A segunda espécie de análise é algo como o seguinte. É necessário postular a existência da coisa investigada e especular quais são os seus antecedentes. A seguir, é necessário demonstrar tais antecedentes, ascendendo **[25]** até eles a partir daquilo que lhes é posterior, até alcançarmos aquele que é o primeiro e admitido por todos. Por fim, tendo assim iniciado, descemos à coisa investigada por meio de síntese. Por exemplo, ao investigar se a alma é imortal, postulo esse próprio fato e investigo se a alma possui movimento perpétuo. Tendo isso demonstrado, investigo se aquilo que possui movimento perpétuo é semovente. **[30]** Outra vez, tendo isso demonstrado, verifico se aquilo que é semovente é princípio de movimento. Logo após, verifico se o princípio de movimento é agênito, o que se estabelece como admitido por todos pelo fato de ser agênito e incorruptível. Partindo desse antecedente, que é evidente, produzirei por meio de síntese a seguinte demonstração: o princípio de movimento é agênito e incorruptível; o princípio de movimento **[35]** é semovente; a alma é semovente; logo, a alma é incorruptível, agênita e imortal. A análise por hipótese corresponde ao seguinte. Aquele que investiga alguma coisa postula essa mesma coisa e, em seguida, verifica qual é o conseqüente dessa hipótese. Depois disso, caso seja necessário explicar tal hipótese, **[40]** ele formula uma outra hipótese e investiga se aquela primeira hipótese é, por sua vez, uma conseqüência da outra hipótese, e assim procede até que chegue a algum princípio não-hipotético. Indução, por fim, corresponde a todo **[158]** método através de raciocínios ou que avance do semelhante ao semelhante ou dos particulares ao universal. A indução é bastante útil para suscitar conceitos naturais.

---

<sup>173</sup> Cf. Banquete, 210d.

## 6. Silogística

[5] VI. Daquele discurso que denominamos proposição existem duas espécies: a afirmação e a negação. A proposição “Sócrates caminha” é uma afirmação, enquanto a proposição “Sócrates não caminha” é uma negação. Dentre as proposições afirmativas e negativas, há aquela que é universal, assim como aquela que é particular. Uma [10] proposição afirmativa particular corresponde a “algum prazer é bom”, enquanto uma proposição negativa particular corresponde a “algum prazer não é bom”. Do mesmo modo, uma proposição afirmativa universal corresponde a “<todo> vício é mau”, enquanto uma proposição negativa universal corresponde a “nenhum dos vícios é bom”. Ainda, dentre as proposições, algumas são categóricas<sup>174</sup>, outras são [15] hipotéticas. As proposições categóricas são simples, por exemplo “todo justo é belo”, enquanto as proposições hipotéticas são aquelas que revelam consequência ou incompatibilidade<sup>175</sup>. Platão emprega, igualmente, a doutrina do silogismo tanto ao refutar quanto ao demonstrar. Ele refuta o falso através da investigação e demonstra a verdade através de [20] um certo tipo de exposição didática. O silogismo é um raciocínio no qual, a partir de certas premissas, segue-se necessariamente algo diferente daquilo estabelecido através daquelas premissas. Dentre os silogismos, alguns são categóricos, outros hipotéticos, e outros um misto de ambos. Os silogismos categóricos [25] são aqueles cujas premissas e conclusões são simples; os silogismos hipotéticos são

<sup>174</sup> Traduzimos *κατηγορικαί* por “categóricas”, para se referir aos juízos que não têm condição nem alternativa, por oposição aos juízos hipotéticos (*ὑποθετικά*). Outras traduções possíveis seriam “(proposições) assertivas” ou “(proposições) afirmativas”, conforme apontado pelo prof. Lucas Angioni. Entretanto, considerando que a locução “juízo categórico” consiste num termo técnico da lógica, conforme evidenciam alguns dicionários filosóficos consultados (Lalande, Abbagnano, Collody), optamos por manter nossa proposta inicial de tradução. Os outros tradutores do Didascálico são unânimes quanto a esta questão: Dillon, 1993, “categorical”; Summereil/Zimmer, 2007, “kategorisch”; García, 2013, “categóricas”; Louis/Whittaker, 2002, “catégoriques”; e Vimercati, 2015, “categoriche”.

<sup>175</sup> Inicialmente, propusemos traduzir *μάχην* por “contradição”. Entretanto, o termo técnico da filosofia grega para se referir à contradição é *ἀντίφασσις*. Durante a defesa da dissertação, o prof. Lucas Angioni sugeriu que traduzíssemos *μάχην* por “conflito”, uma tradução que recupera o sentido etimológico da palavra, mas não nos remete, necessariamente, a um fenômeno do domínio da lógica. Consultando os demais tradutores do Didascálico, constatamos uma outra unanimidade, isto é, todos traduzem *μάχην* por “incompatibilidade”: Dillon, 1993, “incompatibility”; Summereil/Zimmer, 2007, “Unvereinbarkeit”; García, 2013, “incompatibilidad”; Louis/Whittaker, 2002, “incompatibilité”; e Vimercati, 2015, “incompatibilità”. E, de fato, essa palavra é termo técnico da lógica estoíca, conforme pudemos averiguar consultando o *Stoic Logic* de Benson Mates, pgs. 48, 53, 56, 118, 120 e 121. Com base nessas informações, resolvemos modificar a tradução para “incompatibilidade”.

aqueles compostos a partir de proposições hipotéticas; e os silogismos mistos são aqueles que reúnem proposições de ambos os tipos. O varão<sup>176</sup> (sc. Platão) emprega silogismos demonstrativos nos diálogos expositivos, silogismos baseados em opinião geralmente aceita contra os sofistas e jovens, e silogismos [30] erísticos contra<sup>177</sup> aqueles indivíduos propriamente chamados erísticos, tais como Eutidemo e, digamos, Hípias. Existem três figuras do silogismo categórico: a primeira figura corresponde àquele silogismo em que o termo comum é o predicado de uma e o sujeito para outra; a segunda figura corresponde àquele silogismo em que o termo comum é o predicado de ambas; [35] e a terceira figura corresponde àquele silogismo em que o termo comum é o sujeito para ambas. Entendo por “termos” as partes da proposição, assim como, por exemplo, da proposição “o homem é um animal” dizemos que “homem” é um termo e “animal” um outro termo. Platão com frequência argumenta conforme a primeira, a segunda e a terceira figuras, tal como no *Alcibíades*, um silogismo categórico [40] da primeira figura<sup>178</sup>: “as coisas justas são belas; as coisas belas são boas; logo, as coisas justas são boas”; no *Parmênides*, um silogismo categórico da segunda figura<sup>179</sup>: “aquilo que não tem partes não é reto nem curvo; [159] aquilo que participa da forma é reto ou curvo; logo, aquilo que não possui partes também não participa da forma”; e, no mesmo livro, um silogismo categórico da terceira figura: “aquilo que participa da forma é de uma certa qualidade; aquilo [5] que participa da forma é delimitado; logo, aquilo que é de uma certa qualidade é delimitado”. Em muitas obras, descobriremos silogismos hipotéticos propostos por ele (sc. Platão), principalmente no *Parmênides*, onde podemos encontrar os seguintes argumentos<sup>180</sup>: “se o uno não possui partes, [10]

<sup>176</sup> A princípio, traduzimos *ὁ ἀνὴρ* por “o homem (sc. Platão)”, numa atitude de apego exagerado à literalidade do original. Segundo Liddell-Scott, *ὁ ἀνὴρ* pode ser empregado como uma versão mais enfática de *αὐτός* (ele) ou de *ἐκεῖνος* (aquele). Os tradutores do Didascálico, em geral, ao invés do pronome enfático, preferiram utilizar o nome próprio, Platão: Dillon, 1993, “Plato”; Summereil/Zimmer, 2007, “Unser Mann {seil. Platon}”; García, 2013, “Platón”; Louis/Whittaker, 2002, “Platon”; e Vimercati, 2015, “Platone”. Exortado pelo prof. Lucas Angioni a repensar essa tradução, resolvemos alterar a tradução para “o varão”, visando a designar um “homem digno de respeito, venerável, ilustre” (Houaiss), o que evita tanto a tradução por “homem”, muito literal; quanto por “Platão”, pouco literal. Replicamos essa alteração às outras ocorrências de *ἀνὴρ*, isto é, além de 158.27, 159.45, 178.25, 179.1 e 179.35.

<sup>177</sup> Inicialmente, traduzíamos *πρὸς τοὺς* por “com os” ou “com aqueles”, mas graças a um comentário do prof. Lucas Angioni, decidimos alterar para “contra os” e “contra aqueles”. De fato, os demais tradutores se dividem neste ponto da tradução, como se vê adiante: Dillon, 1993, “when dealing with”; Summereil/Zimmer, 2007, “gegen”; García, 2013, “con”; Louis/Whittaker, 2002, “avec”; e Vimercati, 2015, “nei confronti”.

<sup>178</sup> Cf. *Alcibíades*, 115a ss.

<sup>179</sup> Cf. *Parmênides*, 137e.

<sup>180</sup> Cf. *Parmênides*, 137d.

ele não possui nem princípio, nem meio, nem fim; se o uno não possui nem princípio, nem meio, nem fim, também não possui limite; se o uno não possui limite, também não participa da forma; se, portanto, o uno não possui partes, ele também não participa da forma”. Sob a segunda figura do silogismo hipotético – que a [15] maioria diz ser a terceira figura, na qual o termo comum é o conseqüente de ambos – ele (sc. Platão) argumenta como segue<sup>181</sup>: “se o uno não possui partes, ele nem é reto nem curvo; se o uno participa da forma, ele é reto ou curvo; se, portanto, o uno não possui partes, ele não participa da forma”. Além disso, [20] sob a terceira figura do silogismo hipotético – para alguns a segunda figura, na qual o termo comum é o antecedente de ambos – em potência, no *Fédon*, Platão argumenta do seguinte modo<sup>182</sup>: “se, tendo adquirido o conhecimento da igualdade, não o esquecemos, então o conhecemos; mas se o esquecemos, lembramo-lo”. Outrossim, dentre os silogismos mistos, ele (sc. Platão) se reporta àqueles [25] que são próprios para construir um argumento a partir de um conseqüente, da seguinte maneira<sup>183</sup>: “se o uno é um todo e limitado, ele possui começo, meio e fim, e também participa da forma; o antecedente é verdadeiro, portanto também o conseqüente”<sup>184</sup>. Ainda, ele (sc. Platão) se reporta aos silogismos mistos próprios para refutar um argumento a partir de um conseqüente, e assim [30] especular as diferenças de acordo com isso. Caso, então, alguém conheça ampla e precisamente as faculdades da alma, as diferenças entre os homens, assim como as espécies de discursos que se ajustam a esta ou àquela alma; e, caso ainda tal indivíduo perceba, de maneira perspicaz, quais tipos de pessoas [35] podem ser convencidas de quais coisas e por quais tipos de discursos; então, caso também se valha do momento oportuno de servir-se daquilo à sua disposição; tal indivíduo será um orador perfeito e sua retórica poderia

---

<sup>181</sup> Idem, 137e.

<sup>182</sup> Cf. *Fédon*, 74a-75e.

<sup>183</sup> Cf. *Parmênides*, 145a-b.

<sup>184</sup> Na primeira versão da tradução, traduzimos, erroneamente, *τὸ δ' ἡγούμενον, τὸ ἄρα λήγον* por “se o antecedente, então, o conseqüente”. Com efeito, a frase em grego é composta por duas orações, mas não se trata de uma frase condicional, o que enfraquece nossa proposta inicial. Mediante comentário do prof. José Carlos Baracat Junior durante a defesa, resolvemos repensar essa tradução. Os demais tradutores do *Didascálico* também evitaram a tradução como frase condicional: Dillon, 1993, “but the former is true; therefore so is the latter”; Summereil/Zimmer, 2007, “Das Vorangehende aber gilt, also auch der Schlußsatz”; García, 2013, “admitido el antecedente como verdadero, también debe serlo la consecuencia”; Louis/Whittaker, 2002, “l'antécédent étant admis, la conséquence doit l'être aussi”; Vimercati, 2015, “Ora, l'antecedente è vero, dunque è vera anche la conseguente”. Optamos, finalmente, por traduzi-la por “o antecedente é verdadeiro; portanto também o conseqüente”, não apenas aqui, 164.12-13, mas nas demais ocorrências dessa frase ao longo do *Didascálico* (159.27-28 e 163.37).

ser chamada, com justiça, de conhecimento do bem dizer. Ademais, poderíamos encontrar o método dos sofismas delineado por Platão no Eutidemo, caso leiamos tal livro [40] de maneira precisa; de sorte que nele são oferecidos alguns exemplos de sofismas quanto à maneira de expressão e quanto aos fatos, assim como suas respectivas soluções. Com efeito, Platão indicou as dez categorias, tanto no *Parmênides* quanto em outras obras e, [45] no *Crátilo*, ele percorre minuciosamente o todo do tema concernente à etimologia. O varão (sc. Platão) era simplesmente o mais competente entre todos, assim como um admirador do empenho da definição, [160] da divisão e da análise, todos os quais atestam acima de tudo o poder do empenho dialético. As questões tratadas no *Crátilo* possuem o seguinte sentido. Ele (sc. Platão) investiga se os nomes [5] existem por natureza ou por convenção. Segundo lhe apraz, a correção dos nomes repousa numa convenção; não simplesmente ou por acaso, mas de modo tal que essa convenção decorra da natureza da coisa. A correção do nome, portanto, não é outra coisa senão a convenção acorde com a natureza [10] da coisa. Por conseguinte, nem uma convenção arbitrária acerca do nome, nem tampouco a natureza ou o primeiro proferimento do nome é bastante e suficiente por si mesmo para a correção no nome, mas sim a combinação de ambos; de tal modo que todo nome está fixado de acordo com aquilo que é próprio à natureza da coisa. Certamente, [15] atribuir um nome qualquer a uma coisa qualquer não significará o correto, por exemplo, se atribuíssemos à um homem o nome de “cavalo”. Decerto, o dizer é uma ação qualquer entre as ações; de modo que aquele que diz de qualquer maneira não diz corretamente, mas assim o faria caso dissesse das coisas como elas efetivamente são por natureza. E considerando-se ainda que o nomear [20] é parte do dizer, e também que o nome é uma parte do discurso, o nomear correta ou incorretamente, por conseguinte, não se daria de acordo com um tipo qualquer de convenção, mas sim de acordo com a afinidade natural do nome com a coisa. Assim, seria o melhor nomeador aquele que exprimisse a [25] natureza da coisa através de um nome. Portanto, o nome é o instrumento de uma coisa estabelecido não ao acaso, mas correspondente à natureza. É através do nome que nos ensinamos as coisas uns aos outros e distinguimos entre elas, de sorte que o nome é um instrumento de certo modo didático e distintivo da [30] essência de cada coisa, tal como a lançadeira é

distintiva do tecido. Quanto ao praticante do empenho dialético, com efeito, competirá a ele também o uso correto dos nomes, pois tal como um homem hábil no tecer, sabedor da função própria da lançadeira, somente poderia empregá-la após um artesão tê-la fabricado; assim também um praticante do empenho dialético [35] somente poderia empregar um nome, de modo conveniente e apropriado, após um nomeador tê-lo atribuído à coisa. Cabe ao artesão fazer um timão, e a um timoneiro, dele fazer bom uso. Portanto, assim também o próprio nomeador faria bom uso da convenção caso a produzisse como se estivesse [40] na presença de um praticante do empenho dialético que conhece da natureza dos subjacentes.

## 7. Matemática

VII. Até este ponto, descreveu-se o empenho dialético. Falemos, a seguir, do empenho especulativo. Dele, como dissemos, fazem parte os empenhos teológico, físico e [161] matemático. Dissemos ainda que a finalidade do empenho teológico era o conhecimento das causas primeiras, supremas e originais; a finalidade do empenho físico, compreender qual é, afinal, a natureza do todo, que tipo de animal é o homem e qual [5] lugar possui no mundo, se um deus exerce providência sobre o universo e se os demais deuses se subordinam a ele (sc. deus), e, por último, qual é a relação entre os homens e os deuses; enfim, a finalidade do empenho matemático, examinar a natureza plana e tridimensional e de que maneira se dão a mudança e o movimento. [10] Apresente-se aqui, em suma, a especulação matemática. Com efeito, ela foi admitida por Platão com vistas à agudeza do pensamento discursivo, aguçando a alma e conferindo exatidão para a investigação dos entes. A parte do empenho matemático relativa aos números não produz aquela [15] conexão efetiva para a ascensão do ser, porém nos afasta – de maneira incompleta – do erro e da ignorância quanto às coisas sensíveis, sendo útil para o conhecimento da essência e para um posicionamento conveniente nas guerras em razão da especulação acerca das táticas. Com efeito, a parte relativa à [20] geometria é bastante útil também ela para o conhecimento do bem, quando quer que a persigamos não por causa do comércio, mas sim quando a utilizamos para nos elevarmos ao ser eterno e não perdermos tempo com aquilo que devém e perece. Também a estereometria é

bastante útil, [25] pois após o estudo atinente à segunda dimensão segue-se a especulação atinente a esta terceira dimensão. Útil também, na qualidade de uma quarta disciplina, tem-se também a astronomia, segundo a qual especularemos, no firmamento, os movimentos dos astros e do firmamento, assim como o demiurgo da noite, do dia, [30] dos meses e dos anos. A partir desses, seguindo um percurso apropriado, também investigaremos o demiurgo de todas as coisas, partindo dessas disciplinas como se de uma espécie de degrau ou de elementos. E também nos ocuparemos da música, voltando a [35] audição para as mesmas coisas, pois assim como os olhos estão para a astronomia, o ouvido está para aquilo dotado de harmonia. Tal como quando voltamos o intelecto para a astronomia e nos dirigimos das coisas vistas para a essência invisível e inteligível, também assim procedemos quando ouvimos um som harmonioso e passamos [40] das coisas audíveis para aquelas que são especuladas em si mesmas com o próprio intelecto. Caso assim não persigamos essas disciplinas, a investigação acerca delas se nos tornaria imperfeita, inútil e digna de nenhum discurso. Há que se passar com agudez das coisas visíveis e audíveis para [162] aquelas que são vistas apenas com a faculdade de raciocínio da alma, pois a investigação dessas disciplinas matemáticas consiste numa espécie de proêmio à especulação dos entes. Desejando apreender o ser, a geometria, [5] a aritmética e aquelas que lhe seguem sonham com o ser, mas quando estão despertas, elas são incapazes de percebê-lo, ignorando tanto os princípios, quanto as coisas constituídas a partir desses princípios, não sendo por isso menos úteis, segundo o exposto acima. Donde, essas disciplinas matemáticas não são conhecimentos, segundo [10] afirmou Platão. O método dialético, contudo, tem a capacidade natural de ascender das hipóteses da geometria para as coisas primárias, originais e não-hipotéticas. Donde, ele (sc. Platão) chama a dialética de conhecimento, ao passo que as disciplinas matemáticas ele (sc. Platão) não chama nem de opinião, pelo fato de serem mais claras do que as coisas sensíveis; nem de conhecimento, [15] por serem mais obscuras do que as coisas inteligíveis primárias. Mas ele (sc. Platão) diz que opinião diz respeito aos corpos, conhecimento diz respeito às coisas primárias, e o pensamento discursivo diz respeito às disciplinas matemáticas. Ele (sc. Platão) também coloca a crença e a imaginação, sendo a crença atinente às coisas sensíveis, e a imaginação atinente às imagens e

semelhanças. E considerando que **[20]** o empenho dialético é mais poderoso do que as disciplinas matemáticas porquanto atinente às coisas divinas e sólidas; por tal motivo, ele também é colocado como superior às disciplinas matemáticas, tal como uma espécie de coroamento ou uma salvaguarda das demais.

## 8. Matéria

VIII. Após tais temas, falemos em seguida acerca dos princípios e das especulações **[25]** dos empenhos teológicos, iniciando de cima, pelas coisas primeiras, e, a partir delas, descendo e investigando a geração do mundo, concluindo com a geração e a natureza do homem. Mas, primeiramente, falemos acerca da matéria. Com efeito, ele (sc. Platão) denomina-a **[30]** suporte de impressão<sup>185</sup>, receptiva a tudo<sup>186</sup>, nutriz<sup>187</sup>, mãe<sup>188</sup>, espaço<sup>189</sup> e subjacente perceptível sem recurso aos sentidos e apreensível por meio de um raciocínio bastardo<sup>190</sup>. Ela tem a natureza peculiar de não apenas acolher a totalidade da geração, possuindo a função de nutriz pelo fato de sustentá-las; mas também de receber **[35]** todas as formas, sendo ela mesma desprovida de forma, sem qualidade e indiferenciada. E ela não apenas recebe todas essas impressões, sendo moldada em relevo tal como um suporte de impressão; mas também é conformada por elas, não possuindo nenhuma forma própria nem qualidade, pois algo não poderia ser prontamente **[40]** apto a receber as mais variadas impressões e formas caso não fosse desprovido de qualidade e de participação naquelas formas que deve receber. Outrossim, vemos aqueles que produzem unguentos à base de azeite empregando **[163]** os mais inodoros na produção de perfumes; assim como aqueles que desejam fabricar as formas a partir de cera ou de argila, amaciando previamente esses materiais e tornando-os amorfos o tanto quanto possível. Convém à matéria receptiva a tudo – se for para **[5]** receber as formas de todas as maneiras possíveis – não ter nenhuma natureza dessas formas, mas antes ser desprovida de qualidade e indiferenciada com vistas a recepção das formas. Caso uma tal matéria exista, ela não poderia ser nem corpo,

<sup>185</sup> Cf. Timeu, 50c.

<sup>186</sup> Cf. Idem, 51a.

<sup>187</sup> Cf. Idem, 49a, 52d, 88d.

<sup>188</sup> Cf. Idem, 50d, 51a.

<sup>189</sup> Cf. Idem, 52a-d.

<sup>190</sup> Cf. Idem, 52b.

nem incorpórea, mas corpo em potência, tal como quando ouvimos que o bronze é uma estátua em potência porquanto se tornará **[10]** uma estátua tão logo tenha recebido a forma.

## 9. As Ideias

IX. Além da matéria, que possui função de princípio, ele (sc. Platão) admite outros princípios: o paradigmático, isto é, aquele relativo às ideias; assim como aquele relativo ao deus, pai e causa de todas as coisas. A ideia é, em relação a deus, **[15]** sua inteligência; em relação a nós, coisa inteligível primária; em relação à matéria, medida; em relação ao mundo sensível, paradigma; e, considerada em si mesma, essência. De modo geral, tudo aquilo que é gerado em pensamento deve ser gerado em relação a algo; igualmente, se uma coisa for gerada a partir de outra – tal como a minha imagem **[20]** a partir de mim – é necessário que o paradigma preexista àquela coisa. E se o paradigma não for exterior, absolutamente cada um dos artesãos, possuindo o paradigma em si mesmo, aplica a forma do paradigma à matéria. Define-se a ideia como um paradigma eterno das coisas que existem de acordo com a natureza, uma vez que, **[25]** para a maioria dos platonistas, não existem ideias dos produtos da técnica, tais como um escudo ou uma lira; nem das coisas contrárias à natureza, como, por exemplo, a febre e o cólera; nem de indivíduos particulares, tais como Sócrates e Platão; nem tampouco de coisas vulgares, tais como sujeira ou palha; nem, por fim, daquilo **[30]** que é relativo, como, por exemplo, maior ou superior; pois as ideias são inteligências de deus, eternas e perfeitas em si. Sustentam (sc. a maioria dos platonistas), igualmente, a existência das ideias, da seguinte maneira: seja deus um intelecto ou intelectual, ele possui pensamentos que são eternos e inalteráveis; se assim o for, as ideias existem. De fato, **[35]** se a matéria é incomensurável, segundo sua própria definição, ela deve obter, perante um outro, aquela dentre as medidas que é superior e imaterial. O antecedente é verdadeiro; portanto também o conseqüente. E, se assim o for, as ideias correspondem a certas medidas que são imateriais. Com efeito, se o mundo não é contingente, ele **[40]** não apenas é gerado a partir de algo, mas também é gerado pela ação de algo. E não apenas isso, mas também é gerado com referência a algo.

O que seria aquilo com referência a quê o mundo foi gerado, senão uma ideia? **[164]** De sorte que devem existir as ideias. Ademais, se um intelecto difere de uma opinião verdadeira, também a coisa inteligível difere daquilo que é objeto de opinião; e, se assim o for, existem coisas inteligíveis diferentes daquelas que são objeto de opinião. De sorte que também existiriam as coisas inteligíveis primárias, assim como as coisas sensíveis **[5]** primárias. E se assim o for, as ideias existem. Mas, com efeito, um intelecto difere de uma opinião verdadeira. De maneira que as ideias devem existir.

## 10. Deus

X. A seguir, é necessário fazermos o relato acerca do terceiro princípio, o qual Platão considera ser até quase infável. Não obstante, seria possível, sobre ele, raciocinarmos por indução da seguinte maneira<sup>191</sup>. Se as **[10]** coisas inteligíveis<sup>192</sup> existem, e elas não são nem coisas sensíveis, nem delas participam, mas sim de certas coisas inteligíveis primárias, então existem coisas inteligíveis primárias simples, bem como também coisas sensíveis primárias. O antecedente é verdadeiro; portanto também o conseqüente. Com efeito, os homens – visto que estão plenos da afecção da sensação, de modo que, ao se proporem a inteligir **[15]** o inteligível<sup>193</sup>,

<sup>191</sup> Inicialmente, traduzíamos a frase *ἐπαχθείμεν δ' ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον* por “seria possível, não obstante, raciocinarmos acerca dele por indução”. Não obstante, uma vez exortado pelo prof. José Carlos Baracat Junior a buscar outras possibilidades de tradução para essa passagem, quíça algo como “nos aproximarmos; ter um vislumbre”, retomamos o seu estudo. De fato, *ἐπαχθείμεν* corresponde a uma forma de optativo, aoristo, passivo, na 1ª pessoa do plural, do verbo *ἐπάγω*, que significa, como termo técnico da lógica de Aristóteles, “raciocinar por meio de indução”, isto é, raciocinar partindo do particular rumo ao universal; *ἐπαγωγή* sendo a palavra correspondente à “indução”. Seria, portanto, traduzível por “seria possível raciocinarmos por indução”. Optamos, portanto, pela tradução: “não obstante, seria possível, sobre ele, raciocinarmos por indução da seguinte maneira”. Os demais tradutores do Didascálico optaram por traduções semelhantes a essa: Dillon, 1993, “however, we might arrive by induction at some notion of it in the following fashion”; Summereil/Zimmer, 2007, “aber wir könnten auf diese Weise in der Erkenntnis davon durch Induktion vorgebracht werden”; García, 2013, “podríamos llegar a ello del siguiente modo”; Louis/Whittaker, 2002, “nous pourrions cependant l'atteindre par induction de la façon suivante”; e Vimercati, 2015, “potremmo pervenirvi per induzione nel moto seguente”.

<sup>192</sup> Ou, simplesmente, “os inteligíveis”, conforme sugerido pelo prof. José Carlos Baracat Junior. Em geral, ao longo do Didascálico, traduzimos *νοητά* por “coisas inteligíveis” e *αἰσθητά* por “coisas sensíveis”, visando a referir aos objetos da inteligência e os objetos da sensação, respectivamente.

<sup>193</sup> No singular, *τὸ νοητόν* é melhor traduzido por “o inteligível”, ao invés de “a coisa inteligível” da versão anterior, que alteramos mediante sugestão do prof. José Carlos Baracat Junior. Os demais tradutores do Didascálico adotaram uma solução semelhante: Dillon, 1993, “the intelligible”; Summereil/Zimmer, 2007, “das Denkbare”; García, 2013, “lo inteligible”; Louis/Whittaker, 2002, “l'intelligible”; e Vimercati, 2015, “l'intelligibile”.

têm o sensível imaginado<sup>194</sup> e assim também, com frequência, integram conjuntamente<sup>195</sup> grandeza, forma e cor – não integram puramente as coisas inteligíveis. Os deuses, entretanto, desembaraçados das coisas sensíveis, integram-nas de maneira pura e impermista. Uma vez que o intelecto é superior à alma; que o intelecto<sup>196</sup> que [20] integra em ato todas as coisas de maneira simultânea e eterna é superior ao intelecto em potência; e que mais belo do que o intelecto em ato seria o seu causador e aquele que é ainda superior<sup>197</sup> a ambos; esse seria o Deus Primeiro, causador da atividade eterna do intelecto da totalidade do firmamento. O Deus Primeiro atua sobre o intelecto da totalidade do firmamento<sup>198</sup>, embora seja imóvel, assim como também o sol atua sobre a visão, quando quer que ela [25] se volte para ele, e também como o objeto desejado move o desejo, embora aquele

<sup>194</sup> Mediante sugestão do prof. José Carlos Baracat Junior, alterei a tradução de *ἐμφανταζόμενον* de “apresentado à imaginação” para “imaginado”, que, de fato, é uma tradução mais elegante, menos perifrástica, além de semanticamente eficaz. Os tradutores do Didascálico que consultamos propuseram diferentes soluções: Dillon, 1993, “retain in their imaginations”; Summereil/Zimmer, 2007, “als Vorgestelltes nehmen”; García, 2013, “aun entonces mezclan”; Louis/Whittaker, 2002, “l’imaginent”; e Vimercati, 2015, “si rappresentano”.

<sup>195</sup> Na versão anterior, tínhamos traduzido *ὡς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα καὶ χροῶμα πολλάκις* por “e assim também, muitas vezes, integram em conjunto grandeza, forma e cor”, mas, por sugestão do prof. José Carlos Baracat Junior, alteramos para “e assim também, *com frequência*, integram *conjuntamente* grandeza, forma e cor”. Os outros tradutores do Didascálico propuseram soluções semelhantes: Dillon, 1993, “to the extent of conceiving along with it often a notion of size, or shape, or colour”; Summereil/Zimmer, 2007, “gleichsam Größe, Figur und Farbe häufig dazudenken”; García, 2013, “como ocurre a menudo con la idea de magnitud, de figura o de color que le añaden”; Louis/Whittaker, 2002, “comme l’idée de grandeur, de figure ou de couleur qu’ils y joignent souvent”; e Vimercati, 2015, “così che spesso vi pensano associate la grandezza, la figura, e il colore”.

<sup>196</sup> Novamente, após o comentário do prof. José Carlos Baracat Junior, resolvemos alterar a tradução da frase *νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει [ἀμείνων] ὁ κατ’ ἐνέργειαν πάντα νοῦν καὶ ἅμα καὶ ἀεί* de “*que aquele que integra em ato todas as coisas de maneira simultânea e eterna [é superior] ao intelecto em potência*” para “*que o intelecto que integra em ato todas as coisas de maneira simultânea e eterna é superior ao intelecto em potência*”, considerando que a repetição da palavra “intelecto” (*νόος*) no primeiro elemento da comparação, que não ocorre em grego graças ao emprego do artigo definido *ὁ*, torna a passagem mais clara em português.

<sup>197</sup> Mediante o comentário do prof. José Carlos Baracat Junior e do prof. Lucas Angioni, modificamos a tradução de *ἀνωτέρω* de “anterior” para “superior”. De fato, segundo o Liddell-Scott, nos informa que *ἀνώτερος* significa “mais acima, superior; acima; mais cedo, anterior”. No contexto da passagem, em que se apresenta uma hierarquia entre intelecto em potência, intelecto em ato e o causador de ambos, o Deus Primeiro (*ὁ πρῶτος θεός*); a tradução por “superior” parece mais apropriada. Precisamente nessa linha, seguem os outros tradutores do Didascálico que consultamos: Dillon, 1993, “and whatever it is that has an existence *still prior* to these”; Summereil/Zimmer, 2007, “und was *noch höher* als all das ist”; García, 2013, “y aun *más alto* de todo lo que está debajo de estos”; Louis/Whittaker, 2002, “et quoi que ce soit qui existe *encore au-dessus* de ces trois choses”; e Vimercati, 2015, “e ciò che può esserci ancora *al di sopra* di queste realtà”.

<sup>198</sup> No original, temos *ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος αὐτὸς ὧν εἰς τοῦτον*. Na nossa interpretação, o sujeito de *ἐνεργεῖ* é oculto e corresponde ao *πρῶτος θεός* da frase anterior, e a referência de *τοῦτον* é *τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ*, “o intelecto da totalidade do firmamento”. Daí nossa tradução: ao invés de “ele (sc. o deus primeiro) atua sobre ele (sc. o intelecto da totalidade do firmamento)”, “o Deus Primeiro atua sobre o intelecto da totalidade do firmamento”, operando a substituição dos pronomes pelos nomes eles mesmos. A maioria dos tradutores tomou um caminho diferente, mantendo a literalidade dos pronomes: Dillon, 1993, “it acts on this”; Summereil/Zimmer, 2007, “wirkt er auf diese”; García, 2013, “actúa”; Louis/Whittaker, 2002, “il agit sur lui”; e Vimercati, 2015, “il Primo dio agisce sul cosmo”.

permaneça imóvel. Com efeito, assim também esse intelecto (sc. o intelecto do Deus Primeiro) moverá o intelecto da totalidade do firmamento. Considerando-se que o intelecto primeiro é de todos o mais belo, é também necessário que nele exista<sup>199</sup> o mais belo inteligível, nenhum outro sendo-lhe superior. Assim sendo, ele também inteligiria eternamente a si mesmo e seus próprios [30] pensamentos, e essa atividade do intelecto primeiro corresponde às ideias. Além disso, o Deus Primeiro é eterno, inefável, perfeito em si (isto é, desnecessitado<sup>200</sup>), eternamente perfeito (isto é, sempre perfeito), todo perfeito (isto é, totalmente completo), divindade, essencialidade<sup>201</sup>, verdade, simetria, bem. Refiro-me a essas coisas<sup>202</sup>, entretanto,

<sup>199</sup> A questão, aqui, diz respeito à tradução de *ὑποκεῖσθαι* no contexto da oração *δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεῖσθαι*. Segundo o Liddell-Scott, *ὑποκεῖσθαι* pode significar tanto “subjazer”, quanto “existir, ser”. Na primeira versão, tínhamo-lo traduzido por “exista”, mas, após comentário do prof. José Carlos Baracat Junior, que nos sugeriu adotasse outra tradução, quiza “subjaza”, repensamos e decidimos manter a tradução de *ὑποκεῖσθαι* por “exista”. Segundo o vocabulário da filosofia, os objetos inteligíveis *existem* no intelecto, e não *subjazem* ao intelecto. De fato, ainda segundo o Liddell-Scott, *τὸ ὑποκείμενον* teria três sentidos: (1) a matéria que *subjaz* à forma; (2) a substância (composto de matéria e forma) que *subjaz* aos concomitantes (ou acidentes); e (3) o sujeito lógico que *subjaz* aos atributos que lhe são conferidos, portanto, num sentido ontológico em 1 e 2, e lógico em 3; nenhum desses sentidos sendo aquele que melhor descreve a relação entre o intelecto e os objetos inteligíveis. Os demais tradutores do Didascálico optaram pelo verbo *ser* para traduzir *ὑποκεῖσθαι*: Dillon, 1993, “it follows that the object of its intelligizing must also *be* supremely fine”; Summereil/Zimmer, 2007, “muß ihr auch ein schönes Denkbares zugrunde *liegen*”; García, 2013, “es necesario que su inteligible *sea* el más bello posible”; Louis/Whittaker, 2002, “il faut aussi que l’objet de sa pensée *soit* suprêmement veau”; e Vimercati, 2015, “anche l’oggetto intelligibile del suo pensiero deve *essere* per forza sommamente bello”.

<sup>200</sup> Inicialmente, traduzimos *ἀπροσδέης* por “autossuficiente”, baseado nos dicionários consultados (Liddell-Scott, Bailly), que apresentam duas acepções: (i) que não necessita; (ii) autossuficiente. Diante da sugestão do prof. José Carlos Baracat Junior, que nos atentou para o fato que a palavra significar algo como “não carece de nada; não carente; não carente de nada”, repensamos nossa tradução, a qual alteramos para “desnecessitado”. Os demais tradutores do Didascálico também evitaram a tradução por “autossuficiente” e preferem a menção explícita à ausência da necessidade, como vemos: Dillon, 1993, “deficient in no respect”; Summereil/Zimmer, 2007, “unbedürftig”; García, 2013, “sin ninguna necesidad”; Louis/Whittaker, 2002, “sans besoin”; e Vimercati, 2015, “privo di bisogno”.

