

# PENÍIA E STÉRĒSIS: UM PRINCÍPIO “NEGATIVO” DA GERAÇÃO BIOLÓGICA ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES

## PENIA AND STERESIS: A “NEGATIVE” PRINCIPLE OF BIOLOGICAL GENERATION BETWEEN PLATO AND ARISTOTLE

JULIA GUERREIRO DE CASTRO ZILIO NOVAES<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-7985-7175>

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é delinear os papéis de um princípio negativo nos relatos platônico e aristotélico acerca da geração biológica no *Banquete* e na *Física*, respectivamente. Em específico, trata-se de, por um lado, analisar o protagonismo da personificação Penía (Pobreza) no discurso de Sócrates acerca dos progenitores de eros e sua relação intrínseca à atividade poiética dos animais erotizados do *Banquete* de Platão; e, por outro lado, examinar a noção aristotélica de “privação” (στέρησις) como princípio do vir-a-ser (γένεσις) de novos entes naturais na *Física*. Na primeira seção, é discutido como o relato no texto platônico desvia da fisiologia para algo mais existencial: o ímpeto reprodutivo corresponde ao sentir de uma falta ontológica, primeira, que é a mortalidade. Isto independe da consciência racional, uma vez que também animais exercem a atividade poiética. A racionalidade, exercida em distintos níveis (ou degraus), apenas modifica o recurso buscado para sanar a mortalidade. A ênfase do *Banquete*, no entanto, está na impossibilidade de atingir o verdadeiro *télos* desse Eros carente. Na segunda seção, é analisado como Aristóteles, por outro lado, ao introduzir uma sistematização bastante hermética, ainda que acene para esse tipo de *pothos* ou nostalgia mortal por uma eternidade ou divindade inalcançável, não dá ao princípio negativo da geração, a privação, um papel motivacional, seja irracional ou racional, ao ímpeto reprodutivo. É a matéria (ύλη), enquanto aspecto constitutivo do ente, assim como responsável pela sua perecibilidade e potencialidade, que se descreve de modo mais semelhante à Penía. Contudo, toda a dicção aristotélica se direciona, justamente, para a obtenção do *télos* na forma.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Penía*; *Stérēsis*; Biologia.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to outline the roles of a negative principle in the Platonic and Aristotelian accounts of biological generation in the *Symposium* and the *Physics*, respectively. Specifically, the aim is, on the one hand, to analyse the protagonism of the personification *Penia* (Poverty) in Socrates’ speech on the progenitors of eros and its intrinsic relationship to the *poietic* activity of the eroticised animals in the *Symposium*; and, on the other hand, to examine the Aristotelian notion of “privation” (στέρησις) as the principle of the coming-to-be (γένεσις) of new natural beings in *Physics*. In the first section, it is discussed how the account in the Platonic text deviates from physiology to something more existential: the reproductive impulse corresponds to the feeling of an ontological, primary lack, which is mortality. This is independent of rational consciousness, since animals also exercise *poietic* activity. Rationality, exercised at different levels (or steps), only modifies the resource sought to remedy mortality. The emphasis of the *Symposium*, however, is on the impossibility of reaching the true *telos* of this needy eros. In the second section, it is analysed how Aristotle, on the other hand, by introducing a rather hermetic systematisation, while nodding to this kind of

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Bolsista da CAPES. Contato: [juliaznovaes@gmail.com](mailto:juliaznovaes@gmail.com); Link do currículo: <http://lattes.cnpq.br/9003698478598671>.

*pothos* or mortal nostalgia for an unattainable eternity or divinity, does not give the negative principle of generation, deprivation, a motivational role, whether irrational or rational, in the reproductive impulse. It is matter (ύλη), as a constitutive aspect of beings, as well as it is responsible for its perishability and potentiality, that is described in a way more similar to *Penia*. However, the whole of Aristotelian diction is directed precisely towards the attainment of *telos* in form.

**KEYWORDS:** *Penia*; *Steresis*; Biology.

## Introdução

O objetivo desse trabalho é delinear os papéis de um princípio negativo nos relatos platônico e aristotélico acerca da geração biológica no *Banquete* e na *Física*, respectivamente. Em específico, trata-se de, por um lado, analisar o protagonismo da personificação Penía (Pobreza) no discurso de Sócrates acerca dos progenitores de eros e sua relação intrínseca à atividade *poiética* dos animais erotizados do *Banquete* de Platão; e, por outro lado, examinar a noção aristotélica de “privação” (στέρησις) como princípio do vir-a-ser (γένεσις) de novos entes naturais na *Física*.

