

Filosofia Antiga

Jovelina Maria Ramos de Souza
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia Antiga

Conselho Editorial

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Carolina de Melo Bomfim Araújo

Celso de Oliveira Vieira

Cesar Augusto Mathias de Alencar

Cristiane Almeida de Azevedo

Cristina de Souza Agostini

Francisco José Dias de Moraes

Gustavo Laet Gomes

Luisa Severo Buarque de Holanda

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Michel Menezes da Costa

Orlando Luiz de Araújo

Vicente Thiago Freire Brasil

Revisão

Jovelina Maria Ramos de Souza

Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona

Camila de Souza da Silva

Filosofia Antiga

Jovelina Maria Ramos de Souza
Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488 Filosofia antiga / organizadora Jovelina Maria
Ramos de Souza. -(e-book)- . Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2026.
172 p. - (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-270-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242>

1. Filosofia. I. Título.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

Diversidade e intertextualidade na pesquisa em Filosofia Antiga .. 11

**Representação do outro e expressão de si nas teorias antigas da
produção poética** 13

Luisa Buarque

**Fome de discursos: notas para uma investigação do prazer
discursivo em Platão** 31

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes

Pudor e indignação: o valor moral da comédia para Aristóteles 57

Felipe Ramos Gall

A *stéresis* como não-ser em Aristóteles e a sabedoria da *phýsis* 71

Francisco Moraes

***Contra principia negantem non est disputandum*.....** 85

Constança Barahona

Belezas incontroláveis ou sobre a sedução monstruosa 101

Vicente Thiago Freire Brazil

**Pensamento e percepção nos parágrafos 184b-187a do *Teeteto* de
Platão** 117

Marciano Romualdo Araujo Cavalcanti

**O papel *ontognosiológico* das εἰδωλα na percepção sensível em
Demócrito** 141

Marcos Roberto Damásio da Silva

Apresentação

Diversidade e intertextualidade na pesquisa em Filosofia Antiga

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.00>

O presente volume reúne uma pequena mostra dos trabalhos inscritos e apresentados no GT Filosofia Antiga, permitindo ao leitor e a leitora observar o quão profícuo e diverso é o campo de pesquisa inscrito sob a nomenclatura Filosofia Antiga. Sua atualidade é marcada por uma abordagem interdisciplinar, que reúne filosofia, história, literatura, dentre outras áreas afins e complementares de pesquisa na e sobre os estudos da Antiguidade, em relação com temas envolvendo a primeira geração de filósofos e vertentes dos estudos sobre a natureza, ontologia, gnosiologia; a retórica e a sofística; as teorias éticas, políticas, teológicas, epistemológicas, psicológicas, pedagógicas, “estéticas”, em Platão e Aristóteles; a questão dos valores na comédia e na tragédia grega; os estudos de gênero, a partir da tese pangenética que permite entender a orientação sexual no mundo grego; a construção do feminino sob o signo da semelhança e da diferença entre os sexos; as traduções e os estudos críticos sobre as mulheres filósofas na Antiguidade.

A perspectiva de pesquisa em Filosofia Antiga na pós-graduação é promissora e marcada pela pluralidade e atualidade, como se pode observar nos oito capítulos que compõem este volume: **Representação do outro e expressão de si nas teorias antigas da produção poética**, de *Luisa Buarque*, Professora Associada do Departamento de Filosofia da PUC-Rio; **Fome de discursos: notas para uma investigação**

do prazer discursivo em Platão, de *Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes*, doutoranda em Filosofia na PUC-Rio; **Pudor e indignação: o valor moral da comédia para Aristóteles**, de *Felipe Ramos Gall*, Professor Adjunto da UERJ; **A stéresis como não-ser em Aristóteles e a sabedoria da *phýsis***, de *Francisco Moraes*, Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFFRJ; **Contra principia negantem non est disputandum**, de *Constança Barahona*, Doutora em Filosofia pela UFRJ, Professora Substituta da UNEB; **Belezas incontrolláveis ou sobre a sedução monstruosa**, de *Vicente Thiago Freire Brazil*, Professor de Filosofia Antiga da UECE; **Pensamento e percepção nos parágrafos 184b-187a do *Teeteto* de Platão**, de *Marciano Romualdo Araujo Cavalcanti*, Mestre em Filosofia, Professor Substituto do IFPE/Campos Jaboatão; **O papel ontognosiológico das εἰδωλα na percepção sensível em Demócrito**, de *Marcos Roberto Damásio da Silva*, Professor Adjunto da UECE.

Agradecemos aos autores e autoras pela submissão dos textos que compõem essa coletânea, a colaboração dos e das pareceristas, aos revisores e a ANPOF, por nos permitir divulgar os resultados das apresentações do XX Encontro da ANPOF, em 2024. Desejamos ao público leitor, uma leitura prazerosa dessa mostra de pesquisa do GT Filosofia Antiga.

Jovelina Maria Ramos de Souza
Coordenadora do GT Filosofia Antiga

Representação do outro e expressão de si nas teorias antigas da produção poética

Luisa Buarque¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.01>

1 Introdução

As duas cláusulas do título – ‘representação² do outro’ e ‘expressão de si’ – quando aplicadas ao tema da produção poética, em princípio parecem remeter a duas alternativas mutuamente excludentes. De um lado, representar o outro implica a capacidade de um autor³

¹ Mestre e Doutora em Filosofia pela UFRJ e Professora Associada junto ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, atuando na graduação e na pós-graduação *stricto sensu* desde 2013. E-mail: luisabuarquedeholanda@gmail.com

² ‘Representação’ é uma das várias maneiras de traduzir o termo *mimesis*. Ela foi especialmente defendida por Dupont-Roc e Lallot (1980) em sua tradução da *Poética*. A essa opção, somam-se outras tais como a mais tradicional ‘imitação’, e ainda ‘simulação’, ‘emulação’, ‘expressão’, ou ‘mimese’ e a transliteração da palavra, *mimesis*. Utilizarei essas formas indistintamente, pois o foco deste capítulo é a diferença entre os complementos ‘do outro’ e ‘de si’ no âmbito das teorias sobre a composição poética, independentemente dos momentos em que elas lançam mão do termo *mimesis*. O que está em causa não é a *mimesis* especificamente, mas é o fato de a criação artística não ocorrer *ex nihilo* segundo essa tradição, como lembra Mazzacchera (1999, p. 207). Sendo assim, o título do capítulo privilegia os termos ‘representação’ e ‘expressão’, não porque seriam traduções mais acertadas ou melhores de *mimesis*, e sim porque em português essas palavras enfatizam a nuance da distinção dos complementos (‘do outro’ e ‘de si’), sendo a ‘representação’ um termo associado à poesia dramatúrgica (tema central deste capítulo) e sendo a ‘expressão’ mais vinculada à ideia de exteriorização de um caráter. Para uma discussão detalhada e esclarecedora especificamente a respeito do termo *mimesis*, ver Veloso (2004).

³ Usarei as palavras ‘autor’ e ‘poeta’ no masculino porque creio que os escritores dos

de mimetizar personagens distintos de si mesmo e de simular caracteres variados em sua poesia, sendo que quanto mais diferentes do poeta forem os personagens imitados, mais mimetização estaria envolvida em sua criação. Nesse sentido, a *mimesis* seria uma faculdade de camuflagem em que o *éthos* do poeta teria de se retrair para dar a ver outros tipos de *éthe*.

Por outro lado, a ‘expressão de si’ parece implicar uma espécie de exteriorização do poeta, ou seja, uma capacidade de fazer transparcer seu próprio caráter em forma poética, quase que numa representação de si mesmo⁴. Nessa segunda alternativa, um poeta representaria melhor aquilo que lhe é afim. Haveria uma intensificação da sua produção poética em uma determinada direção, pois seus personagens seriam como seus reflexos, isto é, seriam similares a ele mesmo. Assim consideradas, ‘representação do outro’ e ‘expressão de si’ seriam duas maneiras distintas de explicar a produção poética que, ou bem se excluiriam, ou bem caracterizariam dois tipos opostos de poesia e/ou de poeta.

No entanto, essas duas ideias parecem ter convivido bem em certas ‘teorias’ (no sentido mais amplo da palavra) da Antiguidade grega a respeito da composição poética, sem que se aplicassem apenas a um tipo específico de poeta e sem que se anulassem mutuamente. É possível verificar essa convivência em Aristóфанes, em Platão e em Aristóteles, e em pelo menos alguns casos ela tende a soar paradoxal aos olhos contemporâneos – ou no mínimo pouco harmônica para uma explicação do fazer poético que se queira unificada. Em suma, a coexistência de explicações aparentemente opostas para um mesmo fenômeno, dadas pelo mesmo autor em uma mesma obra, parece ser uma

textos que analisarei a seguir estavam pensando, senão exclusivamente, ao menos predominantemente em poetas do gênero masculino.

⁴ Com o perdão do clichê poético, nada mais preciso nesse caso do que o famoso verso da *Autopsicografia* de Pessoa onde o poeta “chega a fingir que é dor a dor que deveras sente”.

espécie de contradição, ou pelo menos de indefinição, que habita o coração das poéticas antigas.

A fim de expor a aparente contradição e verificar como se dá a convivência, na prática harmônica, entre os dois lados da moeda poética nos autores supracitados, serão apresentados exemplos extraídos de *As Tesmoforiantes*, *A República* e a *Poética*, começando como é natural pelo ilustre antecedente cômico das teses filosóficas⁵.

2 *As Tesmoforiantes* de Aristófanes⁶

Em uma cena famosa de *As Tesmoforiantes*, o poeta trágico Agatão, tornado personagem, aparece usando figurinos e segurando objetos cênicos que remetem a vestes e insígnias simultaneamente femininas e masculinas. Ele é flagrado em sua casa, em pleno ato de compor, por Eurípides (motor do enredo da peça) e por um velho parente seu,

⁵ Importante notar que o escopo deste capítulo é abordar a coexistência dos dois aspectos nas teorias poéticas dos três autores citados por uma questão de recorte. Isso não significa, porém, que um dos dois aspectos, ou ambos simultaneamente, estejam ausentes do pensamento de outros poetas e filósofos, inclusive anteriores aos três. Quanto a isso, Arriguetti (1987) defende a ideia de que a doutrina da correlação entre o *éthos* de um compositor e a sua obra – que ele chama de “método de Camaleon”, remetendo ao erudito da escola peripatética que praticava pesquisas histórico-literárias exportando dados poéticos para as biografias dos poetas – remonta a épocas bem antigas. Segundo o autor, esse método, largamente observável nos eruditos e biógrafos do período helenístico e da Antiguidade tardia, repousa sobre a ideia de que a obra reflete a vida e o caráter do autor, e está subentendido na crítica literária grega pelo menos desde Aristófanes e provavelmente antes dele. Camila de Moura (2019), em sua dissertação de Mestrado sobre as biografias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, não se refere a autores anteriores a Aristófanes, mas fala da forte influência do cômico, de Aristóteles e dos estudiosos da escola peripatética sobre a produção das biografias dos poetas gregos, em especial dos três grandes tragediógrafos atenienses, no período helenístico e tardio. Ela demonstra que a visão de que existe uma correspondência direta entre a obra de um poeta e suas vivências pode ser verificada no trabalho de várias gerações de gramáticos e eruditos, de Sátiro e Ateneu até os verbetes da Suda (Moura Silva, 2019, em especial p. 17; p. 21; p. 29; p. 111).

⁶ Apresentei versões distintas e estendidas do texto desta seção sobre *As Tesmoforiantes*, para finalidades diferentes das pretendidas aqui, em Holanda (2019) e Holanda (2024).

típica figura cômica grosseira e pouco inteligente, com quem Agatão conversará ao longo da cena. O velho se espanta com as roupas e adereços, a voz, o comportamento e os gestos empregados pelo poeta enquanto produz uma nova tragédia, e o interpela de maneira desafiadora, perguntando as razões da sua manifesta androginia. Em sua resposta, o tragediógrafo apresenta aquela que tem sido considerada como uma proto-teoria cômica a respeito da composição poético-dramatúrgica:

Um poeta deve estar de acordo com as peças
que compõe e comportar-se de acordo com elas.
Por exemplo, sempre que se compõem peças sobre mulheres,
deve-se fazer o corpo participar de sua natureza.
(...)
Mas sempre que se compõe sobre homens, no corpo
tem-se o necessário. Aquilo que não temos,
isso a imitação captura. (Aristófanes, *Tesm.*, v. 146-56)⁷

Além de ser considerada a ocorrência mais antiga, até onde se tem notícia, do termo *mimesis* inequivocamente empregado para caracterizar a poesia dramática (Cantarella, 1970; Sousa e Silva, 1987; Mazzacchera, 1999, Saetta-Cottone, 2016), essa cena também traz uma espécie de teoria da produção poética como capacidade de adquirir aquilo que não se tem organicamente. A ênfase recai sobre o corpo do poeta (e sobre o que usa para recobri-lo e adorná-lo) ao compor. Trata-se de, ou bem possuir somática e naturalmente o que é necessário para a composição, ou bem recorrer à simulação do que não se possui, quer por meio de práticas e dispositivos, de próteses e suplementos (como as vestimentas femininas), quer por meio das poses, do gestual e da voz. A potência mimética seria a provedora dos artifícios técnicos de que a arte dramática depende. Nesse sentido, a arte, por meio da *mimesis*, providenciaria o que a natureza não ofereceu ao poeta, e a técnica

⁷ As traduções de Aristófanes são de Adriane Duarte (2005).

autor al estaria surpreendentemente próxima da técnica do ator, que aprende a 'transformar-se' em muitos personagens distintos⁸.

Contudo, logo a seguir o mesmo Agatão afirma que é desconcertante ver um poeta rude e peludo e, além disso, que vários dentre os mais estimados poetas eram efeminados, arrematando assim a sua 'tese': "É uma necessidade, portanto, compor conforme a própria natureza." (Aristófanes, *Tesm.*, v. 167). Trata-se agora de defender a ideia de que a produção poética exige a posse de certa feminilidade inerente. A natureza feminina estaria ligada à beleza e forneceria a homens femininos a capacidade de produzir obras belas. Segundo Agatão, portanto, é necessário a um autor homem fazer-se belo, ou reforçar sua beleza e feminilidade natural, se quiser produzir obras belas, pois toda obra nada mais é do que a expressão da natureza do poeta que a produziu. É nesse sentido que, ainda de acordo com tal teoria, os poemas reproduziriam os caracteres e as personalidades dos seus autores.

A tentativa de juntar os dois aspectos da proposta explicativa de Agatão revela haver ali uma espécie de contradição interna. À primeira vista as duas partes da sua fala não formam uma tese coesa. Em um primeiro momento ele esclarece que, para compor uma peça que gira em torno de mulheres, precisa mimetizar o que não tem nem é (o que foi chamado de 'representação do outro'). Natureza e arte estão aqui em pólos opostos, ainda que complementares. Em um segundo momento, porém, ele diz que está procurando tornar-se mais belo para compor peças belas, pois os poemas são necessariamente semelhantes aos modos e caracteres dos seus compositores (o que foi chamado de 'expressão de si'). A segunda parcela da tese traz um argumento que

⁸ Os escólios indicam que Agatão estaria nesse momento desempenhando alternadamente os papéis de um coro feminino e de uma líder do coro (Saetta-Cottone, 2016, p. 12, n. 14), sugerindo que o compositor precisa não só cantar aquilo que compõe, mas também testar a representação e a interpretação da poesia que será levada à cena. Trata-se, portanto, de um quase colapso entre as funções de ator e de poeta, que costumamos ver como separadas. Nesse sentido, a sua teoria poética está inteiramente adaptada a um tipo específico de poesia: a dramática.

parece ignorar o argumento inicial. Se primeiramente a arte visava cumular uma falta natural, agora a arte é resultado ou consequência direta da natureza, cabendo-lhe apenas a tarefa de intensificar o que já pertence naturalmente ao poeta-compositor.

No que diz respeito exclusivamente à peça aristofânica, é possível contornar o problema lembrando que não é preciso encontrar teses coerentes em uma cena cômica. Até porque o que se tem nesse contexto é uma complexa superposição de camadas dramatúrgicas – desde a paratrágica alusão a uma obra perdida de Ésquilo (*Edônios*) até a associação de Agatão com o próprio Dioniso, chegando possivelmente a uma brincadeira com um personagem de marcada androginia que se defende por ter sido flagrado usando roupas e adereços femininos. Como lembra Mazzacchera, as roupas de mulher que Agatão usa revelam-se “não como *mímesis*, mas como a visualização da *physis* do poeta” (1999, p. 210), o que termina por inverter o significado das primeiras palavras do personagem. Nesse sentido, o interesse da cena poderia ficar restrito à sua comicidade e à sua funcionalidade no âmbito do enredo, não fosse pelo fato de que se encontram argumentos similares aos dela nas teorias filosóficas de Platão e de Aristóteles a respeito da composição poética.

3 A República de Platão

É possível mapear um paradoxo aparentado ao aristofânico no terceiro livro de *A República*, ainda que haja nesse contexto um importante deslocamento da questão e provavelmente uma transformação, ou ao menos uma complexificação, do significado da própria noção de *mímesis*.⁹ Em sua conhecidíssima definição da ‘imitação’ da *República*,

⁹ Para Sassetta-Cottone, a *mímesis* aristofânica deve ser entendida do lado da interpretação do ator, enquanto que a *mímesis* platônica remete à reprodução de um modelo (2016, p. 13, n. 19). Esse assunto reaparecerá logo adiante, ainda que de modo superficial pela natureza introdutória deste capítulo.

Sócrates diz: “Ora, imitar aquele com quem queremos parecer-nos é tornar-se semelhante a alguém [a outro] na voz e na aparência?” (Platão, *Rep.*, 393c4-5).¹⁰ Da curta definição seria lícito deduzir que, se imitar é tornar-se similar a um outro (*állo*) na voz e nos gestos, quanto mais ‘outro’, alterado ou diferente, isto é, quanto mais personagens distintos entre si e de si o poeta for capaz de criar, mais mimético ele será. Essa ideia seria corroborada pela seguinte passagem, já perto da conclusão do mesmo trecho do diálogo:

Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas (...) dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas. Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulamos, quando tentávamos educar os militares.” (Platão, *Rep.*, 398a1-b4).

Assim como ocorre na cena do Agatão aristofânico, há no trecho acima uma mistura entre as posições do poeta e do intérprete. A passagem platônica não está interessada – propositalmente ou não – em separar a situação do criador da do *performer*¹¹. O resultado é que esse homem que chega à cidade socrática para se apresentar e imitar todas as coisas, e que tendemos a imaginar como um ator ou rapsodo, é logo a seguir chamado de “poeta e narrador de histórias” (*poieté kai mutho-lógo*), ou seja, é uma espécie de aedo ou cantor-compositor.

¹⁰ Traduções de *A República* de Maria Helena da Rocha Pereira. No caso desta passagem, houve uma alteração na ordem da tradução, a fim de evidenciar que se trata de uma espécie de definição do ‘imitar’.

¹¹ Mazzacchera nota que a passagem da *República* citada antes, da definição de *mímesis*, também remete a um contexto de performatividade e da arte do ator, por calcar-se na voz e na aparência (Mazzacchera, 1999, p. 212).

Desta forma, o panorama que o Sócrates platônico fornece é o de dois poetas confrontados. Um é mais austero, menos aprazível e imita menos coisas (imita apenas a fala do homem de bem, segundo moldes previamente fornecidos na conversa). O outro imita mais coisas – chega mesmo a imitar todas as coisas – e talvez possa ser caracterizado simplesmente como ‘mais imitador’. Até porque, conforme Sócrates havia alegado logo antes,

o orador que não for dessa espécie, quanto maior for a sua mediocridade, mais imitará tudo e não considerará coisa alguma indigna de si, a ponto de tentar imitar tudo com grande aplicação e perante numeroso auditório, mesmo até o que dizíamos há momentos: trovões, o ruído do vento, da saraiva, dos eixos e roldanas, trombetas, flautas e siringes, e os sons de todos os instrumentos, e ainda os ruídos dos cães, das ovelhas e das aves. Todo o discurso deste homem será feito por meio de imitação, com vozes e gestos, e conterà pouca narração. (Platão, *A República*, 397a1-b2).

Não deve ser inócuo o fato de que nesse trecho o sujeito não é o poeta e sim o orador (*rétor*)¹². Em todo caso, a fala descreve um discurso quase caricatural, que se torna aos poucos uma grande onomatopéia acompanhada de pantomima. Ainda se trata de uma imagem ligada à interpretação vocal e gestual, que sugere que imitadores são capazes de imitar objetos completamente díspares. No entanto, de todas as coisas do mundo, poucas são propriamente dignas de imitação (no sentido de serem bons modelos a emular), e é precisamente esta a razão pela qual os imitadores são, aos olhos de Sócrates (ironicamente ou não), discursadores medíocres. Nesse sentido, o imitador poderia ser definido como um *expert* em tornar-se outro e ao mesmo tempo como um discursador pouco útil e até nocivo. Paralelamente, um discursador

¹² Todo esse contexto repousa sobre certa miscelânea entre várias formas de falar para o grande público, sendo a poesia o alvo explícito do exame, mas sendo também possível transportar algumas das observações para outros tipos de exibição pública.

mais útil seria menos imitador e mais narrador – recorrendo menos à mimese e mais à diegese.¹³

Todavia, no terceiro livro de *A República* também há passagens que parecem sugerir outra coisa, e uma delas está entre a definição de imitação e os dois trechos supracitados. Sócrates está respondendo à pergunta sobre se os guardiões devem ou não ser imitadores e afirma que “nem sequer as mesmas pessoas imitam bem ao mesmo tempo duas artes miméticas que parecem próximas uma da outra, a comédia e a tragédia.” (*A República*, 394e3). Se as outras passagens pareciam sugerir que quanto mais imitador é um poeta, mais ele terá capacidade de imitar o que for diferente dele, esta sugere que um poeta que quer imitar tudo não vai ser capaz de fazê-lo bem. Se for mesmo um bom imitador, ele irá especializar-se em um só tipo de imitação, como os poetas trágicos e os cômicos faziam, provavelmente por uma aptidão para um ou outro tipo de poesia dramática. Ora, as duas afirmações dificilmente se coadunam. Esta última restringe o campo de atuação do bom imitador, enquanto aquelas levam a concluir que um bom imitador é precisamente quem, assim como o bom ator, tem a flexibilidade de expandir o escopo da sua composição/representação e assimilar-se a muitos personagens diferentes, até opostos.

É bem verdade que o ator de tragédias também não era ator de comédias e que essa cisão entre os gêneros dramáticos, em todos os níveis da sua criação e performatividade, possa ter servido como uma luva para o argumento socrático. Nesse sentido, não haveria propriamente uma contradição interna ao contexto, mas uma separação de planos: a amplitude mimética residiria dentro de certo grau anterior de especialização. O problema é que esta não é a única passagem do

¹³ Não me importa neste contexto determinar o objetivo platônico ao elaborar esse discurso “socrático”, tampouco decidir o grau de ironia que possa estar contido nessas falas. O objetivo é apenas iluminar a tensão interna a tais falas, no que diz respeito especificamente à descrição do papel da mimesis na atividade do poeta, o que seguramente não é o foco das passagens.

terceiro livro que associa produtos poéticos a tendências inerentes aos compositores. Em uma fala um pouco posterior no diálogo, Sócrates diz:

Mas o modo de expressão [*trópos tes léxeos*] e a palavra não dependem do carácter [*éthos*] da alma? (...) Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do carácter... (*A República*, 400d5-8).

Se no caso anterior as tendências autorais eram relativas aos gêneros cômico e trágico, neste caso trata-se de tendências de ordem ética. O que sobressai na passagem é justamente a relação de dependência entre *lexis*, ritmo, harmonia e *éthos*. É este último que determina a qualidade da forma poética e dos discursos em geral e, inversamente, discursos e harmonia expressam a qualidade do *éthos* da alma do poeta. O bom poeta, no sentido ético do termo, imitaria apenas coisas similares a ele – coisas boas e belas, nobres e elevadas –, e é isso que daria qualidade à sua produção. Aquele cujo *éthos* é elogiável saberia expressar poeticamente esse mesmo *éthos* emprestando nobreza e beleza às suas produções discursivas.

Em consequência disso, no terceiro livro da *República* um bom compositor não deveria ser um bom imitador, no sentido de imitar bem muitas coisas, mas deveria ser um imitador útil – que é aquele que não se permite imitar muito. Ainda que fosse capaz de romper as regras da separação entre gêneros literários e fazer imitações cômicas e trágicas, ele deveria observar acima de tudo as regras éticas e selecionar modelos adequados para a emulação. Talvez moldando e aprimorando conjuntamente o seu próprio caráter e o *éthos* de seus personagens, misturaria narração e mimese privilegiando aquela para criar caracteres vulgares (talvez com o fito de reprová-los) e esta para criar, imitando, caracteres nobres. Isso leva à bem humorada conclusão de que, em tal contexto, o bom imitador (em termos de exibição camaleônica) é um imitador mau (no sentido ético do termo), e o imitador bom (ética-

mente) é o que menos imita (o que se confunde com a incapacidade de imitar).

Em resumo, o Agatão efeminado de Aristófanes era e se fazia belo para compor belas músicas e o poeta austero do Sócrates platônico seria e se faria bom e nobre para compor poesia de caráter nobre – e apresentá-la como modelo pedagógico. A ideia de ‘expressão de si’ salta novamente aos olhos. Nesse sentido, parece haver nos dois textos algum grau de oscilação na análise das relações entre *mimesis* e *éthos*, no contexto da criação poética.

Contudo, neste ponto encontram-se os limites da comparação entre Aristófanes e Platão, uma vez que suas reflexões têm escopos distintos e partem de pressupostos não equiparáveis. O primeiro estaria elaborando uma teoria predominantemente dramatúrgica, relativa especificamente ao “jogo teatral” (Saetta-Cottone, 2016, p. 14) e aos artifícios que a mimese possui para driblar ou reforçar a natureza do autor. O segundo estaria privilegiando uma abordagem ético-pedagógica da poesia, ao menos nesse contexto¹⁴. Os significados de *mimesis* nos dois casos não são equivalentes, e mesmo na obra platônica a palavra pendula entre um sentido mais restrito – um modo de contar histórias – e sentidos mais amplos, ligados à emulação de modelos poéticos por jovens e à criação de modelos poéticos por poetas e mitólogos, entre outros.

4 A *Poética* de Aristóteles

Os mesmos alertas devem ser feitos a respeito da *Poética* aristotélica. O trabalho comparativo encontra um importante obstáculo no fato de que as obras analisadas possuem naturezas e objetivos distintos. Além disso, o significado do termo *mimesis* varia ao longo das

¹⁴ Refiro-me especificamente ao livro 3 da *República* e ao exame da função da poesia na educação dos jovens, em especial dos jovens guardiões.

décadas que separam os autores e devido à abundância de material produzido nesse tempo a respeito do tema da poesia. Por fim, o conceito exerce diferentes funções nas obras analisadas e, nos casos de Platão e de Aristóteles, ele desempenha papéis essenciais, que vão muito além da explicação do processo de produção poética através de uma aproximação com a interpretação teatral.

Ainda assim, pode ser de algum modo proveitoso insistir na comparação, sobretudo porque, no caso da *Poética*, é possível encontrar uma tensão especialmente similar àquela encontrada na cena do Agatão de Aristófanes. É possível que essa similaridade aconteça porque o aspecto ético ocupa menos espaço na análise aristotélica do que na platônica, o que abre as portas para um número maior de considerações de ordem técnica e histórica.

A maior parte do material aristotélico sobre a poesia em geral (e não a trágica em particular) está nos capítulos 1 a 4 da *Poética*, e neste último estão algumas das suas mais importantes considerações a respeito da origem da poesia e das espécies poéticas. Considere-se a seguinte observação sobre Homero:

Quanto a Homero, tal como foi o supremo poeta de temas elevados (pois não apenas compunha de modo excelente, como se dedicou às mimeses dramáticas), foi também o primeiro a delinear as formas da comédia; dando forma dramática não à invectiva, mas ao cômico.” (Aristóteles, *Poet.* 1448b33-5).¹⁵

Essa passagem atribui um poema proto-cômico a Homero (o *Margites*) para defender que o maior dentre os poetas compôs tanto os ancestrais dos poemas sérios (épicos e trágicos) quanto o ancestral dos cômicos. A ideia se coaduna perfeitamente com a definição dada no começo do tratado: toda poesia é produção mimética (*Poet.*, 1447a15). E se coaduna, sobretudo, com a passagem do terceiro capítulo em que, para esclarecer o que entende por ‘modo’ (*hós*) poético, Aristóteles

¹⁵ Traduções da *Poética* de Paulo Pinheiro.

assevera que a narração pode ser feita “tornando-se outro (*héteron ti gignómenon*), como faz Homero, ou permanecendo em si mesmo sem se transformar (*metabállonta*)” (*Poet.*, 1448a23). Nesse sentido, parece lícito concluir que o melhor poeta é o mais mimético de todos, e, novamente, que mimetizar mais e melhor é tornar-se outros, mimetizando variadamente, se possível coisas cômicas e trágicas, engraçadas e graves. Uma análise liberada do enquadramento ético-pedagógico poderia ser abertamente a favor da mimetização indiscriminada de muitos objetos diferentes.

Todavia, as coisas não são tão simples e o capítulo 4 como um todo é dúbio. Ainda antes do comentário sobre Homero, e após notar que seres humanos são animais miméticos, mas também ‘musicais’, Aristóteles esclarece que alguns dentre os humanos são “naturalmente mais bem dotados para esse fim” (*Poet.*, 1448b22) – a mimese, a melodia e o ritmo, que ele havia acabado de citar – e estas pessoas são precisamente as que deram origem à poesia a partir de improvisações. Seguindo mais um pouco em sua história simplificada das origens da poesia, ele especificará que os poemas de cada poeta estão contagiados por aquilo que, sendo mais espontâneo para os autores, é mais facilmente mimetizável:

A poesia se dividiu segundo caracterizações (*éthe*) próprias: de um lado, os mais elevados mimetizavam as belas ações e aquelas dos homens que agem desse modo; de outro, os menos elevados mimetizavam as ações infames, compondo, em primeiro lugar, difamações [invectivas]; enquanto aqueles outros, hinos e elogios. (*Poet.*, 1448b24-7)

O que se tem aqui, em suma, é uma teoria da gênese dos gêneros poéticos. *Éthos* é tanto o que caracteriza o poeta (seus costumes, sua personalidade, seu caráter, sua tendência ou inclinação), quanto a personalidade e o caráter de cada (espécie de) personagem que habita cada (espécie de) poema. É a relação entre um *éthos* e o outro que, segundo Aristóteles, tende a tornar um gênero literário elevado ou baixo, sério

ou ridículo, elogioso ou difamador, trágico ou cômico, narrando ações nobres e belas ou vis e feias. Como dizem Dupont-Roc e Lallot, “é o que faz aqui Aristóteles, sem se justificar de outra maneira, a obra sendo assim implicitamente considerada como ‘projeção’ ou ‘reflexo’ do autor.” (1980, p. 167).

Mais à frente no capítulo há um exemplo parecido:

Quando a tragédia e a comédia surgiram, cada poeta se atrelou, em função de sua própria natureza, a esta ou àquela modalidade de poesia: uns se tornaram produtores de comédias, em vez de poemas iâmbicos; outros, de tragédias em vez de epopéias... (*Poet.*, 1449a2-5)

É a própria *physis* do poeta que determina o gênero que ele vai exercer. Vale indagar: será que Homero é uma honrosa exceção, que fornece o paradigma poético da capacidade de ‘representação do outro’ para depois ser substituído pelo modelo mais facilmente encontrável da ‘expressão de si’? É possível que sim, uma vez que Homero desempenha o papel de uma espécie de poeta *hors concours* na *Poética*.¹⁶ No entanto, essa hipótese é um pouco enfraquecida e todas as cartas reembaralhadas por uma passagem muito posterior, do capítulo 17 do tratado, que de algum modo rearticula o que até aqui parecia separado ou tensionado:

De fato, são mais persuasivos aqueles que estão nas paixões de mesma natureza; pois, com extrema veracidade, o que está apavorado se apavora e o que está irado invoca a fúria. A arte poética é produzida pelo homem dotado naturalmente para tal fim ou por aquele que se encontra sob o efeito do delírio (*manikoû*); pois o primeiro caso diz respeito a homens que se deixam moldar com facilidade (*eúplastoi*) e o segundo aos que se entregam ao êxtase. (*Poet.*, 1455a30-32)

¹⁶ A explicação de Dupont-Roc e Lallot para essa contradição é a coexistência no tratado de duas linhas de pensamento: um discurso dito científico e o outro cultural, “que faz de Homero o pai e o mestre de toda perfeição” (1980, p. 169).

As duas cláusulas afinal podem juntar-se: o poeta é mais persuasivo e expressa melhor aquilo que de fato sente, de modo que ele terá mais facilidade de marcar os seus poemas com o seu *páthos*. Ao mesmo tempo, quanto menos rígido e mais moldável ele for (a ênfase está no *eúplastoi*), tanto mais ele saberá tornar-se outros e imbuir-se de paixões variadas, de modo a expressar essa variação no que compõe. E ainda que isso não diga respeito diretamente ao seu caráter – pois sabemos que há uma robusta distinção entre *páthos* e *éthos* – em última instância essa variabilidade plástica de seus afetos talvez possa ser encarada como uma “euplastia” ética. Em vez de fazer retrair o seu *éthos* para dar a ver outros, ele terá e provocará em si mesmo flutuações de afetos e de humores, de modos e de gestos, talvez até de pensamentos e de pontos de vista, porque é sentindo, vendo, pensando e sendo algo (ou estando de determinada forma), que se compõe persuasiva e belamente o que se sentiu e pensou. Como um Agatão feminino por natureza, mas vestido de mulher e possivelmente de outros personagens. Ou como um Fernando Pessoa que se desdobra em Álvaro de Campos e Ricardo Reis e, imaginemos, reforça com hábitos e roupas e adereços os seus eus, a fim de se transformar neles antes de escrever os poemas de cada um.

O poeta aristotélico é volúvel para poder expressar-se variadamente sem que essas expressões deixem de ser uma projeção de si. O poeta português talvez seja aristotélico. Já o poeta austero do Sócrates platônico é estável e não volúvel. Mantém-se firme e uno de caráter, não se deixa possuir ou abalar por extremos patéticos e, ao expressar-se, garante aos seus poemas a mesma firmeza e uniformidade que tem; e provavelmente também a falta de variedade – ao menos a se julgar pela *Ilíada* narrada em discurso indireto e em prosa por Sócrates (393e1-394b1), mas nunca a se julgar pela diversidade dos diálogos escritos por Platão.

4 Considerações finais

Se é de fato possível ler os trechos platônicos e aristofânicos com a lente da passagem do capítulo 17 da *Poética* permanece sendo uma incógnita. Em todo caso, vale acrescentar ao repertório elencado, a fim de enriquecê-lo, uma cena dos *Acarnenses* de Aristófanes que é precursora da cena do Agatão em *As Tesmoforiantes*.

A estrutura é a mesma: um personagem em apuros vai à casa de um tragediógrafo para pedir algo que potencialmente solucionaria o seu problema, e encontra esse tragediógrafo compondo. Em *Acarnenses* o protagonista é um personagem inventado, Diceópolis, e o tragediógrafo é o próprio Eurípides. Diceópolis quer pedir a Eurípides figurinos de mendigo, adereços cênicos, truques de linguagem e, por fim, todo o enredo da sua tragédia *Télefo*, hoje perdida. Ao chegar à casa do poeta, encontra-o de pés para o alto e vestido em andrajos e logo percebe que ele está criando, como de costume, personagens coxos e esfarapados (Aristófanes, *Acarn.*, v. 411-14). Em *Tesmoforiantes*, Eurípides será substituído por Agatão, que será flagrado cantando os papéis do coro e da corifeia em trajes femininos, conforme comentado antes.

Como se nota, nas duas cenas aristofânicas os poetas trágicos transformam seus corpos em veículos de sua poesia e de algum modo se fundem com os personagens que irão pôr em cena. Ambos são vistos brincando de ensaiar-ser personagens para poder compô-los mais convincentemente. Nesse sentido, os poetas expressam-se poeticamente representando figuras e adotando caracteres e modos que, embora variados e alheios, não deixam de experimentar como seus.

Referências

ARISTÓFANES. *Comédias I. Acarnenses, Cavaleiros, Nuvens*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

- ARISTÓFANES. *Comédias III. Mulheres que celebram as Tesmofórias, Rãs, Mulheres na Assembleia, Dinheiro*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019.
- ARISTÓFANES. *Duas comédias: Lisístrata e As Tesmoforiantes*. Trad. Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARRIGHETTI, Graziano. *Poeti, eruditi e biografi: Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Pisa: Giardini, 1987.
- CANTARELLA, Rafaele. *Scritti minori sul teatro Greco*. Brescia: Paideia, 1970.
- DUPONT-ROC, Roselyne; LALLOT, Jean. *Aristote. Poétique. (Texte, trad., notes)*. Paris: Seuil, 1980.
- HOLANDA, Luisa S. B. Poética aristofânica. In: *Poesia e Filosofia. Homenagem a Orides Fontela*. LAVELLE, Patricia; BRITTO, Paulo H.; ESTRADA, Henrique; DUARTE, Pedro (orgs.). Rio de Janeiro: Relicário Edições, 2019.
- HOLANDA, Luisa S. B. Poética cômica. In: *As fronteiras da estética*. DUARTE, Pedro; SÜSSEKIND, Pedro (orgs.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2024.
- MAZZACCHERA, Elena. Agatone e la mimesis poetica nelle Tesmoforiazuse di Aristofane. *Léxis: poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, v. 17, p. 205-224, 1999.
- MOURA SILVA, Camila de. *Vidas Trágicas: Ésquilo, Sófocles e Eurípides no imaginário helenístico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, 2019.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SAETTA-COTTONE, Rossella. *Aristophane. Les Thesmophories ou la fête des femmes*. Traduction commentée. Paris: Éditions de Boccard, 2016.
- SOUSA E SILVA, Maria de Fátima. *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1987.
- VELOSO, C. W. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

Fome de discursos: notas para uma investigação do prazer discursivo em Platão

Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.02>

1 Introdução

Quem se dedica ao estudo das metáforas de Platão logo se dá conta da frequência e consistência com que o filósofo se refere ao *lógos*, o discurso, como uma espécie de alimento da alma; e o prazer relativo tanto à sua emissão quanto à sua recepção como um prazer gustativo. É possível, nos diálogos, se nutrir de discursos, se banquetear de discursos, ter fome de discursos, degustar discursos, se preencher ou se empanturrar de discursos etc.

Esta regularidade foi observada por algumas das empreitadas hercúleas de catalogação das imagens, metáforas, comparações e símiles encontradas através do *corpus*. É o caso, por exemplo, da tese de George Olaf Berg, *Metaphor and comparison in the dialogues of Plato* (1904), que as organiza segundo seu veículo ou domínio-fonte – o que o autor, no prefácio, chama simplesmente de esfera de origem da “transferência”, i.e., o campo semântico estranho ao objeto expresso ou qualificado pela metáfora. Ele nota sucintamente que, dentre as

¹ Doutoranda em Filosofia na PUC-Rio. Mestre em Filosofia (PUC-Rio, 2023).

E-mail: juliaznovaes@gmail.com

atividades dos sentidos, “γεύεσθαι [degustar] transferido para a esfera intelectual é especialmente frequente” (p. 21), e também que “o uso metafórico de palavras que denotam ‘banquetear’ é especialmente comum, aplicadas (...) particularmente [sc. ao] prazer [*enjoyment*] intelectual” (p. 26). Já Pierre Louis, em *Les métaphores de Platon* (1945), de modo inovador em relação às monografias anteriores sobre o assunto, propôs organizar as metáforas segundo o seu teor ou domínio-alvo – ou seja, aquilo que a metáfora expressa ou caracteriza figurativamente –, o que considerou mais esclarecedor do pensamento do filósofo. Assim, nesse estudo, metáfora do banquetear é subscrita à noção de dialética, por sua vez incluída na rubrica geral “activité intellectuelle” (Louis apud Workman, 1948, p. 474).