<sup>201</sup> Tínhamos traduzido *οὐσιότης* por “substancialidade”, baseado nos dicionários consultados (Liddell-Scott, Bailly). No entanto, tanto o prof. José Carlos Baracat Junior, quanto o prof. Lucas Angioni sugeriram a alteração da tradução para “essencialidade”. No contexto dessa passagem, *οὐσιότης* é empregada como um dos epítetos do Deus Primeiro (*ὁ πρῶτος θεός*). O Deus Primeiro seria essencialidade, portanto, a fonte de toda essência, de todo o ser; e não da substancialidade no sentido da natureza da substância, ou seja, um ente individual composto de matéria (*ὕλη*) e forma (*εἶδος*). O Bailly nos apresenta *οὐσιότης* como a “natureza da *οὐσία*”; o Liddell-Scott, por sua vez, fala em “qualidade da existência, substancialidade” e cita como testemunhos o Corpus Hermético XII. 1 (*τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ*; essencialidade de deus) e Estobeu, Anthologium, I.281.21 W. (*Ἡ ψυχὴ τοίνυν οὐσία ἐστὶν ἀσώματος, καὶ ἐν σώματι δὲ οὐσα οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος*; A alma, portanto, é uma substância incorpórea, e embora exista no corpo, não abandona a sua própria essencialidade). A ocorrência da palavra no Didascálico pode ser, portanto, o testemunho mais antigo da palavra, segundo Whittaker, Alcinoo, n. 187. Os tradutores do Didascálico, em geral, divergem acerca da tradução de *οὐσιότης*: Dillon, 1993, “holiness”; Summereil/Zimmer, 2007, “Wesenhaftigkeit”; García, 2013, “sustancialidad”; Louis/Whittaker, 2002, “essence”; e Vimercati, 2015, “sostanzialità”.

<sup>202</sup> Na versão que apresentamos para a defesa, tínhamos traduzido *ταῦτα* por “esses atributos”, visando a nos referir aos epítetos do Deus Primeiro em conjunto, ao invés de traduzir mais literalmente por “essas coisas”. Entretanto, mediante exortação do prof. José Carlos Baracat Junior, optamos por alterar a tradução para “essas coisas”, em prol da literalidade. O emprego da palavra “atributo” delimita, de certo modo, o campo semântico ao qual pertencem os epítetos do Deus Primeiro, o que *ταῦτα* tampouco faz no original grego.

[35] não de modo a separá-las, mas como que inteligidas de um único objeto como um todo<sup>203</sup>. Outrossim, ele (sc. o Deus Primeiro) é o bem, pois benfaz todas as coisas tanto quanto possível<sup>204</sup>, sendo o causador de todo o bem. Ainda, ele é o belo, pois é perfeito e simétrico segundo sua própria natureza. Ele é a verdade, pois é o princípio de toda a verdade, tal como o sol o é de toda a [40] luz. Ele é pai por ser o causador de todas as coisas e por ordenar o intelecto celeste e a alma do mundo de acordo consigo mesmo e suas próprias intelecções. Segundo [165] sua própria vontade, ele preenche todas as coisas de si mesmo, despertando a alma do mundo e voltando-a para si mesmo, sendo o causador do seu intelecto, o qual, por sua vez, tendo sido ordenado pelo pai, confere ordem à totalidade da natureza neste mundo. [5] Inefável, como dissemos, é o Deus Primeiro, assim como apreensível apenas por meio do intelecto, porquanto ele não é nem gênero, nem espécie, nem diferença, nem possui em si concomitante<sup>205</sup> algum. Ele não é nem mal, pois não é lícito afirmar isso; nem bem, pois assim existiria em virtude da participação em algo, especialmente na bondade; nem indiferente, pois [10] isso não está de acordo com seu conceito; nem qualificado, pois não é dotado de qualidade, nem é de tal modo perfeito devido a uma qualidade; nem desprovido de qualidade, pois não foi privado de nenhuma qualidade a ele atribuída; nem parte de algo, nem como um todo

<sup>203</sup> Inicialmente, tínhamos proposto traduzir, erroneamente, *λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἐνὸς νοουμένου* por “refiro-me a *esses atributos*, entretanto, não de modo a separá-los, mas como que inteligidos de *um único ente em sua plenitude*”. Graças a um comentário do prof. José Carlos Baracat Junior, revisitamos a passagem e alteramos a tradução para “refiro-me a *essas coisas*, entretanto, não de modo a separá-las, mas como que inteligidas de *um único objeto como um todo*”, onde traduzimos *ἐνὸς* por “um único objeto”, que também poderia ser traduzido por “uma unidade”, “um ser uno”, ou, ainda, “um uno”; e traduzimos *κατὰ πάντα* por “como um todo”, isto é, em todos os seus aspectos. Os tradutores do Didascálico apresentaram soluções diversas para a tradução dessa frase: Dillon, 1993, “I am not listing these terms as being distinct from one another, but on the assumption that one single thing is being denoted by all of them”; Summereil/Zimmer, 2007, “Aber ich sage das nicht, als ob ich diese trennte, sondern, als ob eines allen entsprechend gedacht würde”; García, 2013, “Digo esto, no queriendo separar estas cosas, sino intentando pensar, mediante estas, de manera unitaria”; Louis/Whittaker, 2002, “Je ne dis pas cela parce que je sépare ces attributs les uns des autres, mais dans la pensée qu'ils permettent de concevoir, à eux tous, une unique réalité”; e Vimercati, 2015, “Elenco questi attributi non per tenerli separati, ma per considerare un único oggetto del pensiero sotto tutti i suoi aspetti”.

<sup>204</sup> A questão que se coloca aqui é a tradução de *εἰς δύναμιν*, que traduzimos por “segundo suas potencialidades”, no contexto da oração *διότι πάντα εἰς δύναμιν ἐέργετῆ*, que, por sua vez, tínhamos traduzido por “pois benfaz todas as coisas segundo suas potencialidades”. Mas, mediante o comentário do prof. José Carlos Baracat Junior, alteramos a tradução de *εἰς δύναμιν* para “tanto quanto possível”. Assim o fazendo, aproximamos nossa proposta de tradução daquela da maioria dos tradutores do Didascálico: Dillon, 1993, “because he benefits all things according to their capacities”; Summereil/Zimmer, 2007, “weil er alles, só weit wie möglich, gut bewirkt”; García, 2013, “porque beneficia cada cosa por cuanto le es posible”; Louis/Whittaker, 2002, “parce qu'il répard, selon leur capacité de le recevoir, le bien sur toutes choses”; e Vimercati, 2015, “perché rende buone tutte le cose, secondo la loro possibilita”.

<sup>205</sup> Ou “acidente”.

possuindo partes, nem como idêntico ou diferente a algo, pois não **[15]** lhe foi atribuída nenhum concomitante<sup>206</sup> segundo o qual se possa distingui-lo dos outros; finalmente, nem move, nem tampouco é movido. Com efeito, a primeira intelecção dele (sc. do Deus Primeiro) será aquela por abstração desses atributos, da mesma maneira como também inteligimos o ponto por meio da abstração do sensível quando inteligimos uma superfície, depois uma linha e, finalmente, o ponto. **[20]** A segunda intelecção do Deus Primeiro é aquela por analogia, conforme descrito a seguir. Assim como o sol está para a visão e para as coisas vistas, não sendo ele próprio um órgão da visão, mas fornecendo àquela a capacidade de ver e a essas a visibilidade; assim também o intelecto primeiro está para a intelecção na alma e para as coisas inteligidas, pois **[25]** embora não sendo exatamente aquilo que corresponde à intelecção, ele fornece à intelecção a capacidade de entender, assim como a inteligibilidade às coisas inteligíveis, iluminando a verdade acerca delas. A terceira intelecção seria algo tal. Ao especular a beleza relativa aos corpos, imediatamente alguém passa à beleza da alma e, em seguida, à beleza nas ocupações e nas leis; **[30]** a seguir, ao vasto mar do belo, após o qual entende o bem em si e o primeiro amável e desejável, tal como uma luz que aparece e como que brilha para a alma que assim se eleva. Em conjunto com isso, inteligimos também o deus por causa da sua proeminência naquilo que é honorável. Ele (sc. o Deus Primeiro) é indivisível pelo fato de não existir algo mais anterior do que ele, **[35]** uma vez que a parte e aquilo a partir de que são mais anteriores do que esse de que é parte. E, de fato, o plano é anterior ao sólido, assim como a linha é anterior ao plano. Uma vez não possuindo partes, ele (sc. o Deus Primeiro) seria imóvel quanto ao lugar e à alteração, pois se ele (sc. o Deus Primeiro) for alterado, será por si mesmo ou por outro. E, então, se alterado **[40]** por outro, esse será mais poderoso do que ele (sc. o Deus Primeiro). Se, por outro lado, alterado por si mesmo, certamente o seria para pior ou para melhor. Entretanto, ambas as alternativas são absurdas. A partir disso tudo, é também evidente que ele (sc. o Deus Primeiro) é **[166]** incorpóreo, o que será demonstrado igualmente a partir do seguinte. Se o deus fosse um corpo, ele seria constituído a partir de matéria e forma, pois todo corpo é uma união de matéria e da forma a ela associada, a qual não apenas se assemelha

---

<sup>206</sup> Idem.

às ideias, mas também [5] delas participa de uma certa maneira que é difícil de explicar. É absurdo, portanto, que o deus seja constituído a partir de matéria e forma, pois assim não seria nem simples, nem original. De tal modo que o deus seria incorpóreo. Igualmente, a partir disso, se ele (sc. o Deus Primeiro) fosse um corpo, ele seria constituído de matéria e, portanto, seria fogo, água, terra, ar ou algo a partir deles. Contudo, nenhum [10] deles é original. Além do mais, ele (sc. o Deus Primeiro) seria gerado posteriormente à matéria, caso fosse constituído a partir de matéria. E, uma vez que tudo isso é absurdo, é necessário concebê-lo (sc. o Deus Primeiro) como incorpóreo, pois se ele é um corpo, também será corruptível, gerado e sujeito à mudança. Entretanto, cada uma dessas coisas é um absurdo a respeito dele.

## 11. Da incorporeidade das qualidades

[15] XI. Com efeito, também as qualidades poderiam ser demonstradas como incorpóreas, da seguinte maneira. Todo corpo é um subjacente; a qualidade não é um subjacente, mas um concomitante<sup>207</sup>; portanto, a qualidade não é um corpo. Toda qualidade está num subjacente; nenhum corpo está num subjacente; portanto, a qualidade não é um corpo. Ainda, [20] uma qualidade é oposta a uma qualidade, mas um corpo, efetivamente, não é oposto a um corpo, assim como um corpo em nada difere de um corpo enquanto corpo, mas difere em qualidade e não – por Zeus – enquanto corpo. Portanto, as qualidades não são corpos. O mais razoável é a matéria não possuir qualidade e a qualidade ser imaterial. Se a qualidade é imaterial, incorpórea [25] seria a qualidade. E se, de fato, as qualidades também são corpos, dois ou três corpos existiriam no mesmo lugar, o que é demasiado absurdo. Se as qualidades são incorpóreas, também aquele que é seu demiurgo é incorpóreo. Além disso, aqueles que produzem ativamente não poderiam ser senão incorpóreos, pois os corpos são passivos e [30] fluidos, nem sempre estão de acordo consigo mesmos, nem da mesma maneira, nem são estáveis e firmes; corpos esses que parecem, em si mesmos, produzir algo ativamente, mas que, muito antes, descobriam-se que são passivos. Portanto, assim como há algo puramente passivo, é

---

<sup>207</sup> Ou “acidente”.

necessário que também haja algo estritamente ativo, o qual não descobriríamos ser outro senão **[35]** incorpóreo. Tal seria o discurso acerca dos princípios, o qual denominamos teológico. A seguir, é necessário avançar para o tópico chamado físico, o qual iniciamos de algum lugar em diante.

## 12. Da geração do mundo

XII. Considerando, portanto, que é necessário as ideias serem certos modelos delimitados das coisas sensíveis naturais e **[40]** particulares, ideias essas a partir das quais também devem proceder os conhecimentos e as definições – pois quando se comparam todos os homens apreende-se pelo intelecto **[167]** um homem, assim como quando se comparam todos os cavalos apreende-se pelo intelecto um cavalo e, no geral, quando se comparam os seres vivos apreende-se pelo intelecto um ser vivo agênito e incorruptível; desse mesmo modo, de um único selo **[5]** geram-se muitas impressões e de um único homem geram-se miríades sobre miríades de imagens, sendo a ideia a causa e o princípio do ser cada coisa tal como ela (sc. a ideia) é – também é necessário a mais bela obra entre todas, o mundo, ter sido criado pelo deus ao olhar para a **[10]** ideia de mundo, ideia essa que corresponde ao modelo deste mundo, como se ele fosse modelado a partir dela (sc. a ideia) e, uma vez assemelhado a ela pelo demiurgo, é necessário ter sido rematado conforme a mais admirável providência e arbítrio, demiurgo esse que veio a criar o mundo **[15]** porque ele era bom<sup>208</sup>. Então, ele (sc. o demiurgo) criou o mundo a partir de toda a matéria, que se movia de maneira desordenada e errática antes da geração do firmamento e, uma vez tendo-a recebido, ele a conduziu da desordem para a mais excelente ordem, ordenando as suas partes por meio dos números **[20]** e das formas apropriadas, de tal modo a separar, como se tem hoje, o fogo e a terra em relação ao ar e a água, que possuíam até então traços e a capacidade de receber a potência dos elementos, assim como agitavam a matéria de maneira irracional e desmedida e também eram por ela agitados. A partir da totalidade de cada um dos quatro **[25]** elementos – de todo fogo, terra, água e ar – ele (sc. o demiurgo) engendrou o mundo, não deixando de fora nenhuma parte nem potência de coisa

---

<sup>208</sup> Cf. Timeu, 29e.

nenhuma, tendo sido sua intenção primeiramente que aquilo engendrado deve ser corpóreo assim como totalmente tangível e visível, e que sem fogo e terra, [30] algo não pode ser nem visível nem tangível. Assim, segundo a explicação por verossimilhança, ele (sc. o demiurgo) produziu o mundo a partir de terra e de fogo. Considerando que também era necessário gerar entre ambos um elo que os unisse, a saber, o elo divino da proporção, o qual [35] naturalmente torna uno ele próprio e as coisas por ele unidas; e, ademais, considerando que o mundo não era um plano (pois assim lhe bastaria um único elemento intermédio), mas sim esférico, foram-lhe necessários dois elementos intermédios para a harmonia completa; por causa disso, entre o fogo e a terra foram colocados o ar e a água de acordo com o modo da proporção, de tal modo que o [40] fogo está para o ar, assim como o ar está para a água, e essa está para a terra e vice-versa. E pelo fato de não deixar nada de fora, ele (sc. o demiurgo) não apenas fez o mundo unigênito, conforme o número assemelhado à ideia, que é una; mas também imune à doença e ao envelhecimento, porquanto dele nada se aproxima que tenha sido engendrado [45] para o corromper; é também autossuficiente e necessitado de nada do exterior. Ele (sc. o demiurgo) conferiu forma esférica ao mundo, a mais formosa, [168] espaçosa e facilmente móvel dentre as formas. E considerando que o mundo não necessitava nem da visão, nem da audição, nem de outro desse tipo, ele (sc. o demiurgo) não lhe atribuiu esses órgãos a seu serviço e, [5] tendo-lhe removido os demais movimentos, deu-lhe apenas o movimento circular, que é próprio do intelecto e da inteligência.

### **13. A formação dos elementos**

XIII. Considerando que aquilo a partir de que o mundo é composto é duplo, corpo e alma, sendo o primeiro visível e [10] tangível, e a segunda, invisível e intangível, ocorre que cada um deles possui uma potência e uma constituição distinta. O corpo dele (sc. do mundo) foi gerado a partir do fogo, da terra, da água e do ar, pois o demiurgo do mundo, tendo reunido esses quatro [15] que não possuem – por Zeus – função de elementos, modelou o mundo como pirâmide, cubo, octaedro, icosaedro e, finalmente, dodecaedro. De tal sorte que a matéria tomou forma de pirâmide,

tornando-se fogo, que é o mais pungente tipo de forma e feito a partir do menor número de triângulos e, desse modo, mais rarefeito; assim como tomou a forma de octaedro, recebendo a qualidade **[20]** de ar; e, do mesmo modo, a forma de icosaedro, assumindo a qualidade de água; e a forma de cubo, fornecendo à matéria a qualidade da terra, que é a mais sólida e firme; e, finalmente, a forma de dodecaedro, que ele (sc. o demiurgo) aplicou ao todo. De todos esses, a natureza mais original é aquela dos **[25]** planos, porquanto os planos precedem os sólidos. Da natureza do plano, tal como certos progenitores, existem dois, correspondentes aos mais belos triângulos retângulos, a saber, o escaleno e o isósceles. O triângulo escaleno possui um ângulo reto, outro de dois terços, e o **[30]** remanescente, de um terço de um ângulo reto. De fato, o primeiro deles – digo, o triângulo escaleno – é parte elementar da pirâmide, do octaedro e do icosaedro. A pirâmide é constituída a partir de quatro triângulos equiláteros, cada um dividido em seis triângulos escalenos, referidos acima. **[35]** O octaedro, por sua vez, é constituído a partir de oito triângulos equiláteros, cada um dividido igualmente em seis triângulos escalenos; e, por fim, o icosaedro é constituído por vinte triângulos equiláteros. O segundo deles – digo, o triângulo isósceles – é próprio para compor o cubo, pois ao se unirem quatro triângulos isóceles, faz-se um quadrado, sendo **[40]** o cubo composto de seis quadrados desse tipo. O deus aplicou o dodecaedro ao todo, pois não apenas se observam doze signos ao longo do zodíaco no firmamento, como também cada um deles é dividido em trinta graus. De modo quase semelhante, não apenas o dodecaedro é composto a partir de doze pentágonos, divididos em **[169]** cinco triângulos, de tal modo que cada um deles é composto a partir de seis triângulos; mas também observam-se, em todo o dodecaedro, trezentos e sessenta triângulos, tal qual o número de graus no zodíaco. Assim, portanto, era colocada em movimento **[5]** a matéria impressa, primeiramente com traços e de maneira desordenada, mas, em seguida, conduzida pelo deus à ordem, todas as coisas tendo sido ordenadas mutuamente em proporção. Entretanto, essas coisas não permanecem separadas em seus lugares, mas possuem uma agitação incessante que fornecem à matéria, pois, por causa do movimento circular **[10]** do mundo, são impelidas ao serem pressionadas e, ao se empurrarem umas contra as outras, aquelas compostas de partículas menores são carregadas para os lugares daquelas

que possuem partículas maiores. Por esse motivo, nenhum vazio foi deixado destituído de corpo, e a desuniformidade que persiste fornece a agitação, pois, por **[15]** aquelas coisas, a matéria é agitada, assim como aquelas o são por essa.

#### **14. A Alma do Mundo, as Estrelas, os Planetas**

XIV. De fato, os corpos, naquilo que diz respeito às faculdades manifestas na alma (...) acerca dela Platão produziu uma exposição didática<sup>209</sup>. Considerando que, com a alma, julgamos cada um dos entes, é razoável que os princípios de todos os entes estejam **[20]** nela (sc. alma) incluídos, a fim de que sempre, ao especularmos cada uma das coisas a nós subordinadas segundo sua congeneridade ou proximidade, concebamos a sua essência (sc. da alma) de acordo com os seus atos. Dizendo ele (sc. Platão), portanto, existirem uma certa essência inteligível, indivisível, e uma outra, relativa aos corpos, divisível; a partir das quais uma única essência **[25]** ele (sc. Platão) concebeu, indicando que cada uma das essências pode se ligar à inteligência. Ademais, percebendo ele (sc. Platão) identidade e diferença nas coisas inteligíveis e nas coisas divisíveis, a partir de todas essas, ele compôs a alma, pois ou o semelhante **[30]** se torna conhecido ao semelhante, como afirmam os pitagóricos; ou o dessemelhante se torna conhecido ao dessemelhante, como afirma Heráclito, o físico. Quando ele (sc. Platão) diz que o mundo é gerado, não se deve compreender, a partir disso, que houve um tempo em que não existia um mundo, mas sim que ele está eternamente em geração e parece possuir uma causa mais original do que **[35]** suas próprias hipóstases. Ademais, sendo a alma do mundo eterna, ela não é criada pelo deus, mas sim por ele ordenada. E, nisso, seria possível dizer que “criar” consiste num despertar – como que de um torpor ou de um sono profundo – e num volver do intelecto dela (sc. da alma do mundo) e dela própria para ele (sc. o deus), de tal modo que a alma do mundo, ao olhar **[40]** para as coisas inteligíveis dele (sc. do deus), recebe as formas e as figuras, ansiando os pensamentos daquele (sc. de deus). É evidente, portanto, que o mundo seria um ser vivo e dotado de intelecto, pois o deus, desejando criá-lo o mais excelente, conseqüentemente, criou-o provido de alma e de intelecto, pois, como produto final,

<sup>209</sup> Aqui, há uma corrupção no texto original.

um todo **[170]** provido de alma é melhor do que um todo desprovido de alma, assim como um todo provido de intelecto é melhor do que um todo desprovido de intelecto, não sendo possível, provavelmente, consubstanciar um intelecto sem uma alma. E uma vez que a alma se prolongou desde o centro até **[5]** os limites, ela veio a abranger e cobrir o corpo do mundo, circundando-o em sua totalidade; de tal sorte que a alma é coextensiva com todo o mundo e, dessa maneira, ela o unifica e o mantém unificado, além de o exterior a ela (sc. à alma) prevalecer sobre o interior. Pois, enquanto o exterior permaneceu indiviso, o **[10]** interior foi dividido em sete esferas, estando distribuído em seis partes conforme intervalos duplos ou triplos. Ainda, aquilo abrangido pela esfera que permaneceu indivisa assemelha-se ao idêntico, enquanto aquilo abrangido pela esfera dividida assemelha-se ao diferente. O movimento do firmamento que abrange todas as coisas, sendo inerrante, também é **[15]** único e ordenado, enquanto o movimento dos internos é diversificado e diferente com nascentes e poentes, razão pela qual ele (sc. Platão) também o chama “errante”. O exterior move-se para a direita, movendo-se de leste para oeste, enquanto o interior move-se, em sentido oposto, para a esquerda, de oeste para leste, indo de encontro **[20]** ao mundo. E ele (sc. o deus) produziu tanto os astros quanto as estrelas, dos quais alguns são inerrantes, ornamento do firmamento e da noite, numerosos em quantidade; enquanto outros existem para a geração do número e do tempo, assim como para a revelação dos entes, sendo sete em número. Pois ele (sc. o deus) produziu o tempo como um intervalo do **[25]** movimento do mundo, tal como uma imagem da eternidade, que é uma medida da permanência do mundo eterno. Aquelas entre as estrelas que não são inerrantes não possuem as mesmas potências. O sol, portanto, tem hegemonia sobre todos, mostrando e revelando a totalidade. A lua, segunda em ordem, é especulada por causa **[30]** de sua potência, assim como os outros planetas também o são, de maneira análoga, cada um segundo aquilo que lhe é próprio. E a lua produziu uma medida de um mês, lua essa que percorre sua órbita e alcança nesse meio tempo o sol; ao passo que o sol produziu a medida de um ano, pois, ao percorrer a sua órbita zodiacal, perfaria as estações do **[35]** ano. Quanto aos demais, cada um em particular, gozam de suas próprias revoluções, as quais são especuladas não por quaisquer pessoas ao acaso, mas sim por aqueles nelas instruídos. A partir de todas

as revoluções, os perfeitos número e tempo são obtidos em conjunto quando quer que todos os planetas errantes [40] assumam um tal arranjo em direção ao mesmo ponto, de tal modo que, inteligida uma linha reta a partir da esfera inerrante e que declina perpendicularmente em direção à terra, seus pontos centrais (sc. dos planetas) sejam especulados sobre essa linha. Sendo, de fato, sete as esferas na esfera errante, [171] o deus – tendo fabricado sete corpos visíveis, a maior parte da sua essência proveniente de uma substância similar ao fogo – os adaptou às esferas celestes existentes, a partir da órbita do outro também errante. De fato, ele (sc. o deus) [5] posicionou a lua na primeira órbita após a terra e o sol ordenou como o segundo; o chamado “portador da luz” ou “sagrado astro de Hermes”, percorrendo sua órbita com velocidade igual à do sol, porém dele distante. Ele (sc. o deus) posicionou acima deles os outros de acordo com sua órbita própria, o mais lento deles situado sob a esfera [10] dos errantes, que alguns chamam “astro de Cronos”; após esse, o segundo em lentidão, nomeado “astro de Zeus”, e abaixo desse, o “astro de Ares”. E o oitavo, o poder de cima, abrange todos. Todos esses são seres vivos intelectuais, deuses e esféricos quanto às formas.

## 15. Os deuses gerados

[15] XV. Existem também outras divindades, as quais também se poderia chamar “deuses gerados”, conforme cada um dos elementos, alguns sendo visíveis e outros invisíveis, seja no éter ou no fogo, no ar ou na água; de modo que nenhuma parte do mundo é privada de participação na alma, nem de um ser vivo superior à natureza mortal. Estão submetidas a essas divindades [20] as coisas sublunares e terrestres. Pois o deus do todo é o próprio artífice dos deuses e das divindades que, de fato, não estão sujeitos à dissolução total conforme a vontade daquele (sc. do deus). Seus filhos possuem ascedência sobre os demais, fazendo tudo quanto [25] fazem sob o comando e por imitação dele. Disso provêm presságios, divinações, sonhos, oráculos e tudo quanto relacionado à divinação praticada pelos mortais. A terra está situada no centro do universo, presa ao eixo estabelecido ao longo do todo, guardiã do dia e da noite, a mais ancestral entre os [30] deuses no interior do firmamento depois da alma do mundo, provedora de abundante sustento para nós, ao redor da

qual o mundo gira, sendo também ela uma estrela, permanecendo uma coisa situada no centro por estar em equilíbrio, semelhante aos que a circundam. O éter é o mais exterior, dividido na esfera das [35] inerrantes e na das errantes, após as quais está a esfera de ar e, no meio, a terra com sua própria umidade.

## **16. Criação do homem e de outros seres vivos**

XVI. Uma vez que todas as coisas tinham sido reordenadas por ele (sc. por deus), faltavam ainda os três gêneros restantes de seres vivos que [40] viriam a ser mortais, a saber, seres alados, aquáticos e pedestres. Ele incumbiu os deuses dele descendentes da fabricação desses seres, a fim de que não fossem forjados por ele como imortais. E esses deuses, de fato, uma vez tendo tomado emprestado [172] algumas partes da matéria primeira por um tempo delimitado, como se tivessem a intenção de novamente devolvê-la, fabricaram os seres vivos mortais. E uma vez que o gênero humano, [5] por sua vez, era objeto de atenção pelo pai do universo e pelos deuses dele descendentes porque era o mais semelhante aos deuses; o demiurgo do universo enviou para a terra as almas desse gênero em número igual ao das estrelas, e tendo-as embarcado como num veículo, cada uma delas correspondente a uma estrela, ele (sc. o demiurgo) lhes [10] disse as leis do destino ao modo de um legislador, de tal sorte que ele fosse isento de responsabilidade, já que as afecções do corpo se ligarão aos mortais: primeiramente, as sensações e, a seguir, prazer e dor, medo e coragem. Uma vez tendo prevalecido sobre essas afecções e não tendo sido de modo algum constrangido, elas levarão uma vida com justiça e retornarão à sua estrela [15] correspondente; mas aquelas que sucumbem à injustiça, serão destinadas à vida de mulher em sua segunda geração e, caso não cessem de sucumbir à injustiça, por fim, serão destinadas à natureza dos animais selvagens. Finalmente, elas terão de superar os sofrimentos ligados a elas, a fim de alcançar o seu estado apropriado.

## **17. A construção do corpo humano**

[20] XVII. Com efeito, os deuses forjaram primordialmente o homem a partir de terra,

fogo, ar e água, tomando emprestado algumas partes com vistas à devolução, e, tendo produzido um corpo único ao trabalhar com cavilhas invisíveis, os deuses introduziram na **[25]** cabeça a parte mais importante da alma descendente, estabelecendo o cérebro como terra arável; e, ao redor da face, colocaram os instrumentos dos órgãos dos sentidos, que realizam seu serviço correspondente. Eles (sc. os deuses) constituíram a medula a partir dos triângulos lisos e regulares – a partir dos quais os elementos foram gerados – para a geração **[30]** de esperma. O osso, por sua vez, eles constituíram a partir de terra e medula, umedecidos e muitas vezes temperados em água e fogo. Os tendões, outrossim, eles constituíram a partir de osso e carne, a qual foi gerada a partir de sal e ácido, tal como de uma mistura fermentada. Eles (sc. os deuses) envolveram a medula no osso, assim como os ossos nos tendões, **[35]** a fim de uni-los. Através dos tendões, geraram-se dobras e ligamentos entre as juntas, e, através da carne, proteção para os ossos, como que sobre eles moldada, ora delgada, ora mais espessa, em favor da própria utilidade ao corpo. A partir desses, entreteceram as vísceras e o **[40]** tronco, onde também foram enrolados os intestinos. Da parte superior, a partir da boca, correm a traquéia e a faringe, essa até o estômago, aquela até os pulmões. Os alimentos são digeridos no estômago, divididos em partes menores e amolecidos com respiração e calor e, dessa maneira, avançam sobre **[173]** todo o corpo, conforme as transformações apropriadas. Duas artérias que correm ao longo da coluna vertebral se cruzam opostamente na cabeça, entrelaçam-se mutuamente e, a partir desse ponto, dividem-se em muitas. **[5]** Os deuses produziram o homem, vinculando ao seu corpo a alma, que é sua senhora; da qual, a parte hegemônica, segundo a razão, está assentada na cabeça, onde também estão os princípios da medula e dos tendões e, de acordo com as afecções, delírios, permanecendo as sensações ao redor, **[10]** na cabeça, como que agindo de guarda-costas à parte hegemônica. Nesse lugar, também estão situados a parte racional, a faculdade de julgar e aquela de especular. A parte afectiva fizeram mais abaixo, estando a parte irascível situada ao redor do coração, enquanto a parte apetitiva na parte inferior do abdômen, ao redor do **[15]** umbigo, acerca das quais será falado mais tarde.

## 18. O sentido da visão

XVIII. Situados na região da face, os olhos portadores de luz encerram em si o luminoso do fogo, o qual, porque era suave e compacto, suspeitavam aparentar-se à luz do dia. Tal luminoso do fogo, com efeito, atravessava mais facilmente [20] os olhos inteiros, especialmente o centro deles, parte mais pura e impermista, a qual se torna compacta com o exterior, semelhante com semelhante, e proporciona uma sensação capaz de ver. Donde também, estando a luz ausente à noite, ou estando na escuridão, o [25] fluxo proveniente de nós não mais se liga ao ar circundante e, ao manter-se no interior, regulariza e dispersa os movimentos que existem em nós, transformando-se no indutor do sono, com o que também as pálpebras se fecham. Havendo bastante silêncio, sonhos com poucos sonhos nos acometem, mas ficando para trás [30] alguns movimentos, diversas imagens surgem em nós. Da mesma maneira, aquelas imagens que surgem tanto no estado de vigília quanto no de sono são assim constituídas e, de acordo com elas, também ocorrem as formações de imagens em espelhos e em outras superfícies tão diáfanas e suaves quanto, não [35] de outra maneira senão de acordo com uma reflexão; de tal modo que haveria os espelhos convexo, côncavo ou plano, pois diferentes seriam as imagens quando refletidas as luzes para uma ou outra parte, divergindo do espelho convexo, convergindo no espelho côncavo. Assim, pois, [40] sobre uns, a esquerda e a direita são vistas ao contrário, ao passo que, sobre os outros, iguais; e, ainda, sobre outros, as coisas de baixo transferem-se para cima e vice-versa.

## 19. Audição, Olfato, Paladar, Tato

XIX. A audição foi gerada para o conhecimento do som, iniciando [174] a partir do movimento na cabeça, terminando na sede do fígado. O som consiste num choque que atravessa orelhas, cérebro e sangue, espalhando-se até a alma. O som agudo é aquele que se move [5] rapidamente, enquanto o som grave, lentamente, assim como o som alto é aquele que é muito, enquanto o som baixo, pouco. Depois desses, a potência das narinas foram constituídas para a sensação dos odores. O olfato é a afecção que desce dos pequenos vasos sanguíneos situados nas narinas

até **[10]** os lugares ao redor do umbigo. As formas do olfato não são nomeadas fora de pares os mais genéricos, a saber, cheiroso e malcheiroso, os quais possuem a denominação de doloroso e prazeroso. Todo o odor é mais espesso do que o ar e mais fino do que a água. Pode-se razoavelmente dizer que o gênero do odor é **[15]** semigerado, pois, dentre esses (sc. os gêneros), corresponde àquele que ainda não passou por uma transformação completa, mas àquele que possui algo em comum com o ar e com a água, os quais existem como fumaça ou neblina. Quando tais elementos se transformam um no outro, a sensação do olfato se perfaz. Os deuses fabricaram **[20]** a língua, que é a árbitra dos mais diversificados sabores, estendendo desde a língua até o coração pequenos vasos sanguíneos aptos a serem testes e critérios dos sabores que, associados e dissociados conforme **[25]** lhe sobrevenham os sabores, distinguem a variação presente neles. Há sete diferenças entre os sabores, a saber, doce, ácido, áspero, azedo, salgado, picante e amargo. Entre eles, o doce acontece de possuir uma natureza contrária à de todos os outros, dispersando propriamente **[30]** a umidade na região da língua. Quanto aos demais sabores, aqueles que inquietam e agridem a língua são ácidos; aqueles que a esquentam e acorrem para as partes de cima são picantes; aqueles dotados de uma capacidade detergente violenta de modo a dissolvê-la são amargos; aqueles que a detergem e purificam levemente são **[35]** salgados; entre os que contraem e associam seus poros, aqueles mais severos são ásperos; e aqueles que o fazem, porém menos, azedos. E o tato é uma potência produzida pelos deuses, **[40]** capaz de apreender não apenas o quente e o frio, o mole e o duro, mas também o leve e o pesado, o liso e o rugoso, de modo a também distinguir as diferenças neles presentes. Com efeito, chamamos de “cedentes” aqueles que recebem o toque, ao passo que de “resistentes” aqueles que não cedem ao toque. Isso ocorre com as bases dos próprios **[175]** corpos, pois aqueles que possuem bases maiores acontecem de ser estáveis e firmes, enquanto aqueles estabelecidos sobre bases pequenas acontecem de serem maleáveis, macios e mutáveis. Rugoso seria aquele irregular com dureza, e o **[5]** suave seria aquele uniforme com compactação. As afecções do frio e do calor são, de fato, as mais contrárias porque são produzidas com causas contrárias. Aquilo que corta pelo afiamento e rapidez das suas partes produz a afecção quente, enquanto a afecção fria produz-se das partes mais

grossas, com sua entrada, deslocando as partes menores e [10] pequenas, que são forçadas a ir para o lugar daquelas (sc. partes mais grossas). Por conseguinte, um balanço ou tremor, em algum momento, é produzido, e a afecção correlata nos corpos corresponde ao frio.

## **20. Do pesado e do leve**

XX. Não cabe de modo algum definir pesado e leve com os termos “acima” e “abaixo”, pois tanto o “acima” [15] quanto o “abaixo” nada são. Considerando que todo o firmamento é esférico e homogeneamente perfeito conforme sua aparência exterior, não é justo denominar as coisas de “acima” ou “abaixo”. Mas, de fato, pesado é aquilo que é levado com dificuldade para o lugar contrário à natureza, ao passo que leve é [20] aquilo levado com facilidade. Outrossim, pesado é aquilo composto por diversas partes, ao passo que leve é aquilo composto de muito poucas.

## **21. Respiração**

XXI. Respiramos da seguinte maneira. Colocada externamente ao nosso redor está uma grande quantidade de ar. Esse ar avança para dentro de nós através da boca, das narinas e dos outros poros do corpo passíveis de especulação [25] pela razão. Tendo sido aquecido, esse ar acelera para o exterior rumo ao seu semelhante e, a cada porção de ar que consiga expelir, ele empurra o ar exterior de volta para o interior. E, assim, ininterruptamente, ao completar-se esse ciclo, produzem-se a inspiração e a expiração.

## **22. As doenças do homem e suas causas**

[30] XXII. Muitas são as causas das doenças: em primeiro lugar, a carência ou excesso dos elementos ou seu deslocamento para outros lugares não apropriados; em segundo lugar, a geração inversa de partes congêneres, tal como quando, a partir de carne, geram-se sangue, bile ou fleuma, pois todos esses [35] nada mais

são do que dissolução: a fleuma consiste numa dissolução de carne nova, ao passo que o suor e a lágrima são como um soro da fleuma. E a fleuma, deixada fora do corpo, causa lepra branca e erupções, ao passo que dentro, misturada à bile negra, causa a [40] chamada “doença sagrada”. A fleuma ácida e salgada é causa das afecções de efluxo. Todas as coisas [176] que incham disso padecem por ação da bile, pois a fleuma e a bile produzem uma miríade múltimoda de afecções. E, de fato, a febre constante provém do excesso de fogo, a febre quotidiana, do excesso de ar; a febre terçã, do excesso [5] de água; e a febre quartã, do excesso de terra.