Esta aproximação pode não ser óbvia. Com efeito, em sua *physiologia*, Aristóteles dialoga mais diretamente e com maior frequência com filósofos anteriores a Platão. Ele dá um motivo para isso, por exemplo, em *Partes dos Animais*: Sócrates e seu desinteresse no mundo natural, e sua consequente influência no pensamento filosófico imediatamente após a sua morte, fez “cessar” a pesquisa acerca da natureza, pois “os filósofos se inclinaram na direção da virtude útil e da política”.<sup>2</sup> Contudo, este trabalho tentará buscar a possibilidade de um diálogo entre as duas noções, na medida em que ambos os textos a serem analisados versam, ainda que a partir de perspectivas e através de modos bastante distintos, sobre o vir-a-ser.

Na primeira seção, dedicada a Platão, aproveita-se, como Sócrates, do método de Agatão: “primeiro seria preciso mostrar quem é {Penía}, e depois as suas ações” (199c4-5).<sup>3</sup> Assim, o texto se volta ao mito do nascimento de Eros para que se possa evidenciar de que maneira a contribuição materna de Penía para a natureza do *daimon* precede e condiciona a manifestação das características paternas opostas. Em seguida, será analisado o modo como essa natureza, fundamentalmente pobre, deficiente, carente, ou faltosa, se manifesta nos animais humanos (e não humanos) como causa do ímpeto reprodutivo. Trata-se, portanto, de um trabalho que deseja focar no que diz Diotima sobre a “gravidez de corpo” (207b-208b) – e

<sup>2</sup> Aristóteles, *Partes dos Animais*, I.1.642a29-31. τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Tradução minha.

<sup>3</sup> ὅτι πρῶτον μὲν δεοὶ αὐτὸν ἐπιδείξαι ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Esta e toda citação do *Banquete*, a não ser que de outro indicado, é retirada da tradução de Franco e Torrano (Platão, 2021a).

não a “de alma”, embora a maioria dos comentadores privilegie esta parte do discurso, uma vez que será esse tipo de “fertilidade” que caracteriza o filósofo. Tendo em vista a proposta de relacionar o texto platônico com a *Física* aristotélica, aqui o objeto de interesse são os entes em seu aspecto biológico, enquanto entes físicos.

Na segunda seção, dedicada a Aristóteles, se buscará contextualizar o surgimento da noção de privação na investigação acerca dos princípios do vir-a-ser (γένεσις) em geral, na medida em que isto precede um esforço de definição do que é natureza (φύσις) e entes por natureza (φύσει). Uma vez que o movimento quanto à substância, i.e., a geração simples, compreende em si o processo que se entende por reprodução biológica, o primeiro momento do texto se dedica a uma exposição do raciocínio aristotélico quanto ao estabelecimento dos princípios do vir-a-ser em *Física* 1, dentre eles, especificamente, a privação. Depois, se analisará se esta relação entre privação e matéria é para o relato aristotélico suficiente como explicação para a reprodução dos animais.

### 1 *Penía* do *Banquete* de Platão

Talvez não fosse exagerado dizer que o *Banquete* seja o único outro diálogo além do *Timeu* em que Platão se dedica, ainda que parcialmente, à *physiologia* – o discurso sobre a *physis*, que verse sobre os princípios pelos quais os entes sensíveis vêm a ser. Contudo, não é diretamente que o diálogo aborda essa temática, de modo que, por outro lado, mesmo o trecho do *Banquete* que fala explicitamente sobre a geração biológica poderia ser entendido como não fisiológico. Antes, essa discussão se encontra embutida em um tipo de discurso, cujo gênero – o encômio – e o objetivo dramático – elogiar eros – determina o curso da argumentação. Física e também metafísica se submetem à temática erótica: tanto a parte que descreve o fluxo perpétuo de devir da natureza mortal, e mais especificamente da geração de novos entes animais; quanto aquela que descreve a imutabilidade do Belo em si e que poderia ser tomado como uma descrição generalizável das Ideias.