O valor destes trabalhos está, em grande parte, em demonstrar pela acumulação massiva de evidências a impossibilidade de se ignorar o aspecto poético da expressão filosófica de Platão sem descaracterizá-la totalmente, ou de “purificá-la” de suas imagens sem jogar fora grande parte do seu pensamento. Contudo, dada sua natureza de inventário geral, o tipo de estudo conduzido pelas obras mencionadas não produz uma análise reflexiva da relevância filosófica, seja hermenêutica ou heurística, que pode ter cada agrupamento proposto de metáforas. Por conseguinte, caberia a outros estudiosos, impressionados com tal “importância quantitativa” (Cossutta, 1994, p. 118) e munidos dessas estatísticas, índices e classificações, retornar ao texto do filósofo para não só atualizar o esforço de recensar as instâncias textuais das metáforas que lhes interessam, mas também organizá-las segundo os critérios fornecidos pelos contextos dialógicos das quais elas emergem, e, enfim, dizer e mostrar por que exatamente isso importa para os estudos platônicos.

Para fazê-lo, contudo, é preciso assumir uma postura séria em relação à elaboração e ao uso de imagens por Platão e suas implicações filosóficas. Tais aspectos do *corpus*, como diagnostica Thein (2021, p. 13), só teriam suscitado esse tipo de atenção entre os comentadores

especializados no presente século, os quais superam certa tendência hermenêutica de estender tanto à imagem discursiva quanto à classe mais geral das imagens a condenação platônica dos simulacros e das práticas de produção de falsas aparências, imagens, semelhanças – sem descurar, evidentemente, da “preocupação [sc. platônica] esmagadora de diferenciar imagem e realidade” (Pender, 1992, p. 58).

Nesse sentido, a “seriedade” aqui proposta como princípio norteador deve ser entendida não como a leitura “literal” da linguagem figurativa – que suprimiria a diferença necessária entre modelo e cópia (cf. *Crátilo*, 432d) –, e sim como o reconhecimento de que esta é, com frequência, a expressão insuprimível, irreduzível ou insubstituível do pensamento do filósofo² e, por isso, possuidora de valor igualmente filosófico ao de passagens mais áridas e mais simplesmente argumentativas. Com efeito, no caso particular que interessa aqui, longe de ser mero floreio retórico ou mesmo cacoete idiomático, é através da metáfora do discurso-alimento que o filósofo conceitua e define tanto o desejo de discursos como o prazer discursivo. Dito de outro modo, haveria uma verdade filosófica identificada neste dispositivo poético ou, pelo menos, razões filosóficas fortes para eleger o sentido do gosto como referente.

Diante disso, o objetivo deste texto é, em primeiro lugar, atualizar o catálogo da metáfora do discurso-alimento em Platão, apresentando o recenseamento realizado segundo uma metodologia própria. Em seguida, sem qualquer pretensão de extrair conclusões definitivas, e sim de a partir de uma abordagem aberta e interrogativa, pretende-se sugerir uma via possível de investigação do valor filosófico dessa metáfora, qual seja, que é através dela que se pode buscar compreender

² Refiro-me aqui aos “testes” propostos por Cossutta (1994, pp. 120-121) para determinar a importância do recurso metafórico em textos filosóficos: se são (im)possíveis 1. a simples supressão da metáfora sem comprometer o encadeamento da reflexão; 2. a “tradução” da metáfora em termos abstratos do filósofo; e 3. a substituição do domínio-fonte da metáfora.

a natureza complexa do prazer discursivo para Platão – algo que não é o foco de nenhuma discussão específica nos diálogos, ainda que seja um aspecto central da crítica do *corpus* aos outros discursos políades e, ao mesmo tempo, da definição da atividade filosófica.

2 O mapeamento da metáfora

Platão não desenvolveu ou delimitou explicitamente um conceito próprio de metáfora, seja a respeito do seu aspecto gramatical, seja da sua função no texto filosófico, que servisse de instrumento hermenêutico endógeno aos seus leitores. Como nota Pender (2003, p. 55), ele nem mesmo empregou o substantivo μεταφορά, ainda que tanto o termo quanto seu sentido retórico amplo sejam seus contemporâneos (cf. Isócrates, *Evágoras*, 9.6). Ele também não se refere a essa figura de linguagem por um outro termo específico que o distinga de outros tipos de imagem e comparação. Com efeito, não obstante estivesse no horizonte teórico da época a sistematização de nomenclaturas e definições das “finuras da arte” retórica (τὰ κομψὰ τῆς τέχνης, *Fedro*, 266d-267d), a distinção entre a metáfora e suas irmãs produtoras de semelhança, dentre as figuras de linguagem, não parece ter sido um foco desse esforço classificatório (McCall, 1969, p. 8). Assim, seguindo a tendência da literatura pré-aristotélica (McCall, 1969, p. 8-10), Platão antes emprega o substantivo εἰκόν (“imagem”) e seu verbo cognato ἀπεικάζω (“comparar”), como termos guarda-chuva para se referir a analogias, comparações, imagens, metáforas, semelhanças e símiles (Grasso, 2013-4, p. 527; Pender, 2003, p. 56).³

No encalço de Platão, portanto, o presente estudo da metáfora do discurso-alimento não se preocupará em diferenciar suas instâncias

³ McCall contabiliza no *corpus* platônico cerca de 60 usos retóricos de εἰκόν (1969, p. 11), o que corresponde a um terço das suas ocorrências (Brandwood apud Grasso, 2013-4, p. 527). Para as ocorrências de ἀπεικάζω, cf. Pender, 2003, p. 58, n. 10.

textuais segundo a forma gramatical. Por outro lado, prefere-se aqui empregar “metáfora”, ao invés de “imagem”, tomando a primeira de modo amplo como a transferência analógica de propriedades entre entes pertencentes a domínios de referência ou campos semânticos distintos, um procedimento que pode assumir diferentes formas – sintéticas, analíticas, alegóricas (Cossutta, 1994, p. 103-4).

O motivo para a escolha e insistência no termo é ressaltar o movimento direcional intrínseco a esse mecanismo textual, que promove uma assimilação da alma ao corpo. Na medida em que a metáfora é empregue para explicar uma relação abstrata ou, antes, imperceptível aos sentidos do corpo – aquela entre alma e discurso – através de uma relação concreta – aquela entre corpo e alimento –, a construção do vocabulário psicológico é contaminada pelo fisiológico, algo que, como se pretende sugerir na seção abaixo, implica consequências teóricas nada inocentes.

Assim, uma vez circunscrito tanto o domínio-alvo psicológico – o discurso e seu prazer – quanto o domínio-fonte fisiológico – a alimentação, o sentido do gosto – da metáfora que se busca analisar, suas ocorrências textuais podem ser organizadas segundo dois critérios conjugados e sobreponíveis: primeiro, a forma de apresentação da estrutura analógica subjacente – condensada ou “por extenso”; segundo, pelos vocábulos específicos do domínio-fonte que as introduzem, os quais carregam consigo implicações semânticas distintas e, conseqüentemente, insinuam usos contextuais distintos. Todavia, é importante advertir, como princípio hermenêutico, que as recorrências dos termos elencados não implicam em meras repetições de sentido, mesmo em contextos semelhantes. Não se pretende esquematizar o texto platônico a partir de suas escolhas lexicais, e sim, através delas, traçar estratégias de leitura que enriqueçam a abordagem do problema filosófico em questão. O resultado é a seguinte lista:

1. As metáforas de:

a. “Banquetear” de discursos (*tópos* do “festim de discursos”): **ἐστιάω**: *Fedro*, 227b7; *Lísis*, 211c11; *Górgias*, 518e2-3; *República*, 354a10, 354b1, 571d7, cf. 612a. **εὐωχέω**: *Górgias*, 518e3, 522a3; cf. *República*, 588e5. **ἐστίασις**: *Timeu*, 27b. **έορτή**: *Górgias*, 447a3, a5. **θοινή**: *Górgias*, 236e8; *Leis*, I.649a4; *Sofista*, 251b5.

b. Ter “fome” de discursos ou ensinamentos: **πεινά**: *Filebo*, 52a1, a2. Cf. *República*, 606a4.

c. “Nutrir-se” ou “nutrição” de discursos ou ensinamentos: **τρέφω**: *Fedro*, 248b5; *Protágoras*, 313c6; *República*, 401b8, 442a1, 493a10, 606d4. **τροφή**: *República*, 401d-402a, 491d2, 491d8; *Timeu*, 44b.

d. “Degustar” ou “provar” discursos: **ἀπογεύω**: *República*, 354b2; *Teeteto*, 157d1. **γεύω**: *Alcíbiades I*, 114a7; *Filebo*, 15d9; *República*, 411d2, 475c6, 539b2, 539b3; *Teeteto*, 157c3; Cf. *República*, 486c6.

e. “Preencher” ou “(se) saciar”, ou mesmo “se empanturrar” de discursos ou ensinamentos: **ἀναπίμπλημι**: *ἀναπλέος* (estar cheio), *Teeteto*, 196c1. **ἀποπληρόω**: *Político*, 286a3; *Protágoras*, 329c2; *República*, 352b6. **ἐμπίμπλημι**: *Apologia*, 23e2, *Fedro*, 270a5, *Górgias*, 518c5, *Leis*, XI.935a4, *República*, 534a8.

f. Ser insaciável de ou desejar insaciavelmente discursos ou ensinamentos: **ἄπληστος**: *República*, 475c7 cf. 604d9.

2. As analogias:

a. Entre o preenchimento qualificado do corpo pela comida e o da alma por discursos: fome: *Fedro*, 230d-e; banquetear e preencher: *Górgias*, 518a-519a; nutrição: *Protágoras*, 313c-314b. Cf. *República*, 404d-e.

b. Entre as atividades (ἐμπορική, μαγειρική, ὀψοποιία, ὀψοπουική) / os provedores de alimentos – especificamente cozinheiros (μάγειρος, ὀψοποιός) e/ou vendedores (ἔμπορος, κάπηλος) – e as atividades / os provedores de discursos e ensinamentos (poetas, oradores, políticos, sofistas): **ἐμπορική**: *Sofista*, 223e1; **μαγειρική**: *Górgias*,

500b4: ὀψοποιία e ὀψοποιική: *Górgias*, *passim*, cf. 462d-465e; ἔμπορος: *Protágoras*, 313c5, 314a4, *Sofista*, 224a7; κάπηλος, *Górgias*, 518b7, *Protágoras* 313c5, 314a4; μάγειρος: *Fedro*, 265e3; ὀψοποιός: *Górgias*, *passim*, cf. 462d-465e, 517e1, 521e4; também padeiro, ἀρτοκόπος, 518b6. Cf. ἡδύνω, temperar: *Teeteto*, 175d.

Como se pode observar, os diálogos apresentam concentrações variáveis de uso da metáfora. Em vários, ela é empregue uma ou duas vezes sem conexão necessária com a temática principal ou mesmo do seu contexto de emergência, de modo que estas ocorrências parecem se dever mais ao uso idiomático – ainda que apontem para uma coerência geral do tratamento da questão (e.g.: *Alcibiades I*, *Leis*, *Lísis*, *Político*, *Sofista*, *Teeteto*, *Timeu*); em outros, ela é adjacente ou pertinente à temática principal mas não é retomada e desenvolvida (*Fédon*, *Fedro*, *Filebo*, *Protágoras*); e, finalmente, em alguns ela não só é um elemento recorrente como significativo para o desenvolvimento argumentativo em questão, sendo este o caso de *Górgias* e *República*.

3 Panorama de investigativo do prazer discursivo

Cabe agora fazer algumas observações preliminares acerca do *status* problemático do prazer discursivo que emerge da recontextualização deste quadro. Para auxiliar esta análise, será útil recorrer à Teoria Cognitiva da Metáfora (TCM), que tem sido aplicada internacionalmente por pesquisadores dos estudos clássicos, especialmente no campo da história das emoções, e, recentemente, aos textos filosóficos da antiguidade, como é o caso de duas pesquisas brasileiras (cf. Jucksch, 2024; Milione, 2023). Desenvolvida por Lakoff e Johnson (1980), a TCM considera a metáfora não como um fenômeno linguístico de transposição de unidades de sentido gramaticais, e sim um fenômeno estrutural do pensamento humano, o qual consiste na transferência de esquemas conceituais baseados na experiência incorporada

(“*embodied*”) e social da realidade concreta para a apreensão de noções e conceitos abstratos. Nesse sentido, a metáfora não é um uso desviante da linguagem, e sim a estrutura subjacente da própria linguagem.

Do ponto de vista do realismo e mesmo da psicologia platônicos, não é possível aceitar uma versão forte do experiencialismo desenvolvido a partir do trabalho sobretudo de Johnson (1990), ou seja, que o pensamento e a linguagem, ao invés de deverem corresponder à realidade objetiva, moldam eles mesmos, determinados pela moldura do corpo, a experiência subjetiva – e nela, em especial, a própria semelhança entre coisas (de outros modos distintas) e que a teoria tradicional da metáfora identifica como imanente a estas.⁴ É, contudo, permitido conceder que, na medida em que a realidade objetiva em si, imaterial para Platão, só é atingida pela mediação do *lógos*, os meios de fazê-lo corresponder a ela será necessariamente limitado pelo vocabulário disponível.

De todo modo, o princípio organizacional dialético de subsumir à unidade de uma ou algumas poucas “metáforas conceituais” – ou seja, esquemas estruturais – as múltiplas ocorrências de metáforas textuais (Milione, 2024, p. 316) é extremamente útil para demonstrar o encadeamento de conceitos no texto platônico que resulta na metáfora do discurso-alimento. Com efeito, uma versão moderna desse encadeamento é comodamente descrita por Lakoff e Johnson:

De fato, a metáfora IDEIAS SÃO ALIMENTO é baseada em metáforas ainda mais básicas. Por exemplo, é parcialmente baseada na metáfora do CANAL, segundo a qual IDEIAS SÃO OBJETOS e podemos obtê-las fora de nós mesmos. Ela também pressupõe a metáfora A MENTE É UM RECIPIENTE, que estabelece uma semelhança entre a mente e o corpo – sendo ambos RECIPIENTES. Junto à metáfora do CANAL, obtemos a metáfora complexa na qual IDEIAS SÃO OBJETOS QUE ENTRAM NA MENTE, assim como pedaços de comida são objetos que entram no corpo. É nesta semelhança metaforicamente criada entre ideias e alimentos que se baseia parcialmente a metáfora IDEIAS

⁴ Como inaugura a Aristóteles, cf. *Poética*, 1457b7-33; *Retórica*, III.1412a11-12.

SÃO ALIMENTO. (...) Como consequência, obtemos novas semelhanças (metafóricas) entre IDEIAS e ALIMENTO: ambos podem ser engolidos, digeridos, e devorados, e ambos podem nutrir. Esses conceitos alimentares nos dão um modo de compreender processos psicológicos para os quais não temos nenhum caminho direto e bem definido para conceituar. (Lakoff; Johnson, 1980, p. 147-8. Tradução minha).

Se “ideia” for substituída por “discurso”, *lógoi*, “canal” por “fluxo”, e “mente” por “alma”, obtém-se uma descrição bastante semelhante ao que se identifica nos diálogos de Platão. A metáfora do discurso-alimento está baseada, parcialmente, na metáfora segundo a qual o discurso, talvez por causa da sua moldabilidade proteiforme, é definido como um fluxo ou fonte (ῥεῦμα, vāμα) capaz tanto de emanar da alma quanto preenchê-la quando emitido de fonte externa (*Fedro*, 235c5, d1; *Sofista*, 263e7-8; *Teeteto*, 206d1-4; *Timeu*, 75e3-4).⁵ E, portanto, por precedência, também na metáfora segundo a qual a alma é um recipiente permeável e poroso como o corpo – seja enquanto fonte e foz de movimentos fluidos; seja quando ela ou uma de suas “partes”, em geral a apetitiva, é explicitamente descrita como uma espécie de receptáculo (*Górgias*, 493a-494a; *Protágoras*, 313e-314b; cf. *República* 586b).⁶

A metáfora do discurso-alimento, portanto, deve ser entendida como subordinada ao vocabulário de fluxos e preenchimentos que é empregue sobretudo nas investigações psicológicas que tangem a relação entre corpo e alma (Sassi, 2011, p. 257), ou, mais especificamente, aqueles fenômenos que derivam da condição encarnada, como as

⁵ Muitos dos outros movimentos metafóricos do discurso, também se devem a este caráter fluido: ele pode “escorrer” por aí (ἐπιρρέω: *Fedro*, 229d7, *Teeteto*, 177c1; εὔροια: *Fedro*, 238c7; ὑπορρέω, *Leis*, II.672b3), lavar (ἀποκλύζω: *Fedro*, 243d5) e irrigar (ἄρδω: *República*, 550b2, 606d4), ser extraído (ἀρύω: *Fedro*, 253a6; *Íon*, 534a4), vertido (ἐκχέω: *Crítion*, 49a9, *Eutífron*, 3d9; ἐπαντλέω: *Fedro*, 253a7; καταπνέω: *Lisis*, 204d5; *República*, 344d2) e misturado (*Político*, 268d8).

⁶ Eloquentemente também é a fala violenta de Trasímaco em *República*, 345b: “hei-de pegar nos argumentos e metê-los no teu espírito?” (ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρον ἐνθῶ τὸν λόγον;) Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Platão, 2017b, como é o caso para toda citação da *República* aqui.

sensações (cf. *Teeteto*, 156c-157a, 159c-d; *Timeu*, 64a-68d), o desejo amplamente dito (*Banquete*, 197d; *Crátilo*, 419e-420b; *Fédon*, 66c; *Fedro*, 251b-255d; *Filebo*, 34e-35c; *República*, 485d), e, de modo especial e mais sistemático, o prazer e a dor (*Górgias*, *Filebo*, *República* e *Timeu*, *passim*). Todavia, se por um lado o preenchimento por discursos é apenas um dentre os vários fenômenos cotidianos que afetam a alma e que Platão escolhe descrever segundo essa dinâmica, por outro, é certamente curioso que o filósofo repetidamente qualifique este preenchimento ou repleção específico como uma espécie de alimentação.

Diante disso, a investigação deve começar questionando-se por que a metáfora adequada para descrever o prazer discursivo pertence ao sentido do gosto, ainda que o prazer de ouvir (ou ler) um discurso produzido por outrem (ou por si) derive, em termos físicos, de um atravessamento dos ouvidos (ou dos olhos), sensações cujo caráter tátil é muito mais sutil⁷. A audição e, sobretudo, a visão são consideradas, não só em Platão, mas em praticamente toda a história ocidental da filosofia, como os sentidos mais “nobres” ou “elevados”, diretamente relacionados com a potência racional da alma. Seu relativo alheamento do objeto percebido é entendido tanto como causa da sua potência epistemológica,⁸ quanto do seu envolvimento reduzido e especial, ainda que não inexistente, com experiências de prazer e dor (Korsmeyer, 2015, p. 3; cf. *Filebo*, 51b; *Hípias Maior*, 297e ss). O gosto, por outro lado, é vítima de uma “antipatia filosófica” (Scade, 2015, p. 71) dado seu caráter avasaladoramente tátil, requerendo “talvez o congresso mais íntimo com o objeto de percepção, que deve entrar na boca, e que transmite sensações experimentadas na boca e na garganta no seu caminho para baixo e através do trato digestivo” (Korsmeyer, 2015, p. 3).

⁷ Cf. *Timeu*, 64a-68d para uma física das sensações em Platão, derivada de teorias pré-socráticas, em que as impressões sensíveis derivam de encontros ou colisões entre os poros dos órgãos do corpo e o elemento externo.

⁸ Não infalível, mas certamente superior aos outros sentidos. Cf. *Fédon*, 65b.

Por causa dessa relação especial com o corpo, esse preenchimento primordial, necessário e inexorável, os prazeres e dores gustativos tendem a ser mais intensos e, por isso, desfrutados e sofridos além da medida. No mesmo grau, eles também são os mais inconstantes e efêmeros. Vêm à mente as anedotas antigas sobre hedonistas e *gourmands* que desejavam possuir gargantas longas como das garças, para que o prazer de comer pudesse se estender por mais tempo (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, III.1231a17 e *Problemata*, XXVIII.950a1-5; Ateneu, I.6b-c, VIII.341d) – o tipo de história que facilmente se adequaria, por exemplo, ao Cálicles do *Górgias*, desejante da “máxima fluidez” dos prazeres (πλεῖστον ἐπιρροεῖν, 494b2). Percebe-se por esses estranhos relatos que o prazer da alimentação é localizado ou mesmo identificado no próprio ato de repleção, e não no estado repleto resultante. Nesse sentido, não surpreende que a fome e a sede sejam os modelos primeiros do qual partem várias incursões socráticas à natureza do desejo e do prazer, por constituírem, ao mesmo tempo, o exemplo mais elementar e mais extremo de seus gêneros (cf. *Filebo*, 31e, 34e-35c; *República*, 437d-438a, 585a ss).⁹

A associação do discurso ao gosto, portanto, afirma algo importante acerca da magnitude que Platão atribui ao problema do prazer discursivo. Outro elemento, mais determinante, é que o objeto do sentido do gosto, de modo mais evidente do que todos os outros, se torna parte do sujeito percipiente (Rudolph in Rudolph, 2018, p. 7). Esse parece ser um agravante fundamental para compreender a razão do emprego da metáfora. Sócrates detalha exatamente este ponto no início do *Protágoras*, no qual o filósofo se dispõe a analisar o tipo de “mercadorias com as quais a alma se nutre” (τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται,

⁹ Com efeito, este sentido é praticamente indissociável das experiências de prazer e dor, gosto e desgosto – algo que se reflete etimologicamente no termo grego mais geral para “prazer”, ἡδονή, que surge a partir de uma operação sinestésico-metonímica sobre o adjetivo “doce” (ἡδύς, sin. γλυκύς) (cf. Chantraine, 1999, p. 406). Ainda no período clássico, ἡδονή é usado para designar o objeto sensível próprio da língua, o sabor, mais usualmente denominado γεῦσις (cf. Bravo, 2009, p. 33).

313c5-6) que o sofista homônimo oferece em troca de grandes somas de dinheiro, como se fosse um comerciante de alimentos:

Com efeito, há um risco muito maior na compra de ensinamentos do que na de alimentos. Pois, quando se compra comidas e bebidas do vendedor ou negociante, é possível transportá-las em diferentes recipientes; antes de comer ou beber e então acomodá-las no corpo, pode-se estocá-las em casa e, convidando quem conhece o assunto, aconselhar-se com ele sobre o que se deve ou não comer e beber, em que quantidade e em que ocasião. Por conseguinte, não há grande risco nessa compra. Todavia, no caso dos ensinamentos, não é possível transportá-los em outro recipiente, mas é necessário, uma vez pago o preço, que se carregue na alma o que se aprende e se saia daí ou prejudicado ou beneficiado. (Platão, *Protágoras*, 313e5-314b4).¹⁰

Neste e nos outros usos destacados das noções de nutrir e nutrição (τρέφω, τροφή), Platão reanima o que se poderia chamar uma metáfora “dormente” ou “gasta”. A acepção primeira do verbo seria condensar, tornar espesso um líquido, como o leite para fazer queijo. A ideia, portanto, é de “dar sustança”, o que se revela no seu sentido corrente de criar e cuidar, especialmente crianças (Chantraine, 1999, p. 1133-1134) e, no *corpus*, são praticamente incontáveis os usos em associação ou sinônimos às noções de educar e fortalecer a alma. Ao usar a forma analógica da metáfora, o filósofo chama atenção para o que está em jogo no preenchimento da alma pelo discurso, que é a saúde da sua constituição: o prazer de um discurso, como o de um doce para um

¹⁰ εἰ δὲ μή, ὄρα, ὦ μακάριε, [314a] μὴ περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύῃς τε καὶ κινδυνεύῃς. καὶ γὰρ δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὦνῃ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. σιτία μὲν γὰρ καὶ ποτὰ πριάμενον παρὰ τοῦ καπήλου καὶ ἐμπορίου ἔξεστιν ἐν ἄλλοις ἀγγείοις ἀποφέρειν, καὶ πρὶν δέξασθαι αὐτὰ εἰς τὸ σῶμα πιόντα ἢ φαγόντα, καταθέμενον οἴκαδε ἔξεστιν συμβουλευσασθαι, παρακαλέσαντα τὸν ἐπαῖοντα, ὅτι τε ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή, καὶ ὁπόσον καὶ ὁπότε· ὥστε ἐν τῇ ὦνῃ οὐ μέγας ὁ [314b] κίνδυνος. μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγεῖῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. Tradução de Daniel Lopes, Platão, 2017a.

diabético, pode ser intenso e efêmero; seus efeitos a longo prazo, contudo, podem ser dolorosos e duradouros.

Como se sabe, para os gregos, o discurso é um dos conteúdos mais poderosos que a alma-recipientes pode receber, esse que Górgias caracterizou notoriamente como um “grande déspota” (δυνάστης μέγας, B11§8 DK) capaz de imprimir marcas na alma (ἐτυπώσατο, B11§13 DK) e alterar a sua disposição (τάξιιν, B11§14 DK). Tal poder subjuguante é uma preocupação central para Platão tanto no *Górgias* quanto na *República*. Em ambos os diálogos, a origem de problemas éticos e políticos é identificada no prazer que certo tipo de discurso causa na alma (e.g.: *Górgias*, 518a-519b; *República*, 387b, 390a, 493a-c, 605a-b etc.). A qualidade da “nutrição” que os discursos retórico-sofístico e poético proveem, uma vez passado o prazer, tem consequências diretas na ordem psíquica (cf. *Górgias*, 464a, 504c2; *República*, *passim*), podendo deixar marcas indeléveis na sua composição (*República*, 429d-430b). Um efeito demarcado do discurso voltado para a produção de prazer é, por causa do aspecto pleonético da alma que ele adula e fortalece, suscitar o desejo por mais e outras coisas (cf. *Górgias*, 519a; *República*, 559d-561a).

Por isso o poeta, o orador e o sofista são figurados como provedores de alimentos, vendedores (cf. *Protágoras*, 314a-b; *Sofista*, 223e-224a) ou cozinheiros de discursos/pratos luxuosos e variados (esp. *Górgias*, 464b-465b, 518a-519b, 521; cf. *República*, 493a-c, 605a-b, 606a-b, cf. 588e). A associação destes produtores de *lógoi* com profissões assalariadas e vulgares não só visa sua ridicularização, como seu rebaixamento epistêmico. Por não terem conhecimento do bem, apelam com prazeres ao aspecto insaciável da alma, tornando os cidadãos e a pólis doentes, inchados e inflamados. O papel do filósofo e da filosofia é, de modo complementar, análogo ao do médico e da medicina – a verdadeira arte dos alimentos¹¹ –, qual seja, o da imposição de uma terapia

¹¹ O primeiro pilar e suposta origem (*Corpus Hippocraticum*, VM, 3; Platão, *República*,

dos discursos, figurada em processos dolorosos, como jejuns, expulsões, purgações, esvaziamentos (cf. *Górgias*, 521d-e).¹²

O excesso, a variedade e a novidade, noções que para Platão caracterizam o discurso nocivo que gera prazer pelo preenchimento, se reúnem sob o signo da τρυφή, o luxo – atributo que, no imaginário ateniense da época, caracterizava criticamente o modo de vida dos gregos do Ocidente, e especialmente dos siracusanos (cf. Platão, *Carta VII*, 326b-d; Collin-Bouffier, 2000). Assim, a culinária que Sócrates elege como análoga à retórica¹³ no *Górgias* não é qualquer preparação de alimentos, mas ὀψοποιία, preparação de “iguarias” (ὄψα). Além da presença do próprio sofista siciliano, Górgias, a menção a Miteco, o “escritor de culinária siciliana”, como um dos análogos dos políticos atenienses que banquetearam e empanturraram (ἐὺωχοῦντες, 518e3, ἐμπεπλήκασι, 519a3) a cidade, sugere que Platão visa especificamente uma “nova gastronomia” cujo berço, tal como da igualmente “nova” retórica, era dito ser na Sicília (Davidson, 1997, p. 4). Assim, é possível dizer que, nesse diálogo, o filósofo combate a importação tanto de *opsa* alimentícias quanto de *opsa* discursivas, enquanto produtoras de preenchimentos análogos.

Na *República*, *ópson* é um termo igualmente problemático. É esse o elemento que Gláucon reivindica para a cidade construída em *lógos* que servirá ao exame da justiça (372c). Quando Sócrates enumera em resposta apenas vegetais, bolbos e queijos (372d), o interlocutor deve esclarecer o sentido em que emprega a palavra: não meramente aquilo que acompanha o pão, mas iguarias (ὄψα, 372e1) como as da sua

406a-b) da medicina antiga é a dietética (regime de alimentos, bebidas e exercícios). Em Platão, o médico (junto com o paidotriba, cf. *Minos*, 317e-318a) é recorrentemente dito ser aquele que detém o conhecimento dos alimentos (*Alcibiades Primeiro*, 108e-109; *Amantes Rivaís*, 134e; *Críton*, 47b; *Górgias*, 517e-518a; *Íon*, 531e; *República*, 332c).

¹² Não só na *República* e, sobretudo, no *Górgias*, mas também no *Cármides* (156d ss.), *Hípias Menor* (372e-373a) e *Sofista* (230b-d).

¹³ E à aulética, à poesia ditirâmbica, e à poesia trágica, que não é senão retórica com metro (501d-502c, cf. *Górgias*, *Elogio de Helena*, §9).

Atenas contemporânea, acompanhadas de sobremesas e belisquetes (τραγήματα) e divãs nos quais se reclinar (372e). Donde Sócrates conclui: Gláucon deseja falar de uma cidade de luxo, inflamada (τρυφῶσαν πόλιν; φλεγμαίνουσιν πόλιν, 372e3, e8). A partir desse *menu* problemático, multiplicam-se não só as categorias de coisas na pólis, como de variedade dentro de cada categoria (372e-373a) – o excesso do prazer alimentar é fonte e paradigma para todos os outros. Novamente, o tratamento prescrito para essa cidade doente, através da educação dos guardiões, é marcadamente uma excisão de variações (ποικιλίαι) análogas: primeiro a da nutrição (τροφή) da alma e, em seguida, a do corpo (cf. 404d-e). Desse modo, são expurgadas a variação da poesia mimética (397c), dos instrumentos de muitas cordas e harmonias (399d), e dos ritmos (ποικίλους, 399e); assim como a lascívia (403a), a embriaguez (403e) e os alimentos de preparo elaborado e com temperos – ἡδυσμάτων, literalmente aquilo que torna o prato *prazeroso*, ἡδύς. Isto é dito ser uma abstenção das “mesas siracusanas” e da “variedade de pratos siciliana” (Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου, 404d1-2).

No entanto, o apelo do prazer discursivo não é prerrogativa da plebe, embasbacada diante dos discursos de demagogos, nem da sofisticada elite ateniense, diante dos sofistas. Também o filósofo, ou aquele com inclinações filosóficas, está sujeito a ele. De antemão, vale notar que são incontáveis as ocasiões nas quais os personagens expressam o prazer de ouvir um ao outro – o que, na grande maioria dos casos, pode não passar de um elemento da verossimilhança do drama platônico, um sinal de polidez entre interlocutores. Ademais, se comparado aos prazeres dos banquetes reais, discursar, conversar e compor textos são passatempos ditos mais dignos do filósofo em seus momentos de relaxamento, por assim dizer (cf. *Fedro*, 258e, 276d-e; *Protágoras*, 347c-e; *Teeteto*, 173d; *Timeu*, 59d).

Por outro lado, em curiosas passagens, Platão não deixa de acautelar o jovem de inclinação filosófica quanto aos prazeres intensos do próprio discurso – na *República*, Sócrates chega a proibir que os

guardiões de trinta anos, ainda em treinamento, *degustem* ou *saboreiem* pela primeira vez o gosto “dos discursos” (αὐτῶν γεύεσθαι, 539b2; τὸ πρῶτον λόγων γεύονται, 539b3), porque tomam a dialética como uma brincadeira infantil de contradição (539a-c), “regozijando-se como cachorrinhos” (χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια). É importante ressaltar que esse grupo de pessoas já passou por alguns processos seletivos na direção ao papel de governante, mas o tipo de moderação e estabilidade de natureza que não se regozija com antilogias só vem com a idade mais avançada (539c-d). O mesmo aviso quanto à “primeira prova” do objeto da dialética é dado pelo filósofo no *Filebo*:

E sempre que um jovem o [sc. o discurso] experimenta [degusta, γευσάμενος] pela primeira vez sente tanto prazer como se tivesse descoberto algum tesouro de sabedoria, e não só fica entusiasmado pelo prazer, como se rejubila em mover todo e qualquer argumento, ora revirando-o e o misturando em um só, ora desenrolando-o de novo e dividindo-o em partes. (Platão, *Filebo*, 15d-e).¹⁴

O *lógos* pode ser um brinquedo muito divertido, porque é próprio dele ter possibilidades múltiplas, poder ser feito “circular” em todas as direções (*Filebo*, 15d4-5), de modo ser como um “banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender” (*Sofista*, 251b6).¹⁵ Contudo, a refutação incessante de todos os oponentes e de todas as posições, sem a maturidade psíquica para tal, tem os mesmos riscos em ambos os casos: a misologia ou o relativismo que é próprio dos falsos filósofos (*Fédon*, 90b-c; *Filebo*, 14d-15a) e lança má fama sobre os verdadeiros (*República*, 539c).

¹⁴ ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὥς τινα σοφίας ἡγρηκῶς θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τότε μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τότε δὲ πάλιν ἀνειλίπτων καὶ διαμερίζων. Tradução de Fernando Muniz, Platão, 2012. Idem abaixo.

¹⁵ ... τοῖς νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθεῖοι θοίνην παρεσκευάκαμεν. Tradução de Murachco, Maia Jr. e Santos, Platão, 2011.

Sócrates, o filósofo maduro por excelência, parece ser imune a esse tipo de prazer – antes, sendo um médico da alma, é ele quem saberia fazer uso desse prazer em prol do melhoramento de seus interlocutores. Assim, ele manipula o discurso-alimento com vistas ao seu tratamento refutatório, ao fornecer “provinhas” de *lógoi*, tendo em mente o prazer de Alcibíades, acostumado com variedade e luxo (τρυφᾶς) (γεύσαιο λόγου, *Alcibiades* I, 114a7), e o alívio das dores de parto de Teeteto (τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, *Teeteto*, 157d). Parte integrante dessa habilidade, de modo não surpreendente, parece estar na negação de possuí-la (*Górgias*, 486a, 521d-e; *Teeteto*, 175e). Sócrates pode também dissimular seu prazer intenso com discursos, mas igualmente com o objetivo de direcionar seus interlocutores a uma nova avaliação do que foi consumido. No *Fedro*, aceita enveredar pelo campo com Fedro, este *philólogos* por excelência, como se fosse um animal faminto (τὰ πεινῶντα θρέμματα, 230d6-7) pelo discurso de Lísias que o jovem decorou. E, ao final do livro I da *República*, embarcando na metáfora empregada por Trasímaco (352b3, 354a10), censura a si mesmo por agir como um “glutão” de argumentos (ὥσπερ οἱ λίχνοι, 354b1-2), agarrando e provando (ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, b2) tudo que é servido, para indicar a necessidade de retomar a discussão sobre a justiça em partes e com o vagar requerido.

Diante do que foi dito até agora, a metáfora do discurso-alimento pareceria implicar, se não uma total antipatia platônica pelo prazer discursivo, pelo menos uma atitude de muita desconfiança. No entanto, o prazer próprio do filósofo – à parte daquele que é digno dele, daquele que ele corre o risco de sentir, e daquele que ele pode simular – é descrito na *República* através da metáfora. Se, por um lado, o *epithymetikón* e as imagens que lhe correspondem são caracterizadas sobretudo por sua *aplestía*, sua insaciabilidade dos mais diversos objetos (442a7, 555b9, 562b10, 578a1, 590b8, 604d9), de modo que é figurado como um animal faminto e um monstro policéfalo, por outro, também o filósofo é dito ser *insaciável* por ensinamentos ou saberes. Isto ocorre

através de uma analogia em quiasma elidido entre o *philósitos*, o amante de *sitos*, e o filósofo:

— {Sócrates:} Ora daquele que tem aversão às ciências [τὰ μαθήματα], sobretudo sendo jovem, e ainda sem discernimento para saber o que é bom e o que não é, não diremos que gosta da ciência nem da filosofia; tal como daquele que tem aversão à comida, não diremos que tem fome [πεινήν], nem que está desejoso de alimento, nem que é comilão [φιλόσιτον], mas que está [enfasiado, que é “chato para comer”, κακόσιτον]!

— {Gláucon:} E diremos bem.

— {S:} Mas àquele que deseja prontamente provar [γεύεσθαι] de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar [ἀσμένως ... ἀπλήστως], a esse chamaremos com justiça filósofo, ou não? (Platão, *República*, 475b-c)¹⁶.

Vale notar que isto sucede imediatamente a caracterização polêmica do filósofo como uma espécie de homem erótico (474d-5b) – atributo que não surpreende os leitores do *Banquete* e do *Fedro*, mas que, na *República*, é igualmente concedido ao tirano (573b-c). É importante observar também que, imediatamente depois da passagem citada, Gláucon, com base nessa caracterização erótica-insaciável, vai supor que nela se encaixam os amantes de espetáculos e audições, o que Sócrates nega: estes são apenas *semelhantes*, *homoioi*, aos verdadeiros filósofos, amantes do espetáculo da verdade (475d-e), o qual vai identificar com a contemplação do verdadeiro ser (476b-d). Nesse sentido, talvez seja pertinente levar em conta que o filósofo é dito ser um amante de *sítos*, o alimento básico e farináceo, e não de *ópson* – o elemento que, com efeito, seria responsável pelo espetáculo dos sentidos oferecido

¹⁶ Τὸν ἄρα περὶ τὰ μαθήματα δυσχεραίνοντα, ἄλλως τε καὶ νέον ὄντα καὶ μήπω λόγον ἔχοντα τί τε χρηστὸν καὶ μὴ, οὐ φήσομεν φιλομαθῆ οὐδὲ φιλόσοφον εἶναι, ὥσπερ τὸν περὶ τὰ σιτία δυσχερῆ οὔτε πεινήν φαμεν οὔτ' ἐπιθυμεῖν σιτίων, οὐδὲ φιλόσιτον ἀλλὰ κακόσιτον εἶναι. // Καὶ ὁρθῶς γε φήσομεν. // Τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον· ἢ γάρ;

por um prato, aquilo que se adiciona ou recobre o puramente necessário, visando incrementar o prazer de quem consome.

Outra passagem em que a metáfora ocorre é no princípio do livro IX, onde se diz que, para evitar sonhos tirânicos, uma pessoa deve “despertar” o *logistikón* antes de dormir, tendo o “banqueteado de belos *lógoi* e investigações, entregando-se à meditação interior” (ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, 571d8-e1). Dado o contexto em que é empregue, fica evidente que Sócrates aqui se refere ao *lógos* enquanto raciocínio e diálogo da alma consigo mesma – de modo que o *logistikón* se preenche quando se entrega à reflexão silenciosa.