### **23. A alma em relação ao corpo**

XXIII. A seguir, devemos falar a respeito da alma, retomando doravante, de algum modo, a exposição, mesmo se parecermos nos repetir. Tendo recebido do Deus Primeiro uma alma humana – que é imortal, como demonstraremos –, os deuses criadores das [10] espécies mortais lhe acresceram duas partes mortais. Para que não fosse cumulada dos disparates das partes mortais, eles colocaram a parte divina e imortal da alma sobre o corpo, tal como uma cidadela. Tendo-a declarado comandante e reinante, [15] estabeleceram como sua morada a cabeça, que possui uma forma que imita a do todo. E, ainda, colocaram o restante do corpo a seu serviço, tendo-o ligado a ela como um veículo e, para as suas partes mortais, concederam outra morada em outro lugar. A parte irascível da alma eles (sc. os deuses) situaram no coração, enquanto a [20] parte apetitiva, no lugar entre a fronteira do umbigo e o diafragma, fixando-as tal como uma criatura furiosa e selvagem. Em favor do coração, eles (sc. os deuses) confeccionaram os pulmões, que são lisos, exangues, repletos de cavidades e parecidos com uma esponja, [25] de tal modo que o coração que pulsa segundo a efervescência da ira teria uma almofada. O fígado foi confeccionado não apenas com a finalidade de excitar e acalmar a parte apetitiva da alma, [30] já que possui tanto a doçura quanto o amargor; mas também com a finalidade de revelar a divinação através dos sonhos, manifestando a potência oriunda do intelecto pelo fato de ser suave, compacto e brilhante. A vesícula foi confeccionada em favor do fígado, de modo tal que o purifique e o torne brilhante, com vistas a recolher em si os estragos que sobrevêm ao fígado por certas doenças.

## 24. A alma e suas partes

[35] XXIV. Aprenderíamos doravante que a alma é tripartite conforme as suas faculdades; e que, de acordo com a razão, as partes dela foram distribuídas nos lugares apropriados. Primeiramente, as coisas separadas por natureza são diferentes, e as partes afectiva e racional da alma são naturalmente separadas, se, de fato, uma delas concerne às [40] coisas inteligíveis e a outra às dores e aos prazeres. Além disso, a parte afectiva também existe nos animais. Por conseguinte, sendo as partes afectiva e racional da alma diferentes por natureza, elas também devem estar separadas quanto aos lugares. Descobre-se, portanto, que elas estão em luta entre si, não [177] sendo possível que qualquer coisa lute contra si mesma, nem tampouco que os contrários entre si existam no mesmo lugar, ao mesmo tempo. Observa-se, no caso de Medéia, a ira [5] lutando contra um raciocínio. Com efeito, ela diz:

“Não é que ignore a horripilância do que perfarei,  
mas a emoção derrota raciocínios”<sup>210</sup>

E, no caso de Laio, ao capturar Crísipo, observa-se o apetite lutando contra um raciocínio, pois assim diz:

[10] “Ai de mim! Tal é o mal divino aos homens,  
quando se conhece o bem, mas não se o pratica.”<sup>211</sup>

Ocorre, ainda, que a parte racional é diferente da parte afectiva porque um é o cultivo dedicado à parte racional, e outro é aquele dedicado à parte afectiva: enquanto um ocorre através de uma [15] exposição didática, o outro, pelo exercício do hábito.

## 25. A imortalidade da alma

XXV. Que a alma é imortal, ele (sc. Platão) demonstra abordando o tema da seguinte maneira. A alma traz a vida ao que quer que ela se associe, como se fosse

<sup>210</sup> Tradução de Trajano Vieira in EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo, SP: Editora 34, 2010, vv. 1078-9.

<sup>211</sup> Eurípedes, Fr. 841 N<sup>2</sup>.

algo conatural a si própria. Assim, aquilo que traz a vida a algo **[20]** não admite morte; e uma coisa tal é imortal. E se a alma é imortal, ela também seria indestrutível. Trata-se, portanto, de uma substância incorpórea, imutável quanto à sua essência, inteligível, invisível e uniforme; e, portanto, incomposta, indissolúvel e indissipável. O **[25]** corpo, de modo totalmente contrário, é sensível, visível, dissipável, composto e multiforme. E, portanto, particularmente a alma, quando ela se engaja, através do corpo, com o sensível, ela se aturde e se confunde, como que se embriaga; porém, quando se engaja, por si mesma, com o inteligível, ela se ordena e se aplaca. De fato, aquilo **[30]** em relação a que ela (sc. a alma) se confunde; a isso ela não se assemelha. De modo que ela se assemelha mais ao inteligível, uma vez que o inteligível é indissipável e indestrutível por natureza. E, com efeito, a alma comanda por natureza, e aquilo que é comandante por natureza se assemelha ao divino; de modo que uma alma assemelhada ao divino seria **[35]** indestrutível e incorruptível. Aqueles que são imediatamente opostos, e que não existem em si mesmos, mas sim conforme seus concomitantes<sup>212</sup>, devêm um do outro por natureza. O contrário daquilo que os homens chamam “vida” consiste no estar morto. Portanto, assim como a morte consiste numa separação da alma de **[40]** um corpo, também assim a vida consiste numa reunião de uma alma – com existência obviamente anterior – e de um corpo. Se ela (sc. a alma) existirá após a morte e existia antes de descender a um corpo, o mais provável é que ela seja eterna, pois, além disso, não é possível inteligir algo que a destrua. Se, de fato, as aprendizagens são reminiscências; então, a alma seria **[178]** imortal. E, que as aprendizagens são reminiscências; acerca disso nos seria possível raciocinar por indução da seguinte maneira. Uma aprendizagem não se consubstanciaria de outra maneira senão de acordo com uma reminiscência das coisas antes conhecidas. Se, a partir de particulares, produzíssemos uma intelecção das **[5]** qualidades universais, como poderíamos percorrer todos os particulares, sendo eles infinitos? Ou, ainda, como poderíamos fazê-lo a partir de poucos deles (afinal, nos enganaríamos se, por exemplo, considerássemos como ser vivo somente aquele que possui respiração)? Ou, ainda, como os conceitos poderiam revestir-se da função de princípio? Pela reminiscência, portanto, inteligimos a partir de pequenas

---

<sup>212</sup> Ou “acidentes”.

centelhas, rememorando, a partir de alguns [10] particulares observados, as coisas antes conhecidas, cujo esquecimento nos acomete quando tomamos um corpo. Ainda, se a alma não é destruída por seu próprio vício, nem pelo vício de outro, nem tampouco o seria, em geral, [15] por outra coisa. E, assim sendo, ela seria incorruptível. Com efeito, aquilo que é semovente primordialmente possui movimento perpétuo, sendo tal coisa imortal; mas a alma é semovente. E aquilo que é semovente é o princípio de todo movimento e geração; e um princípio é agênito e indestrutível. Assim seriam [20] essa tal alma do universo, assim como a alma humana, uma vez que ambas participam da mesma mistura. Ele (sc. Platão) diz que a alma se move por si mesma porque ela possui, como algo conatural, a vida eternamente ativa conforme si mesma. Que, portanto, as almas racionais são imortais [25] de acordo com este varão (sc. Platão); alguém poderia assegurá-lo. E, se também o são as almas irracionais; isso está entre as questões sob disputa. Pois, é provável que as almas irracionais – porquanto impelidas pela mera imaginação; não empregam nem raciocínio ou julgamento, nem teoremas ou o conjunto desses, nem concepções universais; e são [30] totalmente desprovidas de um conceito da natureza inteligível – não possuam a mesma essência das almas racionais e sejam mortais e corruptíveis. À tese de que as almas são imortais, segue-se que elas adentram nos corpos, inserindo-se nas naturezas conformativas dos [35] embriões, assim como permutam muitos corpos, tanto humanos quanto não humanos, aguardando seja em ordem numérica, seja pela vontade dos deuses, seja por conta da intemperança, seja por amor ao corpo. Corpo e alma possuem uma certa afinidade recíproca, tal como o fogo e o asfalto. A [40] alma dos deuses possui, também ela, a parte judicativa, que também poderia ser chamada “cognitiva”; a parte impulsiva, que também se poderia denominar “exortativa”; e a parte apropriativa. Tais são as faculdades também presentes na alma humana, mas que passam por uma espécie de transformação após ela ter se incorporado: a parte apropriativa se transforma [45] na parte apetitiva, enquanto a parte impulsiva, na parte passional.

## 26. O homem e o destino

[179] XXVI. Acerca do destino, tais opiniões aprazem ao varão (sc. Platão). Todas as coisas, dizia, estão inscritas no destino; entretanto, nem todas as coisas estão predestinadas. O destino, tendo função de uma lei, não determina, por exemplo, o que tal e tal pessoa fará ou o que tal [5] e tal pessoa sofrerá (pois tudo isso tende ao infinito, assim como infinitos são os entes gerados e também suas vicissitudes); do contrário, aquilo que depende de nós se perderia, assim como os elogios, as culpas e tudo que lhe é semelhante. Contudo, o destino determina que qualquer alma que adote um certo tipo de vida e pratique tais e tais [10] ações obterá para si tais e tais consequências. A alma, portanto, não tem déspota e dela depende o agir ou não. Ela não está coagida a fazê-lo, mas aquilo que se segue à sua ação acontecerá de acordo com o destino. Por exemplo, o rapto de Helena por Páris, sendo dele dependente, terá como consequência que os Gregos irão à guerra por causa de [15] Helena. Outrossim, Apolo proclamou a Laio:

“Se gerares uma criança, tal filho te matará.”<sup>213</sup>

No preceito divino, estão compreendidos tanto Laio quanto o fato de ele gerar um filho, mas só a consequência está predestinada. [20] A natureza do possível recai, de algum modo, entre o verdadeiro e o falso, e, sendo indeterminada por natureza, é onde, digamos, paira aquilo que depende de nós. Aquilo que for gerado a partir de nossas escolhas; isso será verdadeiro ou falso. Aquilo que é em potência [25] difere daquilo que se diz conforme uma disposição habitual ou em ato, pois aquilo que é em potência denota uma aptidão para algo que ainda não possui a correlata disposição habitual; assim, a criança será proclamada um gramático, um auleta ou um carpinteiro em potência, mas apenas será então dotada de uma ou duas dessas profissões, como uma disposição habitual, quando quer que ela aprenda ou adquira alguma dessas disposições habituais, assim como o será, [30] em ato, quando quer que atue com base naquela disposição habitual adquirida. Aquilo que é possível, por sua vez, não corresponde a nada disso, mas é indeterminado e, com aquilo que depende de nós, torna-se verdadeiro ou falso, conforme a influência decisiva de cada um.

---

<sup>213</sup> Eurípedes, Ph. 19.

## 27. O sumo bem e a felicidade

XXVII. A seguir, devemos tratar resumidamente dos ditos deste [35] varão (sc. de Platão) sobre ética. Com efeito, o mais honorável e sumo bem não é – pensava ele – nem fácil de se descobrir, nem seguro de se divulgar a todos uma vez descoberto. E, portanto, com muito poucos dos seus conhecidos ou para um seletto grupo, compartilhou sua palestra acerca do bem. Entretanto, ele (sc. Platão) situou o nosso [40] bem, caso se examine seus escritos com precisão, no conhecimento e na especulação do bem primeiro, o qual se poderia chamar deus ou intelecto primeiro, pois ele (sc. Platão) assumia que todas as coisas de alguma maneira consideradas como boas [180] entre os homens possuíam essa designação por participarem, de alguma maneira, daquilo que é primeiro e mais honorável, do mesmo modo que as coisas doces e as coisas quentes possuem esse nome de acordo com sua [5] participação nos seus respectivos entes primeiros. As únicas coisas que existem em nós capazes de alcançar a semelhança àquilo que é primeiro e mais honorável são o intelecto e a razão, motivo pelo qual o nosso bem também é belo, augusto, divino, amável, simétrico e invocado tal como uma divindade. [10] Dentre as coisas ditas por muitos como boas, tais como saúde, beleza, força, riqueza e afins; nenhuma delas é absolutamente um bem, exceto se obtidas pela virtude. Caso apartadas dessa, apresentariam apenas função de matéria, transformando-se num mal para aqueles que [15] delas fazem mal uso. Por vezes, ele (sc. Platão) as denominava “bens mortais”<sup>214</sup>. Ele (sc. Platão) considerava que a felicidade não está nos bens humanos, mas sim nos bens divinos e abençoados. Donde, com efeito, as almas realmente filosóficas – pensava ele – estão repletas de coisas grandes e admiráveis e, após [20] a dissolução do corpo, tornam-se não apenas convivas, mas também acompanhantes dos deuses em seus movimentos circulares, assim como especulam a planície da verdade<sup>215</sup>. Uma vez que, de fato, ao longo de suas vidas, tais almas ansiavam seu conhecimento e preferiam a devoção à sua busca do que de outro – em razão do que purificaram e [25] reavivaram, digamos, um certo olho

---

<sup>214</sup> Cf. Leis, I. 631d.

<sup>215</sup> Cf. Fedro, 248b.

da alma<sup>216</sup>, destruído e cegado, melhor sendo preservá-lo do que miríades de olhos<sup>217</sup> – as almas realmente filosóficas serão capazes de alcançar a natureza do todo racional. Ele (sc. Platão) compara os insensatos aos homens que habitam sob a terra e que nunca vêem **[30]** radiante luz, mas sim algumas sombras obscuras dos corpos ao nosso lado, pensando que apreendem claramente os entes. Assim, portanto, tais homens, tendo encontrado um caminho para ascender da escuridão e avançado rumo à pura luz, com boa razão haverão de menosprezar não apenas as coisas então experimentadas, mas também e antes ainda, **[35]** a si mesmos como enganados. Outrossim, aqueles que passam da escuridão da vida mundana para as coisas verdadeiramente divinas e belas depreciam aquilo por eles antes admirado e haverão de possuir um desejo mais veemente de especular aquelas coisas divinas e belas. Está de acordo com tudo isso dizer que apenas aquilo que é **[40]** o belo é o bem e que a virtude é autossuficiente para a felicidade. Igualmente, que o bem corresponde ao conhecimento daquilo que é primeiro está demonstrado ao longo de obras inteiras, assim como aquelas coisas que são boas por participação demonstram-se no livro primeiro das *Leis*, como segue<sup>218</sup>: há **[181]** dois tipos de bens, os humanos e os divinos, e assim por diante. Mas, se algo é separado e sem participação na essência daquilo que é primeiro, e também é denominado “bom” pelos tolos, no *Eutidemo*<sup>219</sup>, ele (sc. Platão) diz que isso consiste num mal maior **[5]** para aquele que o possui. O fato de que ele (sc. Platão) também considera serem as virtudes dignas de escolha por si mesmas tem como consequência, de fato, o dever de assumir que apenas o belo é um bem. E, efetivamente, em diversas obras, isso é por ele (sc. Platão) demonstrado, mas especialmente no todo da *República*, pois o possuidor do conhecimento referido anteriormente é **[10]** o mais afortunado e feliz de todos, não por causa das honras que assim sendo se adquire, nem tampouco das recompensas, mas ainda que isso passe desapercibido a todos os homens, ou ainda que os chamados “males” lhe advenham, tais como privações de direitos, exílios e mortes. Por outro lado, aquele que, sem esse **[15]** conhecimento, adquiriu todas as coisas consideradas boas, tais como riqueza, vasto reino, saúde corporal, força e beleza, não é nem um pouco mais feliz.

<sup>216</sup> Cf. República, VII. 533d.

<sup>217</sup> Cf. Idem, 527d-e.

<sup>218</sup> Cf. Leis, 631b.

<sup>219</sup> Cf. Eutidemo, 281d-e.

## 28. O fim do homem: semelhança a deus

XXVIII. Segue-se disso tudo que ele (sc. Platão) estabeleceu como fim ser o mais semelhante possível **[20]** a deus. De muitas maneiras ele (sc. Platão) tratou desse tema. Em algum momento, ele (sc. Platão) afirma que ser semelhante a deus consiste em ser inteligente, justo e piedoso, tal como no *Teeteto*<sup>220</sup>: “por isso é preciso tentar fugir de cá para lá do modo mais rápido. Essa fuga consiste em ser o mais semelhante possível a deus, e **[25]** ser semelhante a deus é tornar-se justo e piedoso com inteligência”. Em algum momento, ele (sc. Platão) afirma que apenas o ser justo corresponde ao ser semelhante a deus, tal como na última parte da *República*<sup>221</sup>: “é que jamais os deuses deixarão de cuidar de quem, com boa vontade, quer tornar-se um homem justo e, praticando a virtude na medida do **[30]** possível para um homem, quer igualar-se à deus”. E no *Fédon*, ele (sc. Platão) afirma que ser semelhante a deus consiste em ser, ao mesmo tempo, prudente e justo, como segue<sup>222</sup>: “não são mais felizes – prosseguiu – e venturosos e destinados a melhor lugar **[35]** os que se aplicaram à virtude social e cívica, chamada temperança e justiça?”. Em algum momento, com efeito, ele (sc. Platão) afirma que o fim é ser semelhante a deus, mas, em outros, afirma que o fim é segui-lo, tal como quando ele diz<sup>223</sup>: “o deus, conforme a antiga tradição, tem o começo e o fim” e assim por diante. Em outro momento, ele (sc. Platão) afirma serem ambos, **[40]** quando diz<sup>224</sup>: “aquela alma que segue e se assemelha a deus” e assim por diante, pois, certamente, o princípio da vantagem é o bem, e esse depende de deus. Portanto, de acordo com esse princípio, o fim seria o tornar-se semelhante a deus; evidentemente ao deus celeste e não, por Zeus, ao deus supraceleste, que **[45]** não possui virtude pois é superior a ela (sc. a virtude). Donde, seria possível **[182]** dizer corretamente que o sofrimento corresponde à infelicidade da divindade, enquanto a felicidade corresponde ao bem-estar da divindade. Poderíamos vir a nos tornar semelhantes a deus servindo-nos daquilo que nos pertence por natureza, bem como

<sup>220</sup> Cf. *Teeteto*, 176a-b.

<sup>221</sup> Cf. *República*, 613a.

<sup>222</sup> Cf. *Fédon*, 82a-b.

<sup>223</sup> Cf. *Leis*, IV.715e.

<sup>224</sup> Cf. *Fédon*, 248a.

de hábitos, de instrução, de **[5]** prática conforme a lei e – mais importante – de razão, de exposição didática e de tradição especulativa, de maneira a nos afastarmos da maior parte das coisas humanas e estarmos sempre próximos às coisas inteligíveis. Iniciações e purificações prévias da divindade existente em nós – caso se esteja para ser iniciado nas disciplinas **[10]** mais elevadas – seriam aquelas realizadas através da música e da aritmética, assim como da astronomia e da geometria; igualmente, cuidamos do corpo através da ginástica, a qual tornará os corpos propriamente adaptados tanto para a guerra, quanto para a paz.

## **29. As virtudes**

**[15]** XXIX. Considerando que a virtude é uma coisa divina, ela corresponde ao estado perfeito e mais excelente da alma, tornando o homem formoso, harmonioso e resoluto tanto no falar quanto no agir, seja para consigo, seja para com outros. No tocante à suas espécies, há virtudes racionais<sup>225</sup>, bem como aquelas concernentes à **[20]** parte irracional da alma, tal como coragem e temperança, sendo a coragem concernente à parte irascível da alma, ao passo que a temperança à parte apetitiva. Já que as partes racional, irascível e apetitiva da alma são diferentes, também seriam diferentes a **[25]** perfeição de cada uma delas: enquanto a perfeição da parte racional é a inteligência, a da parte irascível, a coragem e a da parte apetitiva, a temperança. A inteligência consiste, efetivamente, no conhecimento dos bens, dos males e daquilo que não é nenhum dos dois, enquanto a temperança consiste na ordenação dos apetites e **[30]** desejos, assim como sua pronta obediência à parte hegemônica, que corresponderia à parte racional da alma. Quando dizemos que a temperança consiste numa certa ordenação e pronta obediência, estabelecemos que ela corresponde a uma certa faculdade segundo a qual os desejos se mantêm de maneira ordenada e obediente em relação a seu déspota por natureza, **[35]** isto é, a parte racional da alma. A coragem consiste na manutenção de uma opinião legítima acerca daquilo se deve ou não se deve temer; isto é, uma faculdade mantenedora de uma opinião legítima. A justiça corresponde a uma certa harmonia dessas três virtudes **[40]** entre si, sendo uma faculdade segundo a qual não apenas

---

<sup>225</sup> Aqui, há uma corrupção no texto original.

as três partes da alma concordam e se harmonizam entre si, mas também cada uma dessas partes está engajada naquilo que lhe é apropriado, que lhe cabe e que lhe é devido, de tal modo que seja uma consumação das três virtudes, da inteligência, da coragem e da temperança. Considerando que a razão comanda e que as [183] demais partes da alma são ordenadas pela razão de acordo com sua natureza peculiar, sendo ainda obedientes a ela; por conseguinte, deve-se considerar que as virtudes estão reciprocamente implicadas. Consistindo, assim, a coragem em manutenção de [5] uma opinião legítima, ela é, então, manutenção de correta razão. Portanto, a opinião legítima corresponde a um tipo de correta razão, e a correta razão advém de inteligência. Ademais, a inteligência coexiste com a coragem, pois consiste no conhecimento dos bens, e ninguém pode ver o bem obscurecido pela covardia e pelas emoções que [10] acompanham a covardia. Similarmente, tampouco com intemperança pode alguém ser inteligente e, em geral, caso alguém, por estar desconcertado pelas emoções, faça algo contrário à correta razão, tal pessoa padece de ignorância e imprudência, afirma-o Platão. De modo que não se poderia ter [15] inteligência sendo intemperante e covarde. Portanto, as virtudes perfeitas são inseparáveis umas das outras.

### **30. Boas disposições naturais e progresso rumo à virtude**

XXX. Dizem também, de outra maneira, serem virtudes aquelas disposições naturais e progressos rumo à virtude que têm o mesmo nome que as suas perfeições conforme sua semelhança com essas mesmas virtudes. Assim, então, chamamos alguns [20] soldados de corajosos e, às vezes, dizemos serem corajosos alguns que são insensatos, referindo-nos, assim, às virtudes não perfeitas. Quanto às virtudes perfeitas, é manifesto que elas não se intensificam nem se remitem; os vícios, contudo, admitem tanto intensificação quanto remissão, pois uma pessoa poderia ser mais insensata ou mais injusta [25] do que outra. Entretanto, os vícios não estão de acordo entre si, pois alguns são contrários, os quais não poderiam existir em relação à mesma pessoa. Assim, portanto, tem-se a audácia em relação à covardia, assim como a prodigalidade em relação à avareza. Ademais, é impossível que haja um homem acometido por todos os [30] vícios, nem tampouco um corpo tal que

possua todos os vícios do corpo em si mesmo. Deve-se admitir também que há um tipo de estado intermediário, nem mau, nem bom, uma vez que nem todos os homens são bons ou maus. Esses, portanto, [35] são aqueles que para a virtude progridem adequadamente, não sendo fácil passar diretamente do vício à virtude, pois grandes são a separação e a oposição mútua entre os extremos. Deve-se, ainda, considerar que, entre as virtudes, há aquelas que são principais e aquelas que são secundárias. As virtudes principais são aquelas sediadas na parte racional da alma, a partir das quais também [40] as demais tomam a sua perfeição, enquanto aquelas virtudes secundárias estão sediadas na parte afectiva da alma. Essas últimas realizam coisas belas segundo a razão – mas não a razão nelas mesmas (pois elas não a têm), mas sim de acordo com a razão que [184] lhes é dada pela inteligência –, virtudes essas engendradas a partir de hábito e de prática. E considerando que não há nenhum conhecimento, nem nenhuma técnica em outra parte da alma, exceto apenas na parte racional, as virtudes relativas à parte afectiva da alma não podem ser ensinadas, [5] pois elas não são nem técnicas nem conhecimentos (pois, nem especulação própria possuem). Contudo, a inteligência, sendo ela um conhecimento, dá aquilo que é apropriado a cada uma dessas virtudes, tal como também o capitão ordena aos marinheiros algo que não é visto por eles e esses, por sua vez, lhe obedecem. O mesmo raciocínio se aplica ao [10] soldado e ao general. Uma vez que os vícios se intensificam e também se remitem, tampouco os erros seriam equivalentes, mas alguns são mais e outros menos graves. Segue-se disso também que, da perspectiva dos legisladores, alguns erros punem-se mais, outros menos. Ainda que as virtudes sejam extremas por [15] serem perfeitas e semelhantes a uma reta; de outro modo, elas seriam médias porque, no tocante a todas ou a maioria das virtudes, em cada um de seus extremos, dois vícios são observados, seja pelo excesso, seja pela carência; tal como, no caso da generosidade, são observados, num extremo, a mesquinharia e, [20] no outro, a prodigalidade. Há desmedida nas paixões segundo o excesso ou a carência naquilo que é apropriado, pois nem aquele que sequer se irrita com ofensas dirigidas a seus pais, nem tampouco aquele que se irrita com todas e quaisquer circunstâncias seria uma pessoa moderada em suas paixões, mas totalmente o contrário. Novamente, de maneira semelhante, aquele que não se aflige nem mesmo com o falecimento [25]

de seus pais é apático, e aquele que se consome pela dor é hipersensível e imoderado quanto às paixões. Mas, aquele que se aflige, sofrendo com moderação, é moderado quanto às paixões. Ainda, aquele que teme todas as coisas, além da medida, é covarde, assim como aquele que nada teme é **[30]** audacioso, ao passo que corajoso é aquele que possui moderação acerca da audácia e do medo. Quanto aos demais casos, aplica-se o mesmo raciocínio. Já que, portanto, a medida nas paixões é o estado mais excelente, e a medida não é outra coisa senão a média entre o excesso e a carência; e uma vez que isso corresponde às medianias, tais **[35]** virtudes – porque são médias – nos tornam moderados em nossas paixões.

### 31. Involuntariedade do vício

XXXI. E, também, se existe alguma outra coisa submetida àquilo que depende de nós e que não tem despota<sup>226</sup>, tal coisa é a virtude (a honra não seria, pois, digna de louvor, caso decorresse da natureza ou de divina **[40]** destinação). Igualmente, a virtude seria voluntária, produzida segundo um impulso ardente, genuíno e duradouro. Pelo fato de a virtude ser voluntária, segue-se que o vício é involuntário; pois, quem voluntariamente preferiria ter, na parte mais bela e mais honorável de si, o sumo **[185]** dos males? Caso alguém se impulsione rumo a um vício, primeiramente, ele não o faz como se fosse rumo a um vício ele mesmo, mas sim a um bem. Ainda, caso alguém sucumba a um vício, tal pessoa se engana completamente, pensando poder se livrar de um mal maior através de um menor, **[5]** e, assim, se dirigirá involuntariamente ao vício. É impossível, portanto, que alguém se impulsione aos males, desejando possuí-los, exceto pela expectativa de um bem, ou pelo medo de um mal maior. E tantas quantas forem as injustiças que o mau indivíduo pratique, todas elas são involuntárias. Considerando, pois, que a injustiça é involuntária, muito mais involuntário ainda seria **[10]** o ato de praticar uma injustiça, de maneira que agir segundo uma injustiça seria um mal maior do que possui-la sem praticá-la. Não obstante as injustiças serem involuntárias, é necessário punir os injustos e fazê-lo de maneiras distintas, pois distintos são os danos. Ainda, o ato involuntário **[15]** está assentado numa certa ignorância ou paixão e, em todos os

<sup>226</sup> Cf. República, X.617e.

seus casos, podem ser expurgados através de razão, de bons hábitos e de aplicação. A injustiça consiste em tamanho mal que deve-se evitar mais praticá-la do que sofrê-la, pois aquela corresponde à ação de um indivíduo mau, ao passo que essa corresponde um padecimento de um indivíduo fraco. Cada um deles, como efeito, é vergonhoso, mas **[20]** praticar uma injustiça é pior, na mesma medida em que também é mais vergonhoso. É benéfico àquele que pratica uma injustiça submeter-se à punição, tal como o é ao doente submeter seu corpo a um médico para tratamento, já que todo castigo consiste numa espécie de cura daquela alma que errou.

### 32. Paixões

XXXII. Considerando que a maior parte das virtudes **[25]** está relacionada com paixões, é também necessário definir em que consiste a paixão. Assim, uma paixão é um movimento irracional da alma com referência a um mal ou a um bem. Diz-se, então, que o movimento é irracional porque as paixões não são nem julgamentos, nem opiniões, mas sim movimentos das partes irracionais da alma, uma vez que estão associadas com a parte afectiva **[30]** da alma (...) também os nossos atos, mas não aquilo que depende de nós<sup>227</sup>. Elas (sc. as paixões), portanto, geram-se em nós, muitas vezes involuntariamente e apesar de nossa resistência. Por vezes, chegamos a conhecer que essas paixões que nos acometem não são dolorosas, nem agradáveis, nem sequer temíveis, e que nem por isso somos menos conduzidos por elas; as quais não sofreríamos, caso fossem elas mesmas **[35]** julgamentos, pois esses, nós os descartamos, uma vez tendo-os condenado, seja devida ou indevidamente. Diz-se “com referência a um bem ou a um mal”, visto que uma paixão não se move após a aparição de uma coisa indiferente. Todas elas (sc. as paixões) estão, pois, associadas com a aparição de um bem ou de um mal. Se, então, **[40]** admitimos a presença de um bem, nós nos regozijamos; mas se ele nos for iminente, nós o desejamos. Igualmente, se admitimos a presença de um mal, nós nos afligimos; mas aquele que nos é iminente, nós o tememos. Há duas paixões simples e elementares, o prazer e a dor; **[186]** as outras, contudo, são formadas a

<sup>227</sup> Aqui, há uma corrupção no texto original.

partir dessas duas. Não se deve, pois, contar entre as paixões o medo e o desejo como se fossem originais e simples, pois aquele que tem medo não é completamente privado de prazer, porquanto **[5]** um indivíduo não poderia sobreviver pelo tempo que lhe couber segundo o destino, abandonando a esperança de libertação ou remissão do mal. Entretanto, esse indivíduo excede em aflições e perturbações e, por esse motivo, conecta-se à dor. Aquele indivíduo que deseja, imerso na expectativa do que está para acontecer, regozija-se, mas porque ele não tem plena confiança, nem mantém firme a esperança, **[10]** atormenta-se. E, considerando que desejo e medo não são originais, haverá de ser inequivocadamente concedido que nenhuma das outras paixões é algo simples, tal como afirmo ser o caso da ira, do anseio, da inveja e de todas aquelas desse tipo, uma vez que se observa nelas prazer e dor, como se fossem uma mistura desses. Dentre as **[15]** paixões, algumas são agrestes, enquanto outras são domesticadas. As paixões domesticadas correspondem a todas aquelas que o homem tem conforme a natureza, que também são necessárias e próprias. E assim as temos, enquanto permaneçam moderadas, mas quando lhes advém a desmedida, se tornam falhas. São essas prazer, dor, raiva, piedade e vergonha, pois **[20]** sentir prazer no tocante às coisas naturais é próprio, ao passo que sentir dor o é no tocante àquelas contrárias à natureza. Por sua vez, a raiva é necessária para defender-se e vingar-se dos inimigos; a piedade é própria para a filantropia e, por fim, a vergonha é útil para o abandono das desonras. Mas, agrestes são aquelas paixões que são contrárias à **[25]** natureza, constituídas a partir de perversão e de hábitos depravados. São essas riso, gozo pelo infortúnio alheio e misantropia. Essas paixões, estejam elas intensificadas, remitidas ou de qualquer outra maneira, estão totalmente enganadas, visto que não admitem moderação. Acerca do prazer e da dor, **[30]** Platão afirma que essas paixões são movidas em nós desde o início, de algum modo por natureza, dor e sofrimento sobrevindo quando movidas contra a natureza, ao passo que prazer sobrevém quando restaurado o seu acordo com a natureza. Ademais, ele (sc. Platão) pensa que o estado natural consiste na média entre sofrimento e **[35]** prazer, não sendo ele o mesmo que nenhum daqueles dois, no qual também existimos a maior parte do tempo. Ele (sc. Platão) também nos ensina que há muitas espécies de prazeres; aqueles obtidos por meio do corpo e

aqueles por meio da alma. Dentre os prazeres, há aqueles que se misturam com seus opostos, assim como aqueles que permanecem puros e impermistos. Há, ainda, [40] aqueles que advêm da memória, assim como aqueles que advêm com a esperança. Há, igualmente, aqueles desonrosos, todos aqueles que são intemperantes e envolvem injustiça, assim como aqueles moderados e que, de uma maneira ou de outra, participam do bem, tal como a felicitação quanto às coisas boas e os prazeres obtidos [187] com as virtudes. Uma vez que existem por natureza muitos prazeres espúrios, não se deve inquirir se o prazer pode estar entre os bens absolutos, pois o prazer parece ser efêmero e de nenhum valor, sendo superveniente à natureza, [5] contendo nada essencial nem principal, e coexistente com seu contrário. Misturam-se, portanto, prazer e dor, e isso não sucederia se um deles fosse o bem absoluto, e o outro, o mal.

### 33. Amizade e amor

XXXIII. A amizade – aquela assim precisa e propriamente chamada – não é nada mais do que aquela constituída segundo uma benevolência [10] recíproca. Ela acontece quando quer que cada um dos indivíduos igualmente queira a prosperidade de seu próximo e de si mesmo. Mas, essa igualdade é aquela que não se mantém de outra maneira, exceto pela semelhança do costume, pois “o semelhante torna-se amigo do semelhante, possuindo esse uma medida, mas as coisas incomensuráveis não podem se adaptar entre si, nem [15] às coisas comensuráveis”<sup>228</sup>. Há também algumas outras relações consideradas como amizade, de fato, não o sendo; são como que tingidas na superfície pela virtude. Assim são a relação natural dos pais para com os filhos, a relação dos parentes entre si, aquela chamada de “política”, e aquela chamada de “companheirismo”. Mas, não é sempre que essas relações [20] possuem a reciprocidade da benevolência. A relação amorosa também consiste, de algum modo, numa espécie de amizade. A relação amorosa de boa qualidade é aquela da alma virtuosa, enquanto a relação amorosa de má qualidade é aquela da alma maligna e, por fim, uma relação amorosa intermediária é aquela da alma disposta de maneira mediana.

---

<sup>228</sup> Cf. Leis, IV.716c.

Tal como, portanto, existem três estados da alma do animal racional, a saber, o bom, o mau e, o terceiro [25] desses, o intermediário; assim também haveria três relações amorosas, diferentes entre si quanto à forma. A existência das três relações amorosas revela-se especialmente pelos seus escopos mutuamente diferentes, pois a relação amorosa de má qualidade é atinente apenas ao corpo, sendo escrava do prazer e, nesse aspecto, algo bestial; enquanto a relação amorosa de boa qualidade existe em função da [30] alma meramente, na qual se observa uma aptidão para a virtude. A relação amorosa intermediária, por fim, é atinente a ambos, ansiando tanto o corpo, quanto a beleza da alma. Também aquele que é digno de ser amado corresponde a uma média, não sendo nem de má, nem de boa qualidade. Donde, igualmente, deve-se dizer que, ao invés de um deus, a corporificação de Eros seria uma [35] divindade, a qual nunca devém num corpo terrestre, transmitindo aos homens o que provém dos deuses<sup>229</sup>, e vice-versa. De maneira geral, considerando que a relação amorosa está dividida nessas três ideias referidas anteriormente, aquela relação amorosa do indivíduo bom, uma vez libertada da paixão, consiste numa espécie [40] de técnica; donde, também existe na parte racional da alma. Seus objetos de especulação consistem não apenas em conhecer aquele que é digno de ser amado, mas também em possui-lo, assim como em manter com ele relações. Escolhe-se aquele que é digno de ser amado a partir de seus propósitos e impulsos, caso eles sejam nobres, criados para [188] o belo, impetuosos e ardentes. Adquirirá essa relação amorosa aquele que não desencoraja, nem elogia o amado, mas sim, pelo contrário, aquele que o restringe e que lhe demonstra não valer a pena viver como ele está vivendo. Por fim, quando quer que [5] se conquiste o amado, com ele se manterão relações, confiando-lhe aquelas coisas através das quais um praticante se tornará perfeito. Para esses, o fim consiste em tornarem-se não amante e amado, mas sim amigos.