Sendo assim, para explicar o que seria o princípio negativo da geração biológica em Platão, é preciso começar por eros. No discurso do filósofo, a personagem Diotima recorre a um mito para terminar de dar conta da natureza de eros a partir da sua origem, sua gênese (203b-204a). Ela conta que a personificação da Pobreza, *Penía*, foi mendigar na festa de comemoração do nascimento de Afrodite, e encontrou Recurso, ou Poros, dormindo embriagado de néctar no jardim. *Penía*, “planejando através de sua aporia” (ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν, 203b7-8), i.e., sua carência de recursos, estupra Poros e engendra um filho, Eros. Ao identificar a gênese de eros nesse par de opostos especial, Sócrates busca explicitar a causa (αἰτία, 204b5)

da sua natureza intermediária (μεταξύ), em múltiplos sentidos: não é homem nem deus, mas *daimon* (202d); não é nem ignorante nem sábio, mas filósofo (204a-b); não é nem sem-recursos nem rico (οὔτε ἄπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, 203e4-5), mas o que se poderia glosar como “euporético” – desembaraçado, hábil em buscar recursos, inventivo:

Por ser filho de Poro e Penúria, Eros se encontra na seguinte situação: primeiro, ele é sempre pobre, e está longe de [lhe **falta** muito para, πολλοῦ δέῃ] ser doce e belo, como muitos supõem [como “os muitos” supõem, οἱ πολλοὶ], mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre rastejante e sem leite, deitado ao relento, porque tem a natureza da mãe, convivendo sempre com a necessidade [com a **falta**, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος]. Por outro lado, a exemplo do pai, ele é ardiloso [ἐπίβουλός] com o que é belo e bom, sendo corajoso, resoluto e ardente, um caçador terrível, sempre urdindo maquinacões; desejoso de saber e inventivo [πόριμος], a filosofar por toda a vida, mago terrível, feiticeiro e sofista. Por natureza ele nem é imortal nem mortal, mas no mesmo dia **ora floresce e vive, quando prospera** [εὐπορήση], ora morre, e de novo revive graças à natureza do pai, e o que obtém [arranja, τὸ δὲ πορίζμενον] **sempre lhe escapa** [escorre, ὑπεκρεῖ], **de modo que Eros não se torna nem pobre** [ἀπορεῖ] **nem rico** [πλουτεῖ] [nem se embaraça/se esgota de recursos, nem enriquece].<sup>4</sup>

Em sua especificidade misturada, Eros, como um deus hesiódico,<sup>5</sup> explicita e desdobra as características aparentemente opostas herdadas de seus pais, mas de tal modo que não se anulam ou se destroem, e sim se complementam. Sua intermediaridade não constitui um estado terceiro neutro e fixo, mas, como é possível afirmar a partir de Sheffield,<sup>6</sup> dinâmico, “que participa de ambos os extremos ou simultaneamente” – de certo modo, porque é ao mesmo tempo aporético e euporético, sem e cheio de recursos – “ou sequencialmente” – de outro modo, na medida em que alterna continuamente entre “florescimento” e “morte”, entre a posse daquilo que arranja e sua perda.

Contudo, seria possível argumentar que, em certo sentido, a maneira como eros manifesta as características herdadas não configura exatamente uma oposição de contrários. Isto está implícito na escolha platônica inovadora de Penía e Poro. Inovadora, não apenas no que diz respeito à genealogia mítica de eros, que sempre foi muito plástica e à mercê da intenção

<sup>4</sup> Platão, *Banquete*, 203c4-d8. Grifos meus. ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δέῃ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος. κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὢν καὶ ἰτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ πορίζμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἄπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ. Alternativas de tradução entre colchetes são minhas.

<sup>5</sup> Cf. Brandão, 2015, pp. 84-85.

<sup>6</sup> Sheffield, 2006, p. 43-4, n. 2.

poética, mas especialmente da escolha de “recurso” como par da “pobreza”: o pai é sábio e euporético (πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου), a mãe, não-sábia e aporética (μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου.) (204b6-7). Note-se o paralelismo reforçado das duas caracterizações. O que se deseja precisar aqui, exatamente, é que a relação de euporia e aporia não é uma de oposição ou contrariedade, pelo menos não da maneira como Platão usa estes termos.