Esse é uma maneira de compreender o preenchimento proveniente da contemplação do verdadeiro ser que gera “verdadeiro prazer” (585e), aquilo que Gláucon afirmou antes que seria “impossível a qualquer outro saboreá-lo [γεγεῦσθαι], excepto ao filósofo” (582c).¹⁷ Mais uma vez, esse preenchimento é dito ser análogo à fome e a sede, na medida em que é repleção prazerosa de um vazio, a ignorância (585b). Contudo, enquanto as outras modalidades de prazer dizem respeito a um consumo de um fluxo exterior – seja o fluxo alimentício, seja o fluxo discursivo ouvido/ensinado ou falado/praticado –, esta diz respeito a um objeto especial, obtido por uma experiência de contemplação totalmente alheia aos sentidos e que é realizada por um “sujeito” de preenchimento que não é “insaciável” (ἄπληστος), mas, pelo contrário, é “real” e “estaque” (τὸ ὄν ... τὸ στέγον, 586b3), i.e., o *logistikón*. Pode-se encontrar a metáfora do alimento aplicada à contemplação do verdadeiro ser pela alma do filósofo também no *Fédon* (τὸ ἀληθές καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ’ ἐκείνου τρεφομένη, 44a-b) e pela alma desencarnada no *Fedro* (τὰ ληθῆ τρέφεται, 247d4; τὰ ὄντα ὄντως ... ἐστιαθεῖσα, 247e3).

¹⁷ τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλω γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ.

Duas observações podem ser feitas de imediato, mas que de nenhum modo poderão ser desenvolvidas a contento. Em primeiro lugar, poder-se-ia especular que o uso do mesmo tipo de metáfora até aqui analisada para caracterizar a contemplação das ideias, diferente das mais usuais metáforas da visão e do toque, poderia confluir com o argumento daqueles que consideram que o conhecimento noético é discursivo, e não intuitivo.

Segundo, ainda que se leve em consideração o importante adendo que o livro IX faz à tripartição – qual seja, de que cada parte da alma tem não só potência própria, mas prazer e desejo próprios (580d) –, e que complexifica as relações entre atividades cognitivas e desiderativas da alma, associar o desejo racional filosófico à fome e o prazer filosófico ao alimentício é, no mínimo, inusitado. A fome, como dito, é o desejo mais paradigmático para a inconstância a que a vida encarnada submete a alma. Ela é também, de todos os termos levantados no recenseamento da metáfora, o único que enfatiza um estado consciente de vazio e ausência, ou seja, de dor, e não de prazer. Se olharmos de relance para *Filebo*, isso poderia ser suficiente para excluir o prazer do filósofo da *República* da categoria dos prazeres puros relativos aos *mathemata*, em uma passagem diminuta e enigmática que supõe um prazer filosófico isento de dor:

{Sócrates}: A esses [sc. prazeres puros] vamos juntar os prazeres [relativos aos aprendizados], desde que não os tomemos como provenientes da fome de aprender [μαθημάτων πείνην], nem como resultantes dos sofrimentos originados na fome de aprender.

{Protarco}: Concordo contigo.

{S}: E então? Quando se está preenchido de aprendizados [μαθημάτων πληρωθεῖσιν] e, em seguida, se sofrem perdas por causa do esquecimento, observas algum sofrimento nesses casos?

{P}: Não, não como algo por natureza; mas acontece em algumas reflexões sobre essa afecção, sempre que alguém, privado de aprendizagem, sente dor, por causa dessa necessidade.

{S}: Mas, meu caro, por ora, estamos delimitando apenas as afecções da natureza separadamente da reflexão sobre elas.

{P}: Tu estás certo em dizer que, no caso das aprendizagens, o esquecimento surge sempre separado da dor.

{S}: Devemos, então, dizer também que esses prazeres das aprendizagens não são misturados com dores e não pertencem, de modo algum, à maioria dos homens, mas a uma extrema minoria. (Platão, *Filebo*, 51e-52a).¹⁸

Não é possível aqui considerar pausadamente os aspectos mais complexos dos argumentos acerca do prazer na *República* e no *Filebo*, que dispõem de critérios distintos para definir a sua pureza e verdade; muito menos os labirintos hermenêuticos a que conduziriam a referência que a passagem possivelmente faz à reminiscência. Não obstante, a associação com a fome implica diretamente em velhos problemas levantados na literatura, que giram em torno da tensão entre a caracterização ambígua do filósofo como um homem insaciável ao mesmo tempo que, no limite talvez intangível dos seus esforços, capaz de preencher o vazio da sua ignorância pela *episteme* definitiva do Bom (cf. Warren, 2014; Murgier, 2014). O recurso à metáfora do discurso-alimento talvez seja um argumento importante para distanciar o filósofo ainda mais do seu objetivo prescrito.

4 Considerações finais

Ao pinçar um problema de pesquisa aparentemente bastante recortado – o prazer discursivo figurado por metáforas alimentícias –

¹⁸ {ΣΩ.} Ἐτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς, εἰ ἄρα δοκοῦσιν ἡμῖν αὐταὶ πείνας μὲν μὴ ἔχειν τοῦ μανθάνειν μηδὲ διὰ μαθημάτων πείνην ἀληθδόνας ἐξ ἀρχῆς γιγνομένης. {ΠΡΩ.} Ἀλλ' οὕτω συνδοκεῖ. {ΣΩ.} Τί δέ; μαθημάτων πληρωθεῖσιν ἐὰν ὕστερον ἀποβολαὶ διὰ τῆς λήθης γίνωνται, καθορᾶς τινος ἐν αὐταῖς ἀληθδόνας; // {ΠΡΩ.} Οὐ τι φύσει γε, ἀλλ' ἐν τισι λογισμοῖς τοῦ παθήματος, ὅταν τις στερηθεῖς λυπηθῇ διὰ τὴν χρείαν. // {ΣΩ.} Καὶ μὴν, ὦ μακάριε, νῦν γε ἡμεῖς αὐτὰ τὰ τῆς φύσεως μόνον παθήματα χωρὶς τοῦ λογισμοῦ διαπεραίνομεν. // {ΠΡΩ.} Ἀληθῇ τοίνυν λέγεις ὅτι χωρὶς λύπης ἡμῖν λήθη γίγνεται ἐκάστοτε ἐν τοῖς μαθήμασιν. // {ΣΩ.} Ταύτας τοίνυν τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμείκτους τε εἶναι λύπαις ῥητέον καὶ οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων.

deparamo-nos com um desafio hermenêutico que requer muito mais espaço que um capítulo de livro. Apesar de o *corpus* platônico regularmente diferir de si mesmo, há uma surpreendente uniformização das metáforas nele empregadas, o que nos impele a tomá-las como um conjunto.

Por ora, o que pode ser dito com algum nível de certeza é o seguinte. Em primeiro lugar, é possível agrupar usos valorativos distintos da metáfora. Na maioria das suas circunstâncias de relevo – com algumas importantes exceções –, Platão apresenta a repleção prazerosa por discursos como censurável do ponto de vista filosófico por causa de dois fatores frequentemente interligados: primeiro, a qualidade nociva, porque duvidosa, adulatora, excessiva e/ou variegada, da forma ou conteúdo do discurso “ingerido”, derivada do quilate ético-epistêmico do seu produtor; e, segundo, pela modalidade desiderativa insaciável e imatura do sujeito que sente prazer com esse tipo de objeto. Portanto, contrariamente às expectativas, há um prazer com *lógoi* que parece ser irracional, o que borra a fronteira entre o que se poderia considerar prazeres apetitivos e intelectuais/contemplativos *stricto sensu*. Por outro lado, o prazer racional do filósofo em contato com as ideias através do exercício dialético pode ser descrito através da mesma metáfora, com níveis flutuantes de aprovação, o que dificulta a formação de um juízo simples acerca do prazer discursivo – não menos porque a própria ideia de filósofo é algo que Platão passou a sua carreira buscando definir.

Assim, para além de uma distinção entre o prazer daquele que produz o discurso e aquele que o recebe, talvez seja possível avançar uma classificação de dois tipos de prazeres cobertos pela metáfora do discurso-alimento: um relativo à *philología*, um desejo de discursos, e outro relativo à *philosophía*, um desejo de sabedoria. Não parece adequado tomar como critério para diferenciá-los simplesmente o meio de produção e recepção – um através dos sentidos, ou seja, a alma junto ao corpo; o outro através da atividade silenciosa da alma consigo

mesma –, pois o desejo de sabedoria é algo que se exerce também em comunidade. Logo, a diferença residiria numa correta identificação do objeto de desejo pelo sujeito desejante, algo que é tarefa precária mesmo aos filósofos, pela própria natureza da linguagem que é seu instrumento.

Em segundo lugar, deve ter ficado evidente que o discurso-alimento é uma metáfora platônica privilegiada, não apenas por sua capilarização no *corpus*, mas porque ela concilia em si mesma, duplamente, âmbitos cuja relação é notoriamente complexa: primeiro, o fisiológico e o psicológico, ou, simplesmente, o corpo e a alma; e, segundo, como bem sublinharam as velhas formulações de Berg e Louis citadas da introdução, o intelectual e o apetitivo. À primeira vista, pode ser surpreendente a aproximação entre, de um lado, (1) a emissão e a recepção de discursos, atividades não só psíquicas em seu cerne, como tão racionais e essencialmente associadas à filosofia, e, de outro, (2) o sentido do gosto e os apetites e prazeres relativos à corporeidade – i.e. a alma encarnada –, tão desvalorizados e criticados pelo filósofo em âmbitos ético-político, epistemológico e ontológico. Tal aparente incongruência exacerbada entre domínio-alvo e domínio-fonte sugere por si só que a metáfora merece um exame mais aprofundado.

Em última instância, as dificuldades enfrentadas nestes questionamentos são relativas, justamente, à estranheza da aplicação do paradigma fisiológico do preenchimento ao que se poderia chamar genericamente de prazeres da inteligência, ou seja, prazeres essencialmente psicológicos. Como se sabe, a comparação entre alma e corpo é um instrumento analógico importante e recorrente no *corpus* e que pode assumir diferentes funções, dentre elas o próprio rebaixamento do corpo diante da primazia da alma. Todavia, na versão sobre a qual se debruça esta investigação, o que está em jogo é menos o que torna corpo e alma diferentes, e mais o que os torna semelhantes – um movimento de pensamento da parte de Platão que tem o custo de fisiologizar a sua psicologia.

Referências

- BERG, G. O. *Metaphor and comparison in the dialogues of Plato*. Berlin: Mayer and Müller, 1904.
- BRAVO, F. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- COLLIN-BOUFFIER, S. La cuisine des Grecs d'Occident, symbole d'une vie de *tryphé*? *Pallas*, n. 52, pp. 195-208, 2000.
- COSSUTTA, F. *Elementos para a leitura de textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DAVIDSON, J. *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: Fontana Press, 1997.
- GRASSO, E. Images dans le texte: l'eikonologia platonicienne. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 80, pp. 525-541, 2013/4.
- JUCKSCH, Y.T. *Das sombras do caos à luz do cosmos: um estudo sobre o problema platônico do mal*. 2023. Tese (doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2023.
- JOHNSON, M. *The Body in the Mind*. The bodily basis of meaning, imagination and reason. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- KORSMEYER, C. *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metaphors we live by*. Chicago; London: The Chicago University Press, 1980.
- LOUIS, P. Les métaphores de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1945. Resenhado por John Rowe Workman. *The Journal of Philosophy*, v. 45, n. 17, pp. 473-5, 1948.
- MCCALL, Jr. M. H. *Ancient rhetorical theories of simile and comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- MILIONE, V. *Sémantique de la guerre : l'apport de la rationalité militaire, des analogies et des métaphores guerrières dans la philosophie de Xénophon*. 2023. 488f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Département de Philosophie,

- Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal. Montréal, Canadá, 2010.
- MURGIER, C. Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir. *Les Études Philosophiques*, n. 109, pp. 167-186, 2014.
- PENDER, E. E. Plato on Metaphors and Models. BOYS-STONES, G. R. (Ed.). *Metaphor, allegory, and the classical tradition: ancient thought and modern revisions*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Capítulo 4, pp. 55-81.
- PLATÃO. BRISSON, L. (Dir.) *Platon: Œuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2020.
- PLATÃO. BURNET, J. (Ed.) *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017a.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017b.
- PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- RUDOLPH, K. C. Introduction: on the tip of the tongue: making sense of ancient taste. In: RUDOLPH, K. C. (Ed.) *Taste and the Ancient Senses*. London: Routledge, 2018, pp. 1-21.
- SASSI, M. M. Eros as psychic energy. Plato and fluxes of soul. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N.; FERMANI, A. (Eds.) *Inner life and soul: Psyche in Plato*. Academia Verlag, 2011. p. 251-266.
- SCADE, P. Food and ancient philosophy. In: WILKINS, J.; NADEAU, R. *A companion to food in the ancient world*. London: Wiley Blackwell, 2015. Capítulo 6, pp. 67-75.
- THEIN, K. *L'âme comme livre*. Étude sur une image platonicienne. Paris: Classiques Garnier, 2021.
- WARREN, J. *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Pudor e indignação: o valor moral da comédia para Aristóteles

Felipe Ramos Gall¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.03>

1 Introdução

É inevitável, ao tratar do tema da comédia em Aristóteles, que se faça, a todo momento, comparações com a tragédia, ou mesmo que a tome como paradigma. A razão disso é evidente: possuímos o tratado aristotélico sobre a arte poética que prioriza as considerações sobre a tragédia, ao passo que não nos foi conservada a suposta parte perdida deste tratado que versaria sobre a comédia; e, ao que tudo indica, a comédia teria mesmo um estatuto inferior (Aristóteles, *Poética*, 1449a38-40), o que justificaria o caráter paradigmático da tragédia ainda assim. Talvez uma analogia que ilustre tal concepção seja a do macaco em relação ao homem, no sentido daquele fragmento de Heráclito citado por Platão: “o mais belo macaco é feio quando comparado ao gênero humano” (Heráclito, fr. LXXXII).

Por conseguinte, subentendia-se, de modo geral, que a definição aristotélica de comédia deveria ser um espelho da definição de tragédia que nos foi legada. Tal ponto de partida é compreensível, uma vez que comédia e tragédia são espécies de um mesmo gênero, a saber,

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde também atua como professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E-mail: felipe.gall@uerj.br

poesia dramática. Como é sabido, Aristóteles inicia suas considerações sobre a arte poética afirmando que todas têm em comum o fato de serem miméticas, e que suas distinções dar-se-iam por meios, modos ou objetos, onde os meios seriam, basicamente, ritmo, linguagem e harmonia; os modos, narração e drama; e os objetos diriam respeito ao tipo de ação e ao caráter das personagens. Assim, por exemplo, a comédia aproximar-se-ia da tragédia segundo o modo, pois ambas são dramas, mas difeririam quanto ao objeto, pois a tragédia representa ações nobres, ao passo que a comédia representaria ações vulgares.

Seguindo essa linha de raciocínio, buscou-se identificar quais seriam, em relação à comédia, os afetos equivalentes ao medo e à compaixão cuja catarse seria a finalidade da tragédia. Ou seja, toda a discussão sobre a comédia em Aristóteles acaba sendo pautada, ao fim e ao cabo, pelo tema da *catarse da comédia* (Duarte, 2003; Trivigno, 2020). Tal tendência não é de hoje, a julgar pelo pastiche que é a definição de comédia conservada no *Tractatus Coislinianus* (Janko, 1984).

Para além de todas as notórias dificuldades inerentes ao tema da catarse na própria tragédia, que até hoje é amplamente discutido sem sombra de uma resolução definitiva, e deixando de lado o fato de que o riso, analogamente às lágrimas, seria um prazer em certo sentido catártico, e que tanto Jâmblico quanto Proclo parecem ter implicado que há uma catarse na comédia (Trivigno, 2020), eu gostaria de argumentar aqui a favor da tese de que, aristotelicamente falando, a catarse não seria a finalidade da comédia. Isso não significa que a comédia não envolva um par de afetos que de algum modo evocam o medo e a compaixão trágicos; defendo apenas que a comédia não teria como finalidade a catarse de tais afetos, seu propósito é outro.

2 A categorização da comédia na tipologia musical aristotélica

No Livro VIII da *Política*, onde Aristóteles discorre sobre a importância da μουσική na educação, encontramos a famosa passagem

sobre a catarse musical. Aristóteles inicia a discussão afirmando que a μουσική possui um prazer natural (ἡδονὴν φυσικὴν, 1340a4) querido por todas as idades, e que influencia o caráter e a alma. Algumas melodias produzem entusiasmo na alma, e o entusiasmo, diz Aristóteles, é um afeto dos caracteres da alma (“ὁ δ’ ἐνθουσιασμός τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος ἐστίν.”, 1340a11-12), e que todos os ouvintes (ἀκροώμενοι) de artes miméticas (τῶν μιμήσεων) vêm a ser afetados de modo semelhante (γίγνονται... συμπαθεῖς), ainda que se exclua o ritmo e a melodia. Ora, calhando de ser a μουσική uma das coisas agradáveis da vida, e sendo a virtude um julgar corretamente acerca da alegria, do amor e do ódio (τὴν δ’ ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, 1340a15), é evidente a necessidade de aprender (μανθάνειν) e de se acostumar (habituar-se, συνεθίζεσθαι) a julgar corretamente e se alegrar em relação a disposições de caráter decentes (ἐπιεικέσιν ἥθεσι) e a ações belas ou nobres. Nos ritmos e melodias é que nos deparamos com as maiores semelhanças (ὁμοιώματα μάλιστα) aproximadas da verdadeira natureza (παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις) da ira e da mansidão, e também da coragem e da temperança, bem como de seus opostos e de outros caracteres, e isso porque quando somos ouvintes sofremos transformações na alma (μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν, 1340a22). De modo semelhante, habituar-se a sentir tristeza e alegria dessa maneira é quase experimentar o mesmo de verdade. Ademais, a própria melodia é *mimesis* de caracteres (μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἡθῶν, 1340a39). Já os ritmos podem ser mais estáticos ou mais movimentados, mais vulgares ou mais libertadores. De tudo isso, Aristóteles conclui que é manifesto que a μουσική tem a potência de provocar mudanças de caracteres, e por isso deve ser usada para educar os jovens.

Sendo assim, ao discorrer sobre os diversos instrumentos musicais e seus usos pedagógicos, Aristóteles dirá que a flauta, o αὐλός, não deve ser usado na educação de jovens, pois “a flauta não é moral, mas mais entusiástica” (“ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλός ἠθικὸν ἀλλὰ μάλλον

ὀργιαστικόν”, 1341a21-22), e, portanto, seu momento oportuno de ser usada (αὐτῷ καιροῦς χρηστέον) é em espetáculos (θεωρία) que facultam mais a catarse (κάθαρσιν) do que a aprendizagem (μάθησιν). Mais adiante, Aristóteles dirá que admite a distinção dentre as melodias propostas por alguns filósofos (provavelmente pitagóricos), que as dividem em éticas, práticas e entusiásticas (τὰ μὲν ἠθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ' ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες, 1341b34), e que a μουσική é muito útil, pois tem em vista a formação e a catarse (καὶ γὰρ παιδείας ἐνεκεν καὶ καθάρσεως, 1341b38) – esse é inclusive o trecho famoso em que Aristóteles diz que já tratou mais pormenorizadamente sobre a catarse no tratado sobre a arte poética.

Ora, o que me parece ser o caso, seguindo a leitura do texto, é que não necessariamente a formação e a catarse são finalidades que se dão conjuntamente, podendo uma ser visada sem envolver a outra. Todas as harmonias devem ser utilizadas, diz Aristóteles, mas não do mesmo modo (τρόπον): as éticas devem ser usadas para a formação (παιδείαν), ao passo que as práticas e as entusiásticas devem ser executadas por terceiros e devem apenas ser ouvidas. Creio que o motivo para tal é o seguinte: as harmonias éticas ajudam a formar caráter, daí seu nome, e, portanto, são próprias para crianças e jovens; já as demais seriam “coisas de gente grande”, pessoas com caráter já consolidado, daí o jovem não dever aprendê-las.

E isso porque, segundo Aristóteles, afetos que constroem a alma intensamente sobrepujam a todos, uns mais, outros menos, como, por exemplo, o medo, a compaixão, e o entusiasmo (οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός, 1342a7), sendo alguns muito suscetíveis, especialmente em relação a este último: como que ouvindo melodias sagradas (ιερῶν μελῶν), causam um efeito orgiástico (ἐξοργιάζουσι) na alma, tal como um acontecimento médico ou purificação (ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως, 1342a10-11). Estados emotivos intensos assim, não só sofridos por compaixão e medo, mas por outros afetos também, proporcionam a todos catarse e leveza (πᾶσι γίγνεσθαι

τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι), o que dá prazer. Precisamente essas harmonias e melodias devem ser as θεατρικὴν μουσικὴν, as *músicas teatrais* (1342a18).

Seja lá o que significa exatamente catarse neste contexto, o fato de ela ter sido aproximada de compaixão, medo e prazer num contexto musical, e relacionada com considerações feitas alhures num tratado de arte poética, sugerem fortemente que Aristóteles tem em mente a experiência trágica como um desses espetáculos de música entusiástica. Ademais, como que para comprovar cabalmente que se trata aqui da tragédia, Aristóteles, na sequência, elogia a posição tomada por Sócrates na *República*, de Platão, de não permitir que as crianças sejam educadas por harmonias frígias, apenas dóricas (que Aristóteles usa como exemplo de harmonia “ética”) e por ter proibido o αὐλός aos jovens, pois “o modo frígio, em relação às harmonias, tem a mesma potência que a flauta, em relação aos instrumentos” (“ἔχει γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἢ φρυγιστὶ τῶν ἁρμονιῶν ἥπερ αὐλὸς ἐν τοῖς ὀργάνοις”, 1342b1-2), pois ambos são “orgiásticos e patéticos” (ἄμφω γὰρ ὀργιαστικὰ καὶ παθητικά, 1342b3), o que fica evidente na poesia: pois todo estilo báquico (πᾶσα γὰρ βακχεία) e todo movimento do tipo utilizam-se sobretudo do αὐλός como instrumento próprio, e suas melodias e metros condizem mais com a harmonia frínica: daí ser o diti-rambo apropriado ao modo frígio (οἷον ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον, 1342b7).

Destarte, podemos concluir que a tragédia pode ser compreendida como exemplo de harmonia entusiástica, e assim, catártica, e que ela, portanto, não se configura como uma μουσικὴ ἔtica, pois é voltada ao lazer do adulto, e não à formação de caráter dos jovens. Mas que dizer da harmonia prática, que Aristóteles havia admitido na tripartição supracitada? Salvo melhor juízo, ele não a conceitua e nem a exemplifica em lugar nenhum. Pois bem: a minha hipótese será, justamente, a de que a comédia seria uma μουσικὴ prática, entendendo por tal noção uma poesia que não é nem catártica-contemplativa, nem

pedagógica (no sentido de formação de crianças), mas que promoveria uma práxis nos adultos a quem ela se destina. A propósito, no Livro VII da *Política* (1336b20-23) Aristóteles diz que os jovens não devem assistir (θεατὰς) nem jambos nem comédias (οὐτ' ἰάμβων οὐτε κωμωδίας), ao menos até atingirem a idade em que são autorizados a partilhar com os mais velhos o direito de se reclinar e tomar vinho nas refeições comuns, uma vez que nessa idade a educação tê-los-á tornado “apáticos”, imunes ao mal que resultariam de tais atuações (καὶ τῆς ἀπὸ τῶν τοιούτων γιγνομένης βλάβης ἀπαθεῖς ἢ παιδεία ποιήσει πάντως). Ou seja: a comédia certamente não é uma μουσική ética, voltada para a παιδεία; assim como a tragédia, ela também é coisa para “gente grande”.

3 Pudor e indignação como paixões cômicas

Munidos dessas considerações, avancemos. Levando a cabo a hipótese de que a comédia seria uma poesia prática, surge naturalmente a questão: que ou quais ações ela, então, promoveria? E, tratando-se de ação no sentido de práxis, tratar-se-ia de virtude?

Tal questionamento pode causar estranheza à primeira vista, mas é deveras curioso que encontremos nos tratados de ética aristotélicos justamente duas virtudes “atópicas”, e isso porque não seriam propriamente virtudes: o pudor e a indignação. Destas, apenas o pudor é apresentado e definido. No entanto, nas duas listagens gerais de virtudes e vícios, que Aristóteles apresenta tanto no segundo livro da *Ética a Nicômaco* (1107a28-1108b10) quanto no segundo livro da *Ética a Eudemo* (1220b38-1221b3), são citados pudor e indignação como medianias, semelhantemente a virtudes.

Começemos, pois, com o αἰδώς, o pudor, tendo em vista que Aristóteles o descreve. A caracterização do pudor fecha o Livro IV da *EN*, logo depois das considerações acerca da virtude da espirtualidade, o que talvez não seja coincidência, dado que tal virtude versa

sobre o riso. Aristóteles inicia afirmando que o pudor é mais um πάθος do que uma virtude propriamente dita, uma vez que toda virtude é uma ἔξις, uma disposição, o que não seria o caso do pudor. O pudor é definido em analogia com o medo; especificamente, pudor é medo da má reputação (ἀδοξία). A diferença é o que o medo de fato, o medo diante das τὰ δεινὰ, das coisas terríveis, como, por exemplo, a morte, faz com que fiquemos lívidos, pálidos, ao passo que o pudor nos faz corar, enrubescer. Uma vez que tanto o medo quanto o pudor envolvem σωματικά φαίνεται, manifestações somáticas, eles parecem ser mais afetos do que disposições. Contudo, o pudor também é, tal como uma virtude, um meio termo, no caso o meio termo entre a pudicícia e o despudor. Além disso, diz Aristóteles que o pudor não se harmoniza com todas as idades, apenas com os jovens. Espera-se que todo jovem bem-educado desenvolva pudor.

Aristóteles não parece considerar a distinção que havia, ao menos desde Heródoto, entre αἰδώς e αἰσχύνη, pudor e vergonha, onde o pudor teria mais um sentido de reverência, respeito pelo poder de outrem (Konstan, 2007, p. 94). A distinção que Aristóteles parece fazer entre os dois termos é apenas temporal: o pudor seria uma inibição, uma preocupação em se proteger a imagem pública, um medo de ser desonrado perante a sociedade, medo da infâmia, ou seja, uma preocupação com a própria δόξα voltada para o futuro; ao passo que a vergonha seria um afeto que se manifesta como consequência de se ter errado, ter agido mal, uma espécie de remorso, algo mais próximo do que entendemos como “culpa”, voltando-se, pois, para o passado.

Isso se evidencia na sequência da descrição do pudor. Um ἐπιεικής, uma pessoa decente, não pode sentir αἰσχύνη, diz Aristóteles; e, caso sinta, é porque está vindo a ser φαῦλος, ou seja, anda agindo de modo vulgar. Pouco importa, nesse caso, se se agiu desse modo conforme o que é verdadeiramente vergonhoso ou conforme o que apenas aparenta ser vergonhoso para a opinião pública, em nenhum dos casos deve-se agir assim, para que não se sinta vergonha jamais. Isso significa

que alguém realmente nobre, ou seja, quem foi bem-educado, nunca sentirá vergonha, já que nunca agirá como um φαῦλος. É, pois, típico de um caráter φαῦλος “atentar contra o pudor”, despreocupar-se com a própria imagem.

Todavia, prossegue Aristóteles, seria muito estranho (ἄτοπον) achar que basta ter um senso de vergonha para se ser alguém decente; o pudor é voluntário, e uma pessoa decente é aquela que nunca agirá voluntariamente de maneira vulgar. O φαῦλος é sem vergonha, ele tem o descaramento de praticar ações impudentes sem se envergonhar delas, mas não é por causa disso que praticar o mesmo tipo de ações, mas se envergonhando delas depois, fará de alguém uma pessoa decente. Do mesmo modo que a ἐγκράτεια não é bem ainda virtude, mas um meio para ela, uma certa mistura (EN, 1128b33-34), também o pudor não é exatamente decência; é uma condição necessária para ela, mas não suficiente.

Dado que a vergonha é, fundamentalmente, uma questão de *aparência*, dirá Aristóteles que quando devemos ser vistos e viver em público com os que conhecem nossos atos, somos mais sujeitos à vergonha (*Retórica*, 1385a8-10). Sente-se mais vergonha diante do olhar do outro, fato que o senso comum grego transformou no seguinte provérbio {παροιμία}: “nos olhos está o pudor” (“τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ”. *Retórica*, 1384a34). É por causa disso, afirma Aristóteles, que nos precavemos mais quando estão prestando atenção em nós, especialmente se estivermos sob o olhar dos que são dados a julgar, difamar, espalhar boatos e falar mal de modo geral, como *os trocistas e os poetas cômicos*, que são inclinados a fazer diatribes sobre nossos erros (*Retórica*, 1384b9-11). O comediógrafo seria, então, uma espécie de patrulha dos vícios, e podemos concluir, por conseguinte, que a comédia seria importante para promover o pudor na sociedade.

Já a indignação (νέμεσις), por seu turno, não é caracterizada por Aristóteles nos textos das *Éticas* que nos foram conservados, apesar de ela ser listada conjuntamente com o pudor, e que podemos consi-

derar como sendo outro caso de um πάθος que, como a virtude, é uma mediania, mas que, diferentemente da virtude, não é uma disposição. No caso, a indignação seria um meio termo entre a inveja (φθόνος) e um outro afeto que, ao que tudo indica, foi pela primeira vez conceituado por Aristóteles: tido como anônimo na *Ética a Eudemo* (cf. 1221a3), na *Ética a Nicômaco* esse afeto é chamado de ἐπιχαιρεκακία, um termo possivelmente inventado por Aristóteles, que significa, literalmente, “deleitar-se com o mal”, gracejar (χαίρω) sobre (ἐπι-) o mal (κακία), termo que se costuma traduzir por “malícia”². Antes de Aristóteles, parece que esses dois sentidos, isto é, inveja e malícia, estavam reunidos em um mesmo termo, φθόνος; ao menos é isso que constatamos em Platão (*Filebo*, 48-50).

Embora Aristóteles afirme na *EN* (1108b6-7) que haverá um momento oportuno (καιρός) alhures (ἄλλοθι) para tratar destes afetos, será somente na *Retórica* que encontramos suas caracterizações. Caracterizando a indignação, Aristóteles, já de cara, contrasta-a com a compaixão: uma vez que a compaixão é o sofrimento diante do infortúnio imerecido, a indignação, por sua vez, é o sofrimento diante do sucesso (εὐπραγία) imerecido (*Retórica*, 1386b7-11). É essa a grande diferença entre a indignação e a inveja: o invejoso sofre com *qualquer* sucesso alheio de quem ele toma como um *igual*³, não importando se ele é merecido ou não.

² Existe, na língua inglesa, o termo “*epicaricacy*”, embora seja mais usual no mundo anglófono, para expressar esse sentimento, o termo alemão *Schadenfreude*, que a língua inglesa adotou. Em latim, o termo usado é *malevolentia*. Esse conceito encontra-se em muitos idiomas: os franceses falam de *joie maligne*, os dinamarqueses, de *skadefryd*, e os holandeses, de *leedvermaak*. Há também o termo hebraico *simcha la’ed*, o termo russo *zloradstvo*, e o termo mandarim *xìng-zāi-lè-huò*, que expressam esse mesmo sentimento. É divertido pararmos para pensar que a experiência de ter prazer com o mal do outro é um fenômeno tão bem compartilhado entre as mais diferentes culturas.

³ “Chamo iguais aos semelhantes em nascimento, parentesco, idade, hábitos, reputação e bens” (“ὁμοίους δὲ λέγω κατὰ γένος, κατὰ συγγένειαν, καθ’ ἡλικίας, κατὰ ἔξεις, κατὰ δόξαν, κατὰ τὰ ὑπάρχοντα.”) Aristóteles, *Retórica*, 1387b26-27.

Segundo Aristóteles, desses afetos vão se seguir também os seus contrários, pois quem sofre com o fracasso (conjugação de κακοπραγέω) imerecido regozijar-se-á, ou ao menos não sentirá dor, com o fracasso daqueles que merecem, como por exemplo os parricidas e os assassinos. Ou seja, tanto a vingança contra os maus, quanto o sucesso dos que merecem, são motivos de regozijo para uma pessoa decente. Ora, dado que a compaixão é a antítese da indignação, devemos entender esses afetos como dois lados da mesma moeda: sofrer com a derrocada de quem não merece (compaixão) implica, ao mesmo tempo, em alegrar-se com a derrocada de quem desfrutava de sucesso sem o merecer (indignação).

Mas Aristóteles não para por aí. Ele assevera que ambos, compaixão e indignação, são justos, e alegram quem é decente (ἐπιεικής), são afetos próprios desse tipo de caráter; do mesmo modo, os de caráter contrário, que são incapazes de sentir indignação — Aristóteles dá nome aos bois: são os homens “servis, vulgares e desonrados” (οἱ ἀνδραποδώδεις καὶ φαῦλοι καὶ ἀφιλότιμοι, 1387b13-14) — regozijam-se com os afetos injustos, a saber, a inveja e a malícia, e, por conta disso, *é o mesmo o invejoso e o malicioso* (*Retórica*, 1386b32-1387a1). E isso porque, se o invejoso sofre com o sucesso alheio, ver essa pessoa fracassar vai fazer com que ele se regozije; ou seja, também a inveja e a malícia são dois lados da mesma moeda. É provavelmente por conta disso que antes de Aristóteles o mesmo termo era usado para designar ambos os sentidos.

Fica evidente que pudor e indignação têm relação com, respectivamente, medo e compaixão, os afetos trágicos. Não consigo conceber melhores candidatos para o posto de “afetos cômicos”. Contudo, para além de um mero espelhamento, há um fator específico nos afetos cômicos que deve ser destacado: eles são comportamentos esperados de uma pessoa decente, isto é, bem-educada. Ademais, o pudor especialmente, apesar de ser um afeto, o que denotaria passividade, que no caso é expresso somaticamente como rubor, possui um caráter volun-

tário, ativo, *prático*. E se trata de algo que precisa ser desenvolvido no jovem, de modo que ele possa se tornar um adulto decente. Parece ser o caso, entretanto, que a maioria das pessoas não seria decente para Aristóteles; ou seja, a maioria não desenvolveu o hábito do pudor durante a sua formação. Essa mesma maioria, por ser mal-educada, por não ter sido bem formada, sente antes inveja e malícia a indignação. Ainda no Livro VIII da *Política*, Aristóteles diz (1342a18 s.) que os espectadores de teatro (θεατῆς) são de dois tipos (διττός): há os homens livres e cultos (ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος) e há “os que precisam ralar”, o vulgo (φορτικός), tal como mecânicos, trabalhadores manuais etc. (βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκεείμενος), donde as apresentações teatrais produzirem um prazer para cada tipo, de acordo com o que lhes é familiar e próprio por natureza (ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἐκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον, 1342a25). Ou seja, o “povão”, assistindo uma comédia, teria prazer com a malícia e com as baixarias desavergonhadas.

4 Considerações finais

De acordo com Aristóteles, a *mimesis* trágica é responsável por aproximar eventos muito distantes no tempo; eventos que de tão distantes talvez não nos concernissem. Do mesmo modo, ela é capaz de aproximar personagens. E diz Aristóteles na *Política* (1332b17 s.) que é crença comum que deuses e heróis sejam muito superiores aos seres humanos, tanto em relação ao corpo quanto à alma. Por conseguinte, o tragediógrafo deve, em alguma medida, “humanizar” essas figuras para alcançar o efeito trágico desejado. Por outro lado, a *mimesis* trágica também precisa distanciar os acontecimentos e as personagens representadas. E isso porque, embora nos sintamos envolvidos com a representação de tal forma que pensamos estar presenciando os fatos, ao mesmo tempo sabemos que tais acontecimentos estão sendo representados, e por isso não nos sentimos impelidos a atuar — na tragédia,

somos apenas observadores contemplativos. Talvez possamos falar que se trata de uma poesia teórica, e não prática.

Nesse sentido, a poesia trágica deve realizar um duplo movimento de aproximação e de distanciamento. Segundo Buarque (2007, p. 74), “a aproximação faz com que o espectador se envolva e se emocione, e o distanciamento faz com que observe e reflita, e ambos os movimentos devem acontecer a um só tempo”. Assim, emoção e pensamento não seriam, na tragédia, excludentes. Sendo assim, o próprio da tragédia não é o duplo movimento de aproximação e distanciamento, e sim a sua proporção. No caso, a medida é a emoção contemplativa que não leva a uma interferência. Ainda segundo Buarque (2007), essa dinâmica de aproximação e distanciamento diferiria, entre outros fatores, a tragédia da epopeia, por exemplo, pois a épica teria outra medida, distanciando mais do que aproximando.

Ora, nessa perspectiva, não poderíamos pensar então que a comédia também teria sua medida própria? No caso, ela só poderia ser o total oposto da epopeia: uma máxima aproximação das personagens, que, de tão próximas, nos causam uma identificação muito forte, onde reconhecemos nossos vícios, baixezas, mazelas etc. Portanto, a comédia seria o mais próximo de uma representação da “vida como ela é”.

Assim, se a tragédia e a epopeia são belas e nobres, a comédia, por seu turno, seria *útil*. É por isso que ela não é contemplativa e catártica, e sim prática. Vislumbramos, então, a importância da comédia, para Aristóteles: apresentada para o vulgo mal-educado, que deveria ter aprendido ainda jovem a sentir pudor e a ter uma propensão a se indignar diante de uma boa fortuna imerecida, a comédia teria como finalidade promover esses afetos tardiamente nos muitos que não os desenvolveram no período da vida oportuno. Idealmente, a comédia teria a capacidade de fazer uma pessoa vulgar ter um reconhecimento dos vícios representados no palco, apercebendo-se de que também ela atua de modo semelhante, e sentido vergonha, pois a vergonha volta-se para o passado; no entanto, tal pessoa pode passar a desenvolver um

senso de pudor, querendo deliberadamente parar de agir assim, evitando cometer atos ignóbeis e vergonhosos no futuro. Do mesmo modo, pode-se tomar consciência de que uma personagem má não merecia o final feliz que a peça lhe proporcionou, desenvolvendo assim um senso de indignação.

Novamente, então, a comédia é útil, por ser prática. A tragédia lhe é superior, por ser bela e contemplativa; creio que essa superioridade é análoga aos argumentos que Aristóteles dá para justificar a superioridade dos saberes teóricos sobre os práticos. No entanto, para concluir com outro fragmento de Heráclito, também conservado por Platão no mesmo contexto da citação que abre nosso texto: “o mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo mais” (Heráclito, fr. LXXXIII). Eis, pois, o valor moral da comédia para Aristóteles, sintetizado no famoso adágio latino tão caro a Horácio: *Castigat ridendo mores* — Rindo, corrige os costumes.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. Isis Borges da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BUARQUE, Luisa. Narração e drama em Aristóteles. *Artefilosofia*, vol. 3 (2007), pp. 71-77.
- DUARTE, Adriane da Silva. A catarse na comédia. *Letras Clássicas*, vol. 7 (2003), pp. 11-23.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

- JANKO, Richard. *Aristotle on Comedy: Towards a reconstruction of Poetics II*. London: Duckworth, 1984.
- KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2012.
- TRIVIGNO, Franco. *Was phthonos a comedic emotion for Aristotle? On the pleasure and moral psychology of laughter*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge, 2020.