#### **34. Política: vários tipos de estado e constituições**

XXXIV. Dentre as cidades-estado – diz ele (sc. Platão) – há aquelas não-hipotéticas, as quais ele repassou em detalhe na *República*. Nessa obra, ele [10] primeiramente

---

<sup>229</sup> Cf. Banquete, 202e.

delineou a cidade-estado imbele e, em segundo lugar, a cidade-estado inflamada e belicosa, buscando quais seriam as melhores entre essas, e como se poderia constitui-las. De maneira algo próxima à divisão da alma, a cidade-estado está dividida em três partes, a saber, nos guardiões, nos **[15]** auxiliares e nos artesãos. Aos primeiros, compete deliberar e governar; aos segundos, compete guerrear, caso necessário (os quais devem se colocar tal qual a parte irascível, como que combatendo ao lado da parte racional); e, aos terceiros, competem as técnicas e os demais trabalhos. São **[20]** dignos de serem os governantes os filósofos e especuladores do bem primeiro, pois somente assim eles administram devidamente todas as coisas. Portanto, as coisas humanas não se livrarão dos males em momento algum, caso os filósofos não se tornem reis, ou se os chamados reis, por uma divina **[25]** destinação, não se tornem realmente filósofos. As cidades-estado serão conduzidas da melhor maneira e com justiça no momento em que cada parte sua for autônoma, de modo que competirá aos governantes deliberar em favor do povo; aos combatentes, servir aos governantes e lutar em sua defesa; e, aos restantes, **[30]** segui-los de maneira obediente. Ele (sc. Platão) afirma serem cinco as constituições: a primeira, a aristocrática, quando quer que os melhores governem; a segunda, a timocrática, quando quer que os governantes privilegiem as honras; a terceira, a democrática; depois dela, a oligárquica; e a última, a tirania, que é **[35]** a pior. Ele (sc. Platão) delinea também outras constituições por hipótese, dentre as quais estão tanto aquela presente nas *Leis*, quanto aquela endireitada nas *Cartas*, a qual ele emprega (sc. Platão) para as cidades-estado doentes descritas nas *Leis*. Essas cidades-estado já possuem um lugar delimitado, assim como **[40]** homens escolhidos de toda e qualquer idade, de tal modo que, conforme as diferenças da sua natureza e de seus lugares, necessitarão de educação, instrução e armamento próprios. Portanto, aqueles que habitam cidades costeiras poderiam tanto navegar, quanto lutar no mar, enquanto os habitantes do interior poderiam se preparar para batalha terrestre e **[189]** armamento, seja o mais leve, tal como os habitantes das montanhas; seja para o mais pesado, tal como os habitantes dos planaltos. Alguns deles poderiam ainda praticar cavalaria. Nessa cidade-estado, institui-se não serem compartilhadas as mulheres. **[5]** A política é, portanto, uma virtude especulativa e ativa, capaz de fazer uma cidade-estado boa, feliz, concorde e harmônica, sendo

algo comandante e tendo subordinadas a si as artes da guerra, do generalato e da administração da justiça. [10] A política examina, ainda, uma miríade de coisas, mas, acima de tudo, a seguinte: se se deve ir à guerra ou não.

### **35. A diferença entre o filósofo e o sofista**

XXXV. Uma vez expostas as características do filósofo; disso tudo difere o sofista, seja quanto ao modo de vida, pois ele é assalariado pelos jovens e está mais acostumado com querer ser do que com ser [15] belo e bom; seja quanto à matéria de estudo, pois o filósofo está engajado com as coisas que sempre estão de acordo consigo mesmas e da mesma maneira, enquanto o sofista se ocupa do não-ser, retirando-se para um lugar que, por conta da escuridão, é difícil de se ver. Portanto, o não-ser não se opõe ao ser, uma vez que o não-ser é inexistente, [20] ininteligível e sem nenhuma substância, o qual, aliás, caso alguém seja forçado a expressá-lo ou inteligi-lo, tal pessoa será precipitada num círculo vicioso pelo fato de isso conter uma contradição em si mesmo. Contudo, o não-ser – na medida em que é possível compreendê-lo – não corresponde à pura negação do ser, mas contém uma indicação secundária para um outro, o qual também [25] decorre do ente primeiro. De maneira que, se as coisas também não participassem do não-ser, elas não poderiam ser distinguidas umas das outras. Entretanto, tantos quantos forem os entes, de muitas maneiras também será o não-ser, pois aquilo que não é algo não é um ser.

### **36. Conclusão**

XXXVI. Isso tudo basta para uma introdução à doutrina de Platão, algumas das quais talvez tenham sido apresentadas [30] de maneira ordenada, ao passo que outras, de maneira esparsa e desordenada; de tal modo a, não obstante, tornar os leitores capazes de especular e de investigar, conseqüentemente, o restante das suas doutrinas.

Esta página foi intencionalmente deixada em branco.

## ΑΛΚΙΝΟΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΟΣ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

[H 152] I. Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων τοιαύτη τις ἂν διδασκαλία γένοιτο. Φιλοσοφία ἐστὶν ὄρεξις σοφίας, ἢ λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἐπὶ τὰ νοητὰ ἡμῶν τρεπομένων καὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν ὄντα · [5] σοφία δ' ἐστὶν ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Φιλόσοφος δ' ἐστὶν ὁ παρωνύμως ὠνομασμένος ἀπὸ τῆς φιλοσοφίας, ὡς ὁ μουσικὸς ἀπὸ τῆς μουσικῆς · πεφυκέναι δὲ τοῦτον χρὴ πρῶτον μὲν πρὸς τὰ μαθήματα, ὅσα δύναται προσοικειοῦν καὶ προσάγειν αὐτὸν [10] τῇ γνώσει τῆς νοητῆς οὐσίας καὶ μὴ πλανωμένης τε καὶ ῥευστῆς, ἔπειτα δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ἐρωτικῶς καὶ μηδαμῆ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος, ἐπὶ τούτοις δὲ καὶ φύσει πως σῶφρονα εἶναι, καὶ κατὰ τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς φυσικῶς κατεσταλμένον · ὁ γὰρ [15] ἐφιέμενος μαθημάτων περὶ τὰ ὄντα καὶ ἐπὶ ταῦτα τρέπων ἑαυτοῦ τὴν ὄρεξιν οὐ θαυμάζοι ἂν τὰς ἡδονάς. Δεῖ δὲ καὶ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν · ἐναντιώτατον γὰρ μικρολογία ψυχῆ μελλούσῃ θεωρεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα. Καὶ πρὸς [20] δικαιοσύνην δὲ πεφυκέναι χρὴ αὐτόν, εἴ γε καὶ πρὸς ἀλήθειαν καὶ πρὸς ἐλευθερίαν καὶ πρὸς σωφροσύνην, προσεῖναι δὲ αὐτῷ καὶ εὐμάθειαν καὶ μνήμην · εἰδοποιεῖ γὰρ καὶ ταῦτα τὸν φιλόσοφον. Αὗται δὲ αἱ εὐφύια παιδείας μὲν ὀρθῆς καὶ τροφῆς τῆς [25] προσηκούσης τυχοῦσαι τέλεον ἀποφαίνουσι πρὸς ἀρετὴν, ἀμεληθεῖσαι δὲ μεγάλων κακῶν αἰτίαι γίνονται · ταύτας δὲ καὶ ὁμωνύμως ταῖς ἀρεταῖς εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ Πλάτων, σωφροσύνη τε καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη.

[30] II. Διττοῦ δ' ὄντος τοῦ βίου, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ, τοῦ δὲ πρακτικοῦ, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ πράξει τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου. Τίμιος μὲν δὴ ὁ θεωρητικὸς βίος, ἐπόμενος [153] δὲ καὶ ἀναγκαῖος ὁ πρακτικὸς · ὅτι δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο δῆλον. Ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πράξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ [5] σώματος γινομένη. Ἡ ψυχὴ δὲ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θείου εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται, ὅπερ οὐχ ἕτερον εἶποι ἂν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως · ὅθεν καὶ προηγούμενον καὶ τίμιον ἂν εἴη τὸ [10] τοιοῦτον καὶ εὐκταιότατον καὶ οἰκειότατον ἀκώλυτόν τε καὶ ἐφ' ἡμῖν κείμενον καὶ τοῦ προκειμένου τέλους ἡμῖν αἰτίον. Ἡ μὲντοι πράξις καὶ τὸ πρακτικὸν διὰ τοῦ σώματος περαινόμενα κωλυθῆναι τε δύναται καὶ πράττειτο ἂν ἀπαιτούντων

τῶν πραγμάτων, ἃ κατὰ τὸν θεωρητικὸν [15] βίον ὁράται, μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἦθη. Ἦξει γὰρ ὁ σπουδαῖος ἐπὶ τὰ κοινά, ὅποταν εἰδῆ κακῶς διοικούμενα πρὸς τινῶν αὐτά, περιστατικὰ μὲν οὕτως ἡγούμενος τὸ στρατηγεῖν, τὸ δικάζειν, τὸ πρεσβεύειν, ἄριστα δ' ἐν πράξει καὶ ὡς ἐν ταύτῃ προηγούμενα τὸ περὶ [20] νομοθεσίας καὶ πολιτείας κατάστασιν καὶ παιδείαν νέων. Πρέπει δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τῷ φιλοσόφῳ μηδαμῶς τῆς θεωρίας ἀπολείπεσθαι, ἀλλ' ἀεὶ ταύτην τρέφειν καὶ αὔξειν, ὡς ἐπόμενον δὲ καὶ ἐπὶ τὸν πρακτικὸν χωρεῖν βίον.

[25] III. Ἡ δὲ τοῦ φιλοσόφου σπουδὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐν τρισὶν ἔοικεν εἶναι · ἐν τε τῇ θέᾳ τῆ τῶν ὄντων καὶ γνώσει, καὶ ἐν τῇ πράξει τῶν καλῶν, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου θεωρίᾳ · καλεῖται δὲ ἡ μὲν τῶν ὄντων γνώσις θεωρητικὴ, ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτικὴ, ἡ δὲ περὶ τὸν [30] λόγον διαλεκτικὴ. Διαιρεῖται δὲ αὕτη εἰς τε τὸ διαιρετικὸν καὶ τὸ ὀριστικὸν <καὶ τὸ ἀναλυτικὸν> καὶ τὸ ἐπαγωγικὸν καὶ τὸ συλλογιστικὸν, τοῦτο δὲ εἰς τὸ ἀποδεικτικὸν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸν ἀναγκαῖον συλλογισμόν, καὶ εἰς τὸ ἐπιχειρηματικὸν, ὃ θεωρεῖται περὶ τὸν [35] ἔνδοξον συλλογισμόν, καὶ εἰς τρίτον τὸ ῥητορικὸν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸ ἐνθύμημα, ὃ καλεῖται ἀτελὴς συλλογισμὸς, καὶ προσέτι τὰ σοφίσματα · ὅπερ προηγούμενον μὲν οὐκ ἂν εἴη τῷ φιλοσόφῳ, ἀναγκαῖον δέ. Τῆς δὲ πρακτικῆς τὸ μὲν θεωρεῖται περὶ τὴν τῶν ἠθῶν ἐπιμέλειαν, τὸ δὲ περὶ [40] τὴν τοῦ οἴκου προστασίαν, τὸ δὲ περὶ πόλιν καὶ τὴν ταύτης σωτηρίαν · τούτων τὸ μὲν πρῶτον ἠθικὸν κέκληται, τὸ δὲ δεύτερον οἰκονομικόν, τὸ δὲ λοιπὸν πολιτικόν. Τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὸ μὲν περὶ τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα [154] θεολογικὸν καλεῖται, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ τὰς τούτων περιόδους καὶ ἀποκαταστάσεις καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου τὴν σύστασιν φυσικόν, τὸ δὲ θεωρούμενον διὰ [5] γεωμετρίας καὶ τῶν λοιπῶν μαθημάτων μαθηματικόν. Τῆς δὲ διαιρέσεως τοιαύτης οὔσης καὶ τοῦ μερισμοῦ τῶν τῆς φιλοσοφίας εἰδῶν, περὶ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας πρότερον ῥητέον τῆς ἀρεσκούσης τῷ Πλάτωνι, καὶ πρώτιστα περὶ κριτηρίου.

[10] IV. Ἐπεὶ οὖν ἔστι τι τὸ κρῖνον, ἔστι δὲ καὶ τὸ κρινόμενον, εἴη ἂν τι καὶ τὸ ἐκ τούτων ἀποτελούμενον, ὅπερ εἴποι ἂν τις κρίσιν. Κυρίως μὲν δὴ τὴν κρίσιν ὀνομάσαι ἂν τις κριτήριον, κοινότερον δὲ καὶ τὸ κρῖνον · τοῦτο δ' ἐστὶ διττόν, τὸ μὲν ὑφ' οὗ κρίνεται τὸ κρινόμενον, [15] τὸ δὲ δι' οὗ, ὧν τὸ μὲν εἴη ἂν ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς · τὸ δὲ δι' οὗ ὄργανον φυσικὸν κριτικὸν προηγουμένως μὲν τῶν ἀληθῶν, ἐπομένως δὲ καὶ τῶν ψευδῶν · τοῦτο

δὲ οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ λόγος φυσικός. Σαφέστερον δ' ἐπιόντων κριτῆς μὲν ἂν λέγοιτο ὁ φιλόσοφος, ὕφ' οὗ τὰ πράγματα [20] κρίνεται, κριτῆς δὲ καὶ ὁ λόγος, δι' οὗ τὸ ἀληθὲς κρίνεται, ὃ καὶ ὄργανον ἔφαμεν εἶναι. Διττὸς δ' ἐστὶν ὁ λόγος · ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ παντελῶς ἄληπτός τε καὶ ἀτρεκής, ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν ἀδιάψευστος. Τούτων δὲ ὁ μὲν πρότερος θεῶν δυνατός, ἀνθρώπῳ δὲ [25] ἀδύνατος, ὁ δὲ δεύτερος καὶ ἀνθρώπῳ δυνατός. Διττὸς δὲ καὶ οὗτος, ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά · ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά ἐπιστήμη τέ ἐστὶ καὶ ἐπιστημονικός λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά δοξαστικός τε καὶ δόξα. Ὅθεν ὁ μὲν ἐπιστημονικός τὸ βέβαιον ἔχει καὶ [30] μόνιμον, ἅτε περὶ τῶν βεβαίων καὶ μονίμων ἀρχῶν, ὁ δὲ πιθανὸς καὶ δοξαστικός πολὺ τὸ εἰκὸς διὰ τὸ μὴ περὶ τὰ μόνιμα εἶναι. Ἐπιστήμης δὲ τῆς περὶ τὰ νοητά καὶ δόξης τῆς περὶ τὰ αἰσθητά ἀρχαὶ νόησις τε καὶ αἴσθησις. Ἡ μὲν οὖν αἴσθησις ἐστὶ πάθος ψυχῆς διὰ [35] σώματος ἀπαγγελτικὸν προηγουμένως τῆς πεπονθυίας δυνάμεως · ὁπότεν δὲ ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατὰ τὴν αἴσθησιν τύπος ἐγγένηται, ὅπερ ἐστὶν αἴσθησις, ἔπειτα οὗτος μὴ διὰ χρόνου πλῆθος ἐξίτηλος γένηται ἀλλ' ἔμμονος καὶ σφζόμενος, ἢ τούτου σωτηρία μνήμη [40] καλεῖται. Δόξα δὲ ἐστὶ συμπλοκὴ μνήμης καὶ αἰσθήσεως · ὁπότεν γὰρ ἐντύχωμεν αἰσθητῶ τινι πρῶτον καὶ ἀπ' αὐτοῦ αἴσθησις ἡμῖν γένηται καὶ ἀπὸ ταύτης μνήμη, ἔπειτα ἐντύχωμεν τῷ αὐτῷ πάλιν [155] αἰσθητῶ, τὴν προϋποκειμένην μνήμην συντίθεμεν τῇ ἐκ δευτέρου γινομένη αἰσθήσει καὶ ἐν ἑαυτοῖς λέγομεν φέρε Σωκράτης, ἵππος, πῦρ, καὶ ὅσα τοιαῦτα · καὶ τοῦτο καλεῖται δόξα, συνθέντων ἡμῶν τὴν [5] προϋποκειμένην <μνήμην> τῇ νεωστὶ γινομένη αἰσθήσει · καὶ ὅταν μὲν συμφωνήσῃ ταῦτα κατάλληλα γινόμενα, ἀληθὴς γίνεται δόξα, ὅταν δὲ παραλλάξῃ, ψευδής. Ἄν γὰρ ἔχων τις μνήμην Σωκράτους ἐντυχῶν Πλάτωνι οἰηθῆ κατὰ τινα ὁμοίότητα Σωκράτει πάλιν ἐντυγχάνειν, ἔπειτα [10] τὴν ἀπὸ Πλάτωνος αἴσθησιν ὡς ἀπὸ Σωκράτους λαβὼν συνθείη ἢ ἔχει περὶ Σωκράτους μνήμη, ψευδής γίνεται ἢ δόξα. Ἐν ᾧ δὲ γίνεται ἢ μνήμη καὶ ἢ αἴσθησις, τοῦτο κηρίνω ἐκμαγείῳ ὁ Πλάτων ἀπεικάζει. Ὅταν δὲ τὰ δοξασθέντα ἐξ αἰσθήσεως καὶ μνήμης ἀναπλάσασα [15] ἢ ψυχὴ τῇ διανοίᾳ ἀποβλέπῃ εἰς ταῦτα ὡςπερ εἰς ἐκεῖνα ἀφ' ὧν ἐγένετο, ἀναζωγράφῃ τὸ τοιοῦτον ὁ Πλάτων καλεῖ, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ φαντασίαν · τὴν δὲ διάνοιάν φησι τὸν αὐτῆς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογον, λόγον δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνης ρεῦμα διὰ [20] τοῦ στόματος χωροῦν μετὰ φθόγγου. Νόησις δ' ἐστὶ νοῦ ἐνέργεια θεωροῦντος τὰ πρῶτα νοητά · αὕτη διττὴ ἔοικεν εἶναι, ἢ μὲν πρὸ τοῦ ἐν τῷδε τῷ σώματι γενέσθαι τὴν ψυχὴν, θεωρούσης αὐτῆς τὰ νοητά, ἢ δὲ μετὰ τὸ ἐμβιβασθῆναι εἰς τόδε τὸ σῶμα · τούτων δὲ ἢ μὲν πρὸ τοῦ [25] ἐν

σώματι γενέσθαι τὴν ψυχὴν αὐτὸ τοῦτο νόησις ἐκαλεῖτο, γενομένης δὲ αὐτῆς ἐν σώματι ἢ τότε λεγομένη νόησις νῦν ἐλέχθη φυσικὴ ἔννοια, νόησις τις οὔσα ἐναποκειμένη τῇ ψυχῇ. Ὅταν οὖν φῶμεν τὴν νόησιν ἀρχὴν εἶναι τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, οὐχὶ τὴν νῦν [30] λεγομένην φαμέν, ἀλλὰ τὴν ὅτε χωρὶς τοῦ σώματος ἦν ἡ ψυχὴ, ἥτις, ὡς ἔφαμεν, τότε μὲν νόησις ἐλέγετο, νῦν δὲ φυσικὴ ἔννοια · καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἡ φυσικὴ ἔννοια καὶ ἐπιστήμη ἀπλῆ καὶ πτέρωμα ψυχῆς, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ μνήμη. Ἐκ δὲ τούτων ἀπλῶν οὐσῶν ἐπιστημῶν ὁ [35] φυσικὸς καὶ ἐπιστημονικὸς συνέστηκε λόγος, φύσει ἐνυπάρχων. Οὐκοῦν ὄντος καὶ ἐπιστημονικοῦ λόγου καὶ δοξαστικοῦ, οὔσης δὲ καὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως, ἔστι καὶ τὰ τούτοις ὑποπίπτοντα, οἷον τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ · καὶ ἐπεὶ τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ιδέαι, [40] τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης, καὶ νόησις ἔσται διττὴ, ἢ μὲν τῶν πρώτων, ἢ δὲ τῶν δευτέρων. Καὶ πάλιν ἐπεὶ τῶν αἰσθητῶν ἔστι τὰ μὲν πρῶτα, ὡς αἱ ποιότητες, [156] οἷον χρῶμα λευκότης, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν τὸ κεχρωσμένον, μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἄθροισμα, οἷον πῦρ, μέλι, οὕτως δὲ καὶ αἰσθησις ἢ μὲν τις ἔσται τῶν πρώτων πρώτη λεγομένη, ἢ [5] δὲ τῶν δευτέρων δευτέρα. Τὰ μὲν δὲ πρῶτα νοητὰ νόησις κρίνει οὐκ ἄνευ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, περιλήψει τινὶ καὶ οὐ διεξόδῳ, τὰ δὲ δεύτερα ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος οὐκ ἄνευ νοήσεως · τὰ δὲ πρῶτα αἰσθητὰ καὶ τὰ δεύτερα ἢ αἰσθησις κρίνει οὐκ ἄνευ τοῦ δοξαστικοῦ λόγου, τὸ δὲ [10] ἄθροισμα ὁ δοξαστικὸς λόγος οὐκ ἄνευ τῆς αἰσθήσεως. Τοῦ νοητοῦ δὲ κόσμου πρώτου ὄντος νοητοῦ, τοῦ δ' αἰσθητοῦ ἄθροίσματος, τὸν μὲν νοητὸν κόσμον κρίνει νόησις μετὰ λόγου, τουτέστιν οὐκ ἄνευ λόγου, τὸν δὲ αἰσθητὸν ὁ δοξαστικὸς λόγος οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως. [15] Οὔσης δὲ θεωρίας καὶ πράξεως, ὁ ὀρθὸς λόγος οὐχ ὁμοίως κρίνει τὰ τῇ θεωρίᾳ ὑποπίπτοντα καὶ τὰ πρακτά, ἀλλ' ἐν μὲν τῇ θεωρίᾳ ἐπισκοπεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ μὴ οὕτως ἔχον, ἐν δὲ τοῖς πρακτοῖς, τί τὸ οἰκεῖον καὶ τί τὸ ἀλλότριον καὶ τί τὸ πραττόμενον. Τῷ γὰρ ἔχειν ἔννοιαν [20] φυσικὴν καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τῷ λόγῳ χρώμενοι καὶ ἀναφέροντες ἐπὶ τὰς φυσικὰς ἐννοίας ὡς ἐπὶ μέτρα τινὰ ὠρισμένα κρίνομεν εἴτε οὕτως ἔχει τάδε τινὰ, εἴτε καὶ ἐτέρως.

V. Τῆς διαλεκτικῆς δὲ στοιχειωδέστατον ἡγεῖται [25] πρῶτον μὲν τὸ τὴν οὐσίαν ἐπιβλέπειν παντὸς ὅτου οὖν, ἔπειτα περὶ τῶν συμβεβηκόντων · ἐπισκοπεῖ δὲ αὐτὸ μὲν ὃ ἔστιν ἕκαστον ἢ ἄνωθεν διαιρετικῶς καὶ ὀριστικῶς ἢ κάτωθεν ἀναλυτικῶς, τὰ δὲ συμβεβηκότεα καὶ ὑπάρχοντα ταῖς οὐσίαις ἢ ἐκ τῶν περιεχομένων δι' ἐπαγωγῆς ἢ ἐκ

[30] τῶν περιεχόντων διὰ συλλογισμοῦ · ὡς κατὰ λόγον εἶναι τῆς διαλεκτικῆς τὸ μὲν διαιρετικόν, τὸ δὲ ὀριστικόν, τὸ δὲ ἀναλυτικόν, καὶ προσέτι ἐπαγωγικόν τε καὶ συλλογιστικόν. Διαίρεσις μὲν τοίνυν ἐστὶν ἢ μὲν γένους εἰς εἶδη τομῆ, [35] ἢ δὲ ὅλου εἰς μέρη · ὡς ἡνίκα τέμνομεν τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λογικόν καὶ εἰς τὸ παθητικόν, καὶ αὖ πάλιν τὸ παθητικόν εἰς τε τὸ θυμικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν · ἢ δὲ φωνῆς τομῆ εἰς σημαινόμενα, ὡς ὅταν ἔν καὶ ταῦτόν ὄνομα εἰς πλείω πράγματα ἔλκηται · ἢ δὲ συμβεβηκότων [40] εἰς ὑποκείμενα, ὡς ὅταν φῶμεν τῶν [μὲν] ἀγαθῶν τὰ μὲν περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός · ἢ δὲ ὑποκειμένων εἰς συμβεβηκότα, ὡς ὅταν φῶμεν τῶν ἀνθρώπων τοὺς μὲν ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ κακοὺς, τοὺς [157] δὲ μέσους. Τῆ τοίνυν τοῦ γένους πρῶτον εἰς εἶδη τομῆ χρῆσθαι δεῖ ὑπὲρ τοῦ διαγινώσκειν αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι κατὰ τὴν οὐσίαν · τοῦτο δὲ ἄνευ ὄρου οὐκ ἂν γένοιτο. Ὁ δὲ ὄρος ἐκ διαιρέσεως γεννᾶται τοῦτον τὸν [5] τρόπον · τοῦ μέλλοντος ὄρω ὑποπίπτειν πράγματος δεῖ τὸ γένος λαβεῖν, ὡς τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῶον, ἔπειτα τοῦτο τέμνειν κατὰ τὰς προσεχεῖς διαφορὰς κατιόντας μέχρι τῶν εἰδῶν, οἷον εἰς λογικόν καὶ ἄλογον καὶ θνητὸν καὶ ἀθάνατον, ὥστε εἰ συντεθεῖεν αἱ προσεχεῖς διαφοραὶ τῶ [10] γένει τὸ ἐξ αὐτῶν ὄρον ἀνθρώπου γίνεσθαι. Ἀναλύσεως δὲ εἶδη ἐστὶ τρία · ἢ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος, ἢ δὲ διὰ τῶν δεικνυμένων καὶ ὑποδεικνυμένων ἄνοδος ἐπὶ τὰς ἀναποδείκτους καὶ ἀμέσους προτάσεις, ἢ δὲ ἐξ [15] ὑποθέσεως ἀνιούσα ἐπὶ τὰς ἀνυποθέτους ἀρχάς. Ἡ μὲν δὴ πρώτη τοιάδε τίς ἐστὶν, οἷον ἂν ἀπὸ τοῦ περὶ τὰ σώματα καλοῦ μετίωμεν ἐπὶ τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς καλόν, ἀπὸ δὲ τούτου ἐπὶ τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν, εἶτα ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἐν τοῖς νόμοις, εἶτ' ἐπὶ τὸ πολὺν [20] πέλαγος τοῦ καλοῦ, ἵνα οὕτως μετιόντες εὕρωμεν λοιπὸν τὸ αὐτὸ τοῦτο καλόν. Τὸ δὲ δεύτερον εἶδος τῆς ἀναλύσεως τοιοῦτόν τί ἐστὶν · ὑποτίθεσθαι δεῖ τὸ ζητούμενον καὶ θεωρεῖν τίνα ἐστὶ πρότερα αὐτοῦ, καὶ ταῦτα ἀποδεικνύειν ἀπὸ τῶν ὑστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα ἀνιόντας [25] ἕως ἂν ἔλθωμεν ἐπὶ τὸ πρῶτον καὶ ὁμολογούμενον, ἀπὸ τούτου δὲ ἀρξάμενοι ἐπὶ τὸ ζητούμενον κατελευσόμεθα συνθετικῶ τρόπῳ · οἷον ζητῶν εἰ ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ, ὑποθέμενος αὐτὸ τοῦτο ζητῶ εἰ ἀεικίνητος, καὶ τοῦτο ἀποδείξας ζητῶ εἰ τὸ ἀεικίνητον αὐτοκίνητον, καὶ [30] πάλιν τοῦτο ἀποδείξας σκοπῶ εἰ τὸ αὐτοκίνητον ἀρχὴ κινήσεως, εἶτα εἰ ἢ ἀρχὴ ἀγένητος, ὅπερ τίθενται ὡς ὁμολογούμενον, τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀφθάρτου ὄντος · ἀφ' οὗ ἀρξάμενος ἐναργοῦς ὄντος συνθήσω τοιαύτην ἀπόδειξιν · ἢ ἀρχὴ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον, ἀρχὴ κινήσεως [35] τὸ αὐτοκίνητον, τὸ αὐτοκίνητον δὲ ψυχὴ, ἀφθαρτος ἄρα καὶ ἀγένητος καὶ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ. Ἡ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἀνάλυσις ἐστὶ τοιαύτη · ὁ ζητῶν

τι ὑποτίθεται αὐτὸ ἐκεῖνο, εἶτα τῷ ὑποτεθέντι σκοπεῖ τί ἀκολουθεῖ, καὶ μετὰ τοῦτο εἰ δέοι λόγον ἀποδιδόναι τῆς ὑποθέσεως, [40] ἄλλην ὑποθέμενος ὑπόθεσιν ζητεῖ εἰ τὸ πρότερον ὑποτεθέν πάλιν ἐστὶν ἀκόλουθον ἄλλη ὑποθέσει, καὶ τοῦτο μέχρι οὗ ἂν ἐπί τινα ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἔλθῃ ποιεῖ. Ἐπαγωγὴ δ' ἐστὶ πᾶσα [158] ἢ διὰ λόγων μέθοδος ἢ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου ἐπὶ τὸ ὅμοιον μετιοῦσα ἢ ἀπὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου · χρησιμωτάτη δὲ ἡ ἐπαγωγὴ εἰς τὸ ἀνακινεῖν τὰς φυσικὰς ἐννοίας.

[5] VI. Τοῦ δὲ λόγου ὃν καλοῦμεν πρότασιν δύο ἐστὶν εἶδη, τὸ μὲν κατάφασις, τὸ δὲ ἀπόφασις · κατάφασις μὲν τὸ τοιοῦτον « Σωκράτης περιπατεῖ » · ἀπόφασις δὲ τὸ τοιοῦτον « Σωκράτης οὐ περιπατεῖ ». Τῆς δὲ ἀποφάσεως καὶ καταφάσεως ἡ μὲν ἐστὶ καθόλου, ἡ δὲ ἐπὶ μέρους · ἐπὶ [10] μέρους μὲν καταφατικὴ ἢ τοιαύτη « τὶς ἡδονὴ ἀγαθόν » · ἀποφατικὴ δὲ τοιαύτη « τὶς ἡδονὴ οὐκ ἀγαθόν » · καθόλου δὲ καταφατικὴ μὲν ἢ τοιαύτη « < πᾶν > τὸ αἰσχρὸν κακόν » · ἀποφατικὴ δὲ ἢ τοιαύτη « οὐδὲν τῶν αἰσχυρῶν ἀγαθόν ». Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ [15] δὲ ὑποθετικάι · κατηγορικαὶ μὲν αἱ ἀπλαῖ, οἷον « πᾶν δίκαιον καλόν » · ὑποθετικάι δὲ εἰσιν αἱ ἀκολουθίαν δηλοῦσαι ἢ μάχην. Χρηῖται δὲ ὁ Πλάτων καὶ τῇ τῶν συλλογισμῶν πραγματεία ἐλέγχων τε καὶ ἀποδεικνύων, ἐλέγχων μὲν διὰ ζητήσεως τὰ ψευδῆ, ἀποδεικνύων δὲ διὰ [20] τινος διδασκαλίας τάληθῃ. Ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων δι' αὐτῶν τῶν τεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει · τῶν δὲ συλλογισμῶν οἱ μὲν εἰσι κατηγορικοί, οἱ δὲ ὑποθετικοί, οἱ δὲ μικτοὶ ἐκ τούτων · κατηγορικοὶ μὲν, ὧν [25] καὶ τὰ λήμματα καὶ τὰ συμπεράσματα ἀπλαῖ προτάσεις ὑπάρχουσιν, ὑποθετικοὶ δὲ οἱ ἐξ ὑποθετικῶν προτάσεων, μικτοὶ δὲ οἱ τὰ δύο συνειληφότες. Χρηῖται δὲ ὁ ἀνὴρ τοῖς μὲν ἀποδεικτικοῖς ἐν τοῖς ὑψηλοῦς διαλόγοις, τοῖς δὲ ἐνδόξοις πρὸς τοὺς σοφιστὰς τε καὶ νέους, τοῖς δὲ [30] ἐριστικοῖς πρὸς τοὺς ἰδίως λεγομένους ἐριστικούς, οἷον Εὐθύδημον φέρε καὶ Ἰππίαν. Τῶν δὲ κατηγορικῶν σχημάτων ὄντων τριῶν, καὶ τοῦ μὲν πρώτου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος τοῦ μὲν κατηγορεῖται, τῷ δὲ ὑπόκειται, τοῦ δὲ δευτέρου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέρων κατηγορεῖται, [35] τοῦ δὲ τρίτου, ἐν ᾧ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέροις ὑπόκειται (ὅρους δὲ φημι τὰ μέρη τῶν προτάσεων, οἷον ἐπὶ τῆς « ὁ ἄνθρωπος ζῶν » τὸν ἄνθρωπον ὅρον φημὲν καὶ τὸ ζῶν), καὶ κατὰ τὸ πρῶτον σχῆμα ἐρωτᾷ λόγους πολλάκις ὁ Πλάτων καὶ κατὰ τὸ δεύτερον καὶ κατὰ τὸ τρίτον, κατὰ [40] μὲν τὸ πρῶτον οὕτως ἐν Ἀλκιβιάδῃ · τὰ δίκαια καλά, τὰ καλὰ ἀγαθὰ, τὰ δίκαια ἄρα ἀγαθὰ · κατὰ δὲ τὸ δεύτερον [ῶς] ἐν Παρμενίδῃ

οὕτως · ὁ μὴ ἔχει μέρη οὔτε εὐθύ ἐστὶν οὔτε στρογγύλον, [159] τὸ μετέχον σχήματος ἢ εὐθύ ἐστὶν ἢ στρογγύλον, ὁ ἄρα μὴ ἔχει μέρη, οὐδὲ σχήματος μετέχει · κατὰ δὲ τὸ τρίτον οὕτως ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ · τὸ μετέχον σχήματος ποιὸν ἐστὶ, τὸ [5] μετέχον σχήματος πεπεράτῳται, τὶ ἄρα ποιὸν πεπεράτῳται. Τοὺς δὲ ὑποθετικούς ἐν πολλοῖς βιβλίοις εὐρήσομεν ἐρωτωμένους ὑπ' αὐτοῦ, μάλιστα δ' ἐν τῷ Παρμενίδῃ τοιοῦτους εὔροιμεν ἂν λόγους · εἰ μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, [10] οὔτε ἀρχὴν οὔτε μέσον οὔτε τελευτὴν ἔχει · εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσον μήτε τελευτὴν ἔχει, οὐδὲ πέρασ ἔχει · εἰ μὴ ἔχει πέρασ, οὐδὲ σχήματος μετέχει · εἰ ἄρα μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, οὐδὲ σχήματος μετέχει. Κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ὑποθετικὸν σχῆμα, ὁ οἱ [15] πλεῖστοι τρίτον φασί, καθ' ὃ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέροις τοῖς ἄκροις ἔπεται, οὕτως ἐρωτᾷ · εἰ μὴ ἔχει μέρη τὸ ἓν, οὔτε εὐθύ ἐστὶν οὔτε στρογγύλον · εἰ μετέχει σχήματος, ἢ εὐθύ ἐστὶν ἢ στρογγύλον · εἰ ἄρα μὴ ἔχει μέρη, οὐ μετέχει σχήματος. Καὶ μὴν καὶ [20] κατὰ τὸ τρίτον σχῆμα, πρὸς τινῶν δὲ δεύτερον, καθ' ὃ ὁ κοινὸς ὅρος ἀμφοτέρων ἡγεῖται, ἐν τῷ Φαίδωνι οὕτως ἐρωτᾷ δυνάμει · εἰ λαβόντες τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην μὴ ἐπιλελήσμεθα, ἐπιστάμεθα, εἰ δὲ ἐπιλελήσμεθα, ἀναμιμνησκόμεθα. Καὶ τῶν μικτῶν δὲ μέμνηται, τῶν [25] μὲν ἐξ ἀκολουθίας κατασκευαστικῶν οὕτως · εἰ τὸ ἓν ὅλον ἐστὶ καὶ [τὸ] πεπερασμένον, τοῦτο ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τελευτὴν ἔχον καὶ σχήματος μετέχει · τὸ δὲ ἡγούμενον · τὸ ἄρα λήγον. Τῶν δὲ ἐξ ἀκολουθίας ἀνασκευαστικῶν οὕτως πῶς τὰς διαφορὰς κατὰ τοῦτο [30] θεωρεῖσθαι. Ὅταν οὖν τις ἀκριβῶς κατίδη τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διαφορὰς, καὶ τὰ εἶδη τῶν λόγων ἃ προσαρμόζει τῆδε ἢ τῆδε τῆ ψυχῆ, ὁξέως τε αἰσθάνηται καὶ ὁποῖος ὑπὸ τίνων λόγων καὶ ὁποῖων πείθεσθαι [35] δύναται, οὗτος, εἰ προσλάβοι καὶ τὸν καιρὸν τῆς χρήσεως τὸν προσήκοντα, τέλος ἔσται ῥήτωρ καὶ ῥητορικὴ αὐτοῦ δικαίως ἂν λέγοιτο ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν. Καὶ τὴν τῶν σοφισμάτων δὲ μέθοδον εὔροιμεν ἂν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ὑπογεγραμμένην ἐν τῷ Εὐθυδήμῳ, εἰ [40] ἀκριβῶς ἐντύχοιμεν τῷ βιβλίῳ, ὥστε ἐν αὐτῷ ὑποδειχθῆναι τίνα μὲν παρὰ τὴν φωνὴν ἐστὶ σοφίσματα, τίνα δὲ παρὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰς λύσεις αὐτῶν. Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἐν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξεν, τὸν ἐτυμολογικὸν τε τόπον ὅλον ἐν [45] τῷ Κρατύλῳ διεξέρχεται · ἀπλῶς τε ἰκανώτατος ὁ ἀνὴρ καὶ θαυμαστῆς τῆς τε ὀριστικῆς [160] καὶ διαιρετικῆς < καὶ ἀναλυτικῆς > πραγματείας, αἱ πᾶσαι δείκνυνται μάλιστα τὴν δύναμιν τῆς διαλεκτικῆς. Τὰ δὲ ἐν τῷ Κρατύλῳ τοιοῦτον ἔχει νοῦν. Ζητεῖ γὰρ πότερον φύσει τὰ ὀνόματά [5] ἐστὶν ἢ θέσει · ἀρέσκει δὲ αὐτῷ θέσει ὑπάρχειν τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων, οὐ μὴν ἀπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ ὥστε τὴν θέσιν γενέσθαι ἀκόλουθον τῆ τοῦ πράγματος

φύσει · μὴ γὰρ ἄλλο τὴν ὀρθότητα εἶναι τοῦ ὀνόματος ἢ τὴν σύμφωνον τῇ φύσει τοῦ [10] πράγματος θέσιν. Μήτε γὰρ τὴν θέσιν τὴν ὀποιάνποτε τοῦ ὀνόματος αὐτάρκη εἶναι καὶ ἀποχρῶσαν πρὸς ὀρθότητα, μήτε τὴν φύσιν καὶ τὴν πρώτην ἐκφώνησιν, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν · ὥστε εἶναι παντὸς ὄνομα κατὰ τὸ οἰκεῖον τῇ τοῦ πράγματος φύσει κείμενον · οὐ γὰρ δήπου [15] ἂν τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι τεθῆ ἡ σημαεῖ τὸ ὀρθόν, οἷον εἰ ἵππον θείμεθα ἀνθρώπῳ ὄνομα. Καὶ γὰρ τοι τὸ λέγειν μία δὴ τίς ἐστὶ τῶν πράξεων, ὥστε οὐχ ὀπωσδήποτε λέγων ὀρθῶς ἂν λέγοι, ἀλλ' εἰ οὕτως λέγοι ἢ τὰ πράγματα πέφυκεν · ἐπεὶ δὲ τοῦ λέγειν μέρος [20] ἐστὶ τὸ ὀνομάζειν, ὡς καὶ τοῦ λόγου μέρος τὸ ὄνομα, τὸ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς ὀνομάζειν οὐ κατὰ θέσιν ὀποιοῦν γένοιτο ἂν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ οὗτος ἂν εἴη ὀνοματοθέτης ἄριστος ὁ σημαίνων δι' ὀνόματος τὴν [25] φύσιν τοῦ πράγματος. Ἔστι γὰρ τὸ ὄνομα ὄργανον πράγματος οὐχ ὁ ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ κατάλληλον τῇ φύσει · καὶ διὰ τούτου διδάσκομεν ἀλλήλους τὰ πράγματα καὶ διακρίνομεν αὐτά, ὥστε εἶναι τὸ ὄνομα διδασκαλικόν τι καὶ διακριτικόν τῆς ἐκάστου [30] οὐσίας ὄργανον, ὡς ἡ κερκὶς τοῦ ὑφάσματος. Περὶ τὸ διαλεκτικόν δὴ καὶ τοῦτο ὑπάρξει τὸ τοῖς ὀνόμασιν ὀρθῶς χρῆσθαι · ὡς γὰρ κερκίδι χρῆσαιτ' ἂν ὑφαντικός ἀνὴρ εἰδῶς αὐτῆς τὸ προσῆκον ἔργον, τέκτονος αὐτὴν δημιουργήσαντος, οὕτως καὶ ὁ διαλεκτικός, [35] ὀνοματοθέτου θέντος τοῦνομα, χρῆσαιτ' ἂν αὐτῷ κατὰ τρόπον καὶ προσφόρως. Καὶ γὰρ τοῦ τέκτονος μὲν τὸ ποιῆσαι πηδάλιον, κυβερνήτου δὲ τὸ χρῆσασθαι καλῶς · οὕτως γὰρ τοι καὶ αὐτὸς ὁ ὀνοματοθέτης καλῶς < ἂν > χρῆσαιτο τῇ θέσει, εἰ ὡς διαλεκτικοῦ [40] παρόντος ποιοῖτο τὴν θέσιν, τὴν φύσιν τῶν ὑποκειμένων ἐπισταμένου.