Na literatura grega em geral, e notadamente na comédia *Ploutos* de Aristófanes,<sup>7</sup> a personificação Penía se opõe a Pluto, “riqueza” *tout court*.<sup>8</sup> Esta, contudo, corresponde a um aspecto passivo ou estagnante de *fim*, completude, plenitude, que não se adequaria aos objetivos de Platão na sua caracterização de eros como uma dinâmica oscilante e perpétua. Seria mesmo possível dizer que um estado “riqueza” poderia existir independentemente de uma pobreza em um mesmo sujeito, ou que a riqueza, uma vez adquirida, elimina o seu contrário. Este é o argumento da Penía aristofânica,<sup>9</sup> que reivindica para si o papel de motor, pela necessidade, da atividade humana que produz desde luxos materiais a artes e sabedoria. Já “Pluto”, segundo a personagem, levaria à estagnação total da ação e transformação e, portanto, à progressiva degeneração do estado de plenitude, novamente, em aporia de recursos.

Similarmente, a Penía platônica apresenta algum tipo de engenhosidade ou inventividade em seu caráter deliberativo: ela foi ao banquete dos deuses para mendigar e, talvez pensando com antecedência no seu encontro com Poro, ou agarrando a oportunidade do momento por sua aporia, ela engendra um plano (ἐπιβουλεύουσα) para engendrar/criar um filho. Ao estuprar o imóvel Poros, Penía arranja o complemento para sua fecundação. Os anglófonos popularizaram o provérbio: “*Necessity is the mother of invention*”, a necessidade é mãe da invenção. No caso do mito platônico, isto é literal. Ao descrever eros a partir dos significantes associados a cada um de seus genitores, tanto *euporia* (εὐπορήση, 203e2) quanto *epiboulia* (ἐπιβουλός, 203d4) estão citadas a partir do lado paterno. Contudo – e isso é crucial – não haveria *euporia* sem a necessidade dela. Nesse sentido, a *euporia* de eros é dependente da aporia que é necessariamente sua anterior e, de certo modo, genitora. A “mãe” de eros, a falta, é mais importante e determinante para o seu caráter.

Apesar de tudo isso, é importante notar que esse tipo de abordagem mítica exemplificado em 203b-204a foi mais ou menos explicitamente rejeitado pelo filósofo. Ainda em conversa com Agatão, a investigação se iniciou com o estabelecimento de que, quando se pergunta “τινος ὁ Ἔρως;” (199d1-2) – “de que é Eros” – não se busca uma resposta genealógica

<sup>7</sup> Cf. Caciagli *et al.*, 2016.

<sup>8</sup> Mas não “dinheiro”, a que Platão se refere preferencialmente como “*khremata*”.

<sup>9</sup> Aristófanes, *Pluto*, vv. 527-34.

(ao modo dos discursos de Fedro ou Pausânias),<sup>10</sup> mas uma resposta linguística que corresponda à estrutura do real<sup>11</sup>: eros deseja um complemento, no caso, aquilo que não possui e não é, ou seja, aquilo de que é carente, ἐνδεής, de que está em falta, ἔνδεια (200e3-7).<sup>12</sup> Nesse sentido, é evidente que Sócrates, ao enfim recorrer ao registro mítico genealógico ou etiológico constrói imagem eloquente a partir de significantes, mas em nenhum momento Penía, Poros ou mesmo Eros são hipostasiados. Isto fica ainda mais evidente na medida em que Diotima, satisfeita por fim com sua exposição acerca da natureza de eros, passa em seguida ao tópico da sua atividade.