A *stéresis* como não-ser em Aristóteles e a sabedoria da *phýsis*

Francisco Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.04>

1 Introdução

Começo com uma pergunta: a *Física* de Aristóteles, como investigação, dá continuidade e acabamento às investigações dos chamados *physikoi* ou, bem ao contrário, representa uma espécie de ruptura e de revogação da sabedoria acerca da *phýsis* vigente até então, nos moldes do ataque direcionado por Platão a Anaxágoras no diálogo *Fédon*? Como se sabe, no referido diálogo, Platão acusa Anaxágoras de confundir a causa real ou verdadeira com aquilo sem o que a causa não seria causa. Com isso, a direção mesma da investigação é atacada e invalidada. Estaria Aristóteles no mesmo caminho de seu mestre? Não nos parece ser este o caso, pois tanto no livro I da *Metafísica*, quanto no livro I da *Física* e no livro I do *De anima*, o Estagirita passa em revista as doutrinas conhecidas e dialoga ativamente com seus predecessores, reconhecendo, explicitamente, as conquistas dessa tradição de pensamento. Segundo a expressão empregada por Aristóteles, esses filósofos teriam sido coagidos pela própria realidade (*autò tò prāgma*) ou pela própria verdade (*hyp' autès tês aletheías*), que lhes teria aberto o caminho de

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFRRJ, membro permanente do PPGFIL-UFRRJ e membro colaborador do PPGF-UFRRJ.

E-mail: fjdmoraes@gmail.com

investigação². Todos esses filósofos teriam buscado determinar as causas e os princípios últimos da realidade. No livro I da *Física*, mais explicitamente ainda, Aristóteles concorda com seus predecessores que estabeleceram os contrários como princípios, “pois é preciso que os princípios não provenham uns dos outros, nem de outras coisas, mas que todas as coisas provenham deles”³. (188 a 27) E um pouco mais adiante arremata:

Assim, como dissemos antes, até esse ponto os outros em sua maioria como que estão em consenso: todos eles, embora o estabeleçam sem explicação, enunciam como contrários os elementos e os por ele denominados princípios – como que constrangidos pela própria verdade. (188 b 26)

No presente texto, pretendo explorar essa via interpretativa. Meu objetivo consiste em mostrar que o conceito de *stéresis*, tal como elaborado por Aristóteles no livro I da *Física*, representa precisamente certo acabamento da sabedoria acerca da *phýsis* e não a sua revogação. Para alcançar esse objetivo, serão trabalhadas também passagens de outros tratados de Aristóteles, nomeadamente: *Categorias*, *Metafísica* e *De anima*. Dialogarei também com a interpretação desenvolvida por Wolfgang Wieland, em seu livro *Die aristotelische Physik*, interpretação que ressalta a centralidade do conceito de *stéresis*, combatendo a tradicional redução da explicação do devir ao par matéria e forma. O que autoriza essa linha interpretativa é o reconhecimento de uma retração no seio do próprio vir à presença, já que a *stéresis*, comumente traduzida por privação, é, para Aristóteles, ao lado da forma e da matéria, um dos princípios últimos do ente natural, sendo caracterizada como não-ser, embora seja, de certa maneira, forma⁴. O texto se divide em três momentos: (a) A *stéresis* como não-ser e princípio do vir a ser no

² *Metafísica*, I, 3, 984 a 18 e 984 b 11, respectivamente.

³ Nas citações da *Física* de Aristóteles, utilizaremos doravante a tradução de Lucas Angioni.

⁴ *Física*, II, 1, 193 b 18.

capítulo 7 do livro I da *Física*; (b) A determinação do conceito de *stéresis* em conexão estreita com o conceito de potência (e de impotência) em *Categorias* 12 a 26ss e *Metafísica* IX, 3; (c) A retração característica da *héxis* (disposição/posse/capacidade) como forma privilegiada do ser em potência segundo Aristóteles (*De anima* II, 5).

2 A *stéresis* como não-ser e os contrários como princípios do vir a ser

Nada é mais característico da sabedoria da *phýsis* do que o postulado (chamemo-lo assim) dos contrários como princípios da realidade em seu todo. No começo no capítulo 5 do livro I da *Física*, Aristóteles menciona Parmênides (quente e frio, fogo e terra) e Demócrito (pleno e vazio, figura e ordem). No capítulo seguinte, menciona Empédocles (amizade e ódio). No entanto, assinala também outros *physikoi*, que enxergaram o todo correspondendo a uma única natureza, como o fogo (provavelmente Heráclito), o ar (Anaxímenes) e a água (Tales) (189 a 34). Aristóteles não aponta contradição entre eles, mas complementariedade, o que enseja a postulação de um terceiro princípio, que representaria um suporte, um subjacente, já que, em suas palavras, “é preciso que o princípio não seja afirmado de algo subjacente”. (189 a 27) Este princípio (a matéria, o subjacente), em si mesmo obscuro, só poderia ser conhecido por analogia (191 a 7). Além disso, afirma que os princípios não podem ser mais do que três, “pois, num gênero único, há sempre apenas uma única contrariedade, e todas as contrariedades parecem conduzir-se a uma só.” (189 b 25). Será que Heráclito, como representante da sabedoria da *phýsis*, concordaria com Aristóteles nesse ponto? Menciono apenas um fragmento, o B111: “A doença faz da saúde coisa boa e agradável; a fome da saciedade; a fadiga do repouso.”⁵ De fato, cada contrariedade, mencionada por Heráclito,

⁵ Trad. Emmanuel Carneiro Leão.

pertence a um gênero único. No entanto, não parece haver aqui nenhum subjacente, tal como postula Aristóteles. Parece inclusive que tal subjacente é explicitamente recusado. Isso levanta claramente a suspeita de que a visada aristotélica dos fenômenos naturais extrapola a sua circunscrição própria, concedendo a primazia a uma esfera estritamente lógica e linguística. A suspeita se confirma pelo modo pelo qual o Estagirita estabelece formalmente os princípios últimos do vir-a-ser, à medida que recorre a frases e a seus elementos. O vir-a-ser precisaria ser compreendido a partir na maneira pela qual ele é dito. No capítulo 7 do livro I, Aristóteles identifica e estabelece os princípios do vir a ser, inclusive a *stéresis*, a partir das seguintes frases:

1 Homem vem a ser letrado

2 O iletrado vem a ser letrado

3 O homem iletrado vem a ser homem letrado.

No passo seguinte, analisando os elementos das frases, Aristóteles chega aos seguintes três elementos simples: homem, iletrado e letrado. Homem equivale ao *subjacente*, iletrado à *stéresis* e letrado à *forma*. Na verdade, a contrariedade básica seria entre a *stéresis* e a forma, entre iletrado e letrado, e não entre o subjacente (*hypokeimenon*) e o oposto (*antikeimenon*), que operam como *terminus a quo* e *terminus ad quem* do devir.

É evidente, pelo que foi dito, que tudo que vem a ser, sem exceção é sempre composto, e que há, de um lado algo que surge e, de outro, algo que vem a ser isso, de dois modos: o subjacente ou o oposto. Quero dizer que o amusical (iletrado) é oposto, mas o homem está subjacente, assim como chamo "oposto" a desorganização, a ausência de forma e a desordem, e de "subjacente" chamo o bronze, a pedra e o ouro. (*Física* I, 7, 190 b 14)

Rigorosamente falando, não é a partir de homem que vem a ser letrado, mas a partir de iletrado. O subjacente, que em número é um, pela forma é dois. (190 b 23) No entanto, cabe dizer que é homem que se torna letrado. O homem só pode vir a ser letrado a partir de seu ser

iletrado, ou seja, a partir da *stéresis* que para ele é uma posse. Mas o que significa estar de posse de uma *stéresis*, de uma privação? O que significa privação? É possível possuir uma privação assim como possuímos certas coisas, como os bens materiais? É possível, por exemplo, possuir uma doença? E no caso do ser iletrado? Podemos dispor disso? Penso que Aristóteles e Heráclito estão falando, aproximadamente, a mesma língua, a língua da sabedoria da *phýsis*, que reconhece a originariedade e a co-pertença dos contrários em tensão.

A estrutura dos três princípios claramente reconhecíveis a partir da frase acima enunciada, que supostamente daria conta de todo devir das coisas, *e não de simples alternância de propriedades positivas de algum substrato*, parece mostrar-se inviável quando consideramos, como faz Aristóteles, ainda no capítulo 7 do livro I da *Física*, o devir puro e simples ou o devir substancial (*gígnesthai haplôs*) e não o devir “acidental”. De fato, não é a partir de um subjacente diverso que plantas e animais vêm a ser. Da mesma forma, uma estátua vem a ser a partir do bronze, mas não diríamos que o bronze, como subjacente, vem a ser estátua da mesma forma predicativa que homem vem a ser letrado. Por isso mesmo, não dizemos que o bronze vem a ser estátua, mas que **a partir do bronze** vem a ser estátua. Wieland identifica, claramente, dois tipos distintos de devir teorizados por Aristóteles: o ‘devir predicativo’ ou acidental e o ‘devir a partir de’ ou substancial⁶. Tal diversidade não chega, porém, a comprometer a suposição dos três princípios, pois tampouco dizemos que a partir de homem vem a ser letrado, mas sim a partir de iletrado. O decisivo é que “sempre tudo que vem a ser é composto”, mas não composto de elementos outros, como o bronze é uma liga de cobre e estanho, mas composto de matéria e forma, no caso do que devém (*hò gígnetai*) e de matéria e privação, no caso do deveniente (*tò gignómenon*). O não-ser, como privação, revela-se essencial para

⁶“Immerhin hat Aristoteles so begonnen, den Gegensatz zwischen **dem prädikativen Werden** einierseits und dem Werden schlechthin bzw. **dem Werden-aus** andererseits zu überbrücken.” (Wieland, 1992, p. 126).

explicar o movimento, pois nada no homem, enquanto forma, o impele a ser algo diverso, assim como nada no bronze, enquanto matéria, o impele a tornar-se estátua⁷. Não é isso, porém, o que acredita Francis Wolf⁸. Vale a pena citá-lo:

Depois de Platão, “a via categorial” já estava traçada para Aristóteles, ele só precisava segui-la; ele não precisava mais do “não-ser”, do vazio, para explicar o movimento; para fundamentar a sua “física”, ele só precisava se perguntar, seguindo os passos de Platão, como o movimento é *dito*. Para explicar o movimento, Aristóteles utiliza dois instrumentos: o primeiro é a distinção de dois sentidos de “ser” – “ser em potência” e “ser em ato” – que ele tira da análise da linguagem e aplica ao movimento, comparando enunciados (“X é construtor”, “X está construindo”); o segundo é a análise de uma proposição que expressa um “movimento” (“um homem torna-se letrado”), e ele demonstra que essa proposição pode ser expressa segundo dois enunciados (“um homem torna-se letrado”, “um homem é letrado”), reduzidos sistematicamente a seus três elementos constitutivos: a “matéria” do movimento, que é ela própria um suporte imutável (o sujeito dos dois enunciados, “um homem”), e os dois contrários entre os quais se efetua o movimento (dois predicados opostos em dois enunciados, “iletrado” e “letrado”). Em qualquer abordagem que seja, o instrumento só pode ser lógico. Para Aristóteles, justificar o movimento, não suas formas ou sua medida, mas responder à questão primeira, à questão fundadora da física pura: “como o movimento é possível”, é sempre analisar enunciados. Eis por que a ontologia, que se tornou definitivamente lógica em Aristóteles, só podia justificar o movimento por uma

⁷ Concordamos com a interpretação de Wieland que nega haver um quarto elemento, além dos três princípios, na explicação aristotélica do movimento: o ímpeto (Drang), que residiria na matéria. A postulação desse quarto elemento foi feita por Piat (Aristóteles, Berlin 1907) a partir de uma passagem da *Física* (192 a 14), na qual Aristóteles afirma que “a matéria deseja a forma como a fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo”. Wieland acusa Piat de não levar em consideração que a passagem acima referida pode ser atribuída a uma disputa com os platônicos, já que o passo 192 a 22 desenvolve uma doutrina que possui grande semelhança com aquela sustentada por Platão no *Fédon*. De fato, como afirma Wieland, Aristóteles sempre fala da matéria apenas na perspectiva de que ela é matéria de algo. E conclui: “‘Die’ Materie als universale und einheitliche Realität gibt es bei Aristoteles nicht.” (Wieland, 1992, p. 140).

⁸ WOLF, F. *Pensar com os antigos: Uma riqueza de todo o sempre*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.

explicitação das condições que permitem *dizer* o movimento. (Wolf, 2021, p. 61-62)

Claramente, a partir do que declara Wolf, Aristóteles teria assumido, em sua análise do vir-a-ser, uma via estritamente lógica, o que o afastaria da sabedoria da *phýsis* e o aproximaria da via categorial (Platão), reduzindo a compreensão do movimento a uma formalística destituída de toda dramaticidade. Desse modo, a perplexidade primeira diante do movimento termina cedendo lugar, segundo Wolf, à segurança do conhecimento baseado em uma abordagem da linguagem como instrumento plenamente acessível e à mão. O espanto agora, o único ainda possível, seria aquele diante dos que negaram a possibilidade mesma do vir-a-ser, alegando que nada pode provir do nada. Estes, segundo Aristóteles, teriam se extraviado por "inexperiência". Mas teria Aristóteles, efetivamente, dispensado o não-ser, como alega Wolf? Curiosamente, na reconstrução que empreende da passagem da *Física* mencionada por nós, Wolf não menciona uma única vez a *stéresis* e não esclarece que Aristóteles compreende esta última precisamente como não-ser. Todo o capítulo 8 da *Física*, na verdade, pode ser compreendido como uma tentativa de libertar a teorização acerca do movimento do fascínio ou encantamento exercido por Parmênides, precisamente para salvar os fenômenos e não para ignorá-los. Nesse sentido, o não-ser é claramente admitido, com a ressalva de que não se trata do não-ser absoluto, mas de certo não-ser, do não-ser enquanto não-ser, de um princípio que por si mesmo é não-ser, ou seja, da *stéresis*. A doença, como privação, não é um nada, mas certo não-ser. Sem a saúde, entendida como forma, não haveria doença, diria Aristóteles. Por outro lado, a doença, como privação, e somente ela, torna possível buscar a saúde como um bem, viabilizando, inclusive, a existência da medicina. Sem doença não haveria a saúde como coisa boa e agradável. Por meio da *stéresis* como não-ser, Aristóteles admite o co-pertencimento de saúde e doença, reconhecendo na doença (não-ser) certa forma, o que sugere que ele concordaria com Heráclito.

3 A determinação do conceito de *stéresis* em conexão estreita com o conceito de potência (e de impotência)

Mas afinal, rigorosamente falando, seria possível ter/possuir uma doença? Não parece que ter uma doença signifique que possamos dispor dela. Parece que a doença é antes algo que nos tem do que algo que temos. Nas *Categorias*, ao tratar explicitamente do conceito de *stéresis*, Aristóteles o aborda em conexão direta com o conceito de posse, de *héxis*. Diz o Estagirita:

Privação e posse são ditas a respeito de uma mesma coisa, por exemplo, a visão e a cegueira a respeito do olho. E por falar de modo geral, naquilo em que naturalmente surge a posse, a respeito disso se diz cada um deles. Dizemos, então, estar privada cada uma das coisas receptivas de posse, quando esta não estiver presente, de nenhum modo, naquilo em que naturalmente deveria surgir, quando naturalmente deveria estar presente. Assim, chamamos desdentado não o que não tem dentes, e cego não o que não tem visão; mas o que não tem quando naturalmente deveria ter. Com efeito, alguns não têm, desde o nascimento, nem dentes, nem visão; entretanto não são ditos desdentados ou cegos. (12 a 26. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata)

O que caracteriza a privação, portanto, não é a simples ausência de certa propriedade, de certa característica, mas o ausentar-se significativo do que, por natureza, deveria apresentar-se à maneira de uma posse. Cegos e desdentados só podem ser ditos aqueles que deveriam possuir visão e dentes, quando naturalmente deveriam possuí-los. Trata-se, assim, de uma impotência ou de uma incapacidade claramente notada, melhor dizendo, que se faz notar como falta. Trata-se de um persistir na ausência, de um faltar resiliente, de um seguir demandando por. Eis a *stéresis* enquanto não-ser.

No entanto, dificilmente, a partir dessa caracterização, conseguimos compreender de que maneira a *stéresis* pode ser dita princípio do vir-a-ser. Parece que haveria tão somente uma oposição excludente entre posse de certa capacidade e a ausência sentida desta posse, ou

seja, a falta de uma posse esperada e não a posse de uma falta. A paisagem muda de figura quando nos voltamos para a *Metafísica* e buscamos encontrar o que Aristóteles tem a nos dizer sobre o conceito de *stéresis*. Nesse contexto, Aristóteles fala explicitamente da posse de uma privação, na medida em que trata da conexão íntima entre potência e impotência. O pano de fundo dessa investigação é a polêmica com os megáricos, que, como se sabe, negavam que o ser em potência pudesse se destacar do ser em ato. Para Aristóteles, ao contrário, o ser em potência pode existir separadamente do ser em ato, pois, não sendo assim, ninguém poderia ser dito médico ou construtor quando não estivesse efetivamente curando ou construindo.

Em duas passagens decisivas da *Metafísica*, Aristóteles trata da *stéresis* a partir da conexão entre potência e impotência. No livro V, ele diz:

Às vezes o potente é tal porque tem algo, outras vezes porque lhe falta. Se a privação é de algum modo uma *héxis*, o potente é tal ou porque tem uma certa *héxis* ou porque, dela, tem a *stéresis*. (1019 b 5-8. Trad. Marcelo Perine)

E no livro IX, capítulo 1, quando trata da impotência: “A impotência é uma privação contrária à potência. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo”. (1046 a 29-31. Trad. Marcelo Perine)

Aristóteles quer dizer que a própria potência é uma presença privativa, uma retração característica no seio do vir à presença. É que uma capacidade, uma *héxis*, se define também por poder não atualizar-se. Ser capaz de ver é inseparável do ser capaz de não ver. Assim, possuir uma capacidade significa igualmente possuir uma privação. Ser capaz de viver não se deixa separar do ser capaz de morrer e ser saudável é o mesmo que poder adoecer. Mais uma vez, Aristóteles, ao tratar de potência e de privação, parece estar falando a mesma língua de Heráclito.

4 A retração característica da *héxis* (disposição/posse/capacidade) como forma privilegiada do ser em potência segundo Aristóteles (*De anima* II, 5)

Por diversas vezes, quando trata da capacidade de sentir, de perceber por intermédio dos sentidos, Aristóteles repete que a sensação não é sensação de si mesma. O que impede a sensação de perceber a si mesma é o fato de que ela é somente em potência. É o que diz expressamente Aristóteles nesta passagem do *De anima*:

Há, porém, uma aporia: por que não há sensação dos próprios sentidos? Por que, na ausência de objetos externos, eles não proporcionam sensação, mesmo tendo em si o fogo, a água e os outros elementos dos quais há sensação? Isso ocorre porque a faculdade sensitiva não é em ato, mas só em potência [*dynámei mónon*]. Por isso não tem sensações, tal como o combustível não arde por si, sem um princípio de combustão; de outro modo, consumir-se-ia a si próprio e não teria necessidade de fogo existente em ato. (*De anima*, 417 a 2-9. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis)

O ser somente em potência da capacidade de sentir revela a retração característica da *stéresis* no âmbito do vivente. O vivente não pode dispor da faculdade de sentir, já que esta se mantém para ele ou nele em retração constitutiva. Essa passividade não deixa de corresponder à marca da finitude. Podemos perceber sensivelmente na exata medida em que podemos também não perceber. A potência é, ao mesmo tempo, impotência do mesmo em relação ao mesmo, como diz, heracliticamente, Aristóteles. Mas o que acontece com a impotência no momento em que é atualizada? O que significa aí propriamente impotência (*adynamía*)? Impotência, como salienta Agamben (2015, p.243), em um texto inspirador, não significa "não poder", mas sim "poder não". No homem, esse "poder não" assume um aspecto singular. Afinal, comparece especificamente no agir humano a possibilidade de ser ativamente, de maneira decidida, a privação que se é. O homem é o vivente

que pode a sua impotência, que pode poder não. É o que acontece, por exemplo, quando vemos que não vemos, quando ouvimos o silêncio. Neste caso, não existe percepção do próprio sentido, o que refutaria o ser em potência (em retração) constitutivo da capacidade de perceber, mas percepção de uma privação. A escuridão, como a privação da luz, é a “cor” da potência. Que a escuridão possa também ela ser vista assinala não uma simples incapacidade de ver, mas a capacidade de ver que não vemos. Agamben chama esse modo de ser de nossas faculdades sensitivas de “vocalização anfíbia da potência”. (2015, p.249) “A potência é assim definida, essencialmente, pela possibilidade de seu não-exercício” (2015, p.246), o que não significa apenas um acréscimo de poder, como se tudo estivesse ao nosso dispor, ao nosso alcance, mas antes a evidência do nexo incontornável entre potência e impotência, que constitui a marca da nossa finitude.

No caso específico da doença, que evocamos a partir do fragmento B111 de Heráclito, o homem pode curar-se, convalescer, o que sempre significa recuperar a saúde e o ser saudável a partir da doença como privação. Repousar, quando estamos doentes, significa poder não poder. É um modo característico de ser na inatividade que propicia o ser saudável. Prevenir-se contra todo e qualquer adoecer, renegar a força da fragilidade, equivale a uma prepotência que desconhece a origem da verdadeira potência. Da mesma forma, a ignorância, como privação, pode tornar-se a fonte autêntica do saber, que nunca se deixa adquirir pelo mero acúmulo de muitos conhecimentos (*polymatie*) o qual é censurado por Heráclito no fragmento B 40. O mesmo Heráclito afirma, a propósito da ignorância (*amathie*), que melhor é sempre encobri-la (*krýpteon*) embora seja difícil no copo e no descanso (B 95). Encobrir a ignorância significa, oportunamente, poder silenciar, recolher-se, e então estar verdadeiramente em condições de compreender. Quem não é capaz de reter a ignorância pode apenas entulhar-se com o já sabido, mas não, autenticamente, saber. Da mesma forma, se analisarmos o que diz Aristóteles sobre a virtude ética da coragem, definida como

héxis (EN, II, 4, 1106 a 10), logo notaremos que é, precisamente, a capacidade de reter o medo o que torna o agente moral corajoso, e não a simples insensibilidade ao medo, que seria própria do temerário. Mas a capacidade de dominar a privação (o medo), que caracteriza essencialmente a virtude da coragem, permanece sempre vinculada a essa afecção e ao próprio temível. Por isso, para Aristóteles, a coragem é coragem diante da morte⁹.

5 Considerações finais

Já no início do presente trabalho, mencionamos, como nossa hipótese fundamental, a suposição de que o conceito de *stéresis*, elaborado por Aristóteles, indicaria que a teorização aristotélica do ente natural e do devir apresenta uma relação de continuidade com a sabedoria acerca da *phýsis* de seus predecessores, podendo ser compreendida como um acabamento desta última. Aristóteles, de fato, estabelece a privação, juntamente com matéria e forma, como um dos princípios do ente natural. Com isso, realiza um movimento ousado objetivando superar o eleatismo, que interditava o conhecimento da realidade em devir e assim da própria natureza. É sintomático que esse movimento seja consumado mediante a reabilitação do não-ser, requisito essencial para pensar o ser em potência em sua irredutibilidade em relação ao ser em ato. Assim, se Aristóteles nega explicitamente a possibilidade de um não-ser absoluto, nem por isso esse não-ser relativo, que é a *stéresis*, deixa de corresponder ao reconhecimento de uma retração constitutiva no seio da própria realidade, que já não pode ser tomada como índice de uma falta, de uma deficiência ontológica, capaz de justificar o

⁹ “A respeito de que coisas temíveis, então, é-se corajoso? Não seria a respeito das que o são grandemente? Ninguém outro que o corajoso, afinal, suporta de modo mais firme as coisas terríveis. A morte é o que há de mais temível, pois é um limite e nada mais parece ser bom ou mau para quem está morto”. EN, III, 9, 1115 a 25. Trad. Marco Zingano.

rebaixamento dos entes naturais e do próprio sensível como tais. Da mesma forma que em Heráclito, é possível encontrar em Aristóteles o empenho de pensar radicalmente a finitude. A via categorial, aberta por Platão, será seguida por Aristóteles, não para refutar a direção da investigação assumida pelos *pysikoi*, mas para ratificar as suas intenções.

Referências

- AGAMBEN, G. *A potência do pensamento. Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- ARISTÓTELES. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea III 9-IV 15. As virtudes morais*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2020.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
- WIELAND, Wolfgang. *Die aristotelische Physik. Untersuchung über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhieck & Ruprecht, 1992.

WOLF, F. *Pensar com os antigos: uma riqueza de todo o sempre*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.

Contra principia negantem non est disputandum

Constança Barahona¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.05>

1 Introdução

Existe uma máxima jurídica e filosófica latina que diz que *contra principia negantem non est disputandum*. Em seu sentido jurídico latino significa que “contra aqueles(as) que negam os fundamentos, não pode haver debate”. De acordo com esta máxima, para se poder debater razoavelmente um desacordo, tem de existir um acordo sobre os princípios ou fatos com base nos quais se devem julgar os argumentos. Como princípio lógico enfatiza a necessidade de partilhar crenças fundamentais para um debate significativo. A origem exata desta máxima permanece incerta, entretanto, ela reflete um sentimento presente no pensamento aristotélico e foi mais tarde ‘replicada’ por filósofos medievais e modernos². A transmissão da ideia contida na expressão demonstra

¹ Professora Substituta de Filosofia Antiga da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), participou no Programa de Doutorado Sanduíche CAPES-COFECUB no Centre Léon Robin - Paris IV. Mestre e Bacharel em Filosofia pela (UFRJ). Integra a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas na função de Colaboradora Administrativa. Atuou como Professora Substituta nas Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Universidade Federal de Goiás (UFG) e Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) e na Secretaria de Estado da Educação do Distrito Federal (SEE/DF).

E-mail: barahona.ufrj@gmail.com

² Duns Scotus, no seu comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, e Schopenhauer

uma visão mais profunda dos contextos históricos e filosóficos que envolvem a máxima e os seus princípios subjacentes. Na *Metafísica*, Aristóteles enuncia o Princípio da Não-Contradição, sublinhando que certas crenças fundamentais são essenciais para qualquer discurso racional. Nesse contexto, o Princípio da Não-Contradição se apresenta como um princípio fundamental, tanto no plano lógico quanto ontológico, essencial para a clareza e a coesão do pensamento. Além da necessidade de princípios comuns para o discurso filosófico, Aristóteles sugere que uma linguagem puramente racional, sustentada exclusivamente por silogismos, pode se mostrar insuficiente para captar a totalidade da experiência humana, que é multifacetada e complexa. Essa ideia se reflete nos três gêneros retóricos que o filósofo explora, nos quais a racionalidade, embora essencial, deve ser enriquecida pelo reconhecimento de outras dimensões da argumentação.

É, contudo, quando o *páthos* e a ética se integram ao discurso que a lógica se vê desafiada a repensar seus próprios limites, pois, na retórica, a persuasão não depende apenas da pura razão, mas também das emoções e dos valores humanos. Aristóteles, ao abordar esse ponto, nos convida a refletir sobre a relação entre a lógica e a argumentação moral, ressaltando que a busca pela verdade no discurso não se restringe a um exercício estritamente formal. Este movimento nos leva a considerar os riscos de discursos que negligenciam a distinção entre a aparência e a verdade, colocando em questão a integridade do raciocínio e o compromisso com a realidade, especialmente em contextos nos quais a sofisticação lógica e a ética se entrelaçam.

Ao analisar as teorias dos filósofos naturalistas, Aristóteles em sua obra *De Generatione et Corruptione*, afirma:

Foi com esta explicação que, pelas causas indicadas, alguns filósofos discorreram *sobre a verdade*. Além disso, a concepção de tais opiniões parece consequente se atendermos aos argumentos, mas aproxima-se

em *A Arte da Controvérsia*, são alguns exemplos.

da loucura se atendermos aos factos. Com efeito, não há nenhum louco que esteja tão fora de si que o fogo e o gelo lhe pareçam uma só coisa, sendo apenas entre o que é belo e o que por força do hábito aparenta sê-lo que alguns, devido à sua loucura, crêem não haver diferença. (Aristóteles, 325a.16-23)³

Na passagem, Aristóteles começa referindo-se ao que ele chama de "explicação" fornecida por outros filósofos, provavelmente naturalistas como os pré-socráticos, que procuravam entender a realidade por meio de causas e princípios naturais. Aristóteles reconhece o esforço desses filósofos em buscar a verdade, mas ele sugere que, ao seguir certos caminhos lógicos, podem ter se afastado de uma compreensão precisa do mundo. "Além disso, a concepção de tais opiniões parece consequente se atendermos aos argumentos, mas aproxima-se da loucura se atendermos aos fatos." Aqui, Aristóteles destaca um ponto crucial de sua filosofia: a distinção entre lógica formal (argumentos) e a realidade empírica (os fatos). Ele reconhece que, em termos de raciocínio lógico, as ideias dos filósofos naturalistas podem parecer consistentes, mas, quando confrontadas com a realidade observável, essas ideias se mostram irrealistas e distantes da verdade. A "loucura" (μανία) aqui não se refere ao estado mental, mas ao fato de que uma explicação lógica sem conexão com a realidade dos fatos pode ser absurda ou irracional. Aristóteles faz um paralelo com a percepção comum, sugerindo que até mesmo uma pessoa profundamente desequilibrada dificilmente confundiria algo tão diametralmente oposto como fogo e gelo. Isso é uma metáfora para ilustrar o quão evidente seria, em termos empíricos, a falha de uma teoria que ignora os fatos reais. A passagem revela uma crítica àquelas teorias que, embora possam ser logicamente

³ Οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφίησαντο περὶ τῆς ἀληθείας· ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανία παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως· οὐδὲνα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον ὥστε τὸ πῦρ ἐν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλὰ μόνον τὰ καλὰ καὶ τὰ φαινόμενα διὰ συνήθειαν, ταῦτ' ἐνίοις διὰ τὴν μανίαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν.

consistentes, falham em se alinhar com a realidade empírica. Para ele, uma boa teoria filosófica deve não apenas ser lógica, mas também ser capaz de explicar os fenômenos conforme são observados no mundo. A "loucura" mencionada não é um diagnóstico clínico, mas uma forma de criticar teorias que se distanciam da experiência sensível, confundindo aparências com realidade.

Este estudo investiga a relação entre verdade, persuasão e compromisso com princípios fundamentais nos debates contemporâneos, a partir da obra de Aristóteles. Nosso foco recai sobre as noções de verdade, persuasão e convencimento, especialmente nos *Tópicos* e na *Retórica*, considerando tanto suas dimensões teóricas quanto suas aplicações práticas.

Pretendemos explorar a interseção entre dialética e retórica e seu impacto na teoria e prática argumentativa aristotélica. Para isso, analisamos as concepções aristotélicas de dialética e retórica como formas distintas, porém interligadas, de raciocínio. Ambas operam com fundamentos analíticos e se relacionam à ideia de demonstração, na medida em que fazem uso de premissas que orientam (ou não) a condução de um argumento até sua conclusão.

2 *Tópoi* e *éndoxxa*

A teoria aristotélica da argumentação fundamenta-se em dois conceitos essenciais: os *tópoi* e os *éndoxxa*. Ambos desempenham um papel central na construção do discurso persuasivo, servindo como alicerces para a formulação de argumentos eficazes tanto na dialética quanto na retórica.

Os *tópoi* (ou "lugares comuns") constituem um repertório de estratégias argumentativas utilizadas para a formulação de inferências válidas. Em sua obra *Tópicos*, Aristóteles apresenta esses *tópoi* como princípios heurísticos que orientam a construção de silogismos dialéticos. No entanto, na *Retórica*, esses mesmos *tópoi* são aplicados a

contextos mais específicos, levando em conta não apenas a estrutura lógica dos argumentos, mas também as características dos interlocutores e do auditório. Assim, a retórica aristotélica expande a função dos *tópoi*, enfatizando sua relevância na adaptação do discurso à situação concreta de persuasão.

Os *éndoxa*⁴, por sua vez, correspondem às opiniões geralmente aceitas ou amplamente compartilhadas por um determinado grupo. Diferente das premissas científicas, que devem ser necessariamente verdadeiras, os *éndoxa* operam como pontos de partida plausíveis para a argumentação, pois possuem legitimidade dentro do contexto social e cultural de um dado público. Dessa forma, Aristóteles destaca que um argumento persuasivo não depende apenas de sua validade lógica, mas também de sua capacidade de ressoar com as crenças e valores do auditório.

A relação entre *tópoi* e *éndoxa* é, portanto, fundamental para a construção da argumentação retórica. Enquanto os *tópoi* fornecem os mecanismos estruturais para a elaboração de inferências, os *éndoxa* garantem que essas inferências sejam aceitas e compreendidas pelo público-alvo. Essa interação revela a sofisticação da teoria aristotélica da persuasão, que não se limita à correção lógica, mas incorpora elementos psicológicos, sociais e pragmáticos na formulação do discurso.

3 A retórica e os entimemas

Do ponto de vista teórico, Aristóteles concebe a retórica como uma arte autônoma, dotada de seus próprios princípios e métodos. Diferente das ciências demonstrativas, que operam a partir de um conjunto fixo de premissas e procedimentos lógicos rigorosos, a retórica se distingue pela sua capacidade de argumentação flexível e adaptável

⁴ *Top.* 100b21-23: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις

aos diferentes contextos e públicos. Em outras palavras, não há, nos diversos campos do saber, uma reflexão metadiscursiva capaz de justificar internamente suas próprias teses e pressupostos. Cabe, portanto, ao rétor a tarefa de organizar e estruturar um sistema argumentativo que articule provas e conceitos, recorrendo a estratégias persuasivas fundamentadas na construção do discurso.

Nesse sentido, o entimema ocupa uma posição central dentro da retórica aristotélica. Definido como um silogismo retórico, o entimema difere do silogismo demonstrativo por se basear, frequentemente, em premissas implícitas. Essa característica confere à retórica um caráter dinâmico e persuasivo, uma vez que os argumentos não dependem exclusivamente da validade lógica, mas também da aceitação e da adesão do auditório às premissas sugeridas.

Além de ser um instrumento argumentativo, o entimema reflete a função essencial da retórica: persuadir diferentes públicos por meio de discursos acessíveis, eficazes e ajustados ao contexto específico de cada interlocução. Dessa forma, Aristóteles não apenas insere a retórica no domínio da lógica prática, mas também a vincula à esfera da ação política e ética, destacando seu papel na formação do juízo e na tomada de decisões coletivas.

4 Dialética e Retórica em Aristóteles

Aristóteles enseja um convívio entre a dialética e retórica que, mesmo tantos séculos passados, parece inusitado. A posteridade da *Retórica* em relação aos *Tópicos* torna-se mais plausível a partir de uma interpretação possível da primeira frase deste último, onde se lê que a retórica é a outra face da dialética⁵. A contraposição de diferentes pontos de vista, de diversas concepções de mundo, de tendências e de opções faz-se notar em todas as camadas de atividade humana, o que

⁵ *Rhetorica* 1354a.1: Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ.

pede, frequentemente, que nossos pensamentos e argumentos os justifiquem, explicando a outrem argumentos para que aceite ou não, refaça a argumentação e/ou comente aquilo que acreditamos.

Da perspectiva teórica, a retórica é uma arte independente, até porque, nos campos de saberes, não encontramos uma reflexão meta-discursiva capaz de defender as teses propostas por esses mesmos campos. Ou seja, caberia ao rétor gerar ou capitalizar um sistema com suas provas e conceitos, por meio do silogismo entimemático. A associação das duas obras *Tópicos* e *Retórica* utilizadas é sublinhada por Aristóteles. A importância e utilidade da retórica é referida por Aristóteles da seguinte maneira:

Mas a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos não se fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura. Além disso, mesmo que tivéssemos a ciência mais exata não nos seria fácil persuadir com ela certos auditórios. Pois o discurso científico é próprio do ensino, e o ensino é aqui impossível, visto ser necessário que as provas por persuasão e os raciocínios se formem de argumentos comuns, como já tivemos ocasião de dizer nos *Tópicos* a propósito da comunicação com as multidões (Aristóteles, 1355a 28).

Essa passagem discute o papel da retórica como ferramenta essencial para comunicar a verdade e a justiça, especialmente em contextos públicos. Aristóteles começa enfatizando a superioridade intrínseca da verdade e da justiça. Para ele, essas qualidades são, por sua natureza, mais poderosas do que suas opostas, como a falsidade e a injustiça. A retórica, nesse sentido, é útil porque tem o poder de garantir que essa força da verdade e da justiça seja reconhecida e prevaleça, mesmo em circunstâncias em que o raciocínio lógico formal não é suficiente para persuadir. Aristóteles alerta que, se o julgamento público ou o discurso não forem adequados ou eficazes, a verdade e a justiça podem ser derrotadas pelas mentiras ou injustiças. Isso é criticado por ele, pois sugere que, sem a persuasão adequada, as ideias corretas podem ser

ofuscadas por argumentos falsos ou manipuladores. O uso da retórica, portanto, é visto como necessário para proteger a verdade e a justiça em um ambiente discursivo, onde elas não são automaticamente reconhecidas sem um esforço de comunicação eficaz. Aristóteles reconhece que, embora a ciência e o conhecimento preciso sejam essenciais, eles nem sempre são suficientes para persuadir o público. Mesmo as informações mais claras e rigorosas podem ser mal compreendidas ou rejeitadas se não forem apresentadas de maneira adequada. Isso ocorre porque o público nem sempre possui o mesmo nível de compreensão ou interesse na complexidade científica. Aristóteles faz uma distinção entre o discurso científico, que é voltado para o ensino e a explicação precisa, e a retórica, que busca persuadir um público mais amplo, que nem sempre tem a formação necessária para compreender discursos científicos detalhados. A retórica deve se basear em "argumentos comuns", ou seja, em razões que possam ser compreendidas por todos, independentemente de seu nível de especialização. A comunicação com as multidões, portanto, exige um tipo de argumentação que seja acessível, persuasiva e capaz de alcançar um entendimento comum, e não apenas a transmissão de fatos científicos. Aristóteles aqui está defendendo a retórica como um meio necessário para garantir que a verdade e a justiça prevaleçam, especialmente quando se lida com públicos diversos. A ciência e o conhecimento profundo são valiosos, mas sozinhos não são suficientes para persuadir; é preciso que o discurso seja adaptado ao público e utilize argumentos que possam ser compreendidos e aceitos pela maioria. Ele propõe que a retórica, ao contrário de ser uma simples manipulação da linguagem, é uma habilidade importante para a educação e a defesa da verdade em contextos públicos.

Aristóteles caracteriza da seguinte maneira aqueles que praticam o método dialético, nas *Refutações Sofísticas*:

Aquele, então, que observa princípios gerais à luz do caso particular é um dialético, enquanto quem o faz apenas aparentemente é um sofista. Ora, uma forma de silogismo contencioso e sofístico é aquele que

é apenas aparente, com o qual a dialética se ocupa na qualidade de um método de exame, ainda que sua conclusão seja verdadeira, já que ele é enganoso no que respeita à causa. Em seguida, há as falácias que não se harmonizam com o método de investigação característico do sujeito e, não obstante, parecem se conformar à arte envolvida, pois falsas figuras geométricas não são contenciosas. (...) Consequentemente, todos, inclusive os destituídos de conhecimento científico, se servem de alguma forma da dialética e da arte do exame, pois todos, até um certo ponto, procuram testar os que professam conhecimento. Ora, o que lhes é útil aqui são os princípios gerais, pois eles os conhecem tão bem quanto os homens de ciência, ainda que pareça que os expressem de maneira muito imprecisa. Assim, todos eles praticam a refutação, uma vez que realizam não metodicamente a tarefa que o dialético realiza metodicamente, e aquele que executa um exame por meio de uma arte do silogismo é um dialético. (Aristóteles, *Soph. El.*, 172a 6-14 (...) 172a 29-36)

Aristóteles estabelece uma distinção crucial entre o dialético e o sofista. O dialético é aquele que, ao aplicar princípios gerais (ou universais) ao caso particular, faz isso de maneira autêntica, buscando a verdade e a coerência. Em contrapartida, o sofista é aquele que aparentemente aplica os mesmos princípios, mas o faz de maneira enganosa ou manipuladora, sem realmente buscar a verdade, mas sim a vitória no debate. Aristóteles introduz a ideia de um silogismo "aparente", que pode ter uma conclusão verdadeira, mas é enganoso na maneira como chega a essa conclusão. Esse tipo de silogismo é característico da sofística, pois embora a conclusão possa ser verdadeira, o processo de argumentação ou a causa subjacente é falaciosa. Para o dialético, o foco está no exame rigoroso e na identificação dos princípios corretos, não apenas em chegar a uma conclusão verdadeira por meios duvidosos. Aristóteles discute falácias que, embora não sigam o método adequado de investigação filosófica, parecem conformar-se ao que se espera de um raciocínio lógico (ou "arte"). Ele usa a metáfora de figuras geométricas falsas, sugerindo que, assim como figuras geométricas podem ser mal formadas sem serem necessariamente contenciosas, falácias podem ser

construídas de maneira que pareçam plausíveis, mas que não se alinham ao verdadeiro método de investigação.