VII. Τὸ μὲν δὴ διαλεκτικόν ἐπὶ τοσοῦτον ὑπογεγράφθω, ἐξῆς δὲ περὶ τοῦ θεωρητικοῦ λέγωμεν. Τούτου τοίνυν τὸ μὲν εἴπομεν εἶναι θεολογικόν, τὸ δὲ φυσικόν, [161] τὸ δὲ μαθηματικόν · καὶ ὅτι τοῦ μὲν θεολογικοῦ τέλος ἢ περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ἀνωτάτω τε καὶ ἀρχικὰ γνῶσις, τοῦ δὲ φυσικοῦ τὸ μαθεῖν τίς ποτέ ἐστὶν ἢ τοῦ παντὸς φύσις καὶ οἷόν τι ζῶον ὁ ἄνθρωπος καὶ τίνα [5] χώραν ἐν κόσμῳ ἔχων, καὶ εἰ θεὸς προνοεῖ τῶν ὄλων καὶ εἰ ἄλλοι θεοὶ τεταγμένοι ὑπὸ τούτῳ, καὶ τίς ἢ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς θεοὺς σχέσις · τοῦ δὲ μαθηματικοῦ τὸ ἐπεσκέφθαι τὴν ἐπίπεδόν τε καὶ τριχῆ διεστηκυῖαν φύσιν, περὶ τε κινήσεως καὶ φορᾶς ὅπως ἔχει. [10] Προκείσθω δὲ ἢ τοῦ μαθηματικοῦ θεωρία ἐπὶ κεφαλαίων. Αὕτη τοίνυν καὶ πρὸς ὀξύτητα διανοίας παρελήφθη ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, θήγουσα τὴν ψυχὴν καὶ πρὸς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἀκρίβειαν παρεχομένη · τό τε περὶ

τοὺς ἀριθμοὺς μόριον [ὄν] τοῦ μαθηματικοῦ οὐχ ἦν [15] ἔτυχεν οἰκειότητα ἐμποιεῖ πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐπάνοδον, ἀλλὰ σκέδον τι τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ πλάνης καὶ ἀγνοίας ἀπαλλάττει ἡμᾶς, συνεργοῦν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας γνῶσιν, πρὸς τε πολέμους εὐθετον ὑπάρχει διὰ τὴν τῶν τακτικῶν θεωρίαν. Τό γε μὴν κατὰ τὴν [20] γεωμετρίαν ἐπιτηδειότατον καὶ αὐτὸ πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσιν, ὅταν γέ τις μὴ πράσεως ἕνεκα μετή γεωμετρίαν, ἀλλὰ προσχρῶμενος αὐτῇ ὡς ἐπὶ τὸ ὄν ἀεὶ ἀνιέναι καὶ μὴ διατρίβειν περὶ τὸ γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον. Καὶ μὴν ἡ στερεομετρία χρησιμωτάτη · [25] μετὰ γὰρ τὴν δευτέραν αὐξήσιν ἀκόλουθος ἢ κατ' αὐτὴν θεωρία τρίτην αὐξήσιν ἔχουσα · χρήσιμον δὲ ὡσπερ τι τέταρτον μάθημα καὶ ἡ ἀστρονομία, καθ' ἣν ἐν τῷ οὐρανῷ θεασόμεθα ἄστρων τε φοράς καὶ οὐρανοῦ καὶ τὸν δημιουργὸν νυκτὸς καὶ ἡμέρας [30] μηνῶν τε καὶ ἐνιαυτῶν · ἐξ ὧν κατὰ τινα οἰκείαν ὁδὸν καὶ τὸν ἀπάντων δημιουργὸν ζητήσομεν, μετιόντες ἀπὸ τούτων τῶν μαθημάτων ὡσπερ τινὸς ὑποβάθρας καὶ στοιχείων. Καὶ μουσικῆς δὲ ἐπιμελησόμεθα, ἐπὶ τὰ αὐτὰ τὴν [35] ἀκοὴν ἀναφέροντες · ὡς γὰρ πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα συνέστηκεν οὕτως ἀκοὴ πρὸς τὸ ἐναρμόνιον · καὶ ὡσπερ ἀστρονομία τὸν νοῦν προσέχοντες ἀπὸ τῶν ὄρωμένων ἐπὶ τὴν ἀόρατον καὶ νοητὴν οὐσίαν ποδηγούμεθα, οὕτως καὶ τῆς ἐναρμονίου φωνῆς κατακούοντες [40] ἀπὸ τῶν ἀκουστῶν ἐπὶ τὰ αὐτῷ τῷ νῷ θεωρούμενα κατὰ ταῦτα μεταβαίνομεν · ὡς εἰ μὴ οὕτως μετίοιμεν ταῦτα τὰ μαθήματα, ἀτελής τε καὶ ἀνόνητος καὶ οὐδενὸς λόγου ἀξία ἢ περὶ τούτων σκέψις γένοιτ' ἂν ἡμῖν. Δεῖ γὰρ ὁξέως ἀπὸ τῶν ὄρατῶν καὶ ἀπὸ τῶν ἀκουστῶν μεταβαίνειν ἐπ' [162] ἐκεῖνα ἃ ἔστιν ἰδεῖν μόνῳ τῷ τῆς ψυχῆς λογισμῷ. Ἔστι γὰρ ἡ τῶν μαθημάτων ἐπίσκεψις ὡς ἂν προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν · ἐπιέμεναι γὰρ τοῦ ὄντος λαμβάνεσθαι γεωμετρία τε καὶ [5] ἀριθμητικὴ καὶ αἱ ταύταις ἐπόμεναι ὀνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ αὐτὸ ἀδυνατοῦσιν ἰδεῖν ἀγνοοῦσαι τὰς τε ἀρχὰς καὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν συγκείμενα, οὐδὲν δὲ ἥττον χρησιμώταται οὔσαι τυγχάνουσι κατὰ τὰ εἰρημένα · ὅθεν οὐδὲ ἐπιστήμας ταῦτα τὰ μαθήματα [10] ἔφησεν ὁ Πλάτων. Ἡ μὲντοι διαλεκτικὴ μέθοδος ἀπὸ τῶν γεωμετρικῶν ὑποθέσεων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀρχικὰ καὶ ἀνυπόθετα ἀνιέναι πέφυκεν · ὅθεν τὴν μὲν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην προσεῖπεν, τὰ δὲ μαθήματα οὔτε δόξαν διὰ τὸ ἐναργέστερα εἶναι τῶν αἰσθητῶν, οὔτε ἐπιστήμην [15] διὰ τὸ ἀμυδρότερα εἶναι τῶν πρώτων νοητῶν · ἀλλὰ δόξαν μὲν τῶν σωμάτων φησίν, ἐπιστήμην δὲ τῶν πρώτων, διάνοιαν δὲ τῶν μαθημάτων. Τίθεται δὲ τι καὶ πίστιν καὶ εἰκασίαν, τούτων δὲ τὴν μὲν πίστιν τῶν αἰσθητῶν, τὴν δὲ εἰκασίαν τῶν εἰκόνων καὶ εἰδώλων · ἐπεὶ [20] δὲ ἡ διαλεκτικὴ ἰσχυρότερον τῶν μαθημάτων ἄτε περὶ

τὰ θεῖα καὶ βέβαια γινομένη, διὰ τοῦτο καὶ ἀνωτέρω τῶν μαθημάτων τάττεται, ὥσπερ θριγκὸς τις ὑπάρχουσα ἢ φυλακὴ τῶν λοιπῶν.

VIII. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐπομένως περὶ τῶν ἀρχῶν τε καὶ [25] τῶν θεολογικῶν λέγωμεν θεωρημάτων, ἄνωθεν ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρχόμενοι καὶ ἀπ' αὐτῶν κατιόντες καὶ ἐπισκοποῦντες τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν, τελευτῶντες δὲ εἰς ἀνθρώπων γένεσιν καὶ φύσιν. Καὶ πρῶτόν γε περὶ ὕλης λέγωμεν. Ταύτην τοίνυν [30] ἐκμαγεῖον τε καὶ πανδεχῆς καὶ τιθήνην καὶ μητέρα καὶ χώραν ὀνομάζει καὶ ὑποκείμενον ἄπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῷ ληπτόν · ιδιότητα δ' ἔχειν τοιαύτην, ὥστε πᾶσαν γένεσιν ὑποδέχεσθαι τιθήνης λόγον ἐπέχουσιν τῷ φέρειν αὐτὰς καὶ ἀναδέχεσθαι [35] μὲν αὐτὴν πάντα τὰ εἶδη, αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἄμορφόν τε ὑπάρχειν καὶ ἄποιον καὶ ἀνείδεον, ἀναματτομένην δὲ τὰ τοιαῦτα καὶ ἐκτυπουμένην καθάπερ ἐκμαγεῖον καὶ σχηματιζομένην ὑπὸ τούτων, μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσιν μηδὲ ποιότητα. Οὐ γὰρ γένοιτ' ἂν τι [40] εὖ παρεσκευασμένον πρὸς ποικίλας ἐκτυπώσεις καὶ μορφάς, εἰ μὴ ἄποιον αὐτὸ ὑπάρχοι καὶ ἀμέτοχον ἐκείνων τῶν εἰδῶν ἃ δεῖ αὐτὸ δεῖξασθαι · ὀρώμεν δὲ καὶ τοὺς τὰ ἀλείμματα ἐξ ἐλαίου κατασκευάζοντας τὰ εὐώδη [163] ἀοσμοτάτῳ τούτῳ χρωμένους, καὶ τοὺς τὰς μορφάς δημιουργεῖν βουλομένους ἐκ κηροῦ ἢ πηλοῦ προλεαίνοντας ταῦτα καὶ ὡς ἐνδέχεται ἀσχημάτιστα παρέχοντας. Προσῆκει δὲ καὶ τῇ πανδεχεῖ ὕλῃ, εἰ μέλλει κατὰ πᾶν [5] δέχεσθαι τὰ εἶδη, μηδεμίαν αὐτῶν φύσιν ἔχειν [ὑποκεῖσθαι], ἀλλὰ ἄποιόν τε εἶναι καὶ ἀνείδεον πρὸς ὑποδοχὴν τῶν εἰδῶν · τοιαύτη δ' οὔσα οὔτε σῶμα ἂν εἴη οὔτε ἀσῶματον, δυνάμει δὲ σῶμα, ὡς καὶ τὸν χαλκὸν ὑπακούομεν δυνάμει ἀνδριάντα, διότι τὸ εἶδος δεξάμενος [10] ἀνδριάς ἔσται.

IX. Ἀρχικὸν δὲ λόγον ἐπεχούσης τῆς ὕλης ἔτι καὶ ἄλλας ἀρχὰς παραλαμβάνει, τὴν τε παραδειγματικὴν, τουτέστι τὴν τῶν ιδεῶν, καὶ τὴν τοῦ πατρὸς τε καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ. Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις [15] αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία. Καθόλου γὰρ πᾶν τὸ γινόμενον κατ' ἐπίνοιαν πρὸς τι ὀφείλει γίνεσθαι, οὗ ὥσπερ [γὰρ] εἰ ἀπὸ τινός τι γένοιτο, ὡς [20] ἀπ' ἐμοῦ ἢ ἐμῆ εἰκῶν, δεῖ τὸ παράδειγμα προὑποκεῖσθαι · εἴ τε καὶ μὴ εἴη ἔξω τὸ παράδειγμα, πάντη πάντως ἕκαστος ἐν αὐτῷ τὸ παράδειγμα ἴσχων τῶν τεχνιτῶν τὴν τούτου μορφήν τῇ ὕλῃ περιτίθησιν. Ὅριζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε [25]

γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνητῶν εἶναι ιδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὐδὲ τῶν εὐτελῶν τινος, οἷον ρύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν [30] πρὸς τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος · εἶναι γὰρ τὰς ιδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς. Ὅτι δὲ εἰσὶν αἱ ιδέαι καὶ οὕτως παραμυθοῦνται. Εἴτε γὰρ νοῦς ὁ θεὸς ὑπάρχει εἴτε νοερόν, ἔστιν αὐτῶ νοήματα, καὶ ταῦτα αἰώνια τε καὶ ἄτρεπτα, εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι · καὶ γὰρ [35] εἰ ἄμετρος ὑπάρχει ἡ ὕλη κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον, παρ' ἑτέρου τινὸς κρείττονος καὶ ἀύλου τῶν μέτρων ὀφείλει τυγχάνειν · τὸ δὲ ἡγούμενον, τὸ ἄρα λῆγον · εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι μέτρα τινὰ ἄυλα ὑπάρχουσαι. Ἔτι γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ τοῦ αὐτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, [40] οὐ μόνον ἐκ τινὸς ἐστὶ γεγωνῶς ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο ἀλλὰ καὶ πρὸς τι · τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγονε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ ιδέα; [164] ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι. Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ νοῦς διαφέρει δόξης ἀληθοῦς, καὶ τὸ νοητὸν ἦν τοῦ δοξαστοῦ διαφέρον · εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι νοητὰ ἕτερα τῶν δοξαστῶν · ὥστε εἴη ἂν καὶ πρῶτα νοητά, ὡς καὶ [5] πρῶτα αἰσθητά · εἰ δὲ τοῦτο, εἰσὶν αἱ ιδέαι · ἀλλὰ μὴν διαφέρει νοῦς δόξης ἀληθοῦς · ὥστε εἶεν ἂν αἱ ιδέαι.

X. Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων. Ἐπαχθείημεν δ' ἂν περὶ αὐτῆς τοῦτον τὸν τρόπον · εἰ ἔστι [10] νοητά, ταῦτα δὲ οὔτε αἰσθητά ἐστὶν οὔτε μετούσια τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ πρῶτων τινῶν [τῶν] νοητῶν, ἔστι πρῶτα νοητὰ ἀπλᾶ, ὡς καὶ πρῶτα αἰσθητά · τὸ δ' ἡγούμενον, τὸ ἄρα λῆγον. Ἄνθρωποι μὲν δὴ ἄτε τοῦ τῆς αἰσθήσεως πάθους ἐμπιμπλάμενοι, ὥστε καὶ ὁπότε νοεῖν προαιροῖντο [15] τὸ νοητὸν, ἐμφανταζόμενον ἔχουν τὸ αἰσθητὸν, ὡς καὶ μέγεθος συνεπινοεῖν καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα πολλάκις, οὐ καθαρῶς τὰ νοητὰ νοοῦσι, θεοὶ δὲ ἀπηλλαγμένως τῶν αἰσθητῶν εἰλικρινῶς τε καὶ ἀμιγῶς. Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα [20] νοῶν καὶ ἅμα καὶ αἰεὶ, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός, αἴτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῶ νῶ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ. Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος αὐτὸς ὢν εἰς τοῦτον, ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν ὄρασιν, ὅταν αὐτῶ [25] προσβλέπη, καὶ ὡς τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ τὴν ὄρεξιν ἀκίνητον ὑπάρχον · οὕτω γε δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ. Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος, δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῶ νοητὸν ὑποκεῖσθαι, οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον · ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ [30] νοήματα αἰεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ιδέα ὑπάρχει.

Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς ἀίδιος ἐστίν, ἄρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής τουτέστιν αἰεὶ τέλειος, παντελής τουτέστι πάντη τέλειος · θειότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν. Λέγω δὲ [35] οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἐνὸς νοουμένου. Καὶ ἀγαθὸν μὲν ἐστίν, διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ, παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν · καλὸν δέ, ὅτι αὐτὸς τῇ αὐτοῦ φύσει τέλεόν ἐστι καὶ σύμμετρον · ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει, ὡς ὁ ἥλιος παντὸς [40] φωτός · πατὴρ δέ ἐστὶ τῶ αἴτιος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις · κατὰ γὰρ [165] τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων · ὅς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῶδε τῶ κόσμῳ. [5] Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῶ, οὔτε κακόν · οὐ γὰρ θέμις τοῦτο εἶπεῖν · οὔτε ἀγαθόν · κατὰ μετοχὴν γὰρ τινος ἔσται οὕτως καὶ μάλιστα ἀγαθότητος · οὔτε ἀδιάφορον · οὐδὲ [10] γὰρ τοῦτο κατὰ τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ · οὔτε ποιόν · οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστὶ καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτετελεσμένον · οὔτε ἄποιον · οὐ γὰρ ἐστέρηταί τινος ἐπιβάλλοντος αὐτῶ ποιοῦ · οὔτε μέρος τινός, οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη, οὔτε ὥστε ταῦτόν τι εἶναι ἢ ἕτερον · οὐδὲν γὰρ [15] αὐτῶ συμβέβηκε καθ' ὃ δύναται τῶν ἄλλων χωρισθῆναι · οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται. Ἔσται δὲ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνόησαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα γραμμὴν, καὶ τελευταῖον τὸ σημεῖον. [20] Δευτέρα δέ ἐστὶν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀναλογίαν οὕτω πως · ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ ἥλιος πρὸς τὴν ὄρασιν καὶ τὰ ὀρώμενα, οὐκ ὢν αὐτὸς ὄψις, παρέχων δὲ τῇ μὲν τὸ ὄραν, τοῖς δὲ τὸ ὄρασθαι, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ὁ πρῶτος νοῦς πρὸς τὴν ἐν τῇ ψυχῇ νόησιν καὶ τὰ νοούμενα · οὐ γὰρ ὢν [25] ὅπερ ἐστὶν ἡ νόησις, παρέχει αὐτῇ τὸ νοεῖν καὶ τοῖς νοητοῖς τὸ νοεῖσθαι, φωτίζων τὴν περὶ αὐτὰ ἀλήθειαν. Τρίτη δὲ νόησις τοιαύτη τις < ἄν > εἴη · θεωρῶν γὰρ τις τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασι καλόν, μετὰ τοῦτο μέτεισιν ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος, εἶτα τὸ ἐν ἐπιτηδεύμασι καὶ νόμοις, [30] εἶτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, μεθ' ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν ὡσπερ φῶς φανέν καὶ οἶον ἐκλάμπαν τῇ οὕτως ἀνιούσῃ ψυχῇ · τούτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῶ τιμίῳ ὑπεροχὴν. Ἀμερῇ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ · [35] τὸ γὰρ μέρος καὶ τὸ ἐξ οὗ πρότερον ὑπάρχει τούτου οὗ μέρος · καὶ γὰρ τὸ ἐπίπεδον πρότερον ἢ τὸ σῶμα, καὶ ἡ γραμμὴ πρότερον ἢ τὸ ἐπίπεδον · μέρη γε μὴν οὐκ ἔχων ἀκίνητος ἄν εἴη

κατὰ τόπον καὶ ἀλλοίωσιν. Εἰ γὰρ ἀλλοιωθήσεται, ἢ ὑφ' αὐτοῦ ἢ ὑφ' ἑτέρου · εἰ μὲν οὖν [40] ὑφ' ἑτέρου, ἐκεῖνο αὐτοῦ ἰσχυρότερον ἔσται, εἰ δ' ὑφ' αὐτοῦ, ἦτοι ἐπὶ τὸ χειρὸν ἀλλοιωθεῖ ἂν ἢ ἐπὶ τὸ βέλτιον · ἄμφω δὲ ἄτοπα · ἐξ ὧν πάντων ἀναφαίνεται [166] καὶ τὸ ἀσώματον αὐτὸν εἶναι. Ὅπερ κάκ τούτων ἀποδειχθήσεται · εἰ γὰρ σῶμα ὁ θεός, ἐξ ὕλης ἂν εἶη καὶ εἶδους διὰ τὸ πᾶν σῶμα συνδύασμά τι εἶναι ἕκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἶδους, ὅπερ ἐξομοιοῦται ταῖς ιδέαις καὶ [5] μετέχει αὐτῶν, δύσφραστον δέ τινα τρόπον · ἄτοπον δὲ τὸν θεὸν ἐξ ὕλης εἶναι καὶ εἶδους · οὐ γὰρ ἔσται ἀπλοῦς οὐδὲ ἀρχικός · ὥστε ἀσώματος ἂν εἶη ὁ θεός. Καὶ αὐτόθεν δέ · εἰ σῶμά ἐστιν, ἐξ ὕλης ἂν ὑπάρχοι · ἢ πῦρ ἂν οὖν εἶη ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἀήρ ἢ τι ἐκ τούτων · ἀλλ' ἕκαστόν γε [10] τούτων οὐκ ἀρχικόν. Καὶ ἄλλως δὲ ὕστερον γενήσεται τῆς ὕλης, εἰ ἐξ ὕλης ὑπάρχοι · ὧν ἀτόπων ὄντων ἀσώματον αὐτὸν ὑποληπτέον · καὶ γὰρ εἰ σῶμά ἐστιν, καὶ φθαρτὸς ἔσται καὶ γενητὸς καὶ μεταβλητὸς · ἕκαστον δὲ τούτων ἄτοπον ἐπ' αὐτοῦ.

[15] XI. Καὶ μὴν καὶ αἱ ποιότητες τοῦτον τὸν τρόπον δεικνύουσιν ἂν ἀσώματοι · πᾶν σῶμα ὑποκείμενον ἔστιν, ἢ δὲ ποιότης οὐχ ὑποκείμενον ἀλλὰ συμβεβηκός, οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ποιότης · πᾶσα ποιότης ἐν ὑποκειμένῳ, οὐδὲν δὲ σῶμα ἐν ὑποκειμένῳ, οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ποιότης. Ἐτι [20] ποιότης ποιότητι ἐναντίον, οὐ μὴν καὶ σῶμα σώματι, σῶμά τε σώματος καθόσον σῶμα οὐδενὶ διαφέρει, ποιότητι δὲ διαφέρει καὶ οὐ μὰ Δία σώματι · οὐκ ἄρα σώματα αἱ ποιότητες. Εὐλογώτατόν τε ὡς ἡ ὕλη ἄποιος, τὴν ποιότητα ἄυλον εἶναι · εἰ δὲ ἡ ποιότης ἄυλος, ἀσώματος [25] ἂν εἶη ἡ ποιότης. Εἴ γε μὴν σώματα καὶ αἱ ποιότητες, δύο καὶ τρία σώματα ἔσται ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἀτοπωτάτου τούτου ὑπάρχοντος · εἰ δὲ αἱ ποιότητες ἀσώματοι, καὶ τὸ δημιουργικὸν τούτων ἀσώματον. Ἐτι τὰ ποιοῦντα οὐκ ἂν ἄλλα εἶη ἢ τὰ ἀσώματα · παθητὰ γὰρ τὰ σώματα καὶ [30] ῥευστὰ καὶ οὐκ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα, οὐδὲ μόνιμα καὶ ἔμπεδα, ἅ γε καὶ ἐν οἷς δοκεῖ τι ποιεῖν πολὺ πρόσθεν εὐρίσκεται πάσχοντα · ὥσπερ οὖν ἔστι τι παθητικὸν εἰλικρινῶς, οὕτως ἀναγκαῖόν τι εἶναι καὶ ἀτρεκῶς ποιητικόν · οὐκ ἄλλο δὲ εὐροιμεν ἂν τοῦτο ἢ [35] ἀσώματον. Ὁ μὲν δὴ περὶ τῶν ἀρχῶν λόγος τοιοῦτος ἂν τις εἶη θεολογικὸς λεγόμενος · ἐπὶ δὲ τὸν καλούμενον φυσικὸν τρόπον ἐξῆς χωρητέον ἐντεῦθεν ποθεν ἀρξαμένους.

XII. Ἐπεὶ γὰρ τῶν κατὰ φύσιν αἰσθητῶν καὶ [40] κατὰ μέρος ὠρισμένα τινὰ δεῖ παραδείγματα εἶναι τὰς ιδέας, ὧν καὶ τὰς ἐπιστήμας γίνεσθαι καὶ τοὺς ὅρους (παρὰ

πάντας γὰρ ἀνθρώπους [167] ἀνθρωπὸν τινα νοεῖσθαι καὶ παρὰ πάντας ἵππους ἵππον, καὶ κοινῶς παρὰ τὰ ζῶα ζῶον ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ὃν τρόπον σφραγίδος μιᾶς ἐκμαγεῖα [5] γίνεται πολλὰ καὶ ἑνὸς ἀνδρὸς εἰκόνες μυρίαὶ ἐπὶ μυρίαῖς, τῆς ιδέας οὔσης αἰτίας < καὶ > ἀρχῆς τοῦ εἶναι ἕκαστον τοιοῦτον οἶον αὐτῇ ὑπάρχει) ἀναγκαῖον καὶ τὸ κάλλιστον κατασκεύασμα τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδημιουργῆσθαι πρὸς τινα [10] ιδέαν κόσμου ἀποβλέποντος, παράδειγμα ὑπάρχουσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ὡς ἂν ἀπεικονισμένου ἀπ' ἐκείνης, πρὸς ἣν ἀφομοιωθέντα ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ αὐτὸν ἀπειργάσθαι κατὰ θαυμασιωτάτην πρόνοιαν καὶ δίκαιαν ἐλθόντος ἐπὶ τὸ δημιουργεῖν τὸν κόσμον, [15] διότι ἀγαθὸς ἦν. Ἐκ τῆς πάσης οὖν ὕλης αὐτὸν ἐδημιούργει, ἦν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινουμένην πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως ἐκ τῆς ἀταξίας παραλαβὼν πρὸς τὴν ἀρίστην ἤγαγε τάξιν, ἀριθμοῖς πρέπουσι τὰ μέρη κοσμήσας αὐτοῦ [20] καὶ σχήμασιν, ὥστε διακρίναι ὅπως νῦν ἔχει πῦρ τε καὶ γῆ πρὸς ἀέρα τε καὶ ὕδωρ, ἴχνη μὲν τέως ἔχοντα καὶ τὸ δεκτικὸν τῆς τῶν στοιχείων δυνάμεως, ἀλόγως δὲ καὶ ἀμέτρως σείοντά τε τὴν ὕλην καὶ πρὸς ταύτης σειόμενα. Ἐξ ἐκάστου γὰρ ὅλου τῶν τεττάρων αὐτὸν [25] στοιχείων ἐγέννησεν, πυρὸς τε παντὸς καὶ γῆς ὕδατος τε καὶ ἀέρος, οὐδὲν μέρος οὐδενὸς ἀπολιπὼν οὐδὲ δύναιμι, διανοηθεὶς πρῶτον μὲν ὅτι σωματοειδὲς χρὴ τὸ γενόμενον εἶναι καὶ πάντως ἀπτὸν τε καὶ ὄρατόν, χωρὶς δὲ πυρὸς καὶ γῆς [30] οὐχ οἶόν τε οὔτε ὄρατόν τι εἶναι οὔτε ἀπτὸν · κατὰ δὲ τὸν εἰκότα λόγον ἐκ γῆς αὐτὸν καὶ πυρὸς ἐποίησεν. Ἐπεὶ δὲ καὶ δεσμὸν ἔδει τινὰ συναγωγὸν ἀμφοτέρων ἐν μέσῳ γενέσθαι, θεῖος δὲ δεσμὸς ὁ τῆς ἀναλογίας, ὃς ἑαυτὸν τε καὶ τὰ συνδούμενα [35] πέφυκεν ἐν ποιεῖν, ἐπίπεδός τε οὐκ ἦν ὁ κόσμος (ἀπέχρη γὰρ ἂν αὐτῷ μία μεσότης) σφαιροειδῆς δέ, δυοῖν ἐδέησεν αὐτῷ μεσοτήτων εἰς συναρμογήν · διὰ τοῦτο πυρὸς ἐν μέσῳ καὶ γῆς ἀήρ τε καὶ ὕδωρ ἐτάχθη κατὰ τὸν τῆς ἀναλογίας τρόπον · ὥστε ὡς ἔχει [40] πῦρ πρὸς ἀέρα, οὕτως ἔχειν ἀέρα τε πρὸς ὕδωρ καὶ τοῦτο πρὸς γῆν καὶ ἀνάπαλιν. Τῷ δὲ μηδὲν ἔξωθεν ὑπολείπεσθαι καὶ μονογενῆ τὸν κόσμον ἐποίησε καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῆς ιδέας εἰκασμένον μιᾶς οὔσης, πρὸς τε τούτοις ἄνοσον καὶ ἀγήρω, ἅτε αὐτῷ μηθενὸς προσιόντος [45] τοῦ κηραίνειν πεφυκότος, αὐτάρκη τε καὶ οὐδενὸς ἔξωθεν δεόμενον. Σκῆμα δ' αὐτῷ περιέθηκε τὸ σφαιροειδές, εὐμορφότατον [168] σχημάτων καὶ πολυχωρότατον καὶ εὐκίνητότατον · καὶ ἐπεὶ οὔτε ὀράσεως ἐδεῖτο οὔτε ἀκοῆς οὔτε μὴν ἄλλου τοιούτου τινός, οὐ προσῆψεν αὐτῷ τοιαῦτα ὄργανα πρὸς ὑπηρεσίαν, [5] ἀφελόμενος δὲ τὰς λοιπὰς κινήσεις μόνην αὐτῷ δέδωκε τὴν κυκλοφορητικὴν, νοῦ καὶ φρονήσεως οἰκείαν ὑπάρχουσιν.

XIII. Ἐξ ὧν δὲ συνέστηκεν ὁ κόσμος δύο ὑπαρχόντων, σώματος καὶ ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ὀρατὸν καὶ [10] ἀπτόν, ἡ δὲ ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, ἐκατέρου ἡ δύναμις καὶ ἡ σύστασις διάφορος οὔσα τυγχάνει. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα αὐτοῦ ἐκ πυρὸς γέγονε καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος · ταῦτα γὰρ τὰ τέτταρα συλλαβῶν ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου οὐ μὰ Δία στοιχείων τάξιν [15] ἐπέχοντα διεσχημάτισε πυραμίδι καὶ κύβῳ καὶ ὀκταέδρῳ καὶ εἰκοσαέδρῳ καὶ ἐπὶ πᾶσι δωδεκαέδρῳ · καὶ καθὸ μὲν πυραμίδος σχῆμα ἔλαβεν ἡ ὕλη, πῦρ ἐγένετο, τμητικωτάτου τοῦ σχήματος ὄντος καὶ ἐξ ἐλαττόνων τριγώνων, ταύτη δὲ καὶ μανωτάτου · καθὸ δὲ ὀκταέδρου, [20] τὴν ἀέρος ποιότητα ἀνέλαβεν, καθὸ δὲ εἰκοσαέδρου τύπον, τὴν ὕδατος ποιότητα ἔσχεν · τὸ δὲ τοῦ κύβου σχῆμα ἀπεδίδου τῇ γῆ, στερεωτάτη ὑπαρχούση καὶ ἐδραιοτάτη · τῷ δὲ σχήματι τῷ δωδεκαέδρῳ πρὸς τὸ πᾶν κατεχρήσατο. Πάντων δὲ τούτων ἀρχικωτέρα φύσις ἡ [25] τῶν ἐπιπέδων · τῶν γὰρ στερεῶν προηγεῖται τὰ ἐπίπεδα · τῆς δὲ ἐπιπέδου φύσεως ὡσπερ τινὰ πρόγονα δύο ὑπάρχει τρίγωνα τὰ κάλλιστα ὀρθογώνια ὄντα, τὸ μὲν σκαληνόν, τὸ δὲ ἰσοσκελές · τοῦ σκαληνοῦ μίαν μὲν γωνίαν ὀρθὴν ἔχοντος, μίαν δὲ διμοῖρου, τὴν δὲ [30] καταλειπομένην τρίτου. Τὸ μὲν δὴ πρότερον, λέγω δὲ τὸ σκαληνόν τρίγωνον, πυραμίδος καὶ ὀκταέδρου καὶ εἰκοσαέδρου στοιχεῖον γίνεται, τῆς μὲν πυραμίδος ἐκ τεττάρων ἰσοπλευρῶν τριγώνων συνεστῶσης, εἰς ἕξ τρίγωνα σκαληνὰ τὰ εἰρημένα ἐκάστου διαιρουμένου [35] · τοῦ δὲ ὀκταέδρου ἐξ ὀκτῶ ὁμοίως διαιρουμένου ἐκάστου εἰς ἕξ σκαληνά, τοῦ δὲ εἰκοσαέδρου ἐξ εἴκοσι. Τὸ δὲ ἕτερον, λέγω δὲ τὸ ἰσοσκελές, συστατικὸν τοῦ κύβου γίνεται · τέτταρα γὰρ ἰσοσκελῆ τρίγωνα συνελθόντα τετράγωνον ποιεῖ, ἐξ ὁποίων ἕξ τετραγώνων [40] ὁ κύβος συνίσταται · τῷ δὲ δωδεκαέδρῳ εἰς τὸ πᾶν ὁ θεὸς κατεχρήσατο, διότι ζῳδιά τε ἐν οὐρανῷ θεωρεῖται δώδεκα ἐν τῷ ζῳδιακῷ κύκλῳ καὶ ἕκαστον αὐτῶν εἰς μοῖρας τριάκοντα διαιρεῖται, παραπλησίως καὶ ἐπὶ τοῦ δωδεκαέδρου ἐκ πενταγώνων ὄντος δώδεκα, διαιρουμένων εἰς [169] πέντε τρίγωνα, ὥστε ἕκαστον δι' ἕξ τριγώνων εἶναι, ἐν ὅλῳ τῷ δωδεκαέδρῳ τριακοσίων ἐξήκοντα εὐρισκομένων τριγώνων, ὅποσαι καὶ ἐν τῷ ζῳδιακῷ μοῖραι οὔσαι τυγχάνουσιν. Τούτοις οὖν [ὑπὸ [5] τοῦ θεοῦ] ἡ ὕλη τυπωθεῖσα ἐκινεῖτο μὲν τὸ πρῶτον τοῖς ἴχνεσιν ἀτάκτως, εἶτα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς τάξιν ἤχθη, ἀρμοσθέντων πάντων ἀναλογίᾳ πρὸς ἄλληλα · οὐ μένει δὲ ταῦτα διακριθέντα κατὰ χώραν, ἄπανστον δὲ ἔχει σεισμὸν καὶ τῇ ὕλῃ παρέχει, διότι τῇ τοῦ [10] κόσμου περιφορᾷ σφιγγόμενα συνωθεῖται καὶ συνελαυνόμενα πρὸς ἄλληλα φέρεται τὰ λεπτομερέστερα

εις τὰς τῶν ἀδρομερεστέρων χώρας. Διὰ τοῦτο δὲ μηδὲν κενὸν ἀπολείπεται σώματος ἔρημον, καὶ ἡ ἀνωμαλότης δὲ διαμένουσα τὸν σεισμὸν παρέχεται · ὑπὸ τε γὰρ [15] τούτων ἡ ὕλη σείεται καὶ ταῦτα ὑπ' ἐκείνης.

XIV. † Τὰ μὲν δὴ σώματα εἰς τὰ τῶν ἐμφαινομένων ἐν τῇ ψυχῇ δυνάμεων <...> † τὴν διδασκαλίαν αὐτῆς πεποιήται. Ἐπεὶ γὰρ ἕκαστα τῶν ὄντων κρίνομεν τῇ ψυχῇ, τὰς ἀπάντων τῶν ὄντων ἀρχὰς εἰκότως ἐγκατέταξεν [20] αὐτῇ, ἵνα αἰεὶ τῶν ὑποπιπτόντων ἕκαστον κατὰ τὸ συγγενὲς καὶ παραπλήσιον θεωροῦντες σύμφωνον τοῖς ἔργοις καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὑποστησώμεθα. Λέγων οὖν εἶναί τινα νοητὴν οὐσίαν ἀμέριστον καὶ ἄλλην περὶ τὰ σώματα μεριστήν, ἐκ τούτων μίαν οὐσίαν [ἀμέριστον [25] καὶ ἄλλην περὶ τὰ σώματα μεριστήν] ὑπεστήσατο, ἐμφαίνων ὅτι ἑκατέρας τῶν οὐσιῶν ἐφάπτεσθαι δύναται τῇ νοήσει · ὁρῶν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν ταυτότητα καὶ ἑτερότητα καὶ ἐπὶ τῶν μεριστῶν, ἐκ πάντων τούτων συνηράνικε τὴν ψυχὴν · ἢ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον [30] γνωρίζεται, ὡς τοῖς Πυθαγορείοις ἀρέσκει, ἢ τῷ ἀνομοίῳ τὸ ἀνόμοιον, ὡς Ἡρακλείτῳ τῷ φυσικῷ. Ὅταν δὲ εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος · ἀλλὰ διότι αἰεὶ ἐν γενέσει ἐστὶ καὶ ἐμφαίνει τῆς [35] αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερον τι αἴτιον · καὶ τὴν ψυχὴν δὲ αἰεὶ οὔσαν τοῦ κόσμου οὐχὶ ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ κατακοσμεῖ, καὶ ταύτη λέγοιτ' ἂν καὶ ποιεῖν, ἐγείρων καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τὸν τε νοῦν αὐτῆς καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς βαθέος ἢ ὕπνου, ὅπως ἀποβλέπουσα [40] πρὸς τὰ νοητὰ αὐτοῦ δέχεται τὰ εἶδη καὶ τὰς μορφάς, ἐφιεμένη τῶν ἐκείνου νοημάτων. Δῆλον οὖν ὅτι ζῶον ἂν εἴη ὁ κόσμος καὶ νοερόν · ἄριστον γὰρ αὐτὸν βουλόμενος ποιῆσαι ὁ θεὸς ἀκολούθως καὶ ἔμψυχον αὐτὸν ἐποίησε καὶ νοερόν · τό τε γὰρ [170] ἔμψυχον ἀποτελέσμα τοῦ μὴ ἐμψύχου ὅλον ὅλου κρεῖττον καὶ τὸ νοερόν τοῦ μὴ νοεροῦ, ἴσως οὐχ οἴου τε ὄντος νοῦ ἄνευ ψυχῆς ὑποστῆναι. Τῆς δὲ ψυχῆς ταθείσης ἐκ τοῦ μέσου ἐπὶ [5] τὰ πέρατα, συνέβη αὐτὴν τὸ σῶμα τοῦ κόσμου κύκλῳ διὰ παντὸς περιέχειν καὶ περικαλύψαι, ὥστε ὅλῳ τῷ κόσμῳ αὐτὴν παρεκτεῖναι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸν συνδεῖν τε καὶ συνέχειν, κρατεῖν μέντοι τὰ ἐκτὸς αὐτῆς τῶν ἐντὸς. Ἡ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἄσχιτος ἔμεινε, ἡ δὲ [10] ἐντὸς εἰς ἑπτὰ κύκλους ἐτμήθη ἑξαχῆ νημηθεῖσα κατὰ διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα · ἔστι τε ἡ μὲν περιεχομένη ὑπὸ τῆς ἀσχίστου μεινάσης σφαίρας ταύτῳ παραπλησία, ἡ δὲ σχισθεῖσα θατέρω. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ πάντα περιέχοντος οὐρανοῦ κίνησις ἀπλανὴς οὔσα [15] μία τέ ἐστι καὶ τεταγμένη, ἡ μέντοι τῶν ἐντὸς ποικίλη καὶ ἀνατολαῖς τε καὶ δύσεσιν

ἄλλοια, διὸ καὶ πλανῆτις καλεῖται · φέρεται δὲ ἢ μὲν ἐκτὸς ἐπὶ τὰ δεξιὰ ἀπ' ἀνατολῆς ἐπὶ δύσιν κινουμένη, ἢ δ' ἐντὸς ἀνάπαλιν ἐπὶ τὰ ἀριστερά, ἀπὸ δύσεως ἐπ' ἀνατολήν ὑπαντιάζουσα [20] τῷ κόσμῳ. Ἐδημιούργησε δὲ ὁ θεὸς καὶ ἀστέρας τε καὶ ἄστρα, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλανῆ, κόσμον οὐρανοῦ τε καὶ νυκτός, πάμπολλα ὄντα τῷ πλήθει, τὰ δὲ εἰς γένεσιν ἀριθμοῦ καὶ χρόνου καὶ δεῖξιν τῶν ὄντων, ἑπτὰ ὄντα. Καὶ γὰρ τὸν χρόνον ἐποίησε τῆς [25] κινήσεως τοῦ κόσμου διάστημα, ὡς ἂν εἰκόνα τοῦ αἰῶνος, ὅς ἐστι μέτρον τοῦ αἰωνίου κόσμου τῆς μονῆς. Τὰ δὲ μὴ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων τῇ δυνάμει οὐχ ὅμοια. Ἡλῖος μὲν γὰρ ἡγεμονεύει πάντων, δεικνύς τε καὶ φαίνων τὰ σύμπαντα · σελήνη δὲ ἐν τάξει δευτέρα θεωρεῖται ἕνεκα [30] τῆς δυνάμεως, οἱ δὲ ἄλλοι πλανῆται ἀναλόγως κατὰ μοῖραν ἕκαστος ἰδίαν. Καὶ σελήνη μὲν μηνὸς μέτρον ποιεῖ ἐκπεριελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον καὶ καταλαβοῦσα τὸν ἥλιον ἐν τοσοῦτῳ, ἥλιος δὲ ἐνιαυτοῦ · περιελθὼν γὰρ τὸν ζωοφόρον κύκλον πληροῖ τὰς ὥρας τοῦ [35] ἔτους · οἱ τε ἄλλοι καθ' ἓνα ἕκαστον περιόδοις ἰδίαις κέχρηται, αἵτινες θεωρηταὶ οὐ τοῖς τυχοῦσιν εἰσὶν ἀλλὰ τοῖς πεπαιδευμένοις. Ἐκ δὲ πασῶν τῶν περιόδων ὁ τέλειος ἀριθμὸς καὶ χρόνος συμπεραιοῦται ὁπότεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον πάντες οἱ πλανῆται ἐλθόντες ταύτην τὴν τάξιν [40] λάβωσιν ὥστε εὐθείας νοηθείσης ἀπὸ τῆς ἀπλανοῦς σφαίρας ἐπὶ τὴν γῆν νεούσης κατὰ κάθετον τὰ κέντρα αὐτῶν ἐπὶ ταύτης θεωρεῖται. Ἐπτὰ τοίνυν σφαιρῶν οὐσῶν ἐν τῇ πλανωμένη σφαίρα, ἑπτὰ σώματα [171] ὁ θεὸς δημιουργήσας ὄρατὰ ἐκ πυρώδους τῆς πλείστης οὐσίας ἐφήρμοσε ταῖς σφαίραις ὑπαρχούσαις ἐκ τοῦ θατέρου κύκλου καὶ πλανωμένου. Σελήνην μὲν δὴ τῷ μετὰ γῆν [5] ἐπέθηκε κύκλῳ τῷ πρώτῳ, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ἔταξεν, φωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον ἀστέρα εἰς τὸν ἰσοταχῆ μὲν ἡλίῳ κύκλον ἰόντα, τούτου δὲ ἀφεστῶτα · ὑπερθεν δὲ τοὺς ἄλλους κατὰ σφαῖραν οἰκείαν, τὸν μὲν βραδύτατον αὐτῶν ὑπὸ τῇ [10] τῶν ἀπλανῶν κείμενον σφαίρα, ὃν Κρόνου τινὲς ἐπονομάζουσιν ἀστέρα, τὸν δὲ βραδυτῆτι δεύτερον μετὰ τοῦτον Διὸς ἐπώνυμον, ὑφ' ὃν τὸν Ἄρεως · ὀγδόη δὲ πᾶσιν ἢ ἄνωθεν δύναμις περιβέβληται. Πάντες δὲ οὗτοι νοερά ζῶα καὶ θεοὶ καὶ σφαιρικὰ τοῖς σχήμασιν.

[15] XV. Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δαίμονες, οὓς καὶ καλοῖη ἂν τις γενητοὺς θεοὺς, καθ' ἕκαστον τῶν στοιχείων, οἱ μὲν ὄρατοί, οἱ δὲ ἀόρατοι, ἔν τε αἰθέρι καὶ πυρὶ ἀέρι τε καὶ ὕδατι, ὡς μηδὲν κόσμου μέρος ψυχῆς ἄμοιρον εἶναι μηδὲ ζῶου κρείττονος θνητῆς φύσεως · τούτοις δὲ ὑποτέτακται [20] τὰ ὑπὸ σελήνην πάντα καὶ τὰ ἐπίγεια. Ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦ τε παντὸς ὑπάρχει ποιητῆς αὐτὸς καὶ τῶν θεῶν τε καὶ δαιμόνων, ὃ δὴ πᾶν λύσιν οὐκ ἔχει

κατὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν · τῶν δὲ ἄλλων οἱ ἐκείνου παῖδες ἡγοῦνται, κατὰ τὴν ἐκείνου ἐντολὴν καὶ μίμησιν πράττοντες ὅσα [25] πράττουσιν, ἀφ' ὧν κληδόνες καὶ ὀττεῖαι καὶ ὀνειράτα καὶ χρησμοὶ καὶ ὅσα κατὰ μαντείαν ὑπὸ θνητῶν τεχνιτεύεται. Κεῖται δὲ ἡ μὲν γῆ τῶν ὅλων μέση, περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταγμένον σφιγγομένη πόλον, ἡμέρας φύλαξ καὶ νυκτός, πρεσβυτάτη τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ [30] θεῶν μετὰ γε τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου, τροφήν ἡμῖν παρέχουσα δαψιλῆ, περὶ ἣν ὁ κόσμος πολεῖται, ἄστρον τι καὶ αὐτὴ ὑπάρχουσα, μένουσα δὲ διὰ τὸ ἰσόρροπόν τι εἶναι χρῆμα ἐν μέσῳ κείμενον, ὅμοιον τῶν περιεχόντων. Ὁ δὲ αἰθὴρ ἐξωτάτω διηρημένος εἰς τε τὴν τῶν [35] ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ εἰς τὴν τῶν πλανωμένων · μεθ' ἧς ἡ τοῦ ἀέρος ὑπάρχει, καὶ ἐν μέσῳ ἡ γῆ σὺν τῷ ἑαυτῆς ὑγρῷ.

XVI. Ἐπεὶ δὲ διεκεκόσμητο αὐτῷ τὰ πάντα, τρία δὲ τὰ λοιπὰ γένη ζώων ἔλειπεν, ἅπερ ἔμελλε θνητὰ [40] ἔσεσθαι, τὸ τε πτηνὸν καὶ τὸ ἔνυδρον καὶ τὸ πεζόν, τοῖς ἐγγόνιοις αὐτοῦ θεοῖς ἐπέταξε τὴν τούτων ποιήσιν, ὅπως μὴ ὑπ' αὐτοῦ πλασθέντα ἀθάνατα γένοιτο. Αὐτοὶ δὲ δανεισάμενοι ἀπὸ τῆς πρώτης ὕλης [172] μόρια ἅττα πρὸς ὠρισμένους χρόνους, ὡς εἰς αὐτὴν πάλιν ἀποδοθησόμενα, ἐδημιούργουν τὰ θνητὰ ζῶα. Ἐπεὶ δὲ περὶ τοῦ ἀνθρωπίου γένους ὡς συγγενεστάτου θεοῖς [5] πάλιν φροντὶς ἦν τῷ τε πατρὶ πάντων καὶ τοῖς τούτου ἐγγόνιοις θεοῖς, κατέπεμψεν ἐπὶ γῆν τὰς τούτου τοῦ γένους ψυχὰς ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις · ἐμβιβάσας τε ὡς εἰς ὄχημα ἄστρον τὸ σύννομον ἀπάσας, νόμους τοὺς εἰμαρμένους [10] εἶπεν αὐταῖς νομοθέτου τρόπον ὅπως αὐτὸς ἀναίτιος ἦ, ὅτι τὰ πάθη ἀπὸ σώματος προσφύσεται θνητά, πρῶτα μὲν αἰσθήσεις, ἔπειτα δὲ ἡδονὴ καὶ λύπη φόβος τε καὶ θυμὸς · ὧν κρατήσασαι καὶ μηδαμῶς βιασθεῖσαι αἱ μὲν δίκη βιώσονται καὶ εἰς τὸ σύννομον [15] ἄστρον ἀφίξονται, αἱ δὲ κρατηθεῖσαι ὑπὸ ἀδικίας εἰς γυναικὸς ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει βίον ἐλεύσονται, μὴ πανόμεναι δὲ τὸ τελευταῖον εἰς θηρίων φύσιν · τέλος δ' αὐταῖς τῶν πόνων ἔσται τὸ νικῆσαι μὲν τὰ προσφύντα, εἰς δὲ τὴν οἰκίαν ἔξιν ἐλθεῖν.

[20] XVII. Οἱ δὲ θεοὶ ἔπλασαν μὲν προηγουμένως τὸν ἄνθρωπον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος, μοίρας τινὰς δανειζόμενοι εἰς ἀπόδοσιν, συνθέντες δὲ ἀοράτοις γόμοις ἐν τι σῶμα ἐργασάμενοι, τῆς καταπεμφθείσης ψυχῆς τὸ κύριον ἐνέδησαν εἰς τὴν [25] κεφαλὴν, ὥσπερ ἄρουραν ὑποθέντες τὸν ἐγκέφαλον, περὶ τε τὸ πρόσωπον ἔθεσαν τὰ τῶν αἰσθητηρίων ὄργανα, ὑπηρεσίαν ἐκτελέσοντα τὴν προσήκουσαν. Συνέθεσαν δὲ

τὸν μὲν μυελὸν ἐκ τῶν λείων τε καὶ ἀστραβῶν τριγώνων, ἐξ ὧν τὰ στοιχεῖα ἐγένετο, [30] σπέρματος γένεσιν ἐσόμενον · τὸ δὲ ὄστουν ἐκ γῆς καὶ μυελοῦ δευσθέντων καὶ πολλάκις ὕδατι καὶ πυρὶ βαφέντων · τὰ δὲ νεῦρα ἐξ ὄστου καὶ σαρκός · αὐτὴ δὲ ἡ σὰρξ ἐγένετο ἐκ τε ἀλμυροῦ καὶ ὀξέος οἶον ζυμώματος. Περιέθηκάν δὲ μυελῶ μὲν τὸ ὄστουν, τοῖς δὲ ὄστοις [35] πρὸς σύνδεσιν αὐτῶν νεῦρα · καὶ διὰ νεύρων μὲν κάμψεις ἐγένοντο καὶ ἄρθρων συνδέσεις, διὰ δὲ σαρκός σκέπη αὐτοῖς ὥσπερ ἐπιπλασσομένης, πῆ μὲν λεπτῆς, πῆ δὲ πλείονος, πρὸς αὐτὸ τὸ εὐχρηστον τῷ σώματι. Ἐκ τούτων δὲ καὶ τὰ ἐντὸς συνεπλέχθη σπλάγχνα, καὶ [40] κοιλία τε καὶ περὶ ταύτην ἔντερα ἐλιχθέντα, ἄνωθέν τε ἀπὸ στόματος ἀρτηρία καὶ φάρυγξ, ἡ μὲν εἰς στόμαχον, ἡ δὲ εἰς πνεύμονα ἰούσα. Διοικεῖται δὲ τὰ σιτία κατὰ τὴν γαστέρα πνεύματί τε καὶ θερμῷ τεμνόμενα καὶ μαλαττόμενα καὶ οὕτως ἐπὶ [173] πᾶν τὸ σῶμα χωροῦντα κατὰ οἰκείας μεταβολάς · δύο δὲ φλέβες παρὰ τὴν ράχιν ἰούσαι τὴν κεφαλὴν ἐναντίως καταπλέκουσιν ἀλλήλαις ἀπαντῶσαι, σχίζονται τε τούντεῦθεν ἐπὶ πολλά. [5] Ἔργασάμενοι δὲ οἱ θεοὶ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνδήσαντες τῷ σώματι αὐτοῦ τὴν ψυχὴν δεσπόσουσαν αὐτοῦ, ταύτης τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ λόγον περὶ τὴν κεφαλὴν καθίδρυσαν, ἔνθα μυελοῦ τε ἀρχαὶ καὶ νεύρων καὶ κατὰ τὰς πείσεις παραφροσύναι περικειμένων καὶ τῶν αἰσθήσεων [10] τῇ κεφαλῇ ὥσπερ δορυφορουσῶν τὸ ἡγεμονικόν. Ἐν τούτῳ καὶ τὸ λογιστικὸν τῷ τόπῳ καὶ τὸ κρῖνόν τε καὶ τὸ θεωροῦν · τὸ δὲ παθητικὸν τῆς ψυχῆς κατωτέρω ἐποίησαν, τὸ μὲν θυμικὸν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν περὶ τὸ ἦτρον καὶ τοὺς περὶ τὸν [15] ὄμφαλὸν τόπους, περὶ ὧν ὕστερον εἰρήσεται.

XVIII. Ἰδρύσαντες δὲ περὶ τὸ πρόσωπον τὰ φωσφόρα ὄμματα καθεῖρξαν ἐν αὐτοῖς τοῦ πυρὸς τὸ φωτοειδές, ὅπερ λεῖον ὑπάρχον καὶ πυκνὸν ἀδελφὸν ζῶντο εἶναι τοῦ μεθημερινοῦ φωτός. Τοῦτο δὴ ῥᾶστα [20] δι' ὄλων μὲν τῶν ὀφθαλμῶν, μάλιστα δὲ κατὰ τὸ μέσον αὐτῶν διεκθεῖ τὸ καθαρώτατόν τε καὶ εἰλικρινέστατον, ὃ γινόμενον συμπαγές τῷ ἔξωθεν, ὅμοιον ὁμοίῳ, ὀρατικὴν αἴσθησιν παρέχεται · ὅθεν καὶ τοῦ φωτός νύκτωρ ἀπίοντος ἢ σκοτωθέντος οὐκέτι προσφύεται τὸ ἀφ' ἡμῶν [25] ρεῦμα τῷ πλησίον ἀέρι, συνεχόμενον δὲ ἐντὸς ὁμαλύνει τε καὶ διαχεῖ τὰς ἐν ἡμῖν κινήσεις, ἐπαγωγὸν ὕπνου γινόμενον, παρ' ὃ καὶ μύει τὰ βλέφαρα. Πολλῆς μὲν δὴ ἡσυχίας γενομένης βραχυόνειροι ὕπνοι ἐμπίπτουσιν, ὑπολειφθεῖσων [30] δὲ τινῶν κινήσεων φαντάσματα συχνὰ γίνεται περὶ ἡμᾶς · καὶ τὰς μὲν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ κατ' εὐθυωρίαν γινομένης φαντασίας ὡδὶ συνίστασθαι · ταύταις δὲ ἐπομένως καὶ τὰς κατὰ τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίας καὶ τῶν

ἄλλων ὅσα διαφανῆ καὶ λεῖα οὐκ [35] ἄλλως ἢ κατὰ ἀνάκλασιν συντελεῖσθαι, ὡς ἂν ἔχη τὸ κάτοπτρον κυρτότητος ἢ κοιλότητος ἢ μήκους · διάφοροι γὰρ ἔσονται φαντασίαι, ἀνταπωθουμένων τῶν φωτῶν πρὸς τὰ μέρη τὰ ἕτερα, ἀπολισθαινότων μὲν τῆς κυρτότητος, εἰς δὲ τὴν κοιλότητα συνιόντων. Οὕτως γὰρ [40] ἐφ' ὧν μὲν ἐξ ἐναντίων τὸ λαιὸν καὶ τὸ δεξιὸν ὀραῖται, ἐφ' ὧν δὲ κατὰ ἴσον, ἐφ' ὧν δὲ τὰ κάτω πρὸς τὰ ἄνω καὶ ἔμπαλιν μεταπίπτει.

XIX. Ἀκοὴ δὲ γέγονε πρὸς φωνῆς γνῶσιν, ἀρχομένη [174] μὲν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν κεφαλὴν κινήσεως, τελευτῶσα δὲ περὶ ἥπατος ἔδραν · ἡ δὲ φωνὴ ἐστὶν ἡ δι' ὠτων ἐρχομένη ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος, διαδιδομένη δὲ μέχρι ψυχῆς πληγῆ, ὀξεῖα μὲν ἢ [5] ταχέως κινουμένη, βαρεῖα δὲ ἢ βραδέως, καὶ μεγάλη μὲν ἢ πολλή, μικρὰ δὲ ἢ ὀλίγη. Τούτοις δὲ ἐπομένως ἢ τῶν μυκτῆρων δύνამις πρὸς τὴν τῶν ὀσμῶν αἴσθησιν συνέστη. Ἔστι δὲ ἡ ὀσμὴ τὸ κατιὸν ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς μυκτῆρσι φλεβίων πάθος μέχρι [10] τῶν περὶ τὸν ὀμφαλὸν τόπων · εἶδη δὲ ταύτης οὐχ ὑπάρχει κατωνομασμένα ἔξω δυεῖν τοῖν γενικωτάτοι, εὐώδους τε καὶ δυσώδους, ἅπερ τὴν τοῦ ἀλγεινοῦ τε καὶ ἠδέος ἔχει πρόσρησιν. Πᾶσαν δὲ τὴν ὀσμὴν ἀέρος μὲν εἶναι παχυτέραν, ὕδατος δὲ λεπτοτέραν · [15] ἡμιγενὲς δὲ εἰκότως λέγεται τὸ τῆς ὀσμῆς γένος, ὅτι τούτων ἐστὶ τῶν οὐδέπω μεταβολὴν τελείαν εἰληφότων ἀλλὰ κοινωνίαν ἔχόντων ἀέρος τε καὶ ὕδατος, ταῦτα δὲ εἶναι κατὰ καπνὸν τε καὶ ὀμίχλην · τούτων γὰρ εἰς ἀλληλα ἀμειβόντων ἢ τῆς ὀσφρήσεως αἴσθησις συντελεῖται. [20] Τὴν γε μὴν γλῶτταν ποικιλωτάτων χυλῶν ἐπιγνώμονα κατεσκεύασαν οἱ θεοί, φλέβια διατείναντες ἀπ' αὐτῆς μέχρι καρδίας, δοκίμια ἐσόμενα καὶ κριτήρια τῶν χυλῶν · ταῦτα δὲ συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα κατὰ [25] τὰς προσπτώσεις τῶν χυλῶν διορίζει τὴν ἐν τούτοις παραλλαγὴν. Εἰσὶ δὲ χυλῶν διαφοραὶ ἑπτὰ · γλυκύς, ὀξύς, στρυφνός, αὐστηρός, ἀλμυρός, δριμύς, πικρός · τούτων δὲ τὸν μὲν γλυκὺν ἐναντίαν φύσιν ἔχειν τοῖς ἄλλοις ἅπασι συμβέβηκε, διαχέοντα οἰκείως [30] τὴν περὶ τὴν γλῶτταν ὑγρότητα · τοὺς δὲ λοιπούς, τοὺς μὲν κυκῶντάς τε καὶ σπαράττοντας ὀξεῖς, τοὺς δὲ ἐκθερμαίνοντας καὶ εἰς τὰ ἄνω θέοντας δριμεῖς, τοὺς δὲ τὸ ῥυπτικὸν ἔχοντας σφοδρὸν ὥστε συντήκειν πικρούς, τοὺς δὲ ἠρέμα καθαίροντάς τε καὶ ῥύπτοντας [35] ἀλμυρούς, τῶν δὲ συναγόντων τοὺς πόρους καὶ συγκρινόντων τοὺς μὲν τραχυτέρους στρυφνοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἥττον τοῦτο ἐργαζομένους αὐστηρούς. Ἀπτικήν δ' εἶναι δύνάμιν κατεσκευασμένην ὑπὸ θεῶν [40] ἀντιληπτικὴν θερμῶν τε καὶ ψυχρῶν μαλακῶν τε καὶ σκληρῶν κούφων τε καὶ βαρέων

λείων τε καὶ τραχέων, ὡς κρίνειν καὶ τὰς ἐν τούτοις διαφοράς. Εἴκοντα μὲν δὴ φαμεν τὰ παραδεχόμενα τὴν ἀφήν, ἀντίτυπα δὲ ἃ οὐκ εἴκει · τοῦτο δὲ συμβαίνει παρὰ τὰς βάσεις αὐτῶν τῶν [175] σωμάτων · τὰ μὲν γὰρ ἔχοντα μείζονας μόνιμα καὶ ἐδραῖα, τὰ δὲ ἐπὶ μικροῦ βεβῶτα εὐεικτα καὶ μαλακὰ καὶ εὐμετάβολα ὄντα τυγχάνει. Τραχὺ δὲ εἶη ἂν τὸ ἀνώμαλον μετὰ σκληρότητος, [5] λείον δὲ τὸ ὀμαλὸν μετὰ πυκνοῦ. Τὰ γε μὴν ψυχροῦ καὶ θερμοῦ πάθη ἐναντιώτατα ὄντα ἐναντίοις αἰτίοις συνίσταται · τὸ μὲν γὰρ ὀξύτητι τῶν μερῶν καὶ ταχυτῆτι διατέμνον τὸ θερμὸν πάθος ποιεῖ, τὸ δὲ ψυχρὸν ἀδρομερεστέρων τῆ εἰσόδῳ ἐξωθούντων μὲν τὰ ἐλάττονα καὶ [10] μικρά, βιαζομένων δὲ ἐλθεῖν εἰς τὴν ἐκείνων ἔδραν. Σεισμός γάρ τις καὶ τρόμος τότε συνίσταται, καὶ τὸ ἐπὶ τούτῳ πάθος ἐν τοῖς σώμασι ῥίγος ὑπάρχει.

XX. Βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον τῶ μὲν ἄνω καὶ κάτω οὐδαμῶς ὀρίζειν προσήκει · οὐδὲν γὰρ εἶναι τὸ μὲν ἄνω τὸ [15] δὲ κάτω. Τοῦ γὰρ παντὸς οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος καὶ ἀπηκριβωμένου ὀμαλῶς κατὰ τὴν ἐκτὸς ἐπιφάνειαν, οὐκ ἐν δίκη τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω τινὰς ὀνομάζειν. Ἀλλὰ γὰρ εἶναι βαρὺ μὲν τὸ χαλεπῶς εἰς τὸν παρὰ φύσιν τόπον ἐλκόμενον, κοῦφον δὲ [20] τὸ ῥαδίως · καὶ προσέτι βαρὺ μὲν τὸ ἐκ πλειόνων μερῶν συγκείμενον, ἐλαφρὸν δὲ τὸ ἐξ ὀλιγίστων.

XXI. Ἀναπνέομεν δὲ τούτῳ τῶ τρόπῳ · περιέστηκε μὲν ἡμῖν ἔξωθεν ἀήρ πολὺς, οὗτος δὲ διὰ τοῦ στόματος καὶ τῶν ῥινῶν καὶ διὰ τῶν ἄλλων τοῦ σώματος πόρων [25] καὶ τῶ λόγῳ θεωρητῶν εἴσω χωρεῖ, θερμανθεὶς δὲ εἰς τὰ ἔξω πρὸς τὸ συγγενὲς σπεύδει · καὶ καθ' ὃ ἂν μέρος ἐξίη, ἀντιπεριωθεῖ τὸν ἔξωθεν ἀέρα πάλιν εἰς τὰ ἐντὸς, οὕτως τε ἀπαύστως τούτου τοῦ κύκλου συντελουμένου ἢ εἰσπνοῆ τε καὶ ἐκπνοῆ συνίσταται.

[30] XXII. Νόσων δὲ αἰτίας εἶναι πολλὰς · πρῶτον μὲν τὴν τῶν στοιχείων ἔνδειαν καὶ ὑπερβολὴν μετάστασιν τε εἰς ἄλλους οὐκ οἰκείους τόπους · δεύτερον δὲ τὴν τῶν ὁμογενῶν ἀνάπαλιν γένεσιν, οἷον ἐκ σαρκὸς εἰ γένοιτο αἷμα ἢ χολὴ ἢ φλέγμα. Πάντα γὰρ ταῦτα [35] οὐδὲν ἄλλο ἢ σύντηξιν εἶναι · τὸ μὲν γὰρ φλέγμα ὑπάρχειν νέας σαρκὸς σύντηξιν, ἰδρῶτα δὲ καὶ τὸ δάκρυον ὡσπερ ὀρόν τινα φλέγματος. Τὸ δὲ φλέγμα ἔξω μὲν ἀπολειφθὲν λεύκας καὶ ἀλφούς ἀπογεννᾷ, εἴσω δὲ κερασθὲν χολῆ μελαίνῃ τὴν [40] καλουμένην ἱερὰν νόσον ἐπάγει, τὸ δὲ ὀξύ καὶ ἀλμυρὸν φλέγμα τῶν ἐν ῥύσει παθῶν αἴτιον · πάντα δὲ τὰ [176] φλεγμαίνοντα ὑπὸ χολῆς τοῦτο πέπονθε · τὰ γὰρ μυρία

πάθη καὶ πολύτροπα χολή τε καὶ φλέγμα ἀπεργάζεται. Τὸν μὲν δὴ συνεχῆ πυρετὸν γίνεσθαι τοῦ πυρὸς πλεονάσαντος, τὸν δὲ ἀμφημερινὸν τοῦ ἀέρος, τριταῖον [5] δὲ ὕδατος, τεταρταῖον δὲ γῆς.

XXIII. Ἐξῆς δὲ περὶ ψυχῆς ῥητέον, ἐντεῦθεν ποθεν ἀναλαμβάνοντας τὸν λόγον, εἰ καὶ δόξομεν παλιλλογεῖν. Ψυχὴν γὰρ παραλαμβάνοντες ἀνθρωπίνην ἀθάνατον οὐσαν, ὡς δείξομεν, παρὰ τοῦ πρώτου θεοῦ οἱ τὰ θνητὰ [10] γένη δημιουργοῦντες θεοὶ δύο αὐτῇ προσέθεσαν μέρη θνητὰ · ὡς δὲ μὴ τῆς φλυαρίας τῆς θνητῆς ἀναπιμπλάμενον ἢ τὸ θεῖον αὐτῆς καὶ ἀθάνατον κατῴκισαν ἐπὶ τοῦ σώματος ἐπὶ τῆς οἴον ἀκροπόλεως, ἄρχον καὶ βασιλεῦον ἀποφῆναντες οἴκησίν τε [15] ἀπονείμαντες αὐτῷ τὴν κεφαλὴν σχῆμα ἔχουσαν μιμούμενον τὸ τοῦ παντός, ὑπέθεσαν δὲ τὸ ἄλλο σῶμα πρὸς ὑπηρεσίαν ὡς ὄχημα προσφύσαντες, καὶ αὐτοῖς δὲ τοῖς θνητοῖς αὐτῆς μέρεσιν οἴκησιν ἄλλην ἄλλω ἀπένειμαν. Τὸ μὲν γὰρ θυμικὸν ἔταξαν ἐν καρδίᾳ, τὸ δὲ [20] ἐπιθυμητικὸν ἐν τῷ μεταξὺ τόπῳ τοῦ τε πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου καὶ τῶν φρενῶν, καταδήσαντες ὥσπερ τι οἰστροῦν καὶ ἄγριον θρέμμα. Τὸν πνεύμονα δὲ ἐμηχανήσαντο τῆς καρδίας χάριν μαλακὸν τε καὶ ἀναιμον σηραγγώδη τε καὶ σπόγγῳ παραπλήσιον, [25] ὅπως ἔχοι τι μάλαγμα πηδῶσα ἢ καρδία κατὰ τὴν ζέσιν τοῦ θυμοῦ, τὸ δὲ ἦπαρ πρὸς τὸ διεγείρειν τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ πρὸς τὸ καταπραΰνειν ἔχον γλυκύτητά τε καὶ πικρότητα, καὶ μὴν πρὸς τὸ δηλοῦν τὴν διὰ τῶν ὀνείρων μαντικὴν · [30] ἐμφαίνεσθαι γὰρ ἐν αὐτῷ διὰ τὸ λεῖον καὶ πυκνὸν καὶ λαμπρὸν τὴν ἐκ τοῦ νοῦ φερομένην δύναμιν · τὸν δὲ σπλήνα τοῦ ἥπατος χάριν, ὅπως καθάρη τε αὐτὸ καὶ παρέχη λαμπρὸν · τὰς γοῦν ἐπιγινομένας ἔκ τινων νόσων περὶ τὸ ἦπαρ διαφθορὰς εἰς αὐτὸν δέχεσθαι.

[35] XXIV. Ὅτι δὲ τριμερὴς ἐστὶν ἡ ψυχὴ κατὰ τὰς δυνάμεις, καὶ κατὰ λόγον τὰ μέρη αὐτῆς τόποις ἰδίῳις διανενέμηται, μάθοιμεν ἂν ἐντεῦθεν. Πρῶτον μὲν δὴ τὰ φύσει χωριζόμενα ἕτερα ὑπάρχει, φύσει δὲ χωρίζεται τὸ παθητικὸν καὶ < τὸ > λογιστικόν, εἴ γε τὸ μὲν περὶ τὰ [40] νοητὰ ἐστὶ, τὸ δὲ περὶ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα, προσέτι τοῦ παθητικοῦ καὶ περὶ τὰ ζῶα ὄντος. Ἐπειτά γε μὴν ἕτερα ὄντα τῇ φύσει τό τε παθητικὸν καὶ τὸ λογιστικὸν καὶ τόποις ὀφείλει κεχωρίσθαι. Εὐρίσκεται γὰρ μαχόμενα ἀλλήλοις, οὔτε [177] αὐτοῦ τινος πρὸς αὐτὸ μάχεσθαι δυναμένου οὔτε τῶν ἐναντιουμένων πρὸς ἀλληλα περὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον δυναμένων συστῆναι. Ὅραται δὲ γε ἐπὶ μὲν τῆς Μηδείας ὁ θυμὸς λογισμῷ [5] μαχόμενος · λέγει γοῦν τὸ

« καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,  
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων · »

ἐπὶ δὲ τοῦ Λαίου τὸν Χρύσιππον ἀρπάζοντος ἐπιθυμία λογισμῶ μαχομένη · λέγει γὰρ οὕτως ·

[10] « αἰ' αἰ' τόδ' ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακόν,  
ὅταν τις εἰδῆ τὰ γαθόν, χρῆται δὲ μή. »

Ἔτι δὲ τὸ ἕτερον εἶναι τὸ λογιστικὸν τοῦ παθητικοῦ παρίσταται κακ τοῦ ἑτέραν μὲν ἐπιμέλειαν εἶναι τοῦ λογιστικοῦ, ἑτέραν δὲ τοῦ παθητικοῦ · τοῦ μὲν διὰ [15] διδασκαλίας, τοῦ δὲ διὰ τῆς τοῦ ἔθους ἀσκήσεως.