Aristóteles observa que todos, independentemente de sua formação científica, podem empregar a dialética e o método de exame em certo nível. Mesmo aqueles que não têm um conhecimento profundo ou técnico podem, ao interagir com os outros, buscar testar e questionar as pretensões de conhecimento dos outros. Isso demonstra o caráter acessível da dialética como método de investigação e reflexão. Aristóteles sugere que, mesmo os não especialistas, conhecem e podem usar princípios gerais com a mesma eficácia que os estudiosos, embora possam expressá-los de forma mais imprecisa. Essa afirmação destaca a importância dos princípios gerais como fundamento para qualquer tipo de argumentação, mas também sublinha a diferença entre uma aplicação precisa desses princípios (no caso do dialético) e uma aplicação imprecisa ou superficial (no caso do sofista). Aristóteles conclui que todos, mesmo sem a formação adequada, podem praticar a refutação de ideias e argumentos, mas a verdadeira refutação, aquela que é fundamentada na metodologia dialética, só ocorre quando é feita de maneira rigorosa e sistemática. O dialético, portanto, não se contenta em refutar apenas por intuição ou improviso; ele segue uma metodologia formal e precisa, com base em silogismos bem estruturados e uma investigação aprofundada. Essa passagem é uma reflexão sobre o método dialético e sua distinção em relação à sofística. Aristóteles defende a dialética como uma prática filosófica séria e meticulosa, que busca a verdade por meio de princípios gerais aplicados de forma lógica e rigorosa. Ele destaca que, embora todos possam usar a dialética de maneira rudimentar, a verdadeira habilidade dialética envolve um exame metódico, com base em silogismos e argumentações bem fundamentadas. Já a sofística, embora possa parecer lógica, se caracteriza pela manipulação dos argumentos, muitas vezes sem respeito pelos princípios fundamentais da investigação filosófica.

Definição de dialética como método de investigação e refutação, baseado em princípios gerais. A retórica como arte da persuasão, envolvendo *lógos* (razão), *páthos* (emoção) e *éthos* (caráter). Torna-se essencial a exploração das duas obras, conjuntamente, para uma maior compreensão de ambas. A análise comparativa e a releitura atenta dos textos basilares e de seu contexto cultural justifica-se pela atualidade dos problemas discutidos e as soluções possíveis dos mesmos. Das diferentes funções a que serve a linguagem, é a persuasão a principal objetivada pela retórica em geral; quer dizer, utilizamo-nos dela para alcançar uma aceitação de nossas perspectivas sobre os temas debatíveis, através da arte do diálogo. O problema de como convencer alguém da verdade atravessa a *Retórica* de Aristóteles. Entretanto, a retórica permeia o discurso de todos os saberes, além de possuir o seu foco particular na capacidade de descobrir os meios de persuasão acerca de qualquer assunto. A relação complementar entre as duas disciplinas: a retórica como “contrapartida” da dialética (*Rhetorica*, 1354a.1). De fato, a interseção entre retórica e dialética diz respeito à capacidade de argumentação dos contrários, tais como nos discursos jurídicos, de censura ou de elogio. A demonstração retórica, de resto, é a que conta com um arcabouço lógico de entimemas que consideram as opiniões comuns e os diferentes tipos de auditório ou de interlocutores.

5 Considerações finais

A racionalidade do discurso depende fundamentalmente da existência de princípios compartilhados entre os interlocutores, pois são eles que estabelecem a base comum sobre a qual a argumentação pode se desenvolver de maneira produtiva. Em Aristóteles, especialmente nos *Tópicos* e na *Ética a Nicômaco*, os princípios endoxais—isto é, aqueles aceitos pela maioria ou pelos sábios—são essenciais para a dialética, permitindo que os debatedores examinem criticamente as opiniões sem cair no relativismo ou na mera disputa verbal. Sem um

mínimo de acordo sobre certos fundamentos, como o princípio de não contradição, exposto na *Metafísica* (Γ 3-4), a argumentação se torna impossível, pois não há critérios racionais para avaliar a validade das proposições. Dessa forma, os princípios compartilhados garantem não apenas a coerência do discurso racional, mas também sua capacidade de conduzir ao conhecimento e à verdade, fornecendo um ponto de partida comum para o exame filosófico e a deliberação política.

A educação e a persuasão desempenham papéis fundamentais na formação do pensamento crítico, distinguindo-se da mera disputa erística e orientando-se pela investigação filosófica. Em Aristóteles, a educação não é apenas a transmissão de informações, mas um processo que capacita o indivíduo a raciocinar corretamente, avaliar argumentos e distinguir entre o provável e o verdadeiro, como indicado na *Ética a Nicômaco* e nos *Tópicos*. A persuasão, quando fundamentada em princípios racionais e não em sofismas, torna-se um meio legítimo de conduzir os ouvintes ao conhecimento, como discutido na *Retórica*. Já a discussão erística, criticada nas *Refutações Sofísticas*, tem como objetivo apenas a vitória no debate, não a busca da verdade, pois se apoia em falácias e na manipulação das crenças alheias. Assim, a verdadeira investigação filosófica exige um compromisso com a razão e a honestidade intelectual, de modo que a educação e a persuasão bem orientadas sirvam como antídotos contra a degeneração do discurso em mera disputa verbal, promovendo, em seu lugar, um ambiente de aprendizado e reflexão genuína. Em Aristóteles, a dialética e a retórica desempenham papéis complementares na busca da verdade e na estruturação do discurso racional. Enquanto a dialética, conforme exposta nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*, fornece um método para testar proposições por meio da argumentação baseada em princípios geralmente aceitos, a retórica, como apresentada na *Retórica*, amplia essa abordagem ao considerar a persuasão como um meio legítimo de conduzir os ouvintes à compreensão do verdadeiro e do justo. A combinação dessas duas artes permite que os debates não se tornem meras disputas

erísticas ou manipulações emocionais, mas que mantenham um compromisso com a verdade, valendo-se do exame crítico dos argumentos (dialética) e da adequação do discurso ao público e às circunstâncias (retórica). Assim, Aristóteles sugere que uma argumentação bem conduzida não apenas refuta o erro, mas também promove a adesão racional ao verdadeiro, tornando a dialética e a retórica instrumentos essenciais para o cultivo de uma cultura filosófica e política baseada no *lógos*. Em tempos em que as estratégias discursivas operam mecanismos de convencimento desapegados de qualquer compromisso com a verdade, a retomada do papel da filosofia, especialmente da retórica e da dialética, no combate à desinformação e ao discurso manipulador, torna-se uma necessidade urgente. O crescimento da extrema direita em diversas partes do mundo tem se apoiado em estratégias retóricas que mobilizam emoções sem a devida ancoragem na razão, explorando o medo, o ressentimento e a polarização para consolidar seu poder. Aristóteles, na *Retórica*, ensina que a persuasão legítima deve integrar *éthos* (credibilidade do orador), *lógos* (argumentação racional) e *páthos* (emoção), ressaltando que a emoção, quando utilizada eticamente, pode fortalecer a adesão ao verdadeiro e ao justo, ao invés de ser instrumento de manipulação. Além disso, a dialética aristotélica, como método de exame racional dos argumentos, é essencial para desmascarar falácias e desmontar discursos que distorcem os fatos para atender a interesses particulares. Nesse sentido, estudar Aristóteles hoje não é apenas um exercício acadêmico, mas uma ferramenta crucial para compreender e resistir ao avanço de ideologias que se valem da desinformação e da erosão dos princípios racionais para minar o debate público e o ideal democrático.

Referências

ARISTÓTELES. *Dos Argumentos Sofísticos*. Traduções de: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo : Nova Cultural, 1987.

- ARISTÓTELES. *Metafísica* (vol. II.) Trad. do grego de G. Reale; trad. do italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Casa da Moeda,
- ARISTÓTELES. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2009.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. José Segurado e Campos. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- AUBENQUE, Pierre. *Études sur le Sophiste de Platón*. Naples: Bibliopolis, 1991.
- AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: Quadrige, 1962.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1997.
- BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I - Epistemologia, Lógica e Dialética*. São Paulo: Editora Loyola, 2011.
- BOLTON, Robert. *The problem of Dialectical Reasoning (Συλλογισμός) in Aristotle*. Ancient Philosophy 14 (Special Issue), 1994, pp. 99-132.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Ed. Vrin, 2001.
- GOURINAT, Jean Baptiste. *Diálogo Y Dialéctica En Los Tópicos Y Las Refutaciones Sofísticas De Aristóteles*. Anuario Filosófico, 2002 (35), p. 463-49.
- HADGOPOULOS, D. "Protasis" and "problema" in the Topics. Phronesis 21 (3), 1976, p. 266-276.
- HADGOPOULOS, D. *The definition of the "Predicables" in Aristotle*. Phronesis 21 (1), 1976, p. 59-63.
- HAMLYN, D. W. *Aristotle on Dialectic*. Philosophy 60, 1990, p. 465-476.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- LEE, H. D. P. *Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles*. The Classical Quarterly 29, 1935, pp 113-124.
- MODRAK, Deborah. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- OWEN, G. E. L. *Logic, Science and Dialectic*. Edited by Martha Nussbaum. London: Cornell University Press, 1986.

- PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- RAPP, Christof. *Dialectic and Logic from a rhetoric point of view*. In *Logique et Dialectique dans l'Antiquité*. J.-G. Gourinat et J. Lemaire (éd.). Paris: Vrin, 2016.
- REEVE, C. D. C. *Dialectic and Philosophy in Aristotle*. In: GENTZLER, J. (Ed.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 227-252.
- SANMARTÍN, Miguel Candel. Introducción. In: ARISTÓTELES. *ÓRGANON I - Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas* - Introducción, Traducción y Notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Ed. Gredos, 1982.
- SLOMKOWSKI, Paul. *Aristotle's Topics* (Philosophia Antiqua - Book 74). Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.
- SMITH, Robin. *Aristotle on the uses of Dialectic*. Synthese 96, 1993, p. 335-358.
- SMITH, Robin. *Dialectic and Method in Aristotle*. Texas: Texas A&M University, 1998.

Belezas incontroláveis ou sobre a sedução monstruosa

Vicente Thiago Freire Brazil¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.06>

1 Introdução

O presente trabalho é um segmento que compõe um arco investigativo maior no qual se debruça sobre a análise de figuras marginais, vilanizadas, invisibilizadas, da antiguidade – mulheres, escravos, estrangeiros, sofistas, seres teratológicos, em resumo, os monstros daquele tempo. Concebe-se que investigar o estatuto ontológico – estritamente vinculado àquilo que se poderia definir como multinaturalismo – desses seres, bem como o status político desses personagens errantes da antiguidade, constitui-se como um exercício de considerável importância para a compreensão dos nossos monstros contemporâneos.

Ou seja, se olharmos para o passado de modo não dogmático, desnaturalizando as formas tradicionais de banimento dos outros, desnormalizando os ódios gratuitos e as aversões automáticas, talvez tenhamos a possibilidade de aguçar nossa sensibilidade contemporânea – tão marcada por um torpor homogeneizante – e assim também gestar um outro olhar sobre aqueles que passaram por processos de destruição sistêmica de si, de bricolagem arbitrária do seu ser, por processos de terrormorificação de sua existência pública.

¹ Professor de Filosofia Antiga da UECE. Docente Permanente do PPGFIL/UECE.
E-mail: vicente.brazil@uece.br

Para o momento, e como primeiro conjunto de reflexões dessa empresa maior, nosso olhar voltar-se-á para as figuras bestiais do passado – majoritariamente arcaico, mas também, e com uma problematização especial, no universo clássico, por meio da figura de Alcibiades – e aqui meramente introdutória, quase que apenas um anúncio das intuições que mobilizam trabalhos futuros.

É uma citação incidental, acessória, para um leitor apressado, – talvez banal para outros –, de Plutarco em seu *Vidas Paralelas – Alcibiades e Coriolano* que serve de fio condutor do presente trabalho. Não tanto o texto plutárquico em si, ou mesmo o universo biográfico a que ele se circunscreve, mas a concepção geral que a atravessa, a mentalidade ampla que a constitui, é que nos interessa. Cito o Historiador délfico, acrescentando ainda o comentário do próprio Plutarco a partir daquilo que também está registrado em uma das comédias aristofânicas (n’ *As Vespas*) e num comentário de Arcipo:

6. Diz-se que o seu **defeito** de pronúncia conferia força de persuasão ao seu discurso e acrescentava-lhe **encanto**.

7. O próprio Aristófanes lembra esse defeito naqueles versos em que põe a ridículo Teoro:

Então Alcibiades dirigiu-se a mim naquele seu jeito de pronúncia:

- Olha pala Teolo! Tem cabeça de colvo!

- E neste caso Alcibiades, falou com acerto, ao confundir o ‘r’ com o ‘l’!

8. Também Arcipo faz troça do filho de Alcibiades nestes termos:

*Caminha com afetação, arrastando as longas vestes, de modo a parecer o retrato do pai, e inclina a cabeça com afetação e não pronuncia os ‘rr’.*²

(Plutarco. *Vidas Paralelas – Alcibiades e Coriolano*. I, 6-8).

² τῇ δὲ φωνῇ καὶ τὴν τραυλότητα ἐμπρέψαι λέγουσι καὶ τῷ λάλῳ πιθανότητα παρασχεῖν χάριν ἐπιτελοῦσαν. μέμνηται δὲ καὶ Ἀριστοφάνης αὐτοῦ τῆς τραυλότητος ἐν οἷς ἐπισκώπτει Θέωρον:

εἴτ’ Ἀλκιβιάδης εἶπε πρὸς με τραυλίσας:

‘ ὁλᾶς Θέωλον; τὴν κεφαλὴν **κόλακος** ἔχει.’

ὁρθῶς γε τοῦτ’ Ἀλκιβιάδης ἐτραύλισεν.

Aristófanes. **Vespas**, vv. 44.

καὶ Ἀρχιππος τὸν υἱὸν τοῦ Ἀλκιβιάδου σκώπτων:

‘ βαδίζει,’ φησί, ‘ διακεχλιδῶς, θοιμάτιον ἔλκων, ὅπως ἐμφερῆς μάλιστα τῷ πατρὶ δόξειεν εἶναι,

κλασανχενεύεται τε καὶ τραυλίζεται.

A riqueza retórica deste excerto textual é a causa de uma pesquisa que se prolongará para além deste texto e que será anunciada na parte final deste trabalho. Para o momento é suficiente dizer que não nos interessa aqui qualquer esforço na direção de reconstruir uma suposta verdade objetiva – que exista ou não – ou de demonstrar a valência veritativa deste dado biográfico alcibiadeano, mas como diria Górgias – o sofista de Leontinos –, também citado por Plutarco no *A glória dos Atenenses*, basta-nos o prazer de fruir esta ilusão imagético-literária³.

Feita essa contextualização geral do campo investigativo deste trabalho, pode-se apresentar um conjunto de questões que se impõe, de modo específico, sobre a personagem Alcibíades – e é apenas sobre essa componente literária que se pode discutir –, ou geral, ao pensarmos sobre a miríade de monstros da antiguidade: Como é possível conceber que um defeito acrescente singularidade a alguém que já é belíssimo? Como compreender o fato de um erro trazer benefícios a um discurso? O que o fascínio discursivo de Alcibíades diz sobre ele? Ampliando o campo investigativo: Como o belo e o feio estão bricolados nos monstruosos? Como compreender essas belezas amorfas, teratológicas? Qual a função, a finalidade, de construir estruturas imagéticas tão controversas e contraditórias?

Monstros belos, falhas sedutoras, pessoas descontroladamente sedutoras, esses oxímoros são os objetos desta investigação, assim como o impacto e repercussões coletivo/sociais da apropriação positiva destes seres anômalos e seus comportamentos inadequados. O tensionamento comunitário produzido pela existência deste grupo de personagens/pessoas/eventos estressa princípios consensualmente aceitos do universo epistêmico clássico – tais como, a lógica da articulação eficiente-causal do belo, bom e justo.

³ Tal como diz Górgias, aquele que iludiu é mais justo do que o que não iludiu, e aquele que é iludido é mais sábio do que o que não é iludido. Com efeito, quem iludiu é mais justo porque fez o que prometeu; quem é iludido é mais sábio, pois quem se deixa impressionar facilmente pelo prazer das palavras não é insensível. Plutarco. *A glória dos atenienses*V, 348c.

Fundamentando a perspectiva filosófica do presente trabalho – que faz uso do riquíssimo material oriundo dos campos dos estudos literários e estudos clássicos em geral – pretende-se demonstrar que a despeito das múltiplas conclusões a que se pode chegar a partir das questões levantadas, um encaminhamento de abordagem é o preferido por esta pesquisa, aquele que se debruça sobre os usos político-comunitários que se fizeram por meio desses processos de monstrualização de pessoas, seres, grupos ou segmentos sociais inteiros.

A maquinação-monstro é permeada de intencionalidades – vontades, poderes, violências – que precisam ser cartografadas, expostas, e, finalmente, confrontadas. O devir-monstro está permeado de implicações políticas que vão desde regimes de controle de gênero – bem documentado no devir-monstro feminino: sereias, Medusa, etc –, passando por mecanismos de poder sobre o fazer econômico – expresso na recorrente filiação dos monstros à linhagem marítima-oceânica-posseidônica – até mesmo a suas repercussões políticas – tendo em Alcibíades a figura mais detratada e monstrualizada na tradição democrático-política grega.

2 Sobre Prodígios, Portentos e Monstros

A compreensão da monstruosidade antiga que se advoga neste trabalho está em completo acordo com as canônicas definições oriundas da Teoria Monstro contemporânea⁴ que, no debate sobre as monstruosidades nas antiguidades arcaica e clássica gregas, tem no – semi-nal – trabalho de Zanon (2016)⁵ sua melhor expressão teórica em relação a pesquisas produzidas em centros de investigação brasileiros.

⁴ COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1996.

WEINSTOCK, Jeffrey Andrew (ed.). *The monster theory reader*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2020.

⁵ ZANON, Camila Aline. Onde vivem os monstros: criaturas prodigiosas na poesia hexamétrica arcaica. 2016. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia,

A negatividade semântica que o conceito de monstro tem na contemporaneidade é fruto de um processo gestado e parido na modernidade. Para estabelecermos uma ordem menos artificial no trato com os conceitos, façamos uma breve proposta de análise genealógica dos usos dos termos antigos que, em nossa língua, equivalem àquilo que contemporaneamente nomeamos de monstros.

A hipótese de Zanon (2016, p.222-223) parece-nos muito pertinente na medida em que *i)* A autora concebe a monstrosidade em termos categoriais, por compreender que a polissemia do termo não nos permite a delimitação a determinados seres, e sim, na chave-de-leitura wittgensteineana – também utilizada pela autora – a grupos que se articulam por semelhanças de família numa categoria subordinadora. *ii)* Tão importante quanto essa virada categorial no trato do conceito de monstros é o reconhecimento, histórico-literário, que a história dos usos do termo *monstro* numa perspectiva negativa é muito recente, ao que tudo indica, datando do universo moderno, mais especificamente da ambiência histórica que cindiu o místico-mítico do real, exilando toda explicação fantástica do modo de explicar o mundo. Desta forma, é somente no mundo moderno, com o desencantamento da realidade que os monstros passaram a representar seres perigosos.

Se concordarmos com esses dois pressupostos, a nomeação de monstros – conforme os concebemos atualmente – deve ser prescindida de todo um conjunto de ressalvas que nos torne imunes a imprecisões anacrônicas. O termo grego que majoritariamente é traduzido por monstro é τέρας que, como demonstra Zanon (2016), parece ser mais bem retratado como aquilo que se reporta a seres *prodigiosos, portentosos*.

A despeito do impacto que a apropriação dos conceitos de “prodígio” e “portento” por outros campos – como a religião – trouxe para estes, o conceito de τέρας no mundo arcaico-clássico grego estaria

intrinsecamente ligado àquilo que não ocorre no mais das vezes, ao que carrega em sua singularidade uma especificidade tão grave que o torna impossível de ser contornado sem ser notado. Se assumirmos essa outra chave hermenêutica para circunscrição semântica de τέρας, seremos conduzidos a um desinflacionamento da negatividade do termo.

Numa importante citação, na qual discute as causas do nascimento de determinados seres que fogem a normalidade, Aristóteles afirma que:

Tão pouco não é fácil, oferecendo um único tipo/modo de causa, explicar as causas de tudo: da formação de uma fêmea e de um macho, do porquê muitas vezes a fêmea é semelhante ao pai e o macho é semelhante à mãe, e da semelhança do novo com os antepassados, e outras, chega a tal resultado que *nem parece um humano*, senão, apenas um animal: o que precisamente chamam monstro. (Aristóteles. *Geração dos animais*, livro IV, 769b, v.9-10.).

Conforme se depreende da afirmação aristotélica, a monstruosidade na antiguidade está relacionada ao excepcional, o raro, o desviante, aquilo que foge da explicação padrão. Corroborando esta concepção, diz-nos mais uma vez Aristóteles, ainda refletindo sobre a geração dos animais: “[...] o monstruoso consiste *na carência* ou *no excesso* de algo. *É que a monstruosidade está dentro das coisas que vão contra a natureza*, mas não contra a natureza em sua totalidade, senão *contra ao que está na norma*.” (Aristóteles. *Geração dos animais*, livro IV, 770b, v.9-11. *Grifo nosso*). E por fim, noutro momento da mesma obra, o Estagirita defende que “a monstruosidade é uma espécie de mutilação” (Aristóteles. *Geração dos animais*, livro IV, 770b, v.30,31).

Como se depreende desse tipo de chave-de-leitura, os monstros antigos estariam muito mais associados a uma excentricidade constituinte – no mais das vezes marcada no corpo desses –, ao universo da exceção, do que meramente a alguma condição ético-estético reprovável. O juízo moral pervertido que recai sobre os seres terriomórficos

antigos – estigmatizando-os sempre como seres maus e injustos – é fruto de um processo exterior ao próprio mundo arcaico/clássico.

Isto posto, impõe-se o enfrentamento de uma questão: o que seria um monstro como o concebemos hoje? Etimologicamente, o conceito está associado ao termo latino *monstrum* cuja raiz tanto pode referir-se ao verbo *monstrare* (Mostrar, Revelar) como também a outro verbo, o *monere* (Avisar, Prenunciar). Desta forma, pelo menos para a mentalidade clássica, a monstruosidade era a qualidade daquele que era portador de um tipo de mensagem divina muito específica: aquela que se inscrevia/escrevia no corpo do portador, sendo por isso, simultaneamente, sublime e inefável, maldita e horrenda – anátema.

Este seria exatamente o ponto de virada em relação às concepções de monstro/monstruosidade antigo-medievais e aquelas moderno-contemporâneas: o desendeusamento, desencantamento do mundo. O monstro medieval-antigo é sinal do divino – apontando tanto para o excesso de sua presença, que é capaz de gerar o inacreditável, como para a ausência dela, o que causaria a condição antinatural/normativa dos monstros. Já na monstruosidade moderno-contemporânea a divindade está ausente dos debates e cabe apenas a uma natureza cega, à pura aleatoriedade, ou à ciência domesticadora e manipuladora do natural, a causação dos monstros.

O monstro é aquilo que é, mas não deveria ser. Por natureza é o anormal, atípico, atópico, intolerável, etc. Sua existência é uma ameaça a manutenção do estado-de-coisas de uma determinada sociedade – das leis, normas e estruturas sociais fundamentais. Desta forma, é quase um efeito linguístico perlocucionário, ou seja, o monstro surge no instante em que é nomeado como tal pela coletividade.⁶

Todo este esforço visa apontar para o erro fundamental que seria propor uma definição estanque, a-histórica, daquilo que seriam os

⁶ AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Editora: Artes Médica, 1990.

seres monstruosos. Os monstros, ao que parece, podem ser concebidos como uma categoria política, pois como afirma Cohen:

E, assim, o monstro é perigoso, uma forma – suspensa entre formas – que ameaça explodir toda e qualquer distinção. Por sua limiaridade ontológica, o monstro aparece, de forma notável, em épocas de crise, como uma espécie de terceiro termo que problematiza o choque entre extremos – como “aquilo que questiona o pensamento binário e introduz uma crise. (Cohen, 2000, p. 30,31)

Apesar deste importante indício definicional, ainda persiste em aberto uma série de questões: a monstruosidade é algo que se inscreve no âmbito do ontológico? O monstro é aquele gerado no anormal ou gerado de forma anormal? O comportamento monstruoso é suficiente para definição do monstro? O corpo do monstro precisa ser feio ou basta ser capaz de atos bestiais?

Em razão destes problemas que persistem em aberto, faz-se aqui a opção de trazer ao debate duas famílias de monstros antigos: as sereias e as górgonas. A opção por selecionar seres femininos não é arbitrária, pois também já se constitui como um elemento de denúncia das recorrentes formas de violência e esteriotipização monstruosa do feminino na antiguidade.

3 Medusa e o multinaturalismo monstruoso

O nome Μέδουσα [Medusa] é constituído em razão da raiz ao verbo *médo* que se reporta simultaneamente às ideias de proteger e comandar, de onde também deriva o verbo μέδομαι de estar atento, fornecer. Assim, a Medusa seria aquela que governa, a que protege. Por origem seu nome estaria atrelado desde sempre à missão de guardar/comandar/governar/proteger – o que reforça ainda mais a associação do nome desta aos espaços sagrados.

Como se pode perceber, há uma transformação semântico-descripcional da personagem na direção da monstruosidade. Isto fica mais

claro na outra denominação da Medusa, Górgo. Como Γοργώ [Gorgō], Gorgó, Górgona, a nomeação da Medusa está associada as ideias de sombrio, monstruosa, terrível. Percebe-se aqui uma clara migração do polo simplesmente fantástico para a condição terrimórfica da personagem.

Em termos de filiação as górgonas são da linhagem primordial de Poseidon; são filhas de Fórcis – aquela que agita os mares em suas profundezas – e Keto – a própria personificação dos perigos do mar. Elas são descritas em grupo de três irmãs: Esteno (Forte, vigorosa, enérgica), Euríale (A que corre o mundo) e Medusa (Aquelas que governa).

A figura da Medusa sintetiza um conjunto de forças, naturezas e afetos que – aparentemente – deveriam ser contrárias, no mínimo, opostas. O caráter limítrofe desta personagem tenciona de uma só vez várias categorias: ela é filha de divinos titãs, porém não é divina; suas irmãs são imortais, mas apenas ela é mortal. Seu corpo sequer pode ser definido, pois transita entre o divino, o humano e o animal, sem, contudo, circunscrever-se a qualquer uma destas categorias. Ora é representada como bela e sedutora – de olhos mortais –, em outros contextos é descrita como horrendamente monstruosa – um ser cuja caracterização abarca tantos adjetivos negativos que chega a ser difícil construir uma imagem unívoca dela. Ela sempre é citada como feminina, mas parece ter havido um processo de feminização de um ser antes representado com traços masculinos, o que pode ser analisado por meio dos testemunhos icnográficos – em vasos antigos.

Sobre esse multinaturalismo ontológico da Medusa, cito Deleuze e Uchôa:

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. [...] A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura pois "o que" cada um se torna não muda menos do que "aquele" que se torna.

A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa. Um único e mesmo devir, um único bloco de devir, ou, como diz Rémy Chauvin, uma "evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro" (Deleuze, 1998, p.3).

Desta corrente contemporânea de pensamento desponta uma elaboração teórica que concilia problemas metafísicos com materiais etnográficos e teorias estruturalistas. Inclui-se nesta virada os trabalhos antropológicos que privilegiam as metafísicas indígenas que, em contraposição à divisão binária entre Natureza e Cultura, apresentam um multiverso de naturezas cujas associações expressam um mundo ontologicamente plural. Ao invés de conceber um multiculturalismo, este pensamento aborda os problemas a partir de uma perspectiva multinaturalista (Uchôa, 2017, p. 37).

Tudo o que diz respeito à Medusa na Antiguidade está associado a processos de violência e revitimização. Basta lembrar que a criação do aulo por Atena (um instrumento musical próximo às flautas) tinha como inspiração o prantear das górgonas por sua irmã assassinada. Bem como o olhar da medusa que sempre é vinculado a processos de fúria e descontrole, quando – na verdade – a Filha de Fórcis e Keto que foi a grande vítima do covarde ataque de Perseu.

Uma das diferenças fundamentais dos seres numinosos para os demais entes do mundo seria seu status de imortalidade, ou seja, os seres divinos uma vez gerados, não morrem jamais. A Medusa, como se narra nas diversas versões de sua história, é vitimada pelo ataque covarde de Perseu, ou seja, ela não é imortal. Resta então esse debate que é extremamente relevante: como se explicaria o processo de “desimortalização” da Medusa? Por que apenas ela é apenasada com esse rebaixamento do privilégio divino? Que correlações podem-se fazer entre este fato e o devir-feminino de outras personagens também vitimadas de outras formas, em outros contextos, no mundo antigo?

4 Os devires ontofânicos das sereias

Sem conseguir concluir o que se diz sobre as górgonas, faz-se necessário seguir para a reflexão sobre as sereias. Não há uma caracterização canônica das sereias, desta forma, há muitos modos do devir-sereia. O caso grego constitui-se como um dos mais célebres e influentes modelos de pensamento que cultivou uma imagem específica que carregava em si alguns princípios fundamentais: sedução, feminino, liberdade, canto, beleza, monstro. O modo de caracterizar as sereias, como bem sabemos, é resultado da temporalidade em que estão inscritas as histórias que se contam delas. Essa representação do mítico no cultural é prova inequívoca do lugar do monstro como mensageiro do inefável, portador da potência do indizível, performance eloquente daquilo que não pode ser visto, dito ou entendido. Puro interdito.

As sereias são descritas como filhas de Terpsícore – a rodopiante, a dançante, uma das nove musas – e Aqueloo – deus-rio, são descritas como seres empoleiradas, com doce voz e canto sedutor, ceifadoras de vidas, cuidadoras de Deméter. Eram apresentadas como seres poderosos e perigosíssimos, em algumas tradições (Hesíodo) são apenas em número de três, contudo, em *Jasão e os Argonautas*, não são quantificadas.

O grande perigo que circunda a ilha das sereias é o esquecimento, o perder-se – de si e em si – na absoluta fruição do prazer imediato gerado pelo canto das sereias. No caso de Odisseu, não seria mais um tempo de atraso, mas um dismantelamento completo de si. As carcaças humanas são a prova material da desconstrução do ser quando lançado no turbilhão de afecções. A perda da glória é exatamente o esquecimento, a ausência de alguém que cante a história do herói. Esse é o paradoxo das sereias: elas cantam até que nenhum outro canto seja possível.

Enquanto Homero escrevia para cantar a glória e o nome dos heróis e Heródoto, para não esquecer os grandes feitos deles, o historiador

atual se vê confrontado com uma tarefa também essencial, mas sem glória: ele precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nomes, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. Sua "narrativa afirma que o inesquecível existe mesmo se nós não podemos descrevê-lo. Tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror (que, infelizmente, se reproduz constantemente). Tarefa igualmente ética e, num sentido amplo, especificamente psíquica: as palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho com o luto que deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver hoje. Assim, a preocupação com a verdade do passado se completa na exigência de um presente que, também, possa ser verdadeiro (Gagnebin, 1998, p.221).

Nas descrições de Homero na *Odisséia* as sereias não se apresentam a partir de uma descrição terrimórfica de si, mas exclusivamente de seus atos, isto é, a monstruosidade das sereias não se concentra – imediatamente – naquilo que elas são, e sim, naquilo que são capazes de fazer. Seu canto belíssimo, sua persuasão irresistível, sua sedução incontornável, são os aspectos mais relevantes e marcantes desses seres. Elas são pura epifania, materialização do indizível.

Nas *Metamorfoses* (V, 551-560) de Ovídio, a trajetória das sereias é interconectada com a história do rapto de Perséfone (Prosérpina) por Hades. Seriam aquelas as guardiãs, acompanhantes da divina moça. Quando de seu rapto, a punição divina à suposta desatenção das sereias teria sido a sua transformação em seres monstruosos – permanecendo a feição meiga e feminina, porém, constituindo-se como seres alados e medonhos.

A monstruosidade dos seres que habitam os mares antigos parece servir a uma finalidade retórica clara, com funções de uma sinédoque, ou seja, caracterizando os seres marítimos de modo terrível, todo ambiente marinho deveria ser considerado medonho. Tal hipótese parece mais provável, se tomamos o exemplo das sereias como argumento, pois de seres terrestres – amáveis e protetores – passaram a ser

compreendidos como bestas medonhas, de feitos engenhosos e encantos perigosos.

O oceano/mar é a grande imagem do interdito na Antiguidade. Se há um lugar que topologiza toda vedação possível, o proibido desejante-mortal, tal *locus* são os mares. Logo, quanto mais cantadas e anunciadas como perigosas, as grandes águas antigas foram convertendo-se em lugares-desejo, ambientes-eróticos, locus-terimórficos por excelência.

O desconhecido marítimo é fecundo, ele é prenhe de conhecimentos, histórias e experiências. O que as sereias cantam é um saber, certamente um outro daquele que os marinheiros afirmam possuir. Para a tradição, o cantar sirênico é tão monstruoso que sequer deveria ser reconhecido como “saber”, antes, circunscrever-se-ia ao perigoso esquecer-se.

Lembremos então aquilo que as sereias cantam, conforme aquilo que Homero registra no canto XII da *Odisséia*:

Vem até nós, famoso Odisseu, glória maior dos Aqueus!
Retém a nau, para que nos possas ouvir! Pois nunca
por nós passou nenhum homem na sua escura nau
que não ouvisse primeiro o doce canto das nossas bocas;
depois de se deleitar, prossegue caminho, mais sabedor.
Pois nós sabemos todas as coisas que na ampla Troia
Argivos e Troianos sofreram pela vontade dos deuses;
e sabemos todas as coisas que acontecerão na terra fértil.
(Homero. *Odís.*, XII, 184-191).

As sereias cantam a promessa de dizer a Odisseu aquilo que ele já sabe, isto é, aquilo que aconteceu em Tróia. Mas é de lá que o seduzido guerreiro vem, foi lá que ele esteve e lutou. O que saberiam as sereias que ele não tivesse visto, vivido ou ouvido? Eis a monstruosidade das sereias, cantar o mesmo, o que se sabe, o público, e ainda assim de modo encantatório e sedutor. Mas nada disso, sem antes definir Odisseu como o melhor dos aqueus – estratégia lisonjeira de rapto da consciência da sua audiência.

A partir dessa potência encantatória das sereias, Foucault concebe uma importante analogia política:

Eu diria que o Anti-Édipo (que seus autores me perdoem) é um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França depois de muito tempo é talvez a razão pela qual seu sucesso não é limitado a um “leitorado” particular: ser anti-Édipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensar e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos (Foucault, 2004, p. 104).

5 O devir-monstro alcibideano

No atual momento desta pesquisa, Alcibíades é a figura central do debate, e de saída coloca-se uma questão fundamental, aquela que por analogia, podemos denominar de “questão alcibideana”: sobre que/qual Alcibíades se discute? Assim como outras personalidades da antiguidade – Sócrates, exemplo paradigmático – há tantos Alcibíades, presentes nos mais diversos tipos de registros do mundo antigo – poesia (Aristófanes), história (Tucídides e Plutarco), filosofia (Platão) – que fica difícil traçar um perfil confiável do grande estratega ateniense.

Excluindo-se os dados gerais da biografia, que parecem imunes a maiores controvérsias em razão de sua natureza ordinária, tudo o mais em torno da vida e feitos de Alcibíades parece estar continuamente sob censura e suspeita. Eis aqui um curioso caso de unanimidade na antiguidade, isto é, temos no conjunto dos testemunhos sobre o afilhado de Péricles um contínuo parecer desfavorável. O rastreo, distinção e análise, da sempre negativa referenciação de Alcibíades, por si só, já valeria nossa atenção – contudo – como tal empreendimento

poderia soar como algo puramente técnico ou estilométrico, esta investigação, no afã de apontar problemas filosóficos nesta estrutura discursiva, procura vincular essa produção monstruosa da figura de Alcibíades como resultado de um artificial e perverso processo de culpabilização do maravilhoso líder de Atenas.

Estamos então no campo dos usos do passado, ou seja, nossa hipótese quanto a Alcibíades é que, perante o fracasso ateniense na Guerra do Peloponeso (404 a.C), e mais tarde de toda a Hélade perante os macedônios (338 a.C), fez-se necessário “criar um monstro”, nomear um responsável por toda a tragédia que atinge coletivamente os gregos.

O projeto de conversão do elogiadíssimo Alcibíades – belo, bem nascido, educado de forma excelente, sempre muito bem acompanhado – em monstro é absolutamente artificial e derivado dos malogrados resultados bélico-políticos dos gregos.

Até o momento da monstrualização de Alcibíades – que foi datada com exatidão de modo retrojetado na noite que antecede a expedição siciliana (416 a.C), momento no qual as acusações de emasculação das hermas e a profanação dos mistérios recaem sobre o grande líder ateniense – este gozava de completo respeito e admiração entre atenienses, gregos em geral e até entre não-gregos.

Este transita com absoluta naturalidade entre variados grupos políticos – atenienses, espartanos, persas – durante todo o período da Guerra do Peloponeso. Fato que se comprova por meio do seu trânsito político.

Com relação a Alcibíades e a geração semântica da monstruosidade, a hipótese aqui articulada aponta para a pessoalização do fracasso coletivo numa figura específica. Desta forma, o Grande Estratego ateniense que já é majestoso, passa a ser monstruoso quando se agiganta de modo deformante ao converter-se na representação máxima do fracasso democrático. Será que as coletividades – ateniense, grega, persa – cada uma por seus motivos específicos – o fracasso democrático, a derrota bélica e o ridículo do engano da traição – não estariam

fugindo de suas responsabilizações comunitárias para canalizar tão retumbantes colapsos na figura de um só personagem?

O horizonte para onde vai esta pesquisa – pois tudo ainda se encontra em completo movimento – é aquele no qual se pretende rasgar e demonstrar que o portentoso Alcibíades, o prodigioso Afilhado de Péricles, o terimórfico erastes/eromenos de Sócrates, foi vítima de uma conversão pendular, do terrimorfo ao monstruoso, por meio de uma superestimação dele como cidadão, que só tinha o discurso para apresentar-se à Atenas daquele momento histórico.