XXV. Τὴν δὲ ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφαίνει τοῦτον ἐπιὼν τὸν τρόπον. Ἡ ψυχὴ ὅτῳ ἂν προσγένηται, ἐπιφέρει τούτῳ τὸ ζῆν ὡς σύμφυτον ὑπάρχον ἑαυτῇ · τὸ δὲ ἐπιφέρον τινὶ τὸ ζῆν [20] ἀνεπίδεκτόν ἐστι θανάτου · τὸ δὲ τοιοῦτον ἀθάνατον. Εἰ δὲ ἀθάνατον ἡ ψυχὴ, καὶ ἀνώλεθρον ἂν εἴη · ἀσώματος γὰρ ἐστὶν οὐσία, ἀμετάβλητος κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ νοητὴ καὶ αἰδής καὶ μονοειδής · οὐκοῦν ἀσύνθετος, ἀδιάλυτος, ἀσκέδαστος · τὸ δὲ [25] σῶμα πᾶν τούναντίον αἰσθητόν, ὁρατόν, σκεδαστόν, σύνθετον, πολυειδές. Καὶ γὰρ δὴ καὶ ἡ ψυχὴ διὰ μὲν τοῦ σώματος πρὸς τῷ αἰσθητῷ γινομένη ἰλιγγιᾷ τε καὶ ταράττεται καὶ οἷον μεθύει, πρὸς δὲ τῷ νοητῷ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γινομένη καθίσταται καὶ ἡρεμεῖ · [30] πρὸς ᾧ δὴ γινομένη ταράττεται, τούτῳ οὐκ ἔοικεν · ὥστε μᾶλλον τῷ νοητῷ ἔοικεν, τὸ δὲ νοητὸν ἀσκέδαστον τῇ φύσει καὶ ἀνώλεθρον. Καὶ μὴν ἡγεμονεύει ἡ ψυχὴ φύσει · τὸ δὲ τῇ φύσει ἡγεμονικὸν τῷ θείῳ ἔοικεν · ὥστε ψυχὴ τῷ θείῳ ἔοικυῖα [35] ἀνώλεθρος ἂν εἴη καὶ ἄφθαρτος. Τὰ τε ἄμεσα ἐναντία καὶ μὴ καθ' αὐτὰ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς πέφυκεν ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι · ἐναντίον δὲ τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ζῆν τῷ τεθάναι · ὡς οὖν ὁ θάνατος διάκρισις ψυχῆς ἀπὸ [40] σώματος, οὕτως καὶ ἡ ζωὴ σύνδοδος ψυχῆς, οὔσης δηλονότι πρόσθεν, καὶ σώματος. Εἰ δὲ καὶ ἔσται μετὰ θάνατον καὶ ἦν πρὸ τοῦ περιπεσεῖν σώματι, πιθανώτατον αἰδῖον αὐτὴν εἶναι · οὐ γὰρ οἷόν τε ἔτι τὸ φθεροῦν αὐτὴν νοῆσαι. Εἴ τε μὴν αἰ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσίν, ἀθάνατος [178] ἂν εἴη ἡ ψυχὴ · ὅτι δὲ αἰ μαθήσεις ἀναμνήσεις, τοῦτον ἂν ἐπαχθειήμεν τὸν τρόπον · οὐ γὰρ ἂν ἄλλως μάθησις ὑποσταίη ἢ κατὰ ἀνάμνησιν τῶν πάλαι γνωσθέντων. Εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν κατὰ μέρος ἐνενοοῦμεν τὰς [5] κοινότητας, πῶς ἂν τὰ κατὰ μέρος διωδεύσαμεν ἄπειρα ὑπάρχοντα, ἢ πῶς ἀπ' ὀλίγων ; (διεψεύσθημεν γὰρ ἂν, οἷον φέρε κρίναντες τὸ ἀναπνοῆ χρώμενον μόνον ζῶον εἶναι) ἢ πῶς ἂν τὸ ἀρχικὸν εἶεν

αί ἔννοιαι; Ἀναμνηστικῶς οὖν νοοῦμεν ἀπὸ μικρῶν αἰθυγμάτων, ἀπὸ τινων [10] κατὰ μέρος ὑποπεσόντων ἀναμνησκόμενοι τῶν πάλαι ἐγνωσμένων, ὧν λήθην ἐλάβομεν ἐνσωματωθέντες. Ἔτι τε < εἰ > ἡ ψυχὴ οὐ φθείρεται ὑπὸ τῆς ἰδίας κακίας, οὐδὲ ὑπὸ τῆς ἄλλου φθείροιτ' ἄν, οὐδὲ ἀπλῶς [15] ὑπ' ἄλλου, οὕτως δὲ ἔχουσα ἄφθαρτον ἄν εἴη. Τό γε μὴν αὐτοκίνητον ἀρχικῶς ἀεικίνητον, τὸ δὲ τοιοῦτον ἀθάνατον · αὐτοκίνητον δὲ ἡ ψυχὴ. Τὸ δὲ αὐτοκίνητον ἀρχὴ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως, ἀρχὴ δὲ ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον, ὥστε ἢ τε τῶν ὄλων ψυχὴ [20] τοιαύτη ἄν εἴη καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, τοῦ αὐτοῦ γε κράματος ἀμφοτέραι μεταλαβοῦσαι. Αὐτοκίνητον δὲ φησι τὴν ψυχὴν ὅτι σύμφυτον ἔχει τὴν ζωὴν ἀεὶ ἐνεργοῦσαν καθ' αὐτήν. Ὅτι μὲν οὖν αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι ὑπάρχουσι [25] κατὰ τὸν ἄνδρα τοῦτον, βεβαιώσασαίτο ἄν τις · εἰ δὲ καὶ αἱ ἄλογοι, τοῦτο τῶν ἀμφισβητουμένων ὑπάρχει. Πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχὰς, ψιλῆ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῶ οὔτε κρίσει χρωμένας οὔτε θεωρήμασι καὶ τῇ τούτων συναγωγῇ οὔτε καθολικαῖς διαλήψεσιν, [30] παντελῶς δὲ ἀνευνοήτους οὔσας καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς, θνητὰς τε καὶ φθαρτὰς ὑπάρχειν. Τῶ δὲ ἀθανάτους εἶναι τὰς ψυχὰς λόγῳ ἠκολούθησε τὸ εἰσκρίνεσθαι αὐτὰς τοῖς σώμασι παρεμφυομένας ταῖς τῶν [35] ἐμβρύων διαπλαστικαῖς φύσεσιν, καὶ διαμείβειν πολλὰ σώματα καὶ ἀνθρώπινα καὶ οὐκ ἀνθρώπινα, ἢ ἀριθμούς μενούσας ἢ βουλήσει θεῶν ἢ δι' ἀκολασίαν ἢ διὰ φιλοσωματίαν · ἔχει δὲ πῶς οἰκειότητα πρὸς ἄλληλα σῶμα καὶ ψυχὴ, ὡς πῦρ καὶ ἄσφαλτος. Καὶ ἡ θεῶν δὲ [40] ψυχὴ κέκτηται καὶ αὐτὴ τό τε κριτικόν, ὃ καὶ γνωστικόν ἄν καλοῖτο, καὶ μὴν τὸ ὀρμητικόν τε, ὃ καὶ παραστατικόν < ἄν > τις ὀνομάσειεν, καὶ τὸ οἰκειωτικόν · αἴτινες δυνάμεις οὔσαι καὶ ἐν ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς μετὰ τὸ ἐνσωματωθῆναι οἷον μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἢ μὲν οἰκειωτικὴ [45] εἰς τὸ ἐπιθυμητικόν, ἢ δὲ ὀρμητικὴ εἰς τὸ θυμοειδές.

[179] XXVI. Περὶ δὲ εἰμαρμένης τοιαῦτά τινα τῶ ἄνδρι ἀρέσκει. Πάντα μὲν φησιν ἐν εἰμαρμένῃ εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθειμάρθαι. Ἡ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα οὐχ οἷον λέγει διότι ὅδε μὲν τάδε ποιήσει, ὅδε [5] δὲ τάδε πείσεται (εἰς ἄπειρον γὰρ τοῦτο, ἀπείρων μὲν ὄντων τῶν γεννωμένων, ἀπείρων δὲ τῶν περὶ αὐτοὺς συμβαινόντων), ἐπεὶ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν οἰχῆσεται καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι καὶ πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον, ἀλλὰ διότι ἥτις ἄν ἔληται ψυχὴ τοιοῦτον βίον καὶ τάδε τινὰ [10] πράξει, τάδε τινὰ αὐτῇ ἔψεται. Ἀδέσποτον οὖν ἡ ψυχὴ καὶ ἐπ' αὐτῇ μὲν τὸ πρᾶξι ἢ μή · καὶ οὐ κατηνάγκασται τοῦτο, τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ' εἰμαρμένην συντελεσθήσεται · οἷον τῶ Πάρις

ἀρπάσει τὴν Ἑλένην, ἐπ' αὐτῶ ὄντι, ἀκολουθήσει τὸ πολεμήσουσι περὶ τῆς [15] Ἑλένης οἱ Ἕλληνες. Οὕτως γὰρ καὶ ὁ Ἀπόλλων τῶ Λαίῳ προεῖπεν ·

« εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς. »

Ἐν τῶ θεσμῶ δὴ περιέχεται μὲν καὶ ὁ Λάιος καὶ τὸ φύσαι αὐτὸν παῖδα, καθεύμαρται δὲ τὸ ἐπόμενον. [20] Ἡ δὲ τοῦ δυνατοῦ φύσις πέπτωκε μὲν πως μεταξὺ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους, ἀορίστῳ δὲ ὄντι αὐτῶ τῇ φύσει ὡσπερ ἐποχεῖται τὸ ἐφ' ἡμῖν · ὁ δ' ἂν ἐλομένων ἡμῶν γένηται, τοῦτο ἔσται ἢ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ δὲ δυνάμει [τουτέστι] τοῦ καθ' ἕξιν καὶ κατ' ἐνέργειαν λεγομένου [25] διήνεγκεν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει ἐπιτηδειότητά τινα ἀποσημαίνει πρὸς τινα οὕπω τὴν ἕξιν ἔχοντα · ὡς ὁ παῖς δυνάμει ῥηθήσεται καὶ γραμματικὸς καὶ αὐλητῆς καὶ τέκτων, ἔσται δὲ τὸ τηνικάδε ἐν ἕξει ἑνός τινος ἢ δυοῖν τούτων ὁπόταν μάθη καὶ κτήσηται τινα τῶν ἕξεων, [30] κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁπόταν ἐνεργῇ ἀπὸ τῆς ἕξεως ἐκείνης ἢν κέκτηται · τὸ δὲ δυνατὸν οὐδὲν τούτων, ἀορισταῖνον δὲ τῶ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν ἐφ' ὁπότερον ῥοπήν λαμβάνει τὸ ἀληθεύειν ἢ μή.

XXVII. Ἐξῆς δ' ἐπὶ κεφαλαίων περὶ τῶν ἠθικῶς τῶ [35] ἀνδρὶ εἰρημένων ῥητέον. Τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν οὔτε εὐρεῖν ᾤετο εἶναι ῥάδιον οὔτε εὐρόντας ἀσφαλὲς εἰς πάντας ἐκφέρειν · πάνυ γοῦν ὀλίγοις τῶν γνωρίμων καὶ τοῖς γε προκριθεῖσι τῆς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀκροάσεως μετέδωκεν. Τὸ μέντοι ἡμέτερον [40] ἀγαθόν, εἴ τις ἀκριβῶς αὐτοῦ τὰ συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεὸν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἂν τις. Πάντα γὰρ [180] τὰ ὁπωσοῦν παρ' ἀνθρώποις ἀγαθὰ νομιζόμενα ταύτης ὑπελάμβανε τυγχάνειν τῆς προσρήσεως τῶ ὁπωσοῦν μετέχειν ἐκείνου τοῦ πρώτου καὶ τιμιωτάτου, ὄνπερ τρόπον καὶ τὰ γλυκέα καὶ τὰ θερμὰ κατὰ [5] μετουσίαν τῶν πρώτων τὴν ἐπωνυμίαν ἔχειν · μόνα δὲ τῶν ἐν ἡμῖν ἐφικνεῖσθαι αὐτοῦ τῆς ὁμοιότητος νοῦν καὶ λόγον, διὸ καὶ τὸ ἡμέτερον ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ σεμνὸν καὶ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ σύμμετρον καὶ † δαιμονίως προσκαλούμενον †. Τῶν δὲ λεγομένων [10] ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀγαθῶν, οἷον ὑγείας κάλλους τε καὶ ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ τῶν παραπλησίων, μηδὲν εἶναι καθάπαξ ἀγαθὸν εἰ μὴ τύχοι τῆς ἀπὸ τῆς ἀρετῆς χρήσεως · χωρισθέντα γὰρ ταύτης, ὕλης μόνον ἐπέχειν τάξιν, πρὸς κακοῦ γινόμενα τοῖς φαύλως [15] αὐτοῖς χρωμένοις · ἔσθ' ὅτε δὲ αὐτὰ καὶ θνητὰ ὠνόμαζεν ἀγαθὰ. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν οὐκ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἡγεῖτο εἶναι τοῖς ἀγαθοῖς ἀλλ' ἐν τοῖς θείοις τε καὶ μακαρίοις · ὅθεν δὴ καὶ μεγάλων τε καὶ θαυμασίων τὰς τῶ ὄντι φιλοσόφους ψυχὰς ἔφασκεν ἀναμέστους καὶ μετὰ [20] τὴν τοῦ

σώματος διάλυσιν συνεστίους θεοῖς γινομένας καὶ συμπεριπολούσας καὶ τὸ τῆς ἀληθείας πεδῖον θεωμένας, ἐπεὶπερ καὶ ἐν τῷ ζῆν ἐφίεντο τῆς ἐπιστήμης αὐτοῦ καὶ τὴν ἐπιτήδευσιν αὐτοῦ προετίμων, ἀφ' ἧς ὡσπερ τι ὄμμα ψυχῆς ἐκκαθηραμένους καὶ [25] ἀναζωπυρήσαντας ἀπολλύμενόν τε καὶ ἀποτυφλούμενον κρεῖττον ὄν σώζεσθαι μυρίων ὀμμάτων, δυνατοὺς γίνεσθαι ἐπορέξασθαι τῆς τοῦ λογικοῦ παντὸς φύσεως. Ὑμοιωῶσθαι γὰρ τοὺς ἄφρονας τοῖς ὑπὸ γῆν ἀνθρώποις κατωκισμένοις καὶ φῶς μὲν μηδέποτε [30] λαμπρὸν ἐωρακόσιν, ἀμυδρὰς δὲ τινὰς σκιάς ὀρώσι τῶν παρ' ἡμῖν σωμάτων, οἰομένοις δὲ σαφῶς ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ὄντων. Ὡς γὰρ τούτους, τυχόντας τῆς ἐκ τοῦ ζόφου ἀνόδου καὶ εἰς τὸ καθαρὸν φῶς προελθόντας, εὐλόγως καταγνώσεσθαι τῶν τότε φανέντων καὶ πολὺ πρόσθεν [35] ἑαυτῶν ὡς ἐξηπατημένων, οὕτως δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ βιωτικοῦ ζόφου μεταβαίνοντας ἐπὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν θεῖα καὶ καλὰ τῶν μὲν πάλαι θαυμασθέντων αὐτοῖς καταφρονῆσαι, τῆς δὲ τούτων θεωρίας σφοδροτέραν ἔξειν ὄρεξιν · οἷς συνωδόν ἐστι τὸ λέγειν αὐτὸν μόνον εἶναι [40] τὸ καλὸν ἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν. Καὶ διότι μὲν τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ πρώτου [καὶ καλόν] ἐστι δι' ὄλων συντάξεων δεδήλωται, τὰ δὲ κατὰ μετοχὴν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Νόμων οὕτω πως · [181] διττὰ δὲ ἀγαθὰ ἐστι, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα καὶ τὰ ἐξῆς τούτοις. Εἰ δέ τι κεχωρισμένον καὶ τοῦ πρώτου τῆς οὐσίας ἀμέτοχον ὑπάρχει, καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἀνοήτων ἀγαθὸν ὠνόμασται, τοῦτο δὲ φησι μείζον εἶναι [5] τῷ ἔχοντι κακὸν ἐν Εὐθυδήμῳ. Ὅτι δὲ καὶ τὰς ἀρετὰς ἡγεῖτο εἶναι δι' αὐτὰς αἰρετάς, ὡς ἀκόλουθόν γε ληπτέον τῷ μόνον αὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ καλὸν ἀγαθόν · καὶ δὴ ἐν πλείστοις τοῦτο αὐτῷ ἐπιδέδεικται καὶ μάλιστα ἐν ὅλῃ τῇ Πολιτείᾳ. Τὸν μὲν γὰρ ἐπιστήμην ἔχοντα τὴν προειρημένην [10] εὐτυχέστατον εἶναι καὶ εὐδαιμονέστατον, οὐχ ἔνεκα τῶν τιμῶν ὧν τοιοῦτος ὢν λήψεται οὐδὲ μισθῶν ἔνεκα, ἀλλὰ κἂν πάντας λανθάνῃ ἀνθρώπους, κἂν τὰ λεγόμενα κακὰ εἶναι οἷον ἀτιμίαι καὶ φυγαὶ καὶ θάνατοι συμβαίνωσιν · τὸν δὲ χωρὶς ταύτης τῆς [15] ἐπιστήμης τὰ νομιζόμενα ἀγαθὰ πάντα κεκτημένον, οἷον πλοῦτον καὶ βασιλείαν μεγάλην καὶ σώματος ὑγίαν καὶ εὐρωστίαν καὶ κάλλος, μηδὲν τι μᾶλλον εἶναι εὐδαίμονα.

XXVIII. Οἷς πᾶσιν ἀκόλουθον τέλος ἐξέθετο ὁμοίωσιν [20] θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν · ποικίλως δὲ τοῦτο χειρίζει. Ποτὲ μὲν γὰρ ὁμοίωσιν θεῶ λέγει τὸ φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ὄσιον εἶναι, ὡς ἐν Θεαιτήτῳ · διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρῆναι ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν · [25] ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον

μετὰ φρονήσεως γενέσθαι · ποτέ δὲ μόνον τὸ δίκαιον εἶναι, ὡς ἐν τῷ τελευταίῳ τῆς Πολιτείας · οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὅς ἂν προθυμεῖσθαι θέλη δίκαιος γενέσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον [30] δυνατὸν ἄνθρωπον ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι ὁμοίωσιν θεῷ λέγει τὸ σῶφρονα ἅμα καὶ δίκαιον γενέσθαι, οὕτω πως · οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ μακάριοί εἰσι καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν [35] ἐπιτηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην; Ποτέ μὲν δὴ τὸ τέλος ὁμοιωθῆναι θεῷ λέγει, ποτέ δ' ἔπεσθαι, ὡς ὅποταν εἶπη · ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ τὰ τούτοις ἐξῆς · ποτέ δὲ ἀμφοτέρω, ὡς [40] ὅποταν φῆ · τὴν δὲ θεῷ ἐπομένην τε καὶ εἰκασμένην ψυχὴν καὶ τὰ τούτοις ἐξῆς. Καὶ γὰρ τοι τῆς ὠφελείας ἀρχὴ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δὲ ἐκ θεοῦ ἤρτηται · ἀκόλουθον οὖν τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος εἶη ἂν τὸ ἐξομοιωθῆναι θεῷ, θεῷ δηλονότι τῷ ἐπουρανίῳ, μὴ τῷ μὰ Δία ὑπερουρανίῳ, ὅς [45] οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης · ὅθεν ὀρθῶς ἂν τις [182] φαίη τὴν μὲν κακοδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εἶναι κάκωσιν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τοῦ δαίμονος εὐεξίαν. Ἐφικοίμεθα δ' ἂν τοῦ γενέσθαι ὅμοιοι θεῷ φύσει τε χρησάμενοι τῇ προσηκούσῃ, ἔθεσί τε καὶ ἀγωγῇ καὶ [5] ἀσκήσει τῇ κατὰ νόμον, καὶ τὸ κυριώτατον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ καὶ θεωρημάτων παραδόσει, ὥστε ἐξίστασθαι μὲν τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρώπων πραγμάτων, ἀεὶ δὲ εἶναι πρὸς τοῖς νοητοῖς. Προτέλεια δὲ καὶ προκαθάρσις τοῦ ἐν ἡμῖν δαίμονος, εἰ μέλλει τὰ [10] μείζονα μυεῖσθαι μαθήματα, εἶη ἂν τὰ διὰ μουσικῆς καὶ ἀριθμητικῆς τε καὶ ἀστρονομίας καὶ γεωμετρίας, συνεπιμελουμένων ἡμῶν καὶ τοῦ σώματος διὰ γυμναστικῆς, ἥτις καὶ πρὸς πόλεμον καὶ πρὸς εἰρήνην εὐθέτα τὰ σώματα παρασκευάσει.

[15] XXIX. Θείου δὲ χρήματος τῆς ἀρετῆς ὑπαρχούσης, αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέβαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον ἐν τῷ λέγειν καὶ πράττειν καθ' ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλους · † τῷ δὲ ἐν εἴδει αὐτῆς · λογικαὶ δὲ † αἱ περὶ τὸ [20] ἄλογον αὐτῆς μέρος συνιστάμεναι, οἷον ἀνδρία καὶ σωφροσύνη, περὶ μὲν τὸ θυμικὸν τῆς ἀνδρίας συνισταμένης, περὶ δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς σωφροσύνης. Ἐτέρου γὰρ ὄντος τοῦ τε λογιστικοῦ καὶ θυμικοῦ < καὶ ἐπιθυμητικοῦ >, διάφορος εἶη ἂν καὶ ἡ ἐκάστου [25] τελειότης · τοῦ μὲν δὲ λογιστικοῦ μέρος τελειότης ἐστὶν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμικοῦ ἡ ἀνδρία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἡ σωφροσύνη. Ἡ μὲν δὲ φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, ἡ δὲ σωφροσύνη τάξις περὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ τὰς [30] ὀρέξεις καὶ τὴν εὐπίθειαν αὐτῶν πρὸς τὸ ἡγεμονικόν, τοῦτο δὲ εἶη ἂν τὸ

λογιστικόν. Ὄταν δὲ φῶμεν τάξιν τινὰ εἶναι καὶ εὐπειθειαν τὴν σωφροσύνην, τοιοῦτόν τι παρίσταμεν, ὅτι δύνάμις τίς ἐστὶ καθ' ἣν τεταγμένως καὶ εὐπειθῶς ἔχουσιν αἱ ὀρέξεις πρὸς τὸ φύσει δεσποτικόν, [35] τουτέστι τὸ λογιστικόν. Ἡ δὲ ἀνδρία ἐστὶ δόγματος ἐννόμου σωτηρία δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τουτέστι διασωστικὴ δύνάμις δόγματος ἐννόμου. Ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις τούτων πρὸς ἄλληλα, δύνάμις οὕσα καθ' ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς [40] ἄλληλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς καὶ ἕκαστον πρὸς τῶν οἰκείῳ γίνεται καὶ ἐπιβάλλοντί τε καὶ κατ' ἀξίαν, ὡς ἂν παντέλειά τις οὕσα τῶν τριῶν ἀρετῶν, φρονήσεως, ἀνδρίας, σωφροσύνης · ἄρχοντος μὲν τοῦ λογισμοῦ, τῶν [183] δὲ λοιπῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κατ' οἰκείαν ιδιότητα κατεσταλμένων ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ καὶ πειθηνίων αὐτῶ γεγενημένων, ὅθεν καὶ ἀντακολουθεῖν ἡγητέον τὰς ἀρετάς. Ἡ γὰρ ἀνδρία δόγματος ἐννόμου διασωστικὴ ὑπάρχουσα [5] λόγου ὀρθοῦ διασωστικὴ ἐστὶν · τὸ γὰρ ἔννομον δόγμα ὀρθὸς τίς ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ ὀρθὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως γίνεται. Καὶ μὴν καὶ ἡ φρόνησις μετὰ ἀνδρίας ὑφίσταται · ἐπιστήμη γὰρ ἐστὶν ἀγαθῶν, οὐδεὶς δὲ δύναται τὸ ἀγαθὸν ὄρᾶν ὑπὸ δειλίας ἐπισκοτούμενος καὶ τῶν [10] συνακολουθούντων τῇ δειλίᾳ παθῶν. Παραπλησίως οὐδὲ μετὰ ἀκολασίας φρόνιμός τις δύναται εἶναι, καὶ καθόλου ἐάν τις διὰ τὸ ἡττᾶσθαι ὑπὸ πάθους ποιῇ τι παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὑπὸ ἀμαθίας καὶ ἀφροσύνης τοῦτο πάσχειν φησὶν αὐτὸν ὁ Πλάτων · ὥστε οὐκ ἂν δύναίτο τις [15] φρόνησιν ἔχειν ἀκόλαστος ὢν καὶ δειλός. Ἀχώριστοι οὖν εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλων αἱ τέλειαι.

XXX. Λέγονται γὰρ καὶ ἄλλως ἀρεταὶ αἱ οἷον εὐφυΐαι καὶ προκοπαὶ πρὸς ταύτην, ὁμωνυμοῦσαι ταῖς τελειότησι κατὰ τὴν ὁμοιότητα τὴν πρὸς αὐτάς. Οὕτως γοῦν καὶ [20] στρατιώτας ἀνδρείους τινὰς καλοῦμεν, καὶ φαμεν ἐνίοτε ἀνδρείους τινὰς ὄντας ἀφρονάς ὑπάρχειν, περὶ τῶν οὐ τελείων ἀρετῶν ποιούμενοι τὸν λόγον. Αἱ δὲ τέλειαι ἀρεταὶ δῆλον ὅτι οὔτε ἐπιτείνονται οὔτε ἀνιένται, αἱ μὲντοι γε κακίαι καὶ ἐπίτασιν δέχονται καὶ ἄνεσιν · ἄλλος γὰρ [25] ἄλλου ἀφρονέστερος καὶ ἀδικώτερος. Ἄλλ' οὐδὲ συνέπονται αἱ κακίαι ἀλλήλαις · εἰσὶ γὰρ τινες ἐναντίαι, αἱ οὐκ ἂν εἶεν περὶ τὸν αὐτόν. Οὕτως γὰρ ἔχει θρασύτης πρὸς δειλίαν, καὶ ἀσωτία πρὸς φιλαργυρίαν, καὶ ἄλλως ἀδυνάτου ὄντος τοῦ ὑφεστάναι τινὰ ἄνθρωπον πάσῃ [30] κακίᾳ συνεχόμενον · οὐδὲ γὰρ σῶμα οἷόν τε εἶναι ἔχον πάσας τὰς τοῦ σώματος κακίας ἐν αὐτῶ. Παραδεκτέον δὲ καὶ μεταξύ τινα διάθεσιν μήτε φαύλην μήτε σπουδαίαν · οὐδὲ γὰρ πάντας ἀνθρώπους ἢ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. Τοὺς γὰρ ἐφ' ἱκανὸν προκόπτοντας τοιοῦτους [35] εἶναι ·

οὐ γὰρ ῥάδιον εὐθέως ἀπὸ κακίας ἐπ' ἀρετὴν μεταβῆναι · πολλὴν γὰρ εἶναι τὴν διάστασιν πρὸς ἄλληλα τῶν ἄκρων καὶ ἐναντίωσιν. Ἠγητέον δὲ καὶ τῶν ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι προηγουμένας, τὰς δὲ ἐπομένας · ἡγουμένας μὲν τὰς ἐν τῷ λογιστικῷ, ἀφ' ὧν καὶ [40] αἱ λοιπαὶ τὸ τέλος λαμβάνουσιν, ἐπομένας δὲ τὰς ἐν τῷ παθητικῷ. Αὗται γὰρ πράττουσι τὰ καλὰ κατὰ λόγον, οὐ τὸν ἐν αὐταῖς (οὐ γὰρ ἔχουσιν), ἀλλὰ κατὰ τὸν ὑπὸ τῆς φρονήσεως ἐνδιδόμενον [184] αὐταῖς, ἐξ ἔθους ἐγγινόμεναι καὶ ἀσκήσεως. Καὶ ἐπεὶ οὔτε ἐπιστήμη οὔτε τέχνη ἐν ἄλλῳ μέρει τῆς ψυχῆς συνίσταται ἢ ἐν μόνῳ τῷ λογιστικῷ, αἱ μὲν περὶ τὸ παθητικὸν ἀρεταὶ οὐχ ὑπάρχουσι διδασκαί, [5] ὅτι μήτε τέχναι μήτε ἐπιστήμαί εἰσιν (οὐδὲ γὰρ ἴδιον θεώρημα ἔχουσιν) · ἢ μὲντοι φρόνησις, ἐπιστήμη ὑπάρχουσα, τὰ οἰκεῖα ἐκάστη ἐνδίδωσιν, ὡς καὶ ὁ κυβερνήτης τοῖς ναύταις τινὰ ὑπαγορεύει ὑπ' αὐτῶν μὴ ὀρώμενα, οἱ δὲ πείθονται αὐτῷ · ὁ δὲ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ [10] στρατιώτου καὶ ἐπὶ στρατηγοῦ. Ἐπιτεινομένων δὲ καὶ ἀνιεμένων τῶν κακιῶν, οὐδὲ τὰ ἀμαρτήματα ἴσα ἂν εἴη, ἀλλὰ τὰ μὲν μείζω, τὰ δὲ ἐλάττω · οἷς ἀκολούθως καὶ παρὰ τῶν νομοθετῶν τὰ μὲν μᾶλλον κολάζεται, τὰ δὲ ἤττον. Καίτοι γε ἀκρότητες αἱ ἀρεταὶ ὑπάρχουσαι διὰ [15] τὸ τέλειαι εἶναι καὶ εἰκέναι τῷ εὐθεῖ, κατ' ἄλλον τρόπον μεσότητες ἂν εἴεν τῷ ὀραῖσθαι περὶ πάσας ἢ τὰς γε πλείστας καθ' ἐκάστην ἐκατέρωθεν δύο κακίας, τὴν μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τὴν δὲ κατὰ ἔνδειαν, ὡς ἐπὶ τῆς ἐλευθεριότητος ὀραῖται ἐπὶ θάτερα μὲν μικρολογία, [20] ἐπὶ θάτερα δὲ ἀσωτία. Γίνεται γὰρ ἐν τοῖς πάθεσιν ἀμετρία κατὰ τὸ ὑπερβάλλειν τὸ προσῆκον ἢ ἐλλείπειν · οὔτε γὰρ ὁ μηδὲ γονέων ὑβριζομένων ὀργιζόμενος [ἀπαθὴς ἂν τις εἴη], οὔτε ὁ ἐπὶ πᾶσι καὶ τοῖς τυχοῦσι μετριοπαθὴς, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον. Πάλιν δὲ ὁμοίως [25] γονέων τελευτησάντων ὁ μὲν μὴ λυπούμενος ἀπαθὴς, ὁ δ' ὥστε καὶ καταφθίνειν ὑπὸ τῆς λύπης, ὑπερπαθὴς τε καὶ ἀμετριοπαθὴς, ὁ δὲ λυπούμενος μὲν, μετρίως δὲ τοῦτο πάσχων, μετριοπαθὴς. Καὶ μὴν ὁ πάντα φοβούμενος καὶ πέρα τοῦ μετρίου δειλός, ὁ δὲ μηδὲν φοβούμενος [30] θρασύς, ἀνδρεῖος δὲ ὁ μετρίως ἔχων περὶ τε θάρρη καὶ φόβους · καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς λόγος. Ἐπεὶ οὖν τὸ μὲν μέτριον ἐν τοῖς πάθεσι τὸ βέλτιστόν ἐστιν, οὐκ ἄλλο δὲ ἐστὶ τὸ μέτριον ἢ τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, διὰ τοῦτο [διὰ] μεσότητες αἱ τοιαῦται [35] ἀρεταί, διότι μέσως ἔχοντας ἡμᾶς ἐν τοῖς πάθεσι παρέχονται.

XXXI. Ἐπεὶ δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ καὶ ἀδέσποτον, καὶ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτον ὑπάρχει (οὐδὲ γὰρ ἂν ἐπαινετὸν ἦν τὸ καλόν, εἰ ἐκ φύσεως ἢ τινος θείας [40] μοίρας παρεγίνετο), καὶ ἐκούσιον ἂν εἴη ἡ ἀρετή, καθ' ὀρμὴν τινα συνισταμένη διάπυρον καὶ γενναίαν καὶ

ἔμμονον. Τῷ δὴ τὴν ἀρετὴν ἐκούσιον εἶναι ἔπεται τὸ τὴν κακίαν ἀκούσιον ὑπάρχειν · τίς γὰρ ἂν ἐκῶν ἐν τῷ καλλίστῳ ἑαυτοῦ μέρει καὶ τιμιωτάτῳ ἔλοιτο ἔχειν τὸ μέγιστον [185] τῶν κακῶν; Εἰ δέ τις ἐπὶ κακίαν ὀρμῆ, πρῶτον μὲν οὐχ ὡς ἐπὶ κακίαν αὐτὴν ὀρμήσει ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀγαθόν · εἰ δὲ καὶ παραγίνεται τις ἐπὶ κακίαν, πάντως ὁ τοιοῦτος ἐξηπάτηται, ὡς δι' ἐλάττονός τινος [5] κακοῦ ἀποικονομησόμενος μείζον κακόν, καὶ ταύτῃ ἀκουσίως ἐλεύσεται · ἀδύνατον γὰρ ὀρμᾶν τινα ἐπὶ κακὰ βουλόμενον ἔχειν αὐτὰ οὔτε ἐλπίδι ἀγαθοῦ οὔτε φόβῳ μείζονος κακοῦ. Καὶ ὅσα δὴ ἀδικεῖ ὁ φαῦλος, ἀκούσια ὑπάρχει · τῆς γὰρ ἀδικίας ἀκουσίου οὔσης, πολὺ μᾶλλον [10] τὸ ἀδικεῖν ἀκούσιον ἂν εἴη, ὅσῳ καὶ μείζον κακόν ἂν τυγχάνοι τὸ ἐνεργεῖν αὐτὸν κατὰ ἀδικίαν τοῦ ἔχειν αὐτὴν ἡρεμοῦσαν. Καίτοι δὲ ἀκουσίων ὄντων τῶν ἀδικημάτων, κολαστέον τοὺς ἀδικοῦντας καὶ διαφόρως · αἱ γὰρ βλάβαι διάφοροι, καὶ τὸ ἀκούσιον ἐν ἀγνοίᾳ τινὶ ἢ πάθει [15] κεῖται, ἅπαντα δὲ τὰ τοιαῦτα ἐξεστὶν ἀποτρίψασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔθεσιν ἀστείοις καὶ μελέτῃ. Τοσοῦτον δὲ κακὸν ἀδικία ὥστε φευκτότερον εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι · τὸ μὲν γὰρ πονηροῦ ἔργον, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι πάθος ἀσθενοῦς. Αἰσχροὺς μὲν δὴ ἐκάτερον, τὸ δὲ [20] ἀδικεῖν τοσοῦτῳ κάκιον ὅσῳπερ καὶ αἴσχιον. Λυσιτελεῖ δὲ τῷ ἀδικοῦντι ὑποσχεῖν δίκην, ὡς καὶ τῷ νενοσηκότι ὑποσχεῖν ἰατρῷ τὸ σῶμα εἰς θεραπείαν · πᾶσα γὰρ κόλασις ἰατρεία τίς ἐστὶν ἡμαρτηκίας ψυχῆς.

XXXII. Ἐπεὶ δὲ αἱ πλεῖσται ἀρεταὶ περὶ πάθη [25] γίνονται, διοριστέον καὶ περὶ τοῦ πάθους ὁποῖόν τι ὑπάρχει. Ἔστι τοίνυν πάθος κίνησις ἄλογος ψυχῆς ὡς ἐπὶ κακῷ ἢ ὡς ἐπ' ἀγαθῷ. Ἄλογος μὲν οὖν εἴρηται κίνησις ὅτι οὐ κρίσεις τὰ πάθη οὐδὲ δόξαι ἀλλὰ τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν κινήσεις · ἐν γὰρ τῷ παθητικῷ [30] τῆς ψυχῆς συνίσταται <...> καὶ τὰ ἡμέτερα ἔργα οὐδὲ ἐφ' ἡμῖν. Ἀκουσι γοῦν ἐν ἡμῖν ἐγγίνεται πολλάκις καὶ ἀντιτείνουσιν · ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ γινώσκοντες ὅτι οὐ λυπηρὰ τὰ προσπεπτωκότα οὐδὲ ἡδέα οὐδὲ μὴν φοβερά, οὐδὲν ἤττον ἀγόμεθα ὑπ' αὐτῶν, οὐκ ἂν παθόντες ταῦτα εἰ [35] κρίσει τὰ αὐτὰ ἦν · ταύτας γὰρ ἀποβάλλομεν καταγνόντες αὐτῶν, εἴτε δεόντως εἴτε μὴ δεόντως. Ἐπ' ἀγαθῷ δὲ ἢ καὶ ἐπὶ κακῷ, ἐπειδὴ κατ' ἔμφασιν ἀδιαφόρου πράγματος οὐ κινεῖται πάθος · πάντα γὰρ συνίσταται ἢ κατὰ ἀγαθοῦ ἔμφασιν ἢ κατὰ κακοῦ. Ἀγαθὸν γὰρ ἔαν μὲν παρεῖναι [40] ὑπολάβωμεν, ἡδόμεθα, ἔαν δὲ μέλλειν, ἐπιθυμοῦμεν · καὶ κακὸν ἔαν μὲν παρεῖναι ὑπολάβωμεν, λυπούμεθα, τὸ δὲ μέλλον φοβούμεθα. Ἔστι δὲ πάθη ἀπλᾶ καὶ στοιχειώδη δύο, ἡδονὴ τε καὶ λύπη, [186] τᾶλλα δ' ἐκ τούτων πέπλαστα. Οὐ γὰρ συναριθμητέον τούτοις φόβον καὶ ἐπιθυμίαν ὡς ἀρχικὰ ὑπάρχοντα

καὶ ἀπλᾶ. Ὁ τε γὰρ φοβούμενος οὐ παντελῶς ἐστέρηται ἡδονῆς · οὐδὲ γὰρ τὸν τυχόντα ἂν [5] τις διαγένοιτο χρόνον ἀπογινώσκων ἀπαλλαγὴν ἢ κουφισμὸν τοῦ κακοῦ · πλεονάζει μὲντοι ἐν τῷ λυπεῖσθαι καὶ ὀχλεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο συνῆπται τῇ λύπῃ · ὁ τε ἐπιθυμῶν ἐν προσδοκίᾳ μὲν ὦν τοῦ τεύξεσθαι ἡδεται, οὐ παντελῶς δὲ θαρρῶν οὐδὲ ἔχων βέβαιον τὴν ἐλπίδα [10] ἄχθεται. Ἐπιθυμίας δὴ καὶ φόβου μὴ ὄντων ἀρχικῶν, ἀνευδοιάστως συγχωρηθήσεται τὸ μηδὲ τῶν ἄλλων τι παθῶν ἀπλοῦν εἶναι, οἷον ὄργην λέγω καὶ πόθον καὶ ζῆλον καὶ ὅσα τοιαῦτα · ἐν τούτοις γὰρ ἐνορεῖται ἡδονὴ καὶ λύπη ὡς ἂν ἐκ τούτων μεμιγμένοις. Τῶν δὲ [15] παθῶν τὰ μὲν ἐστὶν ἄγρια, τὰ δὲ ἡμερα · καὶ ἡμερα μὲν ὅσα κατὰ φύσιν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ ἀναγκαῖά τε καὶ οἰκεῖα · οὕτως δ' ἔχει ἕως ἂν σύμμετρα ὑπάρχη, προσελθούσης δὲ αὐτοῖς ἀμετρίας ἡμαρτημένα ὑπάρξει. Τοιαῦτά ἐστὶν ἡδονή, λύπη, θυμὸς, ἔλεος, αἰσχύνη · οἰκεῖον γὰρ [20] τὸ ἡσθῆναι ἐπὶ τοῖς κατὰ φύσιν, λυπηθῆναι δὲ ἐν τοῖς ἐναντίοις · καὶ ὁ μὲν θυμὸς πρὸς τὸ ἀμύνεσθαι καὶ τιμωρεῖσθαι τοὺς ἐχθροὺς ἀναγκαῖος, ὁ δὲ ἔλεος οἰκεῖος φιλανθρωπία, αἰσχύνη δὲ πρὸς ἀναχώρησιν ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν ἐπιτήδειος. Ἄλλ' ἄγρια δ' ἐστὶ πάθη ἅπερ παρὰ [25] φύσιν ἐστίν, ἐκ διαστροφῆς συστάντα καὶ ἐθῶν μοχθηρῶν · ταῦτα δ' ὑπάρχει γέλως καὶ ἐπιχαιρεκακία καὶ μισανθρωπία, ἃ καὶ ἐπιτεινόμενα καὶ ἀνιέμενα καὶ ὀπωσποτοῦν ἔχοντα διημαρτημένα ὄντα τυγχάνει, μετριότητα μὴ δεχόμενα. Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης φησὶν ὁ [30] Πλάτων ὅτι ταῦτα τὰ πάθη φύσει πως ἀρχῆθεν ἐν ἡμῖν κινήθεντα φέρεται, τῆς μὲν λύπης καὶ τῆς ἀλγηδόνης ἐπιγινομένων παρὰ φύσιν κινουμένοις, τῆς δὲ ἡδονῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἀποκαθισταμένοις · οἶεται δὲ κατὰ φύσιν κατάστημα εἶναι τὸ μέσον ἀλγηδόνης τε καὶ [35] ἡδονῆς, οὐθετέρῳ ἐκείνων ὄν τὸ αὐτό, ἐν ᾧ καὶ τὸν πλείω χρόνον ὑπάρχομεν. Διδάσκει δὲ καὶ διότι πολλά ἐστὶν εἶδη ἡδονῶν, τὰ μὲν διὰ τοῦ σώματος, τὰ δὲ διὰ τῆς ψυχῆς · τῶν δὲ ἡδονῶν τὰς μὲν μίγνυσθαι τοῖς ἐναντίοις, τὰς δὲ παραμένειν καθαρὰς τε καὶ εἰλικρινεῖς, καὶ [40] τὰς μὲν ἀναμνηστικὰς, τὰς δὲ μετ' ἐλπίδος γινομένας, καὶ τὰς μὲν αἰσχυράς, ὅσαι ἀκόλαστοί τε καὶ μετὰ ἀδικίας, τὰς δὲ μετρίας καὶ ἀμωσγέπως μετεχούσας τοῦ ἀγαθοῦ, οἷον τὴν τε εὐφροσύνην τὴν ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τὰς [187] ἐν ταῖς ἀρεταῖς ἡδονάς. Πεφυκκιῶν δὲ πολλῶν ἀδοκίμων ἡδονῶν, οὐ ζητητέον εἰ τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν δύναται εἶναι · ἐξίτηλος γὰρ φαίνεται καὶ οὐδενὸς ἀξία, ἐπιγεννηματικὴ τῇ φύσει ὑπάρχουσα καὶ οὐδὲν οὐσιῶδες οὐδὲ προηγούμενον [5] ἔχουσα, συνυπάρχουσά τε τῷ ἐναντίῳ · μίγνυται γὰρ ἡδονὴ καὶ λύπη, οὐκ ἂν δὲ συνέβαινε τοῦτο εἰ τὸ μὲν ἀπλῶς ἦν ἀγαθόν, θάτερον δὲ κακόν.

XXXIII. Φιλία δὲ ἡ μάλιστα καὶ κυρίως λεγομένη οὐκ ἄλλη τις ἐστὶ τῆς συνισταμένης κατὰ εὐνοίαν [10] ἀντίστροφον · αὕτη δὲ ὑφίσταται ὅταν ἐπίσης ἐκάτερος βούληται τὸν πλησίον καὶ ἑαυτὸν εὖ πράττειν. Ἡ δὲ ἰσότης αὕτη οὐκ ἄλλως σώζεται ἢ κατὰ τὴν τοῦ ἦθους ὁμοιότητα · τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ μετρίῳ ὄντι φίλον ὑπάρχει, τὰ δὲ ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε [15] τοῖς συμμέτροις δύναται ἐφαρμόσαι. Εἰσὶ δὲ τινες καὶ ἄλλαι νομιζόμεναι φιλίας, οὐ μὴν καὶ οὔσαι, ὑπὸ τῆς ἀρετῆς ὥσπερ ἐπικεχρωσμένοι · ἢ τε φυσικὴ τῶν γονέων πρὸς τὰ ἔκγονα καὶ ἢ τῶν συγγενῶν πρὸς ἀλλήλους καὶ ἢ λεγομένη πολιτικὴ καὶ ἢ ἐταιρικὴ. Αὗται δὲ οὐκ αἰεὶ [20] ἔχουσι τὸ ἀντίστροφον τῆς εὐνοίας. Εἶδος δὲ πῶς φιλίας ἐστὶ καὶ τὸ ἐρωτικόν · ἐστὶ δὲ ἐρωτικὴ ἢ μὲν ἀστεία, ἢ τῆς σπουδαίας ψυχῆς, ἢ δὲ φαύλη, ἢ τῆς κακῆς, μέση δὲ ἢ τῆς μέσως διακειμένης. Ὡσπερ οὖν τρεῖς εἰσὶν ἕξεις ψυχῆς λογικοῦ ζώου, ἢ μὲν ἀγαθὴ, ἢ δὲ φαύλη, τρίτη δὲ [25] τούτων μέση, οὕτως καὶ τρεῖς ἐρωτικαὶ εἶεν ἂν κατ' εἶδος ἀλλήλων διαφέρουσαι · τὸ δ' εἶναι τρεῖς αὐτὰς δηλοῦσι μάλιστα οἱ σκόποιοι διαφέροντες ἀλλήλων. Ἡ μὲν γὰρ φαύλη μόνου τοῦ σώματός ἐστιν, τοῦ ἠδέος ἠττωμένη καὶ ταύτη βοσκηματώδης ὑπάρχουσα · ἢ δὲ ἀστεία ψιλῆς τῆς [30] ψυχῆς ἔνεκεν, ἢ ἐνορεῖται ἐπιτηδειότης πρὸς ἀρετὴν · ἢ δὲ μέση τοῦ συναμφοτέρου, ὀρεγομένη μὲν τοῦ σώματος, ὀρεγομένη δὲ καὶ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς. Ὁ δὲ ἀξιέραστος καὶ αὐτὸς μέσος τις ὑπάρχει οὔτε φαῦλος ὢν οὔτε ἀστεῖος · ὅθεν καὶ τὸν σωματοποιούμενον Ἐρωτα [35] δαίμονά τινα μᾶλλον φατέον ἢπερ θεὸν μηδέποτε ἐν γήινῳ σώματι γεγεννημένον, διαπορθμεύοντα τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις καὶ ἀνάπαλιν. Κοινῶς < δὲ > τῆς ἐρωτικῆς εἰς τὰς τρεῖς ἰδέας διηρημένης τὰς προειρημένας, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ τοίνυν ἐρωτικὴ ἀπηλλαγμένη πάθους [40] τεχνικὴ τις ὑπάρχει · ὅθεν καὶ ἐν τῷ λογιστικῷ συνίσταται τῆς ψυχῆς. Θεωρήματα δ' αὐτῆς τὸ γινῶναί τε τὸν ἀξιέραστον καὶ κτήσασθαι καὶ χρῆσασθαι · ἐπικρίνει δὲ αὐτὸν ἐκ τῶν προθέσεων αὐτοῦ καὶ ὁρμῶν, εἰ εὐγενεῖς, εἰ ἐπὶ [188] τὸ καλὸν γινόμεναι, εἰ σφοδραὶ τε καὶ διάπυροι · κτήσεται δὲ αὐτὴν ὁ κτώμενος οὐ θρύπτων οὐδ' ἐπαινῶν τὰ παιδικά, ἀλλὰ μᾶλλον κωλύων καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτι οὐ βιωτὸν αὐτῷ οὕτως ἔχοντι ὡς νῦν ἔχει · ὅταν [5] δ' ἔλη τὸν ἐρώμενον, χρήσεται αὐτῷ παρεγγυῶν ταῦτα δι' ὧν ἀσκητῆς ἔσται τέλειος · τέλος δὲ αὐτοῖς τὸ ἀντὶ ἐραστοῦ καὶ ἐρωμένου γενέσθαι φίλους.

XXXIV. Τῶν δὲ πολιτειῶν φησι τὰς μὲν ἀνυποθέτους εἶναι, ἃς ἐν τῇ Πολιτείᾳ διεξῆλθεν · ἐν γὰρ ταύτῃ [10] προτέραν μὲν ὑπέγραψε τὴν ἀπόλεμον, δευτέραν δὲ τὴν φλεγμαίνουσαν καὶ πολεμικὴν, ζητῶν τίνες ἂν εἶεν αἱ βέλτισται τούτων καὶ πῶς ἂν

συσταῖεν. Ἔστι δέ που παραπλησίως τῇ διαιρέσει τῆς ψυχῆς καὶ ἡ πολιτεία διηρημένη τριχῆ, εἷς τε τοὺς φρουροὺς καὶ εἷς τοὺς [15] ἐπικούρους καὶ εἷς τοὺς δημιουργοὺς, ὧν τοῖς μὲν τὸ βουλευέσθαι καὶ ἄρχειν ἀποδίδωσι, τοῖς δὲ τὸ προπολεμεῖν εἰ δέοι (οὓς [καὶ] κατὰ τὸ θυμικὸν τακτέον ὥσπερ συμμαχοῦντας τῷ λογιστικῷ), τοῖς δὲ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἄλλας ἐργασίας. Τοὺς δὲ ἄρχοντας [20] ἀξιῶ φιλοσόφους εἶναι καὶ θεωρητικούς τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ · μόνως γὰρ οὕτως κατὰ τρόπον διοικήσειν αὐτοὺς πάντα. Οὐ γὰρ ποτε κακῶν λήξειν τὰ πράγματα τὰ ἀνθρώπινα, εἰ μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσειαν ἢ οἱ λεγόμενοι βασιλεῖς ἀπὸ τινος θείας [25] μοίρας ὄντως φιλοσοφήσειαν. Ἄριστα γὰρ καὶ μετὰ δικαιοσύνης ἐπανάξειν τὰς πόλεις τὸ τηνικάδε, ὅταν ἕκαστον μέρος αὐτόνομον ἦ ὥστε προβουλεύειν μὲν τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ, τοὺς δὲ συμμάχους τούτοις ὑπηρετεῖν καὶ τούτων προμάχεσθαι, τούτοις δὲ εὐπειθῶς [30] συνέπεσθαι τοὺς λοιπούς. Πέντε δὲ φησιν εἶναι πολιτείας, τὴν τε ἀριστοκρατικὴν, ὅποταν οἱ ἄριστοι ἄρχωσιν, καὶ δευτέραν τὴν τιμοκρατικὴν, φιλοτίμων ὄντων τῶν ἀρχόντων, καὶ τρίτην τὴν δημοκρατικὴν, καὶ μετὰ ταύτην τὴν ὀλιγαρχικὴν, τελευταίαν δὲ τὴν τυραννίδα, [35] χειρίστην ὑπάρχουσαν. Ὑπογράφει δὲ καὶ ἄλλας πολιτείας ἐξ ὑποθέσεως, ὧν ἐστὶν ἢ τε ἐν Νόμοις καὶ ἢ ἐκ διορθώσεως ἐν Ἐπιστολαῖς, ἣ χρῆται πρὸς τὰς νενοσηκυίας πόλεις τὰς ἐν τοῖς Νόμοις, ἣδη καὶ τόπον ἀφωρισμένον ἐχούσας καὶ [40] ἀνθρώπους λογάδας ἀπὸ πάσης ἡλικίας, ὥστε κατὰ τὰς διαφορὰς τῆς φύσεως αὐτῶν καὶ τῶν τόπων παιδείας τε οἰκείας δεῖσθαι καὶ ἀγωγῆς καὶ ὀπλίσεως. Οἱ μὲν γὰρ παραθαλάττιοι καὶ ναυτίλλοιντο ἂν καὶ ναυμαχοῖεν, οἱ δὲ ἐν μεσογαίᾳ οἰκοῦντες πρὸς πεζομαχίαν ἀρμόττοιτο [189] ἂν καὶ ὀπλισιν ἢ κουφοτέραν, ὡς οἱ ὄρειοι, ἢ βαρυτέραν, ὡς <οἱ> ἐν γεωλόφοις οἰκοῦντες πεδίοις · ἔνιοι δ' αὐτῶν καὶ ἵππασίαν ἂν ἐπασκοῖεν. Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ πόλει οὐδὲ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας νομοθετεῖ. [5] Ἔστιν οὖν ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ θεωρητικὴ τε καὶ πρακτικὴ καὶ προαιρετικὴ τοῦ ἀγαθὴν ποιεῖν πόλιν καὶ εὐδαίμονα καὶ ὁμονοοῦσάν τε καὶ συμφωνοῦσαν, ἐπιτακτικὴ τις οὔσα καὶ ἔχουσα ὑποβεβλημένας πολεμικὴν τε καὶ στρατηγικὴν καὶ δικαστικὴν · σκέπτεται [10] γὰρ ἡ πολιτικὴ ἄλλα τε μυρία καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τοῦτο, εἴτε πολεμητέον εἴτε μή.

XXXV. Ὅποῖος δὲ ἐστὶν ὁ φιλόσοφος προειρημένου, τούτου διαφέρει ὁ σοφιστὴς τῷ μὲν τρόπῳ, ὅτι μισθαρνία τῶν νέων καὶ τῷ μᾶλλον νομίζεσθαι βούλεσθαι ἢ εἶναι [15] καλὸς καὶ ἀγαθός · τῇ δὲ ὕλῃ, ὅτι ὁ μὲν φιλόσοφος περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα γίνεται, ὁ δὲ σοφιστὴς περὶ τὸ μὴ ὄν πραγματεύεται, ἀναχωρῶν εἰς τόπον διὰ

τὸ σκοτεινὸν δυσδιόρατον. Τῷ γὰρ ὄντι οὐκ ἀντίκειται τὸ μὴ ὄν · τοῦτο γὰρ ἀνύπαρκτον καὶ [20] ἀνευνόητον καὶ μηδεμίαν ἔχον ὑπόστασιν, ὃ καὶ εἴ τις εἰπεῖν ἢ νοῆσαι βιάζοιτο, περιτραπήσεται διὰ τὸ μάχην αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ περιέχειν. Ἔστι δὲ τὸ μὴ ὄν, καθὸ ἐξακούεται, οὐ ψιλὴ ἀπόφασις τοῦ ὄντος ἀλλὰ μετὰ συνεμφάσεως τῆς πρὸς ἕτερον, ὅπερ καὶ τῷ πρώτῳ ὄντι [25] παρέπεται · ὡς εἰ μὴ καὶ αὐτὰ μετελάμβανε τοῦ μὴ ὄντος, οὐκ ἂν ἐχωρίζετο τῶν ἄλλων · νῦν δὲ ὅσαπέρ ἐστι τὰ ὄντα, τοσαυταχῶς καὶ τὸ μὴ ὄν · τὸ γὰρ μὴ τι ὄν οὐκ ἔστιν ὄν.

XXXVI. Τοσαῦτα ἀπαρκεῖ πρὸς εἰσαγωγὴν εἰς τὴν Πλάτωνος δογματοποιίαν εἰρησθαι, ὧν ἴσως τὰ μὲν [30] τεταγμένως εἴρηται, τὰ δὲ σποράδην τε καὶ ἀτάκτως · ὥστε μέντοι ἀπὸ τῶν εἰρημένων θεωρητικούς τε καὶ εὐρετικούς ἐξ ἀκολουθίας καὶ τῶν λοιπῶν αὐτοῦ δογμάτων γενέσθαι.

#### ΑΛΚΙΝΟΟΥ ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Edição crítica do *Didascálico*

ALCINOOS. *Enseignement des Doctrines de Platon*. Tradução de Pierre Louis. Introdução, texto e comentário John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

### 2. Traduções do *Didascálico*

ALBINUS. *The Platonic Doctrines of Albinus*. Tradução de Jeremiah Reedy. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1991.

ALCINOUS. *Alkinoos, Didaskalikos: Lehrbuch Der Grundsätze Platons: Einleitung, Text, Übersetzung Und Anmerkungen*. Tradução de Orrin F. Summerell e Thomas ZimmerBerlin: Walter de Gruyter, 2007.

ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Tradução, introdução e comentário John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GARCÍA, Jorge Tomás. *Alcínoo y la Tradición Platónica en el siglo II d.C.* Salamanca: Signifier Libros, 2013.

PLATÃO. *The Works of Plato*. Tradução de George Burges. London: Henry G. Bohn, 1854.

VIMERCATI, Emmanuele. *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*. Milão: Bompiani, 2015.

### 3. Literatura primária

APULEIO. *Opuscules philosophiques*. Coautoria de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres; 2002.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Tradução de Jonathan Barnes. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle: Vol. 1*. Chicago: Ed. Mortimer J. Adler, Trad. W. D. Ross. Encyclopaedia Britannica, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle: Vol. 2*. Ed. Mortimer J. Adler, Trad. W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1989.

ASPASIUS. *On Aristotle Nichomachean Ethics 1-4. 7-8*. Trad. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

EPICURO (et all.). *Antologia de Textos*. Trad. Agostinho da Silva (et all.), 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo, SP: Editora 34, 2010.

GALEN. *Selected Works*. Tradução, introdução e notas P. N. Singer. Oxford: Oxford University Press, 1997.

JÂMBLICO. *Iamblichus De Anima*. Tradução, introdução e notas John F. Finamore e John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.

LAERTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Maria da Gama Kury. 2. ed. Brasília, DF: UnB, 2014.

PLATÃO. *A República, [ou, Sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, SP: Martins Fontes; 2006.

\_\_\_\_\_. *Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 2009.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget; 2001.

\_\_\_\_\_. *Defesa de Sócrates*. Coautoria de Xenofonte, Aristófanes. 2. ed. São Paulo, SP: Abril; 1980.

\_\_\_\_\_. *Diálogos, vols. III-IV Protágoras, Górgias, o Banquete, Fedão*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O banquete; Fedon; Sofista; Político*. Coautoria de Jose Americo Motta Pessanha. 2. ed. São Paulo, SP: Abril; 1979.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. São Paulo, SP: Penguin-Companhia das Letras, 2016,

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo, SP: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora da PUC-Rio, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Lisboa: Relógio D'Água; 1999.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

\_\_\_\_\_. *The Dialogues of Plato*. Ed. Mortimer J. Adler, Trad. Benjamin Jowett. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Laws*. Tradução de Trevor J. Saunders. London: Penguin Books, 1975.

\_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. 1º ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PROCLO. *Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato, in five books, vol. 1*. Tradução Thomas Taylor. London, 1820.

\_\_\_\_\_. *Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato, in five books, vol. 2*. Tradução Thomas Taylor. London, 1820.

\_\_\_\_\_. *Commentary on Plato's Timaeus, vol. II*, Trad. David T. Runia e Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Proklon Diadokhou Stoikheiosis Theologike = Proclus, the Elements of Theology*. Trad. E R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1933.

XENOKRATES. Xenokrates. Ed. Richard Heinze. Leipzig: B.G. Teubner, 1892.

ΚΛΑΥΔΙΟΥ ΓΑΛΗΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ. CLAVDII GALENI OPERA OMINA. Ed. D. Carolvs Gottlob Kühn. Lipsiae: Officina Libraria Car. Cnoblochii, 1830.

#### 4. *Literatura secundária*

ABBAGNANO, N. *História da filosofia. Vol. I*. Lisboa: Presença, 1969.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia. Vol. II*. Lisboa: Presença, 1969.

ALGRA, Keimpe. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BATALHA, Maria Cristina; PONTES JR., Geraldo. *Tradução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão. As aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.

BRÉHIER, É. *História da filosofia. Tomo I*. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1977-1979.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia. Tomo II*. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1977-1979.

BRUN, J. *Platão*. Lisboa: Dom Quixote; 1985.

CATFORD, J. C. *Uma teoria linguística da tradução: um ensaio de linguística aplicada*. São Paulo, SP: Cultrix; 1980.

CHÂTELET, F. (et all.) *História da filosofia: ideias, doutrinas. Vol. 1, 2ª ed.* Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1981.

CORBISIER, Roland. *Introdução à Filosofia. Tomo II, parte primeira, filosofia grega*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983.

- DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*. Doxographi Graeci. Berlin: De Gruyter, 1965.
- DILLON, John M. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. *The Origins of Platonists' Dogmatism*. *Schole*, v. 1, pg. 25-37, 2007.
- GARCÍA, Jorge Tomás. *El Didaskalikos de Alcínoo: Sistematización de la doctrina platónica y una propuesta de traducción*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/2308766/EL\\_DIDASKALIKOS\\_DE\\_ALC%C3%8DNOO](https://www.academia.edu/2308766/EL_DIDASKALIKOS_DE_ALC%C3%8DNOO)>. Acesso em: 02 mar. 2019.
- GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge [Inglaterra]: Cambridge University Press, 2010.
- GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti, Zélia de Almeida Cardoso; Revisão técnica de Jacira de Freitas. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes; 2007.
- GÖRANSSON, Tryggve. *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo, SP: Loyola, 2008.
- KENNEDY, George A. *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KRAUT, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo, SP: Martins Fontes; 1993.
- LESKY, A. *História da literatura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1995.
- LUCE, J. V. *Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao século III d.C.* Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1994.
- MANCINI, A. *História da literatura grega: no pensamento e na arte*. Lisboa: Estudos Cor; 1973.
- MANSFELD, J. *Prolegomena: questions to be settled before the study of an author, or a text*. Leiden: E. J. Brill; 1994.
- MATES, Benson. *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press, 1953.
- MONDOLFO, R. *O pensamento antigo*. São Paulo, SP: Mestre Jou; 1967-1971.
- \_\_\_\_\_. *Problemas e métodos de investigação na história da filosofia*. São Paulo, SP: Mestre Jou; 1969.
- PELLEGRIN, P. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução de Claudia Berliner; Revisão técnica de Marcos Ferreira de Paula. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes; 2010.
- PORTA, M. A. González. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e*

*metodologia do estudo filosófico*. 3. ed. São Paulo, SP: Loyola; 2007.

*Prolegomenes a la philosophie de Platon*. Coautoria de Leendert Gerrit Westerink, Jean Trouillard, A. Ph Segonds. Paris: Les Belles Lettres; c1990.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, vol. V. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga*, vol. VI. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga*, vol. VII. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga*, vol. VIII. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia antiga*, vol. IX. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHAPS, David M. *Handbook for Classical Research*. Milton Park, Abingdon, Oxon [England: Routledge, 2012.

TOO, Yun Lee (ed.). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2001.

UEBERWEG, Friedrich; PRAECHTER, Karl; GEYER, Bernhard. *Friedrich Ueberwegs Grundriss Der Geschichte Der Philosophie*. Basel: Schwabe, 1919.

WATANABE, L. A. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite a leitura dos Dialogos*. 2. ed. São Paulo, SP: Moderna; 1996.

WHITTAKER, John. *Parisinus Graecus 1962 and Janus Lascaris*. Phoenix 31, no. 3, p. 239-44, 1977.

\_\_\_\_\_. *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus*. Phoenix 28, no. 3, p. 320-54, 1974b.

\_\_\_\_\_. *Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus: Part 2*. Phoenix 28, no. 4, p. 450-56, 1974a.

\_\_\_\_\_. *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*. ANRW II 36.1, PG. 81-123, 1987.

WITT, R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.

ANEXO I  
ANÁLISE DA OBRA<sup>230</sup>

1. Propósitos preliminares (p. 152. 1 – 154. 5)
  - 1.1 Definição de filosofia (p. 152. 2-7).
  - 1.2 Qualidades exigidas de quem quer estudar filosofia (p. 152. 8-29).
  - 1.3 As vidas especulativa e ativa (p. 152. 30 – 153. 24).
  - 1.4 Divisão da filosofia em empenhos (1) especulativo (2) ativo e (3) dialético, com suas subdivisões (p. 153. 25 – 154. 5).
  
2. O empenho dialético (p. 154. 6 – 160. 43).
  - 2.1 A epistemologia (p. 154. 6 – 156. 23).
  - 2.2 O objetivo do empenho dialético e de suas partes (p. 156. 24-33).
  - 2.3 A divisão (p. 156. 34 – 157. 10)
    - 2.3.1 A definição (p. 157. 4-10).
  - 2.4 A análise (p. 157. 11-43).
  - 2.5 A indução (p. 157. 44 – 158. 4).
  - 2.6 As proposições (p. 158. 5-17).
  - 2.7 Os silogismos (p. 158. 17 – 159. 30).
  - 2.8 Os conhecimentos exigidos dos orador perfeito (p. 159. 31-37).
  - 2.9 Os sofismas (p. 159. 38-42).
  - 2.10 As categorias (p. 159. 43-44).
  - 2.11 A etimologia e a exatidão dos nomes (p. 159. 44 – 160. 41).
  
3. O empenho especulativo (p. 160. 43 – 179. 33).
  - 3.1 As ciências matemáticas (p. 161. 10 – 162. 23).
  - 3.2 Teologia: os princípios primeiros (p. 162. 24 – 166. 36).
    - 3.2.1 A Matéria (p. 162. 29 – 163. 10).
    - 3.2.2 As Ideias (p. 163. 11 – 164. 6).
    - 3.2.3 O Deus Primeiro (p. 164. 7 – 166. 14).
    - 3.2.4 A incorporeidade das qualidades (p. 166. 15-36).

---

<sup>230</sup> Alcinoos, 2002, pg. LXX, com modificações.

- 3.3 A física (p. 166. 36 – 179. 33).
  - 3.3.1 A fabricação do mundo (p. 166. 39 – 168. 7).
  - 3.3.2 A estrutura geométrica dos elementos e do mundo (p. 168. 8 – 169. 15).
  - 3.3.3 A estrutura da alma do mundo (p. 169. 16 – 170. 20).
  - 3.3.4 As estrelas e os planetas (p. 170. 20 – 171. 14).
  - 3.3.5 Os outros deuses (p. 171. 15-26).
  - 3.3.6 A Terra (p. 171. 27-37).
  - 3.3.7 A criação dos seres vivos mortais (p. 171. 38 – 172. 3).
  - 3.3.8 A criação do homem (p. 172. 3 – 173. 15).
  - 3.3.9 Os sentidos (p. 173. 16 – 175. 12).
    - 3.3.9.1 A visão (p. 173. 16-42).
    - 3.3.9.2 A audição (p. 173. 43 – 174. 6).
    - 3.3.9.3 O olfato (p. 174. 7-20).
    - 3.3.9.4 O paladar (p. 174. 21-38).
    - 3.3.9.5 O tato (p. 174. 39 – 175. 12)
  - 3.3.10 O pesado e o leve (p. 175. 13-21).
  - 3.3.11 A respiração (p. 175. 22-29).
  - 3.3.12 As doenças (p. 175. 30 – 176. 5).
  - 3.3.13 A alma (p. 176. 6 – 178. 46).
    - 3.3.13.1 Localização das três partes da alma (p. 176. 6-34).
    - 3.3.13.2 Demonstração da tripartição da alma (p. 176. 35 – 177. 15).
    - 3.3.13.3 Provas da imortalidade da alma racional (p. 177. 16 – 178. 25).
    - 3.3.13.4 A mortalidade das almas desprovidas de razão (p. 178. 25-32).
    - 3.3.13.5 A transmigração das almas (p. 178. 33-39).
    - 3.3.13.6 A tripartição da alma no caso dos deuses (p. 178. 39-46).
  - 3.3.14 O destino e o possível (p. 179. 1-33).
- 4. O empenho ativo (p. 179. 34 – 189. 11).
  - 4.1 Os bens (p. 179. 35 – 181. 18).
    - 4.1.1 O Bem supremo (p. 179. 35-39).
    - 4.1.2 Os bens humanos (p. 179. 39 – 181. 18).
  - 4.2 A assimilação a Deus (p. 181. 19 – 182. 8).

- 4.3 O papel purificador das ciências matemáticas (p. 182. 8-14).
  - 4.4 A virtude (p. 182. 15 – 185. 23).
    - 4.4.1 As virtudes cardinais e a tripartição da alma (p. 182. 15 – 183. 16).
    - 4.4.2 As disposições boas e intermediárias (p. 183. 17-37).
    - 4.4.3 As virtudes principais e secundárias (p. 183. 37 – 184. 14).
    - 4.4.4 As virtudes são extremos ou médias (p. 184. 14-36).
    - 4.4.5 A virtude é voluntária, o vício involuntário (p. 184. 37 – 185. 23).
  - 4.5 As paixões (p. 185. 24 – 187. 7).
  - 4.6 A amizade (p. 187. 8 – 188. 7).
  - 4.7 As constituições políticas (p. 188. 8 – 189. 11).
- 
- 5. O sofista (p. 189. 12-27).
    - 5.1 Distingue-se do filósofo (p. 189. 12-18).
    - 5.2 O não-ser (p. 189. 18-27).
- 
- 6. Fórmulas de conclusão (p. 189. 28-33).

ANEXO II  
ILUSTRAÇÕES

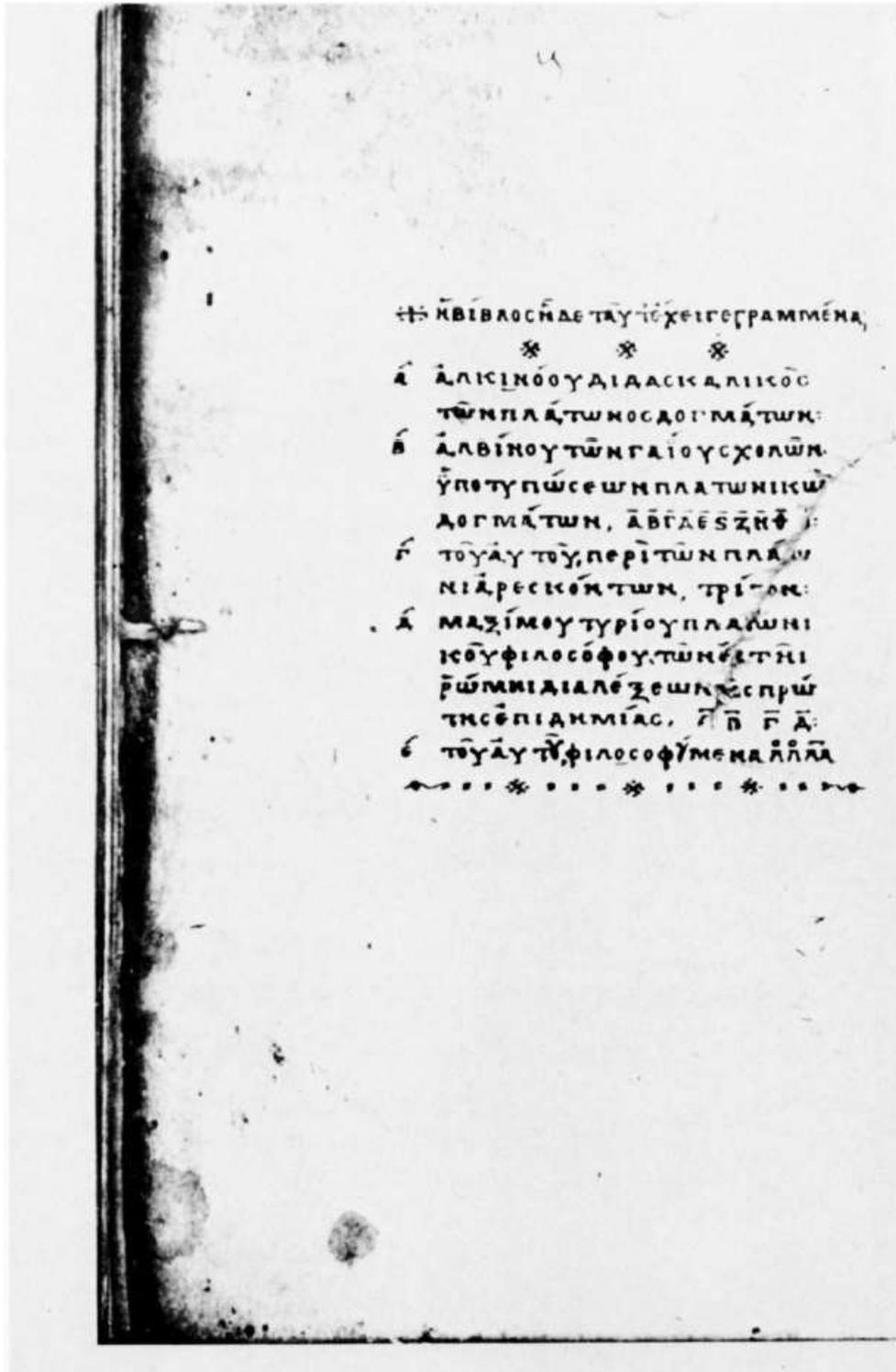


PLATE 2: *PARISINUS GR.* 1962, FOL. 146 VERSO