Referências

- ARISTÓTELES. As Partes dos Animais, Livro I. Trad. e comentários de L. Angioni. Campinas: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 9 (3) (n. especial), 1999.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- DELEUZE, G.; PARNET, c. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998, p. 3.
- FOUCAULT, Michel. *Por Uma Vida Não-Fascista*. Coletânea Michel Foucault Sabotagem. Organizador: Coletivo Sabotagem, 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e Memória do Passado. *Projeto História* (PUCSP), São Paulo, v. 17, n.nov/98, p. 213-222, 1998.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. São Paulo: Annablume, 2010.
- UCHÔA, M. V. B. *Ensaio Filosóficos*, v. XV, julho/2017, p. 37.
- ZANON, Camila Aline. *Onde vivem os monstros: criaturas prodigiosas na poesia hexamétrica arcaica*. 2016. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Pensamento e percepção nos parágrafos 184b-187a do *Teeteto* de Platão¹

Marciano Romualdo Araujo Cavalcanti²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.07>

1 Introdução

O *Teeteto* de Platão tem como questão norteadora a natureza do conhecimento (*epistémē*)³. A primeira resposta é que conhecer é perceber, o que leva o texto a exibir a análise mais detalhada do *corpus platonicum* sobre a sensação ou percepção (*aisthēsis*)⁴. Essa análise termina com um argumento que institui conhecimento e percepção como coisas

¹ O artigo dá seguimento a uma pesquisa iniciada na dissertação de mestrado “O Estatuto Epistêmico da Percepção através do Diálogo *Teeteto* de Platão: uma leitura filosófico-literária”.

² Mestre em Filosofia e graduado em licenciatura em Filosofia pela UFPE. Professor substituto do IFPE Campus Jaboatão. E-mail: marciano.cavalcanti@ufpe.br

³ As traduções mais corriqueiras de *epistémē* optam pelo termo “conhecimento” ou “sabedoria”. No *Teeteto* é estabelecida a equivalência dos termos *sophía* e *epistémē* (Cf. 145e). Ambos se referem tanto a um conhecimento teórico (saber que), como também ao saber “como” fazer coisas (uma espécie de habilidade prática) e, ainda ao conhecimento por familiaridade ou conhecimento de objetos. Não há uma boa tradução que capte todas as nuances. Vamos manter “conhecimento” pelo debate que estamos tratando.

⁴ O termo é ambíguo. Os gregos não utilizavam palavras individuais para se referir à sensação (estímulo sensorial simples) e para percepção (complexo de sensações). O termo pode ainda ter uma conotação intelectual, como uma tomada de consciência (Cf. Bailly, 1901, p. 22; Cf. Diggle, 2021, p. 37–38; Cf. Guthrie, 1992, p. 86). Seguindo Iglésias e Rodrigues (Cf. 2020, p. 250–251, n. 26), vamos optar por utilizar o termo “percepção”, porque conserva ambiguidades que o termo *aisthēsis* tem com a noção de *dóxa*.

distintas, pois não são coextensivos. Assim, uma faculdade não pode definir a outra. Contudo, é difícil precisar o significado exato do argumento principal contra essa tese, além de definir se há uma intersecção entre perceber e conhecer.

A passagem 184b-187a é onde Sócrates expõe o argumento supracitado. A crítica denuncia que a faculdade perceptiva seria incapaz de produzir julgamentos (*doxai*)⁵. Compreende-se que os julgamentos seriam capazes de acessar a *ousía* e, desta maneira, obter a verdade, uma característica intrínseca do conhecimento. O debate entre intérpretes vai se concentrar no sentido que *ousía* pode adquirir, na medida que sua interpretação pode ampliar ou reduzir o escopo cognitivo⁶ que a percepção possui para Platão. O trabalho a seguir pretende expor como esses intérpretes vão tratar essa passagem.

O nosso artigo oferece a revisão do que uma parte da literatura vem discutindo sobre o sentido do argumento. Isso é feito através da exposição das posições vigentes entre os intérpretes e de uma análise dos três estágios da passagem. Nosso texto se divide em três momentos. No primeiro, apresentamos os dois grupos de intérpretes da passagem: os leitores *realistas* e os *não-conceitualistas*. Em seguida, analisamos em detalhes a passagem a fim de explicitar seu conteúdo e a conexão entre cada uma de suas partes. Mostramos as vantagens e desvantagens de cada leitura dos parágrafos. Por fim, concluímos que a discussão parece ser colocada em termos inapropriados e defendemos que a abordagem *realista* de Lott (2011) parece mais vantajosa para entender o trecho como um todo.

⁵ Dado o contexto da discussão, acreditamos que não há uma distinção relevante para se fazer entre proposição, enunciado, afirmação, declaração, de julgamento e de opinião.

⁶ Cognição, conhecimento e “epistêmico” serão utilizados de maneira intercambiável. Ou seja, “cognitivo” aqui significa uma atividade mental de captação e processo de informação (Cf. Colman, 2009, cognition; Cf. Matsumoto, 2009, p. 114). A questão posta é se seria possível uma captação de informação separada do seu processamento, ou seja, que já não estivesse submetido a um modo básico de representação (que o objeto aparece como tendo certas propriedades).

O nosso texto mostra que o objetivo dos parágrafos é identificar as atividades da alma relevantes no processo de obtenção do conhecimento, não discutir o caráter conceitual da experiência. Assim, são elencadas as atividades de discriminar, analisar e examinar o que se chama de *ser* (*ousía*). Todas essas atividades são sintetizadas aqui na noção de *doxa*.

Concluimos que, na passagem analisada, produzir *doxa* não se traduz apenas na habilidade cognitiva de conjugar sujeito e predicado, em formular uma frase com conteúdo proposicional. Na realidade, produzir uma *doxa* é o nome dado ao exercício da alma para realizar seu desejo pela verdade. Do mesmo modo, não se investiga ali conceitos mentais que possibilitem o pensamento. O que está sendo discutido as condições para acessar *epistémē* em um sentido rigoroso, mais próximo de um *conhecimento científico*. Naturalmente, isso nos leva à noção de ser e de verdade, que são discutidas na passagem.

2 O sentido de *ousía*: o debate entre Não-conceitualistas e Realistas o debate entre

A versão defendida pelos *não-conceitualistas*⁷ entende que a finalidade do argumento é anti-empirista, porque nega-se que haja uma intersecção entre perceber e conhecer. Nesse caso, compreende-se que a percepção não tem capacidade de fornecer qualquer conhecimento, inclusive aquele que parece depender da faculdade perceptiva. Em resumo, o argumento declara que enquanto o conhecimento é algo de ordem conceitual, uma percepção não provê quaisquer conceitos.

⁷ Nomeamos tal leitura dessa maneira dado que assumem uma prioridade de conceitos mentais para se produzir pensamentos e julgamentos sobre as coisas. *Ousía* é entendido aqui como o conceito que é condição de possibilidade para todo julgamento (Cf. Lee, J., 2015). Os não-conceitualistas defendem que a percepção não provê conceitos, enquanto os conceitualistas dirão que ela é capaz de a percepção captar tais coisas.

Assim, ele restringe “percepção” a mera “sensação”, entendida como um processo puramente físico ou fisiológico.

Há muitos autores que vão preferir a leitura *não-conceitualista*⁸. A sua conclusão pode ser sintetizada nas palavras de Frede ao dizer que

[Platão] [...] restringe a noção geral de “percepção” para “percepção sensorial” em um sentido estreito e, além disso, uma noção tão estreita de “percepção sensorial” que nós nem mesmo podemos dizer que percebemos que algo é vermelho. (Frede, 1999, p. 383, tradução nossa).

Ora, não percebemos algo como vermelho, porque ao perceber não compreendemos ou apreendemos *ser*. Isso só ocorre quando a alma tem um papel ativo no ato perceptivo. Ou seja, quando ela mobiliza o conceito de ser para julgar aquilo que o corpo capta. Em resumo, perceber é um processo no máximo fisiológico, enquanto julgar é psicológico, representacional e epistêmico. Contudo, outros intérpretes, chamados aqui de *realistas*⁹, não seguem tal linha de raciocínio.

Os realistas defendem que a justificativa para a percepção não ser conhecimento é por ela ser incapaz de prover *entidades reais*¹⁰ à alma. Essas *entidades reais* oferecem ‘segurança’ ou ‘explicações apropriadas’ de um dado fenômeno, de modo que nosso julgamento sobre esse fenômeno consegue ser infalível. Assim, o argumento não está opondo uma faculdade que provê conceitos e juízos de outra faculdade desprovida de matéria cognitiva, como os *não-conceitualistas* assumem. A distinção aqui é entre dois tipos de julgamento: um que trata de *aparências*, e o que trata das *entidades reais*. Nesse sentido, um realista parece

⁸ Poderíamos incluir aqui Frede (Cf. 1987), Bostock (Cf. 1988), Kahn (Cf. 2018), Gerson (Cf. 2003), Borges (Cf. 2016), Fine (Cf. 2017).

⁹ O primeiro a defender tal posição foi Cooper (Cf. 1970), porém suas apropriações como em Modrak (Cf. 1981) e McDowell (Cf. 1973) vão diferir bastante da sua versão. Enquanto o primeiro *ousia* trataria apenas dos “fatos”, ou o que “realmente” é o caso, os outros enfatizam as relações explanatórias envolvidas na noção de *ousia*.

¹⁰ Essas “entidades reais” podem ser traduzidas como *fatos* ou *estado de coisas*, mas também *essências*, *definições*. Ver nota 8.

assumir um pressuposto *conceitualista*¹¹. Isso significa que ele admite que o ato perceptivo já envolve conceitos e declarações.

Para exemplificar pensemos na seguinte situação. Um realista e um não-conceitualista ficam diante de uma casa incendiada. Como eles interpretam isso?

O não-conceitualista compreende que não tomamos conhecimento de que uma casa pegou fogo porque simplesmente vemos suas cinzas. Na realidade, nós conhecemos esse fenômeno porque mobilizamos conceitos sobre os dados sensoriais captados pelos sentidos. É pelos conceitos de ‘casa’, ‘cinza’, ‘incêndio’ que montamos a imagem e um julgamento do que ocorreu. Assim, o conhecimento não está nas percepções, mas no julgamento que fazemos sobre elas¹². O argumento estabelece que ‘conhecimento’ trata de frases declarativas, não de uma relação direta com o objeto¹³. Perceber é uma coisa e julgar é outra. A percepção é reduzida a sensação, o efeito físico-fisiológico gerado na interação dos seres vivos com o mundo. Já conhecer é um predicado exclusivamente mental, sendo proveniente apenas de julgamentos.

O *realista*, contudo, considera que só conhecemos que a casa pegou fogo se apreendemos que ela *realmente* pegou fogo ou *porque* isso ocorreu. Pela percepção ele vê e julga o fato; mas a percepção não me oferece os fundamentos apropriados para ser conhecimento. Afinal, o *realista* poderia estar sonhando, ou tendo uma ilusão de ótica. Logo, a percepção pode prover julgamentos, mas não se *sabe* que a casa pegou fogo por causa dela. Em outras palavras, a faculdade perceptiva não se reduz a sensações. Ela poderia me dar julgamentos. Porém, ela está muito abaixo na escala cognitiva. Ela não permite que se conheça em um sentido mais apropriado.

¹¹ Ver nota 6.

¹² Parafraseamos aqui intencionalmente o dito kantiano.

¹³ A epistemologia contemporânea entende que as discussões da epistemologia tratam de proposições, i.e, frases declarativas como “Sócrates é belo”, “Ele está correndo”, etc (Cf. Pritchard, 2013, p. 3).

A posição realista é preterida pela não-conceitualista ao observar-se que nas linhas 186c7-8 do diálogo afirma-se que para obter a verdade é necessário, antes de tudo, obter o *ser* (*ousía*). Na leitura realista é possível à percepção produzir juízos. Naturalmente, se ela produz juízos, então alguns deles serão verdadeiros, ainda que por mera sorte. Afinal, quase todo julgamento pode ser verdadeiro ou falso. Assim, essa leitura parece falhar, pois ela implica que há casos em que a percepção apreende a verdade, sendo incapaz de apreender *ser* (Bostock, 1988, p. 133).

Ainda assim, a leitura não-conceitualista também possui alguns problemas. A seguir, vamos analisar a passagem, pontuando as vantagens e desvantagens de ambas as interpretações.

3 Análise da passagem 184b-187a em três estágios

Vamos agora expor o conteúdo do trecho que vai de 184b até 187a. Procuramos entender como cada parte do argumento parece funcionar isoladamente. Como Bostock propõe (1988, p. 110), optamos por dividir o trecho em 3 estágios: (1) distingue-se as capacidades cognitivas que a alma tem: o que ela capta pelo corpo e o que é capaz de apreender sem ele; (2) discute-se o papel privilegiado que a *ousía* tem no empreendimento da alma sozinha; (3) por fim, o argumento que pretendemos examinar, a saber, sem captar a *ousía*, não captamos a verdade. Após isso, vamos discutir em que aspectos a leitura não-conceitualista é boa, mas mostraremos também onde ela falha.

3.1 Estágio 1: a alma sozinha examina um tipo de coisa e através do corpo ela atinge outro tipo (184b4-185e8)

Sócrates começa introduzindo uma distinção gramatical nesse estágio 1. Ele pergunta para Teeteto se essa distinção exprime de uma maneira mais precisa a relação entre os órgãos sensoriais e a percepção. Ele quer a resposta para duas questões: (1) se é com algo uno, sempre

o mesmo, que nós, através dos sentidos, atingimos as respectivas qualidades sensíveis; e (2) se é possível remeter tudo isso ao corpo (184d7-e2).

Dessa maneira, Sócrates pergunta se é *com* os olhos e ouvidos, ou se é *através*¹⁴ deles que vemos e ouvimos (184c6-7). Teeteto considera que a expressão *através* parece a mais adequada. Sócrates confirma, julgando que seria surpreendente múltiplas percepções existentes não convergirem para um único ponto, uma "forma una" (184d3), nomeadamente a alma. Esta última seria aquilo *com* que percebemos as coisas perceptíveis. O resultado é que percebemos *com* a alma *através* do corpo. Mas, afirma Sócrates, estão adiantando-se. Por isso, fará mais perguntas a Teeteto, até que se confirme ou não essa proposta.

Para estabelecer isso, Sócrates se detém nas capacidades dos *instrumentos* (*orgánon*) através dos quais a alma percebe (184e2-6). Considera-se que através do corpo percebemos coisas que têm qualidades sensoriais, isto é, coisas quentes, duras, leves, doces, etc. Acordado isso, os personagens também concordam que é impossível perceber através de uma potência (*dynámeos*) o que percebemos por outra (184e8-185a2). Por exemplo, percebo, através da capacidade tátil, coisas duras, moles, viscosas; enquanto, pela capacidade auditiva, capto sons graves e agudos, altos e baixos. Porém, é impossível captar a coisa viscosa pela audição ou a coisa aguda pelo tato.

Seguindo este princípio, eis o que se declara: se alguém 'vir a ter em mente' ou se alguém 'concebe' (*dianoêi*) (185a4) algo que concerne tanto a uma coisa sonora como a uma coisa viscosa, então esse algo não teria sido percebido (*aisthánoi án*) (185a6) através dos órgãos sensoriais. Os exemplos citados concernem ao som e à cor. Eu posso "perceber": (i) que "som e cor *são*" (*hóti amphotérō estón*) (185a9); (ii) que "ambos são diferentes"; (iii) que cada um é "idêntico a si mesmo"

¹⁴ "Com" é a tradução para o dativo instrumental (*têi*) e "através de" para a preposição *dia* seguida do pronome relativo no genitivo (*di' ou*).

(185a11-12); (iv) que “ambos são dois”; e (v) “cada um é um” (185b2). Essas propriedades ditas sobre diferentes qualidades sensoriais são, no texto, tratadas como *coisas comuns* (*koína*).

Queremos aqui destacar que “perceber” parece sinônimo não de sensação, mas sim de um “tomar consciência” de coisas sensíveis. Pergunta-se então através de (*di’ ou*) que coisa alguém “toma consciência” dessas coisas comuns¹⁵. Porém, ao continuar o diálogo, Sócrates acrescenta um novo item à lista de *comuns*, mas utilizando agora um novo verbo (185b4-5). Ele deixa de perguntar o que perceberia (*aisthánoin*) ou poderia apreender (*lambánein*) (185b8) essas coisas, mas fala que é impossível “examinar” (*episkepsasthai*) (185b4-185b9) a semelhança e a dessemelhança das coisas sonoras e táteis pela percepção.

Portanto, há algumas coisas que atingimos (*epiknoúmetha*) pela percepção, enquanto outras não são nem percebidas, nem apreendidas, e nem sequer concebidas por ela. Mas não só. Agora acrescenta-se que também para a percepção é impossível *examinar* essas coisas. No caso da percepção, se atinge coisas sonoras, coloridas, “saborosas”, olfativas e “tateáveis”. Enquanto isso, o que é comum (*koinòn*) (185c5) às diferentes percepções não é pensado, apreendido ou examinado pela faculdade de perceber.

Os exemplos de comuns (*koína*) são: o “ser” (*ousía*) (185c9) e o “não-ser” (*tò mē eínai*) (185c9), a semelhança e a diferença, o mesmo e o outro, o um e os demais números, o par e o ímpar. Todas elas parecem qualidades abstratas, ou conceitos produzidos pela mente, mas a sua natureza não foi definida. A passagem ressalta a questão de como estas coisas são concebidas (185c3-d4): Como elas “vêm a nossa mente” (*di-nêi*) (185a9; 185b7)? O que as mostraria (*dēloí*) (185c5)? Para responder às questões, Sócrates oferece um caso contrafactual.

Sócrates propõe que se negue momentaneamente o princípio anterior do “objeto próprio” (184e8-185a3) (Borges, 2016, p. 64-65;

¹⁵ Essa interpretação vai ao encontro da ambiguidade do termo grego. Cf. nota 3.

Burnyeat, 1976, p. 48–49). Ou seja, Teeteto e Sócrates admitem a hipótese que seja possível perceber as coisas relativas a um órgão sensível, com outro órgão sensível. Sócrates questiona então, sendo este caso, para o que eles recorreriam quando desejassem examinar se um som e uma cor são salgados (185c9-12). Teeteto afirma que seria para a potência (*dýnamis*) que se exerce pela língua, i.e., o paladar (185c3). Em outras palavras, um órgão que se ocupa exclusivamente de sabores é que seria adequado para determinar se um som e uma cor são salgados. Mas essa hipótese é contrafactual. Já está acordado que os sentidos só captam as coisas que lhes são próprias. Ela serve para uma analogia. Neste caso, pergunta-se qual é a instância apropriada que devemos recorrer para examinar os comuns (*koína*).

Teeteto responde que não existe um órgão do corpo que se ocupe dessas coisas (185d7e1). É a alma, através de si mesma, que compete o *exame* dos comuns referentes a todas as coisas (185e1-2). Assim, a alma, através de si mesma, *examina* as coisas comuns às diferentes percepções. Ela o faz quando, através do corpo, apreende as coisas relativas a cada órgão sensível.

Portanto, nos parece que podemos entender do seguinte modo: há certas coisas que a alma capta através do corpo, enquanto outras coisas são captadas exclusivamente pela alma. Através do corpo nós *percebemos*, tendo cada um dos sentidos o seu próprio objeto. Já a alma é o órgão apropriado para *apreender* qualidades que são comuns a diferentes sentidos.

Queremos também ressaltar que, nesse momento, o termo “exame” se destaca. Em 185e3-8 Sócrates considera que essa “apreenção” se dá no modo de um exame: ao invés de “perceber” ou “apreender”, a alma examina certas coisas por si, enquanto outras ela examina *através* do corpo.

Vale notar que há uma diferença de vocabulário sendo delineada, como Lott (2011) destaca. Inicialmente, Sócrates e Teeteto usam dos mesmos verbos para discutir coisas perceptíveis e comuns. Eles se

perguntam: (i) pelo que perceberíamos (*aisthánoi' án*) (185a6); (ii) pelo que se pode apreender (*lambánein*) (185b8); (iii) ou o que mostraria (*dē-loî*) (185c6) aquilo que é comum, como se fosse correspondente à *dianoêi*, o ato de pensar (185a4; 185a9; 185b7). Porém, pouco a pouco, outro vocabulário entra em jogo. A problema se torna procurar por qual coisa “examinamos” (*episképsasthai; sképsasthai; episképsei; episkopeîn*) os comuns (185b5, 185b10; 185c1; 185e2; 185e7).

Ora, os verbos (i), (ii), (iii) não indicam um processo exigente para a captação das propriedades. Já os verbos seguintes indicam uma atividade laboriosa para poder obtê-las. A diferença na conotação é patente ao observar as seguintes frases: (1) “se abrimos a gaveta, perceberemos/apreendemos/mostraremos o que ela tem”; e (2) “se abrimos a gaveta, examinaremos/olharemos atentamente o que ela tem”. No primeiro caso, o entendimento é quase imediato. No segundo, é necessário pensar melhor sobre o que se vê para compreender o que ocorre.

Segundo a leitura não-conceitualista, o estágio 1 parece estar avaliando por onde nossa alma obtém qualidades ou conceitos. Para exemplificar, através do olho (e com a alma) apreende-se o ‘vermelho’, o ‘verde’, o ‘azul’. Através do ouvido, apreende-se as qualidades de ‘agudo’ e ‘grave’, ‘alto’ e ‘baixo’¹⁶. Já conceito de ‘ser’, de ‘igualdade’ e de ‘diferença’ são captados através da própria alma. É ela a instância capaz de mostrar o *ser*, o um, o mesmo e o outro etc.

Porém, nesse contexto, é uma decisão estranha Sócrates utilizar um termo como “examinar” e seus correlatos para tratar dos comuns. Se o objetivo é delimitar apenas a apreensão de conceitos na mente, de que serve um exame tão oneroso? Para obter o conceito de igual, precisa-se procurá-lo ou olhá-lo atentamente? Eu sempre preciso examinar uma situação para captar esse conceito? Por que o mesmo não ocorre com os conceitos sensíveis? Estas questões serão discutidas na análise do próximo estágio.

¹⁶ Naturalmente, no sentido musical.

3.2 Estágio 2: a alma examina o ser de todas as coisas (186a1-186c6)

No estágio 1, o *ser* (*ousía*) aparece apenas como um entre os demais *koína* listados por Sócrates e Teeteto. Já no estágio 2 ela torna-se uma noção central. O *ser* é novamente listado entre as coisas comuns, porque é algo que a alma ‘procura alcançar’ (*eporégetai*) (186a4), tal qual o *semelhante* e *dessemelhante*, o *mesmo* e o *outro* (185e3-186a6). Mas agora, destaca-se que *ser* (*ousían*) não é como os outros comuns, pois é aquele pervasivo a todas as coisas (186a2-3). Ou seja, tanto as cores e sabores, como o semelhante e dessemelhante, *são*.

A lista de *koína* é expandida, incluindo-se as noções de belo e feio, bom e mau (186a8-9), que não foram mencionadas anteriormente. Teeteto se adianta as perguntas de Sócrates, concluindo que a alma *examina o ser* (*skopeîsthai tèn ousían*) *calculando* (*analogizoméne*) dentro de si as suas relações do passado e do presente com as futuras (186a10-186b1). Assim, podemos entender que *ser* é aquilo que examinamos das coisas, sejam elas perceptíveis ou não.

Sócrates sugere que Teeteto não se apresse e o tavão de Atenas volta a conduzir o diálogo. Ele retoma à pergunta pelas qualidades sensíveis. Ele confirma que através do tato se percebe a dureza do duro e a moleza do mole. Contudo, adiciona que só a alma tem o poder de ‘tentar fazer um julgamento’ (*krínein peirâtai*) do *ser* (*ousían*). Ela o faz ‘retornando’ (*epainoùsa*) as coisas e as comparando (*sumbállousa*), (186b6-9). Isto é, ela é capaz de julgar (1) que ambas as coisas *são*; (2) a sua contrariedade; (3) o *ser* dessa contrariedade. Destaca-se que a atividade da alma “por si e através de si”, ao *calcular, comparar, examinar e estabelecer as relações do passado presente e futuro de uma coisa*, tem como resultado um julgamento. É quando a alma se dedica a pensar o *ser* que um julgamento é produzido.

O estágio 2 termina diferenciando mais uma vez o ato de perceber da atividade de julgar. Sócrates e Teeteto concordam que é a natureza dos humanos e dos animais compartilham a capacidade de

perceber as afecções. Estas afecções que, por meio do corpo, se estendem até a alma. Em contraste, o exame das relações de percepções com o ser e a utilidade é implica dificuldade, trabalho e educação. Isso vai além do ato perceptivo (186b11-186c5). Esse exame parece corresponder a julgar (*krínein*) (186b8), conforme o que foi dito anteriormente.

Em suma, o julgamento é o resultado obtido com o exame do *ser* das coisas. A percepção trata das afecções que o corpo recebe quando são transmitidas até a alma. Já ‘tentar julgar’ é descrito como algo que envolve comparação, exame e reflexão. Diferente do que se esperaria no estágio 1, captar o ser não é condição para julgar, mas o julgamento é produzido no processo de exame do ser e das propriedades comuns relacionadas. Além disso, considera-se que *ser* é aquilo que a alma mais “anseia” ou “busca alcançar”. Assim, a *ousía* aparece como um alvo da alma. *Ser* é aquilo que a alma busca obter, e que só é capaz de alcançar através do julgamento.

Se *ser* (*ousía*) for considerado um conceito, como os não-conceitualistas compreendem, então não é apreendido na percepção. Mas o texto afirma que *ser* está em tudo, tanto nas coisas perceptíveis como comuns. A consequência tirada pelos não-conceitualistas é que não se pode perceber que algo é ou não é, que é diferente ou idêntico. A percepção faz com que se possa apreender cores como fenômenos físicos, como no caso de um espelho refletindo uma tocha. Mas para ter consciência de suas cores é necessário que conceitos discursivos sejam mobilizados (Burnyeat, 1976, p. 50). Assim, a percepção é incapaz de produzir julgamentos, porque captar *ser* é condição para toda a ligação entre sujeito e predicado, como em ‘a tocha está acesa’. No entanto, considerando a ênfase no exame do *ser*, essa posição não parece convincente.

Ora, se *ser* é um conceito que me possibilita fazer julgamentos, qual a necessidade desse esforço para captar o *ser* de algo? O ato de julgar ou emitir uma opinião parece um ato mais simples do que como foi descrito nessa passagem. Afinal, cotidianamente não é necessário

produzir um exame profundo que envolve comparação, cálculo e investigação para dizer se algo é ou não vermelho. Inclusive vemos o contrário: sobre os temas mais complexos, são feitos julgamentos sem o menor exame.

Essa objeção já foi abordada por Frede (1999, p. 382), e a resolução é seguida por Bostock (1988, p. 124; 132). Os autores vão ler o final do estágio 2 da seguinte maneira: os humanos, diferentes dos animais, têm a capacidade de fazer julgamentos. Porém, logo que nascem, eles não têm essa capacidade. É preciso tempo para que se alcance a ‘idade da razão’ e, dessa maneira, se possa captar conceitos e entender as coisas como sendo ‘vermelhas’, ‘macias’, ‘iguais’ ou ‘diferentes’, etc. Segundo eles, os estoicos teriam defendido essa perspectiva, e Platão já estaria propondo essa diferença cognitiva.

Essa leitura parece encontrar eco no texto; mas mesmo que consiga explicar a exigência do tempo para poder fazer julgamentos, ela não trata das exigências de exame expostas no estágio 2. Julgar não é descrito como o produto da apreensão do *ser*. Pelo contrário, é a tentativa da alma em captar o *ser* de diferentes coisas que vai resultar no julgamento. Além disso, fazer a comparação exigida para produção desse julgamento parece depende de conceitos, coisa que o não-conceitualismo impede. Afinal, como eu poderia comparar sem os respectivos conceitos exigidos na comparação? Sendo assim, essa leitura resolve o problema apenas superficialmente.

O estágio 2 causa dificuldade para leitura não-conceitualista, dado que Teeteto considera a *ousían* como aquilo que a alma mais anseia, ou que a alma ‘procura alcançar’ (*eporégetai*) (Kanayama, 1987, p. 39), em resumo, a sua meta. Bostock (1988, p. 120) diz que nada de exato pode ser tirado da maioria dos verbos colocados nesse trecho, porque são usados de maneira “metafórica”¹⁷. Porém, isso parece motivado apenas para enfraquecer a leitura realista. Tomando as palavras no

¹⁷ Exceto *epistekopeîn*.

sentido literal, se torna difícil compreender o motivo da alma examinar, ansiar ou tentar julgar (pela comparação, pelo cálculo, etc.) algo que ela já captou e que é o motivo para ser capaz de julgar (Lott, 2011, p. 350).

Cotidianamente, julgar (*doxázein*) não é um ato cognitivamente oneroso. Só o é quando um objeto é destacado à nossa consciência por certos problemas que ele levanta¹⁸, por exemplo, em casos de ilusões de ótica. O trecho não descreve as condições para um julgamento ser possível. Está sendo reforçado que *ser* denota uma característica que pode estar ou não ligada aos entes, sejam sensíveis ou inteligíveis. Em suma, *ser* não é um conceito do qual minha cognição cotidiana depende. Na realidade, *ser* é a meta de um empreendimento intelectual. Porém, será que essa leitura se sustenta no estágio 3 do texto?

3.3 Estágio 3: sem atingir o ser, não há verdade nem conhecimento (186c7-187a8)

Este último estágio apresenta o argumento central ao nosso texto. O argumento se inicia com uma condicional: se alguém é sábio, então atinge a verdade. Não obstante, atingir o ser é condição para atingir a verdade. Esta segunda condição pode ser lida de duas maneiras distintas: se atingir o *ser* é condição necessária ou suficiente. Ou seja, respectivamente, se é uma condição que sozinha não basta para obter a verdade; ou se atingir o *ser* basta para apreensão da verdade.

Sócrates segue a conversa negando que o conhecimento esteja na percepção. Isso ocorre porque é impossível às *pathémata*¹⁹ (186c2) captarem o *ser*, conforme o princípio de que cada sentido tem um objeto próprio. Afecção (*pathé*) e percepção (*aisthésis*) são identificadas porque compartilham a mesma extensão, corroborando que ela está restrita ao que advém do corpo. Dessa maneira, é impossível que a percepção apreenda (1) os *koína*; (2) a *ousía*; e, portanto, (3) a verdade.

¹⁸ Pensar na *República* (Cf. 523c11-524b5).

¹⁹ afecções, as perturbações do corpo.

Consequentemente, Sócrates considera que *epistḗmē* está nos raciocínios (*sullogismôî*) (186d3) que fazemos sobre as afecções.

As afecções do corpo são percepções, mas as últimas são o equivalente psíquico dos estímulos corporais. Naturalmente, estão restritos aos órgãos sensíveis, impedidos de captar a noção de *ser*, assim como qualquer *koinón*. Separa-se então percepção de um lado, enquanto *epistḗmē* está do outro, parecendo não haver ponto comum. Entretanto, a percepção pode ser mediada pela alma, porque, quando ela se ocupa dos seres, forma um julgamento (*doxázein*) (187a8). Como cabe apenas a alma tratar da *ousía*, inacessível aos sentidos, ao julgar percepções, ela pode atingir o seu ser e obter verdades. Cabe ressaltar, porém, que essa ‘ocupação’ parece aquilo descrito no estágio 2: o exame e investigação do *ser*.

Em suma, os três estágios tratam de duas diferentes habilidades da alma. A primeira, exercida *através* do corpo, ocorre quando ele sofre afecções e estas últimas atingem a alma. ‘Perceber’ é precisamente isso. É um ato espontâneo, cujo corpo protagoniza e envolve a alma nesse ato (Dixsaut, 2017). Mas o ato também é limitado, sendo restrito a captar coisas através dos sentidos. Aquilo que é comum a diferentes órgãos não é acessado nesse ato. Enquanto isso, a segunda atividade da alma é exercida ‘através de si mesma’. Ela, ao fazer um movimento introspectivo, é capaz de pensar sobre o *ser*, o *não ser*, o *mesmo*, o *outro* e, ainda, examinar o *ser das coisas*, sua *semelhança* e *diferença*.

Considerando a leitura não-conceitualista, *ousía* seria o conceito responsável pela possibilidade de cognição. O fato de captar o *ser* torna possível para a alma elaborar declarações sobre percepções e outros conceitos abstratos. Já destacamos como, no estágio 2, a atividade da alma para captação do *ser* parece um trabalho difícil. A saber, quando não é claro a natureza ou a verdade de algumas propriedades. Por exemplo, se algo é duro ou mole, belo ou feio, grande ou pequeno etc.

Infelizmente, para os não-conceitualistas, aqui emerge um problema inverso da leitura realista de *ousía*. Nesta, a percepção produz

juízos e, naturalmente, haverá casos em que a percepção capta a verdade. Mas isso é o que o estágio 3 nega terminantemente. Porém, no caso da leitura não-conceitualista, se admite que a apreensão do *ser* pode produzir julgamentos falsos. Em outras palavras, captamos o *ser* para fazer todo tipo de julgamento. Naturalmente, eles não serão infalíveis. Alguns deles serão falsos. Assim, a captação do *ser* não garante a verdade. Essa tese é contraintuitiva ao compararmos outros diálogos de Platão (Lott, 2011, p. 349). Acreditamos não ser controverso assumir que *ser* e *verdade* são coisas codependentes nos diálogos, porque parece ser um pressuposto que Platão aceita acriticamente (Moss, 2019).

Não só isso, mas essa leitura do argumento oferece uma concepção sobre o que é conhecimento nos termos da epistemologia contemporânea. Como consequência, a discussão subsequente do diálogo parece não ter sentido, porque os personagens parecem pressupor que *epistémē* trata de objetos, não de proposições²⁰ (Bostock, 1988, p. 132; Lott, 2011, p. 349). Outros defendem até mesmo ser inadequado assumir que Platão aceita uma separação das duas coisas (Schwab, 2019, p. 87, n. 8).

Perante isto, a leitura não-conceitualista perde força persuasiva. Ela não explica adequadamente o estágio 2; e sua leitura do estágio 3 gera uma consequência inconsistente aos olhos platônicos, que captar o *ser* pode implicar falsidade. Ela também traz problemas internos à progressão argumentativa do diálogo.

Infelizmente, a leitura realista também não está isenta de problemas. Além da crítica supracitada, há argumentos lançados por Cooper e Modrak que não parecem se sustentar. Por exemplo, o uso que Modrak faz do grego parece forçado; e Modrak concorda com os argumentos problemáticos de Cooper para assumir que há juízos perceptivos (Borges, 2016, p. 64-65; Bostock, 1988, p. 139-140; Burnyeat, 1976,

²⁰ Cf. nota 10.

p. 48-49). É, portanto, necessária uma alternativa para ambas as leituras.

4 Leitura Realista Revisitada

Acreditamos que o debate revisado cai em problemas por uma má interpretação do objetivo do argumento. Por isso, tanto a leitura realista como a não-conceitualistas falham: não reconhecem o problema enquanto a busca por um conhecimento científico, isto é, um conhecimento que possa garantir infalibilidade ou confiabilidade ao detentor de *episteme*. Porém, observamos na abordagem de Toomas Lott uma alternativa interessante para interpretar a passagem. Isso ocorre justamente ao descartar a discussão sobre o caráter conceitual da percepção.

Lott (2011, p. 352-353) lê o estágio 2 da passagem como uma descrição do trabalho da alma em tentar descobrir se propriedades abstratas ou perceptuais realmente se aplicam a certos objetos. Ou seja, se *x* é realmente azul, ou se uma cor é igual a outra. Isso evita três problemas presentes na leitura anterior: (1) explica adequadamente porque é necessário à alma examinar demoradamente a fim de determinar a *ousía*; (2) explica o seu “anseio” pelo ser; e (3) evita que captar o ser seja condição para formular julgamentos falsos.

Lott (2011, p. 354) defende que a confusão não-conceitualista ocorre pela proposta do diálogo. Ele compreende que a discussão acontece porque Teeteto não reconhece distinções relevantes entre aparência, percepção, opinião e pensamento. Esse é o motivo para confusão do jovem e, por isso, Sócrates tenta explicitar o problema através da maiêutica socrática.

A epistemologia protagoreana, desenvolvida em 152a-160e, é construída sob uma intuição que estados mentais infalíveis envolvem uma direta e imediata consciência dos seus objetos. Parece que, apesar da epistemologia de Protágoras ter sido oficialmente refutada (183b-c),

Teeteto ainda pensa sobre cognição nos termos do modelo de cognição de Protágoras como uma consciência direta. (Lott, 2011, p. 354, tradução nossa)

Esse modelo ainda seria fortemente presente no primeiro estágio do argumento, de modo que o leitor moderno pode entender que ‘apreender os *koína*’ significa formar uma crença sobre um indivíduo, ou usar conceitos para fazer frases. Mas, na leitura realista, o que se está discutindo é a capacidade de apreender corretamente se um estado de coisas é o caso – se *x* é, realmente, igual. Ou seja, de que forma se sabe que aquela propriedade de fato se conecta com o sujeito, ou se essa conexão de fato não existe.

Assim, a alma tenta julgar se um comum (e até uma propriedade sensível) realmente pertence a um objeto. Decidir isso é difícil, como é mencionado anteriormente no *Teeteto* (177b1-179b9). É necessária (1) uma perícia para identificar tal coisas; (2) levar em conta eventos passados, presentes e futuros; (3) ter certo grau de educação, a fim de determinar o ser de propriedades como a dureza, a semelhança, etc (Lott, 2011, p. 356). O que há é a descrição do que a alma faz ao desejar tratar do *ser* das coisas, não apenas de suas aparências.

Em resumo, julgamento não é resultado da mobilização de conceitos, representações, ou qualquer outro termo que aluda a teorias mentalistas da cognição. Não há na passagem uma explicação da nossa capacidade linguística ou cognitiva a partir da apreensão de entidades abstratas. Não há uma exigência de uma posse prévia de representações mentais, sob o nome de conceitos para linguagem ser possível. Não há um cartesianismo, como Burnyeat (1976) parece aludir. Nem mesmo há uma alusão à teoria da *anamnese* nessa passagem, pelo menos em um sentido kantiano (Scott, 1999, p. 93–94). Isso significa que não há a alusão as *koina* serem objeto de rememoração.

Claro, pode-se objetar a partir de algumas afirmações no *Fédon* (74d4-75b8). Aí, Sócrates diferencia os iguais particulares do Igual inteligível. Esse Igual não foi obtido pelos sentidos e as coisas iguais

particulares apenas nos fazem lembrar desse Igual, que já estaria presente na alma antes dela estar no corpo. O Igual parece ser uma condição para perceber as coisas como iguais, sendo necessária a apreensão do ‘Igual em si’. Desse modo, poderíamos ler o *Teeteto* tratando o tema sob a mesma perspectiva.

Porém Scott (1999, p. 103–118) defende uma leitura alternativa do argumento, mostrando que o ponto pode ser o seguinte: só se pode reconhecer a diferença entre os iguais particulares e o Igual se já se tem conhecimento o Igual difere dos iguais. Ou seja, o que está em jogo é entender essa diferença ontológica entre o Igual e as coisas iguais, mas não que se precise compreender previamente o Igual para poder entender e usar o conceito. Nessa leitura temos uma separação cognitiva radical entre o que se aprende pela percepção e pelo testemunho daquilo que se aprende pela rememoração.

Em suma, não é necessário captar inteligíveis ou entidades abstratas para produzir proposições ou, simplesmente, falar sobre as coisas. Julgamentos sobre os *koína* são aquilo que a alma faz ao buscar captar o ser das coisas. Para julgar, se precisa, no máximo, de um vocabulário que servirá para denotar coisas no mundo. Porém, esse próprio vocabulário pode ser usado para nomear incorretamente²¹. O desejo da alma pela *ousía* fará com que esse discurso seja corrigido, que se busque nomear adequadamente aquilo que se fala a partir de suas propriedades reais.

²¹ Essa tese é estranha para nós, dado que não damos “nomes” para alguma coisa com o objetivo de nomear correta ou incorretamente. Nomes são apenas etiquetas convencionais e arbitrárias. Porém, acreditamos que isso pode ser elucidado recorrendo a dois fatos (1) os gregos não têm termos distintos para “nome” e “palavra”, de modo que ao falar sobre nomear, pode estar tratando de usar palavras de maneira correta ou não; (2) se nomearmos uma piritá (ouro de tolo) como “ouro”, parece que nomeamos corretamente? Platão não está descrevendo como a mente e a linguagem funcionam cotidianamente. Ele está descrevendo as características relevantes para quem pretende obter conhecimento.

Assim, nos parece que o *Teeteto* não discute sobre a necessidade da precedência ou não de conceitos na mente para produzir julgamentos. A percepção não capta conceitos, tampouco faz julgamentos. O que permite a possibilidade de declarações sobre as coisas é apenas o aprendizado do vocabulário de sua respectiva comunidade. O conceito de julgamento que está sendo discutido aqui é mais exigente. Não é mera resposta mental a um estímulo sensorial ou cognitivo. É o que ocorre no processo de diálogo da alma consigo mesma, descrito mais à frente no texto (189e6-190a6), sendo também o que se almeja ao praticar a dialética: encontrar definições e o uso apropriado das palavras. Em suma, é o pensamento reflexivo, que não se confunde com expressar declarações, mesmo que declarações se participem do processo.

Desse ponto de vista, as percepções não são nem verdadeiras nem falsas, pois não produzem julgamentos. Quem os produz é a atividade da alma ao tentar captar o ser – não por tê-lo captado. Além disso, verdade aqui não depende apenas da correspondência entre uma declaração e o mundo. A verdade é resultado de um processo de captação apropriada da realidade.

Concordamos com Modrak (1981, p. 40) quando a autora considera que Platão não concordaria que alcançar a verdade é simplesmente estar certo. Como a própria argumenta, em um momento posterior, é dito que seria possível persuadir membros do júri sobre eventos que não viram, mas não é possível ensiná-los a verdade²² em pouco tempo (201b1-3). A verdade provém de um julgamento refletido (e apropriadamente informado) pelo que é real (*ousía*). Sendo assim, captar o ser não é só condição necessária, mas também suficiente para a verdade do julgamento.

Sócrates está não só explicitando ao jovem que pensar e perceber são atividades distintas. Ele está mostrando as consequências de um princípio assumido por Teeteto desde o início do diálogo. Os

²² (*didáxai* [...] *tèn alétheian*) (Cf. 201b1-3)

personagens assumem, sem crítica, que conhecimento trata sempre “do que é” e também é “infalível” (Moss, 2019). Quando se identifica conhecimento e percepção, se promove o mundo protagoriano e heraclitiano (Lee, 1999; Moss, 2021, p. 220–221). A passagem 184b-187a sedimenta sua separação, relacionando conhecimento não com a percepção, mas com o julgamento.

O *Teeteto* não se aprofunda na natureza da *ousía*, podendo tratar-se: (1) de uma apreensão correta dos fatos (que a casa realmente pegou fogo); (2) das razões apropriadas para entender dado fenômeno (porque a casa pegou fogo); ou (3) a essência dos objetos de reflexão (suas respectivas Formas). O fato é que sua apreensão provê uma apropriação do objeto de reflexão. Isso permite a capacidade de oferecer juízos infalíveis sobre as coisas. Conhecer traz autoridade sobre o domínio conhecido.

Em conclusão, captar a verdade não se identifica com apenas proferir um julgamento verdadeiro. Esse julgamento precisa estar balizado pelo *ser* (*ousía*), ou seja, balizado na *realidade*. Esta, contudo, só é fornecida pela atividade introspectiva e reflexiva da alma. É ela que garante uma habilidade infalível para diferenciar a realidade da aparência, o conhecimento da opinião e o verdadeiro do falso.

Figuras, ilustrações, etc. inseridas no corpo do texto, com alta qualidade, devidamente referenciadas e em formato “png” ou “jpeg”. Notas de rodapé, quando indispensáveis, em Times New Roman, 10 pontos e espaçamento simples. Não utilize notas de fim.

5 Considerações finais

Como resultado, concluímos que o não-conceitualismo não elucida suficientemente os três estágios do argumento. Mas também consideramos que há problemas sérios com a leitura realista. Por outro lado, avaliamos que a leitura de Lott (2011) oferece uma perspectiva promissora do trecho, pois o contextualiza na trama argumentativa e

dramática do diálogo, tendo consciência também de certos pressupostos que Platão não negaria. Por exemplo, a codependência entre ser e verdade.

Outro resultado interessante é considerar que *koína* e *ser* não é condição para fazer juízos. *Ousía* é aquilo que os juízos necessariamente buscam. Pelo contrário, é estabelecido que *ser* é algo que a alma deseja. Esse desejo nasce e é realizado com uma alma racional, o que talvez não tenha sido explícito nos “diálogos médios”, porque nestes parece que os aspectos não-rationais da alma fazem julgamentos (Lott, 2011, p. 361-362). No *Teeteto*, julgar o *ser* é a expressão do desejo da alma pela verdade e pelo conhecimento. Isso é um desejo racional, não fruto do desejo por honra ou pela satisfação de apetites. Julgamentos têm sempre a pretensão de verdade e isso se obtém na captação do ser das coisas.

Em resumo, *doxa* é a expressão do desejo da alma em apreender o mundo, coisa que não depende de conceitos, mas do desejo. *Ousía* é o objetivo de todo julgamento, não o ponto de partida cognitivo. Julgamento é uma produção da alma racional e o estatuto epistêmico da percepção é nulo. Porém, isso não significa que ela não tenha um papel epistêmico. Nossa percepção tem um papel para o raciocínio ocorrer. Elas servem como o início do processo para conhecer o real.

Ao fim, terminamos com a suspeita de que esse foco no elemento judicativo e ou conceitual da experiência sensorial não está realmente em debate no trecho tratado. A principal vantagem da leitura de Lott é descartar essa discussão na sua análise. Platão pouco se interessa aqui pelo processo de produzir julgamentos em abstrato, que não sejam dirigidos a um objeto verdadeiro, ou que produza verdade.

Referências

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1901.

BORGES, A. De P. Sobre o escopo cognitivo da aisthêsis no argumento final da primeira parte do *Teeteto*. *Journal of Ancient Philosophy*, 2016. v. 10, n. 2, p. 45–69.

- BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1988.
- BURNYEAT, M. F. Plato on the Grammar of Perceiving. *The Classical Quarterly*, 1976. v. 26, n. 1, p. 29–51.
- COOPER, J. M. Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184–186). *Phronesis*, 1970. v. 15, n. 1–2, p. 123–146.
- DIGGLE, J. *The Cambridge Greek Lexicon*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- DIXSAUT, M. *Platão e a Questão da Alma*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- FINE, G. Plato on the Grades of Perception: Theaetetus 184–186 and the Phaedo. Em: CASTON, V. (Org.). *Oxford studies in ancient philosophy* 53. Corby: Oxford University Press, 2017, p. 65–110.
- FREDE, M. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. Em: FREDE, M. (Org.). *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 3–10.
- FREDE. Observations on Perception in Plato's Later Dialogues. *Plato 1: Metaphysics and epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999.
- GERSON, L. P. *Knowing persons: a study in Plato*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega, v. V: Platón Segunda Época y la Academia*. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1992.
- KAHN, C. *Platão e o diálogo pós socrático: o retorno a filosofia da natureza*. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- KANAYAMA, Y. Perceiving, Considering, and Attaining Being (Theaetetus 184–186). Em: ANNAS, J. (Org.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. V. Corby: Oxford University Press, 1987, p. 29–81.
- LEE, J. Perception and Plato's Epistemology in Theaetetus. *Artigo*, 2015. v. 1, p. 1–7.
- LEE, M.-K. Thinking and Perception in Plato's Theaetetus. *Apeiron*, 1999. v. 32, n. 4, p. 37–54.
- LOTT, T. Plato on the Rationality of Belief. *Theaetetus* 184–7. *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences*, 2011. v. 15, n. 4, p. 339.
- MCDOWELL, J. H. *Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

- MODRAK, D. K. Perception and Judgment in the “Theaetetus”. *Phronesis*, 1981. v. 26, n. 1, p. 35–54.
- MOSS, J. Is Plato’s Epistemology about Knowledge? *What the Ancients Offer to Contemporary Epistemology*. 1. ed. New York: Routledge, 2019.
- MOSS, J. D. *Plato’s epistemology: being and seeming*. 1. ed. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2021.
- PRITCHARD, D. *What is this thing called knowledge?* 3. ed. London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013.
- RODRIGUES, F.; IGLÉSIAS, M. *Teeteto*. Ed. 1ª. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.
- SCHWAB, W. Plato’s Ideal Epistemology. *What the Ancients Offer to Contemporary Epistemology*. Ed. 1ª. New York: Routledge, 2019.
- SCOTT, D. Platonic Recollection. *Em: FINE, G. (Org.). Plato 1: Metaphysics and epistemology*. Oxford readings in philosophy. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999, p. 93-124.

O papel *ontognosiológico* das εἰδωλα na percepção sensível em Demócrito

Marcos Roberto Damásio da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.242.08>

1 Introdução: o problema das fontes

O problema das fontes é, sem dúvida, um tema espinho no conjunto dos textos remanescentes dos pré-socráticos e que não se pode esquivar. Rossetti chama atenção para o fato de que Demócrito teria sido o filósofo mais antigo a ter “tido a honra de um *corpus* todo dedicado a si” (Rossetti, 2006, p. 153), o que se observa em Diógenes Laércio (*Vitae*, IX, 45-49) ao mencionar tal honraria, a qual se assemelha a mesma honra dada a Platão, qual seja, que Trasilo de Mendes, gramático e literato grego-egípcio, ordenara as obras de Demócrito em tetralogias (τετραλογία), fontes do testemunho DK 68 A33, assim como fizera com as obras de Platão. No que diz respeito às fontes de Demócrito, vale ressaltar, elas foram preservadas nas obras de autores posteriores abrangendo um curso de quase mil anos de produção intelectual, em textos de filosofia, astronomia, medicina, teologia e tantas outras áreas do saber. São, quase em sua totalidade, advindas dos seus críticos mais contundentes, sobretudo de Aristóteles e sua tradição. É imprescindível, portanto, dada a variedade e complexidade das fontes, na

¹ Professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutor em Filosofia (UFMG).

pesquisa dos primeiros pensadores, manter sempre o exercício da dúvida acerca dos relatos doxográficos que algumas vezes são imprecisos e muitas outras estão em desacordo com outros relatos.

Acerca da natureza e do papel gnosiológico das εἰδωλα² em Demócrito, há um conjunto de testemunhos atribuídos ao atomista de Abdera que evidencia a importância do termo εἰδωλα para sua filosofia. Em DK 68 A34a, em um grupo de testemunhos que repertoriam as obras de Demócrito³ ou sobre ele, ou seja, obras que também ensejam críticas contra ele, Diógenes Laércio menciona um grupo de escritos (συγγράμματα) de Heráclides do Ponto, filósofo platônico do IV século a.C., sobre a física, entre eles: “Sobre a alma, Sobre a natureza, Sobre os simulacros e Contra Demócrito” (Περὶ ψυχῆς καὶ περὶ φύσεως καὶ περὶ εἰδώλων πρὸς Δημόκριτον, *Vitae*, V, 87). No Catálogo das obras de Esfero, ainda em Diógenes Laércio, é testemunhado que esse filósofo escreveu uma obra intitulada “Contra os átomos e os simulacros” (Περὶ ἐλαχίστων, Πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἰδωλα, *Vitae*, VII, 178). Em todas essas obras, apresenta-se uma crítica evidente aos atomistas e à relação entre os simulacros (εἰδωλα), os átomos e a pessoa de Demócrito como representante dessa doutrina.

Há muitos outros testemunhos que versam sobre a natureza das εἰδωλα e a percepção sensível (αἴσθησις) em geral, os quais analisaremos de modo particular quando necessário, e que partem do princípio de que a percepção, como também o próprio pensamento (νόησις), são produtos da penetração (διαδύεσθαι, προσιόντων) dos simulacros nos órgãos dos sentidos: Plutarco (*quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]), o epicurista romano Lucrécio (*De rer. nat.*, IV, 800 [DK 68 A115]), as

² O termo εἰδωλα, em nossa investigação, será sempre traduzida por “simulacro” e nunca por “imagem”.

³ SIMPL., *De caelo* 294, 33; DIOG. LAERT, *Vitae*, V 26 (Kataog der Arist. Schr. n. 124 Rose); *Vitae*, V 49 (Katalog der Schr. des Theophrast); *Vitae*, V 43; *Vitae* V 87 (Katalog der Schr. des Herakleides Pontikos); *Vitae*, V 88; PHILOD. schol. *Zenon. de lib. dic.* VH1 V, 2; fr. 20 (Usener Epic. p. 97, 10); *Vitae*, X 24 (Katalog der Schr. des Epicureers Metrodoros); *Vitae*, VII 174 (Katal. des Kleantes); *Vitae*, VII 178 (Katalog des Sphairos).

fortes críticas de Cícero (*Epist.* XV, 16, 1) à penetração dos simulacros em DK 68 A118; as referências a Leucipo: Alexandre de Afrodísias (*De sens.*, 24) e Aécio (IV, 13, 1) ambas em DK 67 A29; IV 8, 10 [DK 67 A30]; IV 14, 2 [DK 67 A31], Aristóteles (*De sens.*, 2, 438a 5 [DK 68 A121]) e seu discípulo mais importante, Teofrasto (*De sens.*, 55 [DK 68 A135]).

No que tange especificamente à percepção visual (ὁρατικὸς), há propriamente um outro grupo de testemunhos que atribui a Demócrito a tese de que “vemos devido ao impacto dos simulacros [nos olhos]” (ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδῶλων ἐμπτώσεις), como atestado por Diógenes Laércio (*Vitae*, IX, 44) em DK 68 A1. Também é testemunhado antes mesmo por Aristóteles em dois tratados importantes, *De sens.*, II 438a 5-10 [DK 68 A121] e o *De anim.*, B 7, 419a 15 [DK 68 A122]), Teofrasto (*De sens.*, 56 [DK 68 A135]), Aécio (AĖT. IV, 13, 1 [DK 67 A29]) e Alexandre de Afrodísias (*De sens.*, 24 e 56, 12 DK 67 A29).

Os tratados sobre os sentidos *Περὶ αἰσθήσεων*, ou *De Sensibus*, como os latinos traduziram, guardam a maior parte das pesquisas antigas sobre a natureza dos sentidos e é Teofrasto o mais importante comentador das antigas teorias da percepção, não só para Demócrito, mas para tantos outros. A obra de Teofrasto está dividida em 91 seções, todas repertoriadas por Diels-Kranz. Na sequência de duas seções introdutórias (1-2) em que o método teofrastiano é evidenciado, ele começa pelo exame de Parmênides, seções 3-4, e conclui com as seções 83-91 com uma discussão sobre a natureza da percepção em Platão. Teofrasto demonstra pouco interesse por Parmênides, reservando ao Eleata apenas duas breves seções. Por outro lado, externa um grande interesse por Demócrito, a quem dedica um total de 34 seções (49 a 82), o que representa mais de um terço de toda sua obra.

Por último, os testemunhos que abrangem os simulacros das divindades (*imagines divinitate*) em DK 68 A74, onde Cícero tece suas fortes críticas: *De nat. deor.*, I, 12, 29; *De nat. deor.*, I, 43, 120; o testemunho DK 68 A78 de Ioannes Catrares, retirado do diálogo anônimo HERMIPPUS, *Sobre Astrologia* I 16, 122 p. 26, 13; Clemente de Alexandria

(*Strom.*, V, 88) no fragmento DK 68 A79; DK 68 A77 onde se observa a existência e influência de simulacros bons e maus, segundo Plutarco (*quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f), como também testemunha Sexto Empírico (*Adv. math.*, IX 19) no importantíssimo DK 68 B166⁴.

Quanto aos fragmentos propriamente, são poucas, mas bastantes significativas, as ocorrências que atestam o emprego do termo εἰδωλα por parte de Demócrito: O fragmento DK 68 B10, onde Sexto Empírico atribui a Demócrito uma obra sobre o tema, “ΠΕΡΙ ΕΙΔΩΛΩΝ ἢ ΠΕΡΙ ΠΙΠΟΝΟΙΑΣ” (*Adv. Math.*, VI, 2 [DK 68 B10]); Eusébio de Cesareia (*P. E.*, XIV.27.5 [DK 68 B118] citada por Dionísio, bispo de Cesareia) e na obra de Estobeu (II, 8, 16 “Δημοκρίτου· ἄνθρωποι... κατιθύνει.”): “os homens inventaram um simulacro do destino para justificar sua imprudência” (Ἄνθρωποι τύχης εἰδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίας ἀβουλίας)⁵; Sexto Empírico (*Adv. math.*, IX 19) em DK 68 B166: “Demócrito diz que alguns simulacros se aproximam dos homens [...]” (Δημόκριτος δὲ εἰδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις [...]); e em B119 onde Estobeu emprega τύχης εἰδωλον como “imagem do destino”⁶ criada pelos homens como disfarce da “falta de determinação” (ἀβουλίας). Por fim B195 onde Estobeu usa εἰδωλα de modo semelhante à ἄλλαμα, no sentido de uma representação por pintura ou estátua das divindades: “imagens dignas de serem contempladas por suas vestes e indumentárias, embora vazias de vida” (Εἰδωλα ἐσθῆτι καὶ κόσμῳ διαπρεπέα πρὸς θεωρίην, ἀλλὰ καρδίας κενεά, STOB. III 4, 69 [DK 68 B195]).

⁴ Warren, (2007) em um texto intitulado *Democritus on social and psychological harm* In: *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, “tenta uma interconexão” entre ética e política e a doutrina dos simulacros em Demócrito.

⁵ As traduções de τύχης por “destino”, “sorte” ou “azar” e ἀβουλίας por “imprudência” ou “falta de determinação”, reflete o caráter moral do texto.

⁶ Cf.: “O destino é generoso, mas inseguro; a natureza, porém, é autossuficiente” (Τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ’ ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης).

⁷ καρδίας κενεά, caso se refira aos ídolos de madeira ou qualquer outro material, como preferimos compreender o sentido de “imagens” (εἰδωλα), deve significar “ausência de vida”, isto é, uma bela peça, mas desprovida de vida. Caso esteja se referindo a uma

2 A natureza das εἰδωλα em Demócrito

É importante ressaltar que Demócrito não oferece, ou não se evidencia em sua vasta doxografia, uma definição clara do seu emprego do termo εἰδωλα, embora a definição de δείκελον (*Etymologicum Genuinum*) em DK 68 B123 contemple satisfatoriamente o significado da natureza das εἰδωλα (simulacros). Além do *Etymologicum*, também o testemunho de Plutarco (*quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f) em DK 68 A77, provavelmente as duas citações mais importantes para esse tema, apresenta uma definição de εἰδωλα ao relacioná-la à teoria da percepção sensível democrítea no quadro da doutrina dos átomos e do vazio. Neste sentido, não é fácil uma reconstrução de sua teoria dos simulacros (εἰδωλα), logo, uma pretensa reconstrução deste tipo não é o que esta pesquisa pretende fazer, mas sim analisar os diversos contextos onde εἰδωλα e seus correlatos semânticos, em grego e latim, conforme seus comentadores antigos, são empregados na doxografia democrítea.

Nos poemas homéricos⁸, importante ressaltar, εἰδωλον é um termo empregado em vários sentidos, como uma “imagem onírica”, por exemplo, plantada em Penélope, esposa fiel do astuto Odisseu, maliciosamente por Atena durante o sono: “criar uma imagem à maneira da forma de mulher” (εἰδωλον ποιήσε, δέμας δ’ ἦκτο γυναικί, HOM. *Od.* 4. 796), e também como um “simulacro” ou “imagem” forjado pelo deus Apolo: “Então Apolo, o deus do arco de prata, forja um simulacro” (αὐτὰρ ὁ εἰδωλον τεῦξ’ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων, HOM. *Il.* 5.451). Em ambos os casos, εἰδωλον é usado como uma forma de manipulação ou fraude causada por alguma divindade para distorcer a realidade e criar ilusões e enganos.

mulher, pode ser “ausência de coração” no sentido de falta de amor ou compaixão, referindo-se à frieza feminina.

⁸ As traduções da *Iliada* e da *Odisseia* são de Carlos Alberto Nunes (2001) e levemente modificadas quando necessário.

O termo εἶδωλον, etimologicamente, é cognato de εἶδος, “aspecto exterior”, “aquilo que é visto”, “figura”, “formato”. É também uma forma mental, uma “ideia”, como consagrada por Platão. O verbo εἶδω, de mesma raiz, exprime o “ver”, “olhar”, “observar”, e não apenas com os olhos físicos, mas também com o “entender” da mente, como aparece nos versos homéricos: “ver com mente”, (ἰδωμαι ἐν φρεσίν HOM. *Il.*21.61) e mesmo em Platão, na *República*, “[...] procurando ver o que não pode ser visto, senão pelo pensamento” (δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖ ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ, PLAT. *Rep.*, 511a). Para Platão, como se sabe, a coisa mesma, em si (αὐτός), é o εἶδος – a forma, um ente inteligível. O εἶδωλον, por outro lado, é algo que não é a coisa mesma. Na *República*, livro VII, onde Platão escreve, na *alegoria da caverna*, que o prisioneiro que deixa a caverna pode distinguir entre as sombras (τὰς σκιὰς), as imagens dos homens (ἀνθρώπων εἶδωλα) e as próprias coisas (ὕστερον δὲ αὐτά, 516a). Ora, as próprias coisas são tudo aquilo tomado falsamente como real pelos homens acorrentados: sombras e imagens. No *Teeteto*, Sócrates diz conseguir discernir com sua arte (τεχνή) se o intelecto do jovem produz “imagens e mentiras” (εἶδωλον καὶ ψεῦδος) ou se tem a capacidade do “genuíno e real” (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές, 150c).

Os três termos acima elencados descendem da mesma raiz linguística (εἰδ-). Do significado de “ver” (εἶδω), tanto Demócrito como Platão, derivam suas dimensões gnosiológicas, εἶδωλον/εἶδωλα, o perceptível pela visão, mas não o real, e o εἶδος/ιδέας, imperceptível, mas, no caso de Platão o “em si e por si” (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ, *Phed.* 100b) e, para Demócrito, as “ideias indivisíveis” (ἀτόμους ιδέας⁹), como atesta Plutarco: “Pois tudo consiste de ideias indivisíveis como ele [Demócrito] as chama, e não há nada contrário [a elas]” (εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ιδέας ὑπ’ αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν, PLUT. *Adv.*

⁹ Ἰδέα, como um termo democríteo, é empregado exclusivamente como πλήρες, φύσιν e δέν. Cf.: Damásio (2022).

Col. 8, 1110f [DK 68 A57]). Ora, antes mesmo que Platão fizesse de εἶδος o termo central de sua filosofia, Demócrito já empregara ἰδέα no sentido de ἄτομος e ἀδιαίρετον. Hesíquio, por exemplo, se refere às “ideias” (ἰδέας¹⁰) de Demócrito como um “corpo mínimo” (ἐλάχιστον σῶμα), o elemento atomista: “Ἰδέα: a semelhança, figura, forma, e o corpo mínimo.” (Ἰδέα· ἡ ὁμοιότης, μορφή, εἶδος. καὶ τὸ ἐλάχιστον σῶμα, HESYCH. [DK 68 B141]). Tanto em Clemente de Alexandria como no *Escólio* de São Basílio, os corpos atômicos são chamados de ἰδέας (CLEM. *Recogn.*, VIII, 15; *Schol.. Basilii*. [DK 68 A57]). A noção de ἰδέα, portanto, atrelada aos corpos atômicos é, para Alfieri (1953, p. 37), o modo de reduzir a “forma complexa à forma unitária”, assim como conciliar a “propriedade do ser em si com a necessidade da experiência”.

Em termos gnosiológicos, as εἰδῶλα de Demócrito desempenham a mesma função dos eflúvios (ἀπορροαί) na doutrina da visão de Empédocles, o que marca uma diferença significativa. Empédocles não usa εἰδῶλα com a mesma precisão de Demócrito, emprega-o de modo menos técnico. A sensação visual se dá, para Empédocles, antes pelos eflúvios, já as εἰδῶλα da visão, como escreve Casertano, “seria[m], pois, o resultado da penetração de certos eflúvios através dos poros dos nossos olhos” (Casertano, 2012, p. 130). Neste caso, parece que εἰδῶλα são “imagens internas”, semelhante a εἶδος, formuladas depois da entrada dos eflúvios pelos poros, limitando as εἰδῶλα, ao que parece, a noções ou conceitos.

Esta explicação da visão em Empédocles, mencionada por Aécio em alguns testemunhos (AĒT. IV 14, 1 [DK 31 A88]; IV 13, 4 [DK 31 A90]), é admitida também no *Papiro de Oxirrínco*, repertoriado por

¹⁰ Demócrito emprega ἰδέα, segundo Plutarco (PLUT. *Adv. Col.* 8, 1110f [DK 68 A57]), Clemente (Clem. Alex. *Recogn.*, VIII, 15 [DK 68 A57]) e Aécio (Aécio. IV, III, 5 [DK 68 A102]), além de outros: (Hesych. [DK 68 B141]; Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 137 [DK 68 B6]; Schol. Basil, II [DK 68 A57]), para designar e reforçar sua noção de princípio primeiro e indivisível, fundamento de toda realidade sensível.

Diels-Kranz, onde εἶδωλα não é empregado, mas sim εἰκόν: “os ‘eflúvios’ que provêm de cada objeto refletidos no espelho e que se adaptam aos olhos como se fossem imagens” (‘ἀπορροὰς’ φαίη ἂν ἀπιέναι ἀπὸ ἐκάστου τῶν κατοπτριζομένων καὶ τοῖς <ὄμμασιν ὥς>περ εἰδούσας <εἰκόνας ἐναρμόζεσθαι>, *Pap. Oxyrh.*, 1609 XIII 94 [DK 31 B109a]). O contexto do fragmento deixa evidente (φαίνεσθαι) a distinção de εἶδωλα usada pelos atomistas, Demócrito e Epicuro, e o emprego de “ἀπορροὰς” por Empédocles: “pois, não se deve entender como um simulacro [εἶδωλον], segundo uso de Demócrito e Epicuro, nem como Empédocles” (οὐ δεῖ δὲ εἶδωλον τοιοῦτον ἀκούειν οἷον τὸ κατὰ Δημόκριτον ἢ Ἐπικούρου ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς).

Assim, εἶδωλα se diferencia de ἀπορροὰς, o termo que caracteriza a doutrina da visão empedocliana. São termos distintos, ἀπορροή, restringe-se a um “fluxo”, “efluência”, uma “emanação” que não mantém as características do emanado. Em Demócrito, ao que parece, à guisa de especulação, pois carece de evidências textuais democríteas seguras, é que ἀπορροή é a “perda” ou a “saída” dos corpos atômicos imperceptíveis que constituirá as εἶδωλα, descrevendo uma ação, um processo de fluidez, exalação, e não a estruturação do corpo emanado. Epicuro é quem parece ter explicado – ou reformulado a doutrina de Demócrito – esse processo dizendo que os compostos¹¹, pelo fluxo (ῥεῦσις) incessante dos átomos, perdem parte da matéria atômica que os compõe, mas a matéria é repostada (ἀνταναπλήρωσιν) rapidamente¹², à velocidade do pensamento, em um tempo imperceptível (ἐπίδηλος):

¹¹ Alexandre de Afrodísias tem a devida noção das “sucessivas emanações” (συνεχῶς ἀπορρέοντα, *De sens.*, 56, 12 [DK 67 A29]) que emanam de todos os compostos. Teofrasto testemunha que “por toda parte as coisas estão sempre a emitir uma espécie de eflúvio” (ἅπαντος γὰρ αἰεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν, *De Sensu*, 50 [DK 68 A135]) e Plutarco sustenta: “reconhecendo que há emanações de todas as coisas que vêm a ser” (γνούς, ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσος ἔγενοντο, *Quaest. natur.*, 19, 916 [DK 31 B89]).

¹² Cf.: *Lucr., De rer. nat.*, IV, 29-32: “muitos simulacros são gerados, portanto, num breve espaço de tempo / e decerto se pode dizer que é veloz sua origem” (*ergo multa brevi spatio simulacra genuntur / ut merito celer his rebus dicatur origo*).

Além disto, a formação dos simulacros acontece tão veloz como o pensamento, pois o fluxo proveniente da superfície dos corpos é incessante, mesmo que não seja visto claramente uma diminuição [dos corpos], porque enche novamente.

Πρός τε τούτοις, ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει. καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχῆς, οὐκ ἐπίδηλος τῇ μειώσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν.
(Diog. Laer. *Vitae*, X, 48)

A doutrina democrítea das εἰδῶλα, ou como diz Plutarco, o “antigo argumento de Demócrito”¹³ (λόγον τινὰ τοῦ Δημοκρίτου παλαιὸν, Plut. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]), trazido de volta por Favorino, responsável por retirá-lo da obscuridade, ganha um sentido *ontognosiológico* específico quando comparado aos antigos empregos do termo desde os poemas homéricos. Para Demócrito, portanto, é através das εἰδῶλα, estruturas complexas reais, que o ser humano pode perceber os corpos sensíveis (σῶμα αἰσθητόν) e produzir conhecimentos, ou seja, o papel das εἰδῶλα é viabilizar o contato com os corpos externos possibilitando percepção e intelecto no interior da alma, pois “a alma é aquilo pelo que vivemos, percebemos e pensamos”¹⁴ (ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα, Aristot. *De anim.*, II 23, 414a).

¹³ Sobre a teoria dos simulacros associada a Leucipo, vale ressaltar, Aécio deixou um testemunho importante: “Leucipo, Demócrito e Epicuro pensam que a afecção visual acontece pelo encontro dos simulacros [com o olho]” (Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἰσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος, AĒT. IV, 13, 1 [DK 67 A29]). Embora Leucipo seja mencionado nesta passagem de Aécio, é importante mencionar que Teofrasto não o inclui, quando trata da natureza da visão em DK 68 A135, como formulador dessa teoria, o que nos leva a crer que, se Leucipo tratou das εἰδῶλα, como apontam Aécio e Alexandre de Afrodísias, ele forneceu apenas uma explicação mais simplificada (Mckiraham, 2013, p. 542) sobre a natureza da visão e dos demais sentidos, restando a Demócrito elucidá-la. Segundo Alexandre: “E ele [Demócrito], mas antes dele, Leucipo, e, em seguida, os seguidores de Epicuro [...]” (ἡγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον [...], Alex. *De sens.*, 24 [DK 67 A29]).

¹⁴ A noção de alma senciente aparece também em Heráclito: “a alma é uma exalação que percebe; é diferente do corpo, e sempre flui” (ψυχὴν, εἵτερον τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ

Esta é uma tese, como vimos, geral do atomismo desenvolvida, segundo Plutarco, por Demócrito permanecendo em Epicuro e Lucrécio, e fortemente criticada por Cícero. Epicuro ainda afirma que os simulacros causam uma “representação única e coesa” (ένος καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν) mantendo a “mesma forma dos corpos sólidos” (μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεομένου) indispensáveis para a compreensão do ente percebido:

produzindo por esta razão a representação do objeto em sua unidade e coesão, e conservando fielmente o conjunto das características constantes do objeto, de conformidade com a simetria apropriada do impacto que golpeia do exterior os nossos sentidos, causado pela vibração dos átomos no interior do objeto sólido de onde provêm. E a representação que recebemos com a impressão direta na mente ou nos órgãos sensoriais, seja da forma, seja das outras propriedades, é a mesma forma do corpo sólido, tal qual resulta da coesão íntima da imagem ou de seus vestígios restantes.

εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ένος καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σωζόντων κατὰ τὸν ἐκείθεν σύμμετρον ἐπερισμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος έν τῷ στερεομνίῳ τῶν ἀτόμων πάλσεως. καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεομένου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου.
(Diog. Laer., *Vitae*, X [EHe], 50).

Lucrécio, seguidor fiel da filosofia de Epicuro¹⁵, também reafirma a doutrina dos simulacros (*simulacra*) que desde Demócrito se propaga também entre os atomistas romanos:

ἢς τᾶλλα συνίστησιν, ARISTOT. *De anim.*, 1, 2, 405a 25 [DK 22 A12]).

¹⁵ Parece aceitável que Epicuro herdou o atomismo de Demócrito um tanto atravessado por Aristóteles (Bignone, 1973, *passim*), mais forte influência do mundo helênico, mesmo Diógenes Laércio noticiando, acerca de Epicuro, que “a leitura das obras de Demócrito o levou a dedicar-se fortemente à filosofia” (ἐπειτα μέντοι περικυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίους ἐπὶ φιλοσοφίαν ἄξει, *Vitae*, X, 2 [DK 68 A52]). Se é verdade, Lucrécio, mesmo fiel a Epicuro, está mais distante, filosófico e cronologicamente de Demócrito. Por outro lado, é verdade, Lucrécio não se afasta significativamente de

começarei agora a dizer-te o que é mui pertinente:
que há o que chamamos de simulacros das coisas:
estes, como se fossem membranas a se descolarem
da super das coisas, voejam por todos os lados pelas áureas.

*nunc agere incipiam tibi, quod vehementer ad has res
attinet esse ea quae rerum simulacra vocamus,
quae quasi membranae summo de corpore rerum
dereptae volitant ultroque citroque per auras.*
(Lucr., *De rer. nat.*, IV, 29-32).

começarei agora a dizer-te o que é mui pertinente:
que há o que chamamos de simulacros das coisas:
esses são como se fossem membranas, ou cascas, digamos,
pois a imagem carrega uma idêntica forma ou aspecto
com relação ao corpo de onde desprendem vagante.

*nunc agere incipiam tibi, quod vehementer ad has res
attinet esse ea quae rerum simulacra vocamus,
quae quasi membranae vel cortex nominatandast,
quod speciem ac formam similem gerit eius imago,
cuius cumque cluet de corpore fusa vagari.*
(Lucr., *De rer. nat.*, IV, 49-53).

Lucrécio usa, além de *simulacra*, o termo *effigias* para ilustrar sua compreensão ontológica de εἰδωλα usada por Epicuro e anteriormente por Demócrito. *Effigiae* é sem dúvida um termo do epicurismo romano usado como sinônimo de *simulacra*, equivalente latino de εἰδωλα na língua grega¹⁶ falada por Demócrito e Epicuro. Tanto *effigias* com *figura*, vale ressaltar, presentes no verso 42 do livro IV, *Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras*¹⁷, fazem parte da mesma família linguística derivada do verbo *fungo*, “moldar”, “dar forma”, aludindo a uma “imagem representativa”, φαντασίαν em Epicuro¹⁸, que resguarda as caracteres-

Epicuro e reconhece sua dívida com o atomista de Abdera, ora criticando-o (*De rer. nat.*, III, 370-371) ora concordando com suas teses (*De rer. nat.*, V, 621-622).

¹⁶ Cf.: Munro, Vol II, pp. 278-279.

¹⁷ Lucr. *De rer. nat.*, IV, 42.

¹⁸ Cf. também as expressões em Epicuro: “τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας” (Diog. Laer., *Vitae*, X, 31); “φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας” (*Vitae*, X, Mc XXIV,

licas do objeto representado (*rerum simulacra*). Os simulacros, portanto, são finas texturas e não existem de modo singular (*nec singillatim*), atingindo a faculdade da percepção “conciliadas” (*conciliatim*).

Ora, são muitas e variadas as imagens usadas, com muito esforço poético-pedagógico, por Lucrécio no livro IV do *Sobre a natureza das coisas*, para demonstrar, aos seus leitores, o que são os “simulacros das coisas” (*rerum simulacra*), o que Demócrito, mas também Epicuro, sustentam como εἰδωλα:

[...] membranas a se deslocarem
das superfícies das coisas [...]

[...] *membranae summo de corpore rerum
dereptae* [...] (IV, 31-32)

[...] as efígies das coisas e as tênues figuras
são projetadas para fora das superfícies dos corpos.

[...] *rerum effigias tenuisque figura
mittit ab rebus summo de corpore eorum*. (IV, 42-43)

[...] membranas, ou cascas, digamos,
Pois a imagem carrega uma idêntica forma ou aspecto
com relação ao corpo de onde desprende vagante.

[...] *membranae vel cortex nomenclitandast,
quod speciem ac formam similem gerit eius imago,
cuius cumque cluet de corpore fusa vagari*. (IV, 51-53)

Também a ação, ou processo, que para Lucrécio se mostra evidente na natureza, o dos corpos projetam partículas (*rebus apertis*), é semelhante aos desprendimentos dos simulacros dos corpos:

como as toras [de madeira] emitem fumo, e as chamas, os calores
robora ceu fumum mittunt ignesque vaporem, (IV, 56)

147) e os usos de φαντασίαν (*Vitae*, X, 50, 51, 75, 80). Também o uso de εἰδώλων φαντασίας e διανοητικὰς φαντασίας em CIC. *Epist.* XV, 16, 1 [DK 68 A118].

como no verão as cigarras as túnicasavas.

cum teretis ponunt tunicas aestate cicadae. (IV, 58)

e os vitelos nascentes emitem
da superfície do corpo a membrana, ou lúbrica serpe
deixa a veste no arbusto [...]

*et vituli cum membranas de corpore summo
nascentes mittunt, et item cum lubrica serpens
exuit in spinis vestem [...]* (IV, 59-61)

Cícero, por outro lado, criticando a doutrina dos simulacros dos atomistas¹⁹, menciona um epicurista romano, Cássio de Insúbria, já morto, que empregava o termo *spectra* como sinônimo de εἶδωλα, ao que Cícero ironiza: “teria que mostrar-me [...] como a ilha britânica, cuja εἶδωλον me penetra no peito assim que quero pensar nela” (*doceas tu me oportebit [...] sed si insulam Britanniam coepero cogitare, eius εἶδωλον mihi advolabit ad pectus*, CIC. *Epist.* XV, 16, 1 [DK 68 A118]). Pena que Cícero parece não compreender a filosofia de Epicuro ou ignora a noção de πρόληψις²⁰ que ele erroneamente traduziu por *innatas cognitiones*²¹. Para Cícero é impossível como esses “espectros” possam provocar na alma “representações dianoéticas” (διανοητικὰς φαντασίας),

¹⁹ Cícero menciona textualmente Demócrito: “quae ille Gargettius et iam ante Democritus εἶδωλα” (CIC. *Epist.* XV, 16, 1 [DK 68 118]).

²⁰ Muito cara ao seu pensamento, a πρόληψις constitui um neologismo introduzido por Epicuro no pensamento filosófico e, conseqüentemente, na cultura e na língua grega, caracterizando assim um conceito fundamental em sua filosofia: “É preciso, portanto, colocar nomes novos em coisas novas, assim como fez Epicuro com o termo da πρόληψιν, termo que ninguém antes dele designou com este sentido” (*sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat*, CÍC. *De nat. Deor.* I, XVII, 45). Significa “receber antecipadamente”, daí “antecipação”, uma percepção guardada na alma. Também se relaciona com *prolambáno*, “adiantar”, “surpreender”, “receber antes”, “levar adiante”, “perceber”, “tomar”, “tomar posse de”, “agarrar” (Cf. Isidro, 1998, pp. 486, 478, 347). É nesse sentido que se diz da capacidade que a faculdade da memória tem de “antecipar” ou de “receber antecipadamente” as sensações por já tê-las fixadas na alma por intermédio das sensações.

²¹ CIC. *De nat. Deor.* I, XVI, 44; I, XVII, 45.

expressão que ele não traduz para sua língua, transcrevendo-a em grego, assim como faz com εἰδώλων φαντασίας e εἶδωλα.

3 As εἶδωλα da *substância divina* (θείας οὐσίας)

A doutrina democrítea dos simulacros pode também explicar a natureza dos deuses e como eles são percebidos, ou melhor, projetados na mente. O conhecimento ou percepção dos deuses tem uma fundamentação gnosiológica na filosofia *sensista* de Demócrito, não sendo mera especulação vazia ou religiosa. Ora, se é possível ao homem formular uma noção de divindade (θείου ἔννοιαν), ou da “substância divina” (θείας οὐσίας²²), como testemunha Clemente de Alexandria, esta não pode ser uma simples criação subjetiva da imaginação humana. Neste sentido, o termo εἶδωλα também foi empregado por Demócrito, segundo seus doxógrafos, para se referir à natureza das divindades (δαίμονας), pois são os simulacros desses seres que chegam aos homens pelo ar e são de alguma forma percebidos, e não eles mesmos conhecidos.

Segundo testemunho do diálogo anônimo *Hermippus* (Ioannes Catrares), o ar está repleto (μεστόν) de simulacros das divindades, e é por intermédio do ar que os seres humanos (ἄνθρωποις), assim também como os animais irracionais (ἄλόγοις ζώοις), têm contato com as divindades por meio dos seus simulacros: “Não seria correto, contudo, omitir a opinião de Demócrito, que as chama [*sc.* às divindades] de simulacros e diz que o ar está repleto delas” (Τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου <οὐ> καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὅς εἶδωλα αὐτοὺς [*sc.* τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί, HERMIPPUS. *De astrol.* [IOANN. CATRARES] I 16, 122 p. 26, 13 [DK 68 A78]).

²² Alfieri (1936, p. 115) traduz a expressão θείας οὐσίας por “natura divina”.

O “ar está repleto deles” (μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων²³), isto é, dos simulacros dos deuses, é o que vale dizer que no ar se encontram as substâncias divinas, ou para usar precisamente a linguagem atomista, os átomos divinos, pois Aristóteles e a tradição aristotélica identificam o átomo de Demócrito com a “substância” (οὐσία): “pois [Demócrito] considera as grandezas, isto é, os indivisíveis, como substância” (τὰ γὰρ μεγέθη, τὰ ἄτομα, τὰς οὐσίας ποιεῖ, ARISTOT. *Metaph.*, Z 13, 1039a 9 [DK 68 A42]²⁴). É possível também relacionar, embora não sejam a mesma coisa, a substância de deus com os átomos da alma (ψυχή) e do intelecto (νοῦς)²⁵, pois é notícia de Diógenes Laércio, embora a propósito de Xenófanes, que “a substância de deus possui uma forma esférica” (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, DIOG. LAERT., *Vitae*, IX, 19), assim como são os átomos que constituem a alma e o intelecto, para Demócrito, segundo Aristóteles.

As figuras esféricas (σφαιροειδῶν), próprias dos deuses e da alma, permeiam todo o ar: “no ar há um grande número daquelas [figuras primeiras e esféricas] que ele chama intelecto e alma” (Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολλὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων [πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν] ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχὴν, ARISTOT. *De respir.*, 4, 471b [DK 68 A106]), isso porque átomos esféricos “nunca repousam” (ἡρεμεῖν μηδέποτε, Em *De anim.*, I 2, 404a 1 [DK 67 A28]) por serem

²³ A propósito de Tales, Aristóteles faz afirmação semelhante: “tudo está pleno de deuses” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, Aristot. *De anim.*, I 5, 411a7 [DK 11 A22]).

²⁴ Cf.: Aristot. *Metaph.*, Z, 6 1031b 17: “estas [ideias] de fato, são necessariamente substâncias” (ταύτας γὰρ οὐσίας μὲν ἀναγκαῖον εἶναι); Aristot. *De caelo*, p. 294, 33 Heib [DK 68 A37]: “chama os seus lugares de vazio, nada e ilimitado, e chama cada substância de algo, compacto e o que é” ([...] ὀνόμασι τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, τῶν δὲ οὐσιῶν ἐκάστην τῷ τε δὲν καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι); SIMP. *De caelo*, p. 294, 33 Heib [DK 68 A37]: “e chama cada substância de algo” (τῶν δὲ οὐσιῶν ἐκάστην τῷ τε δὲν); “pequenas substâncias que escapam aos nossos sentidos” (Νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας, ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις).

²⁵ Cf.: Aristot. *De anim.*, I 2, 404a 25 [DK 68 A101]: “simplesmente que alma e intelecto são o mesmo” (ἀπλῶς ταυτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν). Diógenes Laércio ratifica a mesma afirmação: “[...] igualmente a alma, que é a mesma que o intelecto” (καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἦν καὶ νοῦν ταυτὸν εἶναι, DIOG. LAER. *Vitae*, IX, 44 [DK 68 A1]).

esféricos, isto é, não encontram resistência, ou seja, “naturalmente, não podem permanecer firmes²⁶” (διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, ARISTOT. *De anim.*, I, 3, 406b 15 [DK 68 A104]). Em outras palavras, por natureza, ignoram o estado de repouso mesmo quando se encontram em um agregado atômico.

Clemente de Alexandria, por sua vez, afirma ser inevitável a Demócrito aceitar a noção de divindade (θείου ἔννοιαν) e menciona Xenócrates de Calcedônia, discípulo de Platão²⁷, que sustentava uma noção universal de divindade, e que esta vale tanto para os humanos, seres racionais, como para os irracionais. Ainda segundo Clemente, mesmo Demócrito não fazendo referência clara (θέλησι) às divindades e a percepção dos humanos acerca delas, é inegável, em nome do conjunto de “suas doutrinas” (τῶν δογμάτων), o que inclui inegavelmente a doutrina dos simulacros, mencionada no próprio testemunho, que ele consente, para manter sua coerência, que os entes divinos projetam, assim como os corpos compostos, simulacros (εἰδωλα) de si mesmos, impactando a percepção sensível e a cognição humana. Os animais irracionais (ἄλόγοις ζώοις), por outro lado, apenas são afetados pelos simulacros divinos, mas, por serem desprovidos de razão e discurso (ἄλόγοις), não elaboram conhecimento acerca deles. Destarte, o testemunho de Clemente é importante porque liga a doutrina das εἰδωλα a Demócrito e a insere no contexto da percepção dos deuses:

Xenócrates de Calcedônia não duvida que haja, de modo universal, uma noção de divindade mesmo entre os [animais] irracionais, e, mesmo que Demócrito não pretenda, consentirá para manter a coerência com suas próprias doutrinas: pois os simulacros, segundo ele, provindos da substância divina, vêm igualmente ao encontro tanto dos homens como dos animais irracionais.

²⁶ Aristóteles aqui usa o verbo μένω, “ficar firme”, “esperar”. Em *De anim.*, I 2, 404a 1 [DK 67 A28], diferentemente, ele usa ἡρεμέω, “estar tranquilo”, “calmo”, “em repouso”.

²⁷ Cf.: Diog. Laer. *Vitae*, IV, 6.

Καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος (fr. 21 Heinze) οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις, Δημόκριτος δέ, καὶ μὴ θέλει, ὁμολογήσει διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων· τὰ γὰρ αὐτὰ πεποίηκεν εἰδῶλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας. (Clem. Strom., V, 88 [DK 68 A79]).

Em relação a Cícero, fonte importante para esse tema, Demócrito não está isento das suas discordâncias. As críticas direcionadas ao próprio Demócrito, e não apenas a seu desafeto, Epicuro, sustentam que Demócrito realmente tinha uma engenhosa explicação acerca do conhecimento dos deuses a partir da doutrina dos simulacros. Cícero faz duas menções críticas, repertoriadas por Diels-Kranz em DK 68 A74²⁸, acerca da natureza dos deuses e o modo como Demócrito a relaciona à sua doutrina dos simulacros. No livro I do *De Natura Deorum*, Cícero se questiona acerca do que considera um “grande erro” (*maximo errore*²⁹) cometido por Demócrito, qual seja, a evidente contradição entre a negação de tudo que é eterno e estável (exceto os átomos) e a natureza (*naturam*) dos deuses projetadas pelas “imagens” (*imagines*) que os representa fielmente. Esta incompatibilidade, seja dos finos contornos seja da natureza mesma dos deuses, inviabiliza o discurso verdadeiros acerca dos deuses:

Não estaria Demócrito em grande erro quando ora coloca entre os deuses as imagens com seus finos contornos, ora aquela natureza da qual as imagens emanam, ora nossa própria ciência e inteligência? E quando ele, por outro lado, afirma que não há nada que seja eterno,

²⁸ Taylor, em *The Atomists Leucippus and Democritus*, 1999, p. 139 [172.b.], faz referência a outra citação de Cícero não repertoriada por Diels-Kranz: CIC. *De nat. deor.*, II.30.76.

²⁹ Em *De nat. deor.*, I, 43, 120 [DK 68 A74] segue a crítica: “*mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis cuius fontibus Epicurus hortulos suos inrigavit, nutare videtur in natura deorum. tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit, tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentis quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus: quae quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora*”.

uma vez que nada permanece estável no mesmo estado, ele não nega a existência de Deus tão completamente a ponto de não deixar nenhuma opinião sobre ele?³⁰

quid Democritus, qui tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat, tum sententiam intellegentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? cum idem omnino, quid nihil semper suo statu maneat, negat esse quicquam sempiternum, nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat?
(CIC. *De nat. deor.*, I, 12, 29 [DK 68 A74]).

Para Cícero, Demócrito não deixa possibilidades reais para opiniões, ou crenças, como prefere traduzir Taylor (1999, p. 139) o termo *opinionem* neste contexto religioso, sobre os deuses, o que caracteriza a contradição e o erro de Demócrito. Embora os deuses sejam tratados como entes reais, objetivos, naturezas ou “substâncias divinas”, como bem expressos pelo termo εἰδωλα e não ἄγαλμα, sendo este último sempre uma representação subjetiva de um artífice, como afirma Olímpodoro: “Os nomes dos deuses são imagens sonoras dos deuses, como afirma Demócrito” (ὅτι ἀγάλματα³¹ φωνήεντα καὶ ταῦτά ἐστι τῶν θεῶν, ὡς Δημόκριτος, OLIMPIOD. *In Plat. Fileb.*, p. 246 Stallb [DK 68 142]³²).

Em outra menção à doutrina dos simulacros (*simulacra*), não repertoriada por Diels-Kranz, Cícero afirma, diferente do exposto em *De nat. deor.*, I, 12, 29, que Demócrito precisou negar a existências dos deuses (*aut negandum est esse deos*), assim como Epicuro negaria posteriormente: “Então, primeiro, é preciso negar que os deuses existam, como Demócrito faz de certa forma ao introduzir seus simulacros e Epicuro

³⁰ Nas citações dos testemunhos de Cícero, optamos por usar as traduções de Alfieri (1936), modificando-as, a partir do original em latim, sempre que julgarmos necessário.

³¹ ἄγαλμα, diferente de εἰδωλα, é sempre a representação escultural (artística) de um deus, “monumento”, “estátua de um deus”. Heráclito são “imagens de divindades” (δαιμόνων ἀγάλμασιν, Aristocritus *Theos*. 69 [DK 22 B128]), Empédocles “animais pintados” (ἀγάλμασιν, Porphyry. *De abst.*, II 21-27 [DK 31 B128]) e Górgias usa no sentido de “estátuas” ou “pinturas” (Planud. *Ad Hermog.*, V 548 [DK 82 B6])

³² Cf.: *Plat. Fileb.*, 12c.

ao introduzir suas imagens [...]” (*Primum igitur aut negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens [...]*, CIC. *De nat. deor.*, II.30.76 [Não-DK]³³). Fato é que não há uma negação dos deuses em Demócrito, muito menos em Epicuro³⁴.

As acusações de impiedade ou ateísmo, no século de Demócrito, devem-se muito mais ao cenário político e menos ao religioso, como nos casos de Anaxágoras, Sócrates e Protágoras³⁵, figuras ilustres na cena pública grega. No caso de Protágoras, associado a Demócrito como ateu (ἄθεον) pelo bispo Eusébio de Cesareia, o qual afirma: “tendo se tornado companheiro de Demócrito, Protágoras ganhou reputação de ateu; diz-se, de fato, que ele escreveu esta introdução na obra *Sobre os Deuses* [...]” (Ο μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγωνώς ἐταῖρος ὁ Πρωταγόρας ἄθεον ἐκτήσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιαῖδε κεχρηῆσθαι εἰσβολῇ ἐν τῷ Περί θεῶν συγγράμματι· [...], EUS. *P. E.* XIV 3,7 [DK 80 B4³⁶]). Na realidade, o que há, tanto em Demócrito como no sofista Protágoras, é um agnosticismo, já que, acerca dos deuses, nada é possível afirmar de modo evidentemente claro (ἀδηλότης).

Para Protágoras, a “existência ou inexistência” (οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν) dos deuses, assim como “o tipo de natureza que [o deus] possui” (ὅποιοί τινες ἰδέαν), são impossíveis de serem determinadas, ou como diz Untersteiner (2021, p. 60), não há “a possibilidade de uma experiência sensível deles”. Cícero, por sua vez, diferente da

³³ Cf.: Taylor, 1999, p. 139 [172.b.];

³⁴ Cf.: Diog. Laer., *Vitae*, X, 123: “Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles” (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις).

³⁵ Segundo testemunho de Diógenes Laércio, “Protágoras foi banido pelos atenienses e seus livros foram aniquilados na praça do mercado [...] (διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, Diog. Laer. *Vitae*, IX, 52).

³⁶ Cf.: Diog. Laer. *Vitae*, IX, 51 [DK 80 A1]: “No início de outra obra sua ele diz o seguinte: ‘quanto aos deuses, não tenho meios de saber se eles existem ou não existem; são muitos os obstáculos impeditivos do conhecimento, como a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana’” (καὶ ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο τὸν τρόπον· ‘περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ’ ὡς εἰσὶν, οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου’).

análise que faz sobre Demócrito, entendeu bem a concepção de Protágoras acerca dos deuses, pois afirma textualmente que ele não era propriamente um ateu uma vez que há um claro reconhecimento de uma incapacidade de saber se os deuses existem ou não, manifesto pela expressão οὐκ ἔχω εἰδέναι. Para Cícero: “tampouco julgo supersticioso Protágoras, a quem nem uma nem outra opinião foi clara, nem que os deuses existiam nem que não existiam” (*Censes superstitiosos esse potuisse; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse*, CIC. *De nat. deor.*, I. 177)³⁷.

Além de Cícero, outros autores antigos como Sexto Empírico, Aécio, Plutarco, Estobeu, o historiador romano Plínio, Tertuliano e Clemente de Alexandria, também testemunharam e atribuíram a Demócrito concepções corpóreas, pois projetam simulacros, condição natural de todos os corpos compostos³⁸, acerca da natureza dos deuses. Para Plínio, por exemplo, muitos creem que os desses são inúmeros (*innumeros*), mas para Demócrito, conclui ele, “há somente dois: punição e benefício” (*duos omnino, Poenam et Beneficium*, PLIN. *Hist. nat.*, II 14 [DK 68 A76]). Tal afirmação deve ter origem numa fonte comum que Sexto Empírico menciona já no século III, que existem simulacros benéficos e maléficos em torno dos homens:

Demócrito diz que alguns simulacros se aproximam dos homens e que alguns deles são benéficos, enquanto outros são maléficos; por isso eles desejam encontrar simulacros de bons presságios.

Δημόκριτος δὲ εἰδωλὰ τινὰ φησὶν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ· ἐνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων.

(Sext. Emp. *Adv. math.*, IX 19 [DK 68 B166]).

³⁷ Tradução de Vendemiatti, 2003, p. 53. Cf.: *De nat. deor.*, I 1, 2; I 12; 29; I 23, 63.

³⁸ Segundo testemunho de Teofrasto, “por toda parte as coisas estão sempre a emitir uma espécie de eflúvio” (ἅπαντος γὰρ αἰεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν, Teofr. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]).

Evidentemente, essas afirmações parecem contradizer, como bem testemunha Cícero³⁹, a visão *materialista* da realidade onde todas as coisas são formadas a partir do movimento espontâneo e das agregações dos átomos e do vazio. Ora, é atribuída a Demócrito uma negação explícita da influência dos deuses na formação “do todo infinito” (τὸ πᾶν ἄπειρον). Não há, portanto, um artífice (δημιουργός), como pensa Platão⁴⁰, causador de todas as coisas existentes, boas ou más, pelo contrário, a cosmologia atomista, por exemplo, está isenta de um construtor, pois, segundo testemunho de Plutarco: “Demócrito de Abdera, supôs o todo infinito, este não resulta da obra de nenhum artífice” (Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ὑπεστήσατο τὸ πᾶν ἄπειρον διὰ τὸ μηδαμῶς ὑπὸ τινος αὐτὸ δεδημιουργῆσθαι, PLUT., *Strom.*, 7 [DK 68 A39]). Esta cosmologia atomista, para insatisfação de Aristóteles⁴¹, parte do “impulso originário” (πληγῇ⁴²) dos átomos como testemunha Aécio, “pois é necessário, segundo afirma, que os corpos se movam devido o impulso eterno do seu próprio peso” (ἀνάγκη γάρ, φησί, κινεῖσθαι τὰ σώματα τῇ τοῦ βάρους πληγῇ, Aécio, 1.3.18 [DK 68 A47]) sem um propósito conhecido mas apenas segundo a necessidade (ὑπ’ ἀνάγκης), conforme fragmento 1 de Leucipo: “Nada surge em vão, antes, tudo tem uma razão e [surge] mediante necessidade” (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης, Aécio I, 25,4 [DK 67 B2]).

³⁹ CIC. *De nat. deor.*, I 12, 29; I 43, 120 [DK 68 A74].

⁴⁰ Cf.: Plat. *Tim.*, 29a: “pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas” (Εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργός ἀγαθός). Tradução de Rodolfo Lopes.

⁴¹ Cf.: Aristot. *De cael.*, 3.2 300b 8-11 [DK 67 A16]: “Eles devem especificar que movimento eles têm e qual é seu movimento natural” (λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις); ARISTOT. *Metaph.*, A. 4 985b 19-20 [DK 67 A6]: “Quanto ao movimento, donde [deriva] e como pertence às coisas, também eles, semelhantemente aos demais, se descuidaram e foram negligentes” (περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαιθύμως ἀφεῖσαν).

⁴² Traduzo πληγῇ com Alfieri (1936, p. 94), mas também significa “golpe”, “choque” e “castigo do céu”, “colisão”.

As poucas citações acerca dos deuses que restaram na doxografia democrítea, evidentemente, são insuficientes para endossar uma elaboração teológica consistente por parte de Demócrito e que tome a doutrina dos simulacros como base de uma possível teologia atomista. Por outro lado, é fato, portanto, que a doutrina dos simulacros se mostra coerente e harmônica, em Demócrito, com sua teoria da percepção sensível, reconhecida pela doxografia atomista e que posteriormente teria sido assimilada por Epicuro e Lucrécio, atomistas posteriores e importantes para o atomismo antigo.

4 O papel das εἰδῶλα na *percepção visual* (ὁρατικός)

A percepção do olho é, para Demócrito e seus antecessores, a mais complexa (SASSI, 1978, p. 77) e mais importante, e por isso teve uma maior atenção por parte do Abderita e seus doxógrafos, o que levou a uma série de críticas por parte dos seus comentadores, tanto antigos como modernos. A primeira e mais importante afirmação, portanto, e que descreve de um modo geral a teoria da percepção visual democrítea é testemunhada, além de Aristóteles e Teofrasto, também por Diógenes Laércio, Aécio e Alexandre de Afrodísias, para os quais ver (ὄραν) é o resultado da penetração (ἐμπίπτω) dos “simulacros” (εἰδῶλα) no órgão da visão: “a causa da visão, portanto, são os simulacros, estes têm a mesma forma das coisas vistas, pois são sucessivas emanações que penetram na vista”. (εἰδῶλα γάρ τινα ὁμοίομορφα ἀπὸ τῶν ὁρωμένων συνεχῶς ἀπορρέοντα καὶ ἐμπίπτοντα τῇ ὀψει τοῦ ὁρᾶν ἡιτιῶντο, Alex. *De sens.*, 56, 12 [DK 67 A29])⁴³. O verbo

⁴³ Cf.: AĒT. IV, 13, 1 [DK 67 A29]: “Leucipo, Demócrito e Epicuro pensam que a afecção visual acontece pelo encontro dos simulacros [com o olho]” (Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδῶλων εἰσκρισιν οἶνται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος); DIOG. LAERT., *Vitae*, IX, 44 [DK 68 A1]: “vemos mediante a penetração de simulacros em nós” (Ὅρᾶν δ’ ἡμᾶς κατ’ εἰδῶλων ἐμπτώσεις).

ἐμπίπτω implica “cair em um lugar aberto”⁴⁴, ou entrar por um meio que não ofereça resistência, cair dentro ou sobre algo impactando-o. Neste sentido, as “passagens” (πόρων, Plut. *Quaest. conv.* VIII, 10, 2. 734f), pequenas aberturas existentes no olho, oferecem caminho aberto e sem resistência à penetração dos simulacros dos corpos externos.

Teofrasto, de quem temos muitas informações acerca das teorias da percepção visual, não só de Demócrito, mas de muitos autores desse mesmo período e anteriores ao abderita, afirma que, segundo Demócrito, “a visão é produzida mediante o reflexo [...], mas não é gerada diretamente na pupila” (Ὅρᾶν μὲν οὖν ποιεῖ τῇ ἐμφάσει [...], οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, Teofr. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]). Aristóteles, por sua vez, já afirmara acerca de Demócrito que “a visão é um reflexo [das coisas]” (τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν, Aristot. *De sens.*, 2, 438a 5 [DK 68 A121]⁴⁵) no olho. O termo ἔμφασις, usado tanto por Aristóteles como por Teofrasto, denota não mais a ideia de “introjeção” como em ἐμπίπτω, mas sim a exposição de algo, uma “aparicação” (φάσις) ou o modo de manifestação como uma imagem refletida em uma superfície lisa ou molhada⁴⁶. No sentido democríteo é a forma *enfatizada* do que aparece aos sentidos, neste caso, “por meio” (ἐν) dos olhos. A visão, neste sentido, é uma espécie de *duplicação* da coisa vista, ela permanece o que é, fora e distante dos olhos, mas surge mediada na pupila (κόρη) pelo impacto e penetração devido a força da emissão das εἰδωλα pelo corpo percebido.

Enquanto ἔμφασις é a “ênfase” no que aparece para o sujeito de percepção, o *senciente* dotado de uma estrutura corpórea de percepção sensível (αἴσθησις) e uma alma (ψυχή) responsável pela percepção e intelecção, as εἰδωλα, da perspectiva dos compostos (σύνθετον), isto é, dos corpos *sensíveis* inanimados (ἄψυχα) que ininterruptamente

⁴⁴ Liddell-Scott-Jones, *Cf.*: ἐμπίπτω. (Doravante LSJ)

⁴⁵ Para uma análise da teoria da visão de Aristóteles: Cappelletti, 1977.

⁴⁶ LSJ, *Cf.*: ἔμφασις.

emitem as εἰδωλα, são “leves representações” que impactam os órgãos dos sentidos, penetrando-os, e estimulando a alma.

O testemunho de Alexandre (DK 67 A28) traz alguns detalhes acerca do processo de percepção visual que não se encontram em Aristóteles nem em Teofrasto. Alexandre, para exprimir a ideia de projeção imagética de Demócrito, usa no mesmo testemunho além do termo “simulacros” (εἰδωλα, *De sens.*, 56, 12), também “reflexo” (ἔμφασιν, *De sens.*, 24, 14), pois para ele é necessário, para que o reflexo reflita no olho mantendo a “mesma forma” (ὁμοιόμορφα) da coisa percebida, que haja “sucessivas emanações” (συνεχῶς ἀπορρέοντα) dos simulacros do corpo percebido numa velocidade imperceptível⁴⁷. Neste sentido, o que Alexandre parece dizer é que um único simulacro não produz a sensação da visão, mas sim uma infinita sucessão desses simulacros sobrepostos de forma ininterrupta. Podemos ilustrar este mecanismo com o processo de projeção dos filmes⁴⁸ no cinema antigo, quando uma série de quadros estáticos, ou seja, as fotografias em constante sobreposição, produzem as cenas em movimento. A sobreposição constante dos simulacros, portanto, reproduz não só a figura estática do sensível, mas também seu caráter dinâmico. Em uma palavra, as projeções dos simulacros reproduzem os compostos e suas relações no tempo e espaço, assim como suas cores, seus sons e odores.

Neste sentido, a tese apresentada não apenas por Teofrasto e Aristóteles, mas corroborada também pelos demais doxógrafos antigos, como Alexandre, Cícero e Plutarco, afirma que Demócrito sustenta

⁴⁷ Epicuro apresenta uma versão mais detalhada acerca da produção imagética. Segundo ele “a formação dos simulacros é tão veloz quanto o pensamento, e o fluxo proveniente da superfície dos corpos é incessante, pois não podemos perceber dos corpos por que a matéria é sempre reposta” (ἡ γένεσις τῶν εἰδῶλων ἅμα νοήματι συμβαίνει. καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχής, οὐκ ἐπίδηλος τῇ μειώσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σφύζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεομένου, Diog. Laert. *Vitae*, X [EHe], 48)

⁴⁸ Guthrie (1969, p. 442) usa a expressão “films of atoms” para expressar a ideia que descrevemos acima, ou seja, que os corpos sensíveis têm uma tendência natural para emitirem constantemente eflúvios de si.

que a visão acontece por meio dos simulacros, ou seja, as finas películas chamadas de εἰδῶλα que se desprendem dos corpos compostos mantendo todas as suas características sensíveis ao desprenderem-se dos corpos e introjetarem-se no órgão da visão (ὄψις). Elas conservam, segundo testemunho de Plutarco citando um comentário de Favorino, não só a “semelhança”, mas também a “forma precisa” dos corpos compostos: “não só conservam uma forma semelhante àquela dos corpos que copiam fielmente” (οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένas ὁμοιότηtas, Plut. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]).

Diógenes Laércio, por exemplo, testemunha que “vemos mediante a penetração de simulacros em nós” (ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδῶλων ἐμπτώσεις, Diog. Laert. *Vitae*, IX, 44 [DK 68 A1]). A penetração (ἐμπτώσεις) é consequência da força e velocidade das projeções, o que causa a entrada no órgão do sentido modificando a alma. Ora, segundo Teofrasto, toda sensação é uma modificação (ἄλλοιουμένης, Teofr. *De sens.*, 63 [DK 68 A135]), e, neste sentido, o conhecimento é um processo inicialmente empírico em que os órgãos dos sentidos (ὑποκειμένης αἰσθήσεις) sofrem constantes impressões dos simulacros dos corpos externos. Aécio também elucida a relação entre sensação-pensamento e as εἰδῶλα: “a sensação e o pensamento nascem pela introdução de simulacros externos” (τὴν αἰσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδῶλων ἔξωθεν προσιόντων, AĖT. IV 8, 10 [DK 67 A30]). Os simulacros, neste sentido, impactam o arranjo dos átomos da alma, modificando-a e gerando assim tanto a percepção sensível, neste caso a visão, como o conhecimento.

Também no *Etymologicum Genuinum*, enciclopédia lexical compilada no século IX d.C. em Constantinopla, a noção de δεικελον [amostragem⁴⁹], atribuída a Demócrito, é apresentada da seguinte

⁴⁹ De δεικανᾶ, “mostrar”, “fazer surgir”. Logo, é o processo de exibição, de uma mostra: “amostragem”, “representação”. Neste sentido, representa a “coisa percebida” (πρᾶγμα), levando em conta a teoria democritea da percepção sensível, é também

forma: “Para Demócrito, a emanção mantém a mesma forma [exterior] das coisas [perceptíveis]” (Παρά δὲ Δημοκρίτῳ κατ’ εἶδος ὁμοία τοῖς πράγμασιν ἀπόρροια, *Etym. gen. mag.*, δείκελον [DK 68 B123]). Este fragmento sugere que no processo das emanações (ἀπόρροια), as características sensíveis do corpo percebido se mantêm iguais e não perdem sua forma ou aparência (εἶδος). Ainda segundo Plutarco no mesmo testemunho mencionado, as emissões das εἶδωλα se dão em razão da “grande agitação” (σάλου πολλοῦ) e do “calor” (θερμότητος) próprios dos compostos em razão da aglomeração dos átomos:

Os simulacros penetram o corpo pelas passagens e, quando reaparecem, produzem as visões dos sonhos. Estes simulacros chegam provenientes de todas as partes: de utensílios, roupas, plantas e, especialmente, dos seres vivos, por causa de sua grande agitação e calor.

Ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἶδωλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος.
(Plut. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]).

As εἶδωλα para Demócrito, diferente da concepção empregada nos poemas homéricos, e mesmo em filósofos posteriores, revestem-se de um sentido *ontognosiológico*, isto é, passam a ser consideradas estruturas idênticas (εἶδος ὁμοία)⁵⁰ aos corpos sensíveis que elas representam e necessariamente adequadas para serem captadas apenas pela estrutura do órgão da visão, o que explica, portanto, a importância da pesquisa de Demócrito acerca da anatomia dos órgãos dos sentidos⁵¹.

“simulacros” (εἶδωλα).

⁵⁰ *Etym. gen. mag.*, δείκελον [DK 68 B123]: εἶδος ὁμοία, descreve o “mesmo aspecto”, “a mesma forma”. Trata-se da mesma aparência que as εἶδωλα mantêm ao desprenderem-se dos corpos perceptíveis, ou seja, mantendo sua “unidade e coesão” (ένος καὶ συνεχούς, Diog. Laert. *Vitae*, X [EHe], 50), como pensa Epicuro.

⁵¹ Para uma análise dos órgãos dos sentidos em Demócrito, conferir o terceiro capítulo da minha tese doutoral: Damásio, 2022.

Mas não só, pois, Segundo Aécio, também os sonhos são explicados por Demócrito como causados pela manifestação dos simulacros: “Segundo Demócrito os sonhos são produzidos pela manifestação dos simulacros”. (Δημόκριτος τοὺς ὀνείρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων παραστάσεις, AĖT, V 2, 1 [DK 68 A136]⁵²), o que o termo παράστασις denota uma “exibição” ou o “colocar diante de alguém”, como uma “representação” na alma de quem encontra-se adormecido. A compreensão do processo visual depende do entendimento que dispomos da estrutura física deste órgão e dos corpos sensíveis que provocam a sensação da visão. A ênfase de Demócrito não é apenas no órgão que percebe, mas também no corpo sensível de onde emanam os simulacros dando-se a conhecer.

O termo συστέλλεσθαι, usado por Teofrasto no parágrafo 50, tem em Demócrito o sentido de “justapor”, isto é, devido à incessante produção desses simulacros produzidos pelas constantes emanações e que ao se justaporem, uma sobre as outras, comprime⁵³ o ar entre o olho e o corpo percebido, possibilitando o “contato” (ἄφή, Teofr. *De sens.*, 55 [DK 68 A135]) visual, sem o qual não haveria percepção (αἴσθησις), posto que toda sensação tem origem no contato, direto ou indireto. Neste sentido, o olho é “tocado”, embora de forma mediada pelas εἰδῶλα, pelo corpo sensível através de uma espécie de *empilhamento* dos simulacros sucessivamente emitidos pelo corpo visto. Teofrasto parece concentrar este mecanismo da percepção no ar interposto (μεταξύ) entre a visão (ὄψις) e o corpo visto (ὁρωμένον), sem explicar como acontece sua condensação, ou melhor, no caso do materialismo atomista, sua justaposição.

É neste sentido que para Bailey, por exemplo, “em um sistema puramente materialista, não pode haver forma de comunicação entre um corpo e outro, exceto por meio do contato” (Bailey, 1928, p. 162). É

⁵² Cf. também Lucr. *De rer. nat.*, IV, 749-822, onde são abordados os temas das *visões mentais*, dos *pensamentos* e dos *sonhos*.

⁵³ Ideia sugerida por Luria (2007, p. 592 [478]): “e che viene da questi compressa”.

importante ressaltar, que no caso da visão, da audição e do olfato, não há um contato direto entre o órgão de percepção e o corpo percebido, pois o corpo mesmo não toca o órgão receptor. Como bem observa Laks (2008, p. 339), este contato não é, nem poderia ser, uma introjeção do corpo percebido nos órgãos dos sentidos, ou seja: “o próprio objeto não penetra os sentidos, antes os atingem apenas por delegação”. Trata-se, portanto, de um mecanismo sensível em que os corpos compostos emitem por todas as direções “emanações” (ἀπορροαί) imperceptíveis de si mesmos. Portanto, testemunha Teofrasto: “por toda parte as coisas estão sempre a emitir uma espécie de eflúvio” (ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν, Teofr. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]).

Ora, na realidade, o ar (ἀέρος) não se comprime sem que os simulacros se enfileirem uns após os outros. É, neste sentido, que os corpos atômicos que compõem o ar acabam se comprimindo (nunca se misturando) com as emanações dos simulacros, formando assim um aglomerado perceptível, não necessariamente sólido como pensa Guthrie (1969, p. 443)⁵⁴, ou seja, o ar auxilia na manutenção da coesão dos simulacros no transcurso desde o corpo percebido até o órgão da visão. Esta compreensão que aqui sustentamos, ganha força quando corroborada textualmente por Alexandre no testemunho acima citado, afirmando que as εἰδωλα são συνεχῶς ἀπορρέοντα, isto é, “sucessivas emanações” (Alex. *De sens.*, 56, 12 [DK 67 A29]) das coisas percebidas através da visão. Ora, estas sucessivas emanações são a causa da justaposição dos simulacros emanados, portanto, são a causa da percepção visual. As εἰδωλα adentram os olhos por intermédio do ar, tornando os corpos vistos percebidos pela alma. É o que sugere Lucrécio ao empregar o termo latino “cernere” para se referir ao esforço que a alma (*animus*) faz para compreender os simulacros que, segundo ele, são “tênuies” (*tenuia*) e de difícil compreensão: “e, como são tênues, a alma é incapaz de discerni-las, se não fizer um esforço agudo” (*quia tenuia*

⁵⁴ “compress and even solidify it”.

sunt, nisi se contendit acute, cernere non potis est animus, Lucr. *De rer. nat.*, IV, 800 [DK 68 A115]).

5 Considerações finais

Em conclusão, o “antigo argumento” é, portanto, uma tese desenvolvida originalmente por Demócrito e que não ficou apenas no círculo de Abdera, mas se fez importante, como se demonstra no *Poema* de Lucrécio, e em língua latina, o que se observa pelo emprego dos termos *simulacra* e *effigias*, mostrando assim a necessidade das εἰδωλα tanto para a física como para a gnosiologia atomistas de um modo geral, isto é, para a explicação da realidade sustentada por muitos séculos.

Conforme um vasto grupo de testemunhos e fragmentos, é lícito afirmar que a doutrina dos simulacros, demonstrado na vasta doxografia de Demócrito, explica tanto o contato com os corpos externos, o que viabiliza a percepção sensível e intelecção, mas não só isso, são as εἰδωλα a causa das crenças nos deuses, a natureza deles e como podem ser percebidos, inviabilizando, deste modo, as especulações vazias e meramente religiosas.

No que diz respeito à *percepção visual* (ὁρατικός), o sentido mais complexo e mais importante para os filósofos que se debruçaram sobre o tema dos testemunhos dos sentidos, e sobre o qual se encontra a maior parte das menções à noção de εἰδωλα dos atomistas, incluindo Epicuro, são os simulacros a causa da visão. O papel das εἰδωλα, segundo doxógrafos importantes, como Aristóteles e Teofrasto, é, pela penetração (ἐμπίπτω) dos simulacros dos corpos percebidos pelo o órgão da visão, explicar a natureza do conhecimento sensível e como a alma produz discursos a partir dos simulacros.

Referências

- ALFIERI, V. E. *Gli atomisti*: Frammenti e testimonianze. Bari: Laterza, 1936.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas: REIS, Maria Cecília Gomes, 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas: CHORÃO, Francisco. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς - De generatione et corruptione], 2009.
- ARISTOTLE. *Generation of animals*, With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- CAPPELLETTI, A. J. *La teoria aristotélica de la visión*. Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas: Caracas, 1977.
- CASERTANO, G. "A imagem nos pré-socráticos" In: MARQUES, Marcelo Pimenta. (Org). *Teoria da Imagem na Antiguidade*. 1ª ed. São Paulo: Editora Paulos, 2012.
- CÍCERO. *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- DAMÁSIO, M. R. *Da física dos átomos à percepção dos sentidos: os mundos, a humanidade e as percepções sensíveis em Demócrito*, 2022, Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 6th ed. Berlin: Weidmann, 1951.
- ENGLISH, R. B. "Democritus' Theory of Sense Perception". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 46, pp. 217-227, 1915.
- FRITZ, K. V. Demokrits Theorie des Sehens. In FRITZ, Kurt Von. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, –Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 594-622, 1971.

- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vols. II Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969.
- HOMERO. *Odisseia*. 5 ed. Tradução: NUNES, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO. *Iliada*. 2 ed. Tradução: NUNES, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- ISIDRO, P. S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: KURY, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB, 1988.
- LAKS, A. “Alma, sensação e pensamento”. In: LONG, A. A. (Org), *Primórdios da filosofia grega*. Tradução: FERREIRA, Paulo. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2008.
- LAKS, A. *Introdução à Filosofia “pré-socrática”*. Tradução: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. São Paulo: Paulus, 2013.
- LESZL, W. *I primi atomisti: raccolta di testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Firenze: Leo S. Olschki, 2009.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- LUCRÉCIO. *Sobre a natureza das coisas*. Tradução, notas e paratextos: GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- LURIA, S.; REALE, G.; MALTSEVA, S. *Democrito: raccolta dei frammenti*. Milano: Bompiani, 2007.
- MCKIRAHAN, R. D. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução: PEREIRA, E. W., São Paulo: Paulos, 2013.
- MOREL P.-M. *Démocrite et l'atomisme ancien, fragments et témoignages*. trad. de M. Solovine, revue et présentée, Paris: Vrin, 1993.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “feramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.
- RUDOLPH, K. “Democritus' perspectival Theory of vision”. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 131, pp. 67-83, 2011.
- RUDOLPH, K. “Democritus' ophthalmology”. *Classical Quarterly* 62.2, 496–501, 2012.

- SALEM, J. *Perception et connaissance chez Démocrite*. In: BRANCACCIO, A. & MOREL, P-M. (Éds.). *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Leiden-Boston: Brill, p. 125-42, 2007.
- SASSI, M. M. *Le teorie della percezione em Democrito*. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1978.
- TAYLOR, C. C. W. "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus". *Phronesis*, v. 12, n. 1, p. 6-27, 1967.
- TAYLOR, C. C. W. *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: London: University of Toronto Press, 1999.
- VENDEMIATTI, L. A. *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*. 2003. 148p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudo da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1594030>>. Acesso em: 20 out. 2024.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O presente volume reúne uma pequena mostra dos trabalhos inscritos e apresentados no GT Filosofia Antiga, permitindo ao leitor e a leitora observar o quão profícuo e diverso é o campo de pesquisa inscrito sob a nomenclatura Filosofia Antiga. Sua atualidade é marcada por uma abordagem interdisciplinar, que reúne filosofia, história, literatura, dentre outras áreas afins e complementares de pesquisa na e sobre os estudos da Antiguidade, em relação com temas envolvendo a primeira geração de filósofos e vertentes dos estudos sobre a natureza, ontologia, gnosiologia; a retórica e a sofística; as teorias éticas, políticas, teológicas, epistemológicas, psicológicas, pedagógicas, “estéticas”, em Platão e Aristóteles; a questão dos valores na comédia e na tragédia grega; os estudos de gênero, a partir da tese pangenética que permite entender a orientação sexual no mundo grego; a construção do feminino sob o signo da semelhança e da diferença entre os sexos; as traduções e os estudos críticos sobre as mulheres filósofas na Antiguidade.