É neste contexto que se encontra, no texto platônico, uma descrição erótica do vir-a-ser. As considerações sobre o *ergon* erótico se desenvolvem não em torno de um eros *daimon* personificado ou substancializado, e sim, da natureza humana influenciada pela consciência erótica da falta ou da aporia – esta que se revelará produtiva, porque inerentemente fecunda para a busca de recursos. O modelo erótico de *endeia/aporia* e *euporia*, que descreve o movimento de eros, se sobrepõe ao modelo de geração e corrupção, que descreve o movimento da natureza humana. Nesse sentido, note-se que eros, enquanto μεταξύ, é linguisticamente um advérbio, ἐπίρρημα: aquilo que acompanha o fluxo da ação, é posto sobre ele, introduzindo noções “circunstanciais de espaço e modo”.<sup>13</sup>

Para fazer a transição entre as metades da investigação, Diotima precisa operar um alargamento do sentido de eros, com o auxílio de uma analogia com o termo *poiesis*: da mesma maneira que este significa “poesia” no discurso cotidiano, mas também designa toda passagem do não-ser ao ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, 205b9) – e seria possível dizer que, de tal modo definida, *poiesis* abarca também o sentido de vir-a-ser, *genesis*. Similarmente, eros é dito normalmente do amor de pessoas belas, mas com efeito designa todo desejo “do que é bom e de ser feliz” (πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, 205d2) independentemente do objeto ao qual superficialmente se refere (205c-d). Analogia é, também, metáfora: esta operação permite Diotima definir a atividade de eros, cada vez mais explicitamente identificada com a *atividade dos amantes*, como sendo ela mesma uma *poiesis* em amplo sentido, uma geração ou produção que é consequência da natureza inerentemente carente, porque mortal.

A *poiesis* erótica serve de “solução” da natureza mortal para a sua falta ontológica, i.e., não ser imortal e isenta das consequências da passagem do tempo. Eros será mesmo dito o desejo de “geração e parturição no belo” (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ); e, claro,

<sup>10</sup> Cf. 178a-c e 180d-e.

<sup>11</sup> Cf. Fierro, 2014, p. 96; Palumbo, 2012, p. 88; Schüller, 1992, p. 75.

<sup>12</sup> E o que ele não possui e o que ele próprio não é e que lhe falta, tais não são as coisas de que há desejo e amor?” (καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ ὃ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;).

<sup>13</sup> Murachco, 2001, p. 693.



necessariamente, também um desejo de imortalidade (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι, 207a3-4), já que o desejo do bom é também o de tê-lo para sempre. Sendo mortais, os seres humanos não podem ser como os deuses, e o tipo de imortalidade substituta que podem obter ocorre através dessa geração, produção, *poiesis*: “isso é algo divino, é o que há de imortal na vida mortal, a [gravidez] e a geração [ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις]” (206c6-8).<sup>14</sup>

O mesmo movimento linguístico subjacente à explicitação dos sentidos estrito e alargado de eros e *poiesis* corresponde ao uso do vocabulário da gravidez e da fecundidade “de corpo” e “de alma” (206c) para se referir a todo tipo de vir-a-ser que subsistem todos os entes mortais. Com efeito, Diotima contextualiza a atividade erótica de parturição como uma manifestação especial dessa capacidade e propensão de estar em constante vir-a-ser, em constante gênese:

Se crês mesmo, disse ela, que Eros é por natureza desejo daquilo que muitas vezes admitimos, não te admires, pois, **aqui, pela mesma razão que lá**, a natureza mortal busca, tanto quanto possível, ser para sempre e imortal. **E isso ela só consegue através da** geração **[do vir-a-ser, τῇ γενέσει]**, porque sempre deixa um novo no lugar do velho, visto que dizemos de cada ser vivo que vive e é o mesmo – por exemplo, dizemos que um homem é o mesmo desde menino até a velhice; **e embora nunca tenha nele mesmo as mesmas coisas, dele se diz, apesar disso, que é o mesmo, mas sempre** se renovando **[vindo a ser/tornado novo]** e perdendo **[morrendo em] algumas coisas [ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς]**, nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue e no corpo todo [cf. *Fédon*, 87d; *Timeu*, 43a *et seq.*, 81a]. E não somente no corpo, mas também na alma, os modos, os hábitos, as opiniões [cf. *Ménon*, 98a], os desejos, os prazeres, as aflições [cf. *Leis*, 636d-e], os temores, cada um desses nunca é o mesmo em cada um de nós, e nunca somos os mesmos sequer nas ciências, como também cada uma delas padece do mesmo. O que chamamos de estudar ocorre porque o conhecimento nos abandona, pois esquecimento é evasão de conhecimento, e o estudo ao produzir de novo uma memória em lugar da que se foi conserva o conhecimento, de modo que ele pareça ser o mesmo [cf. *Filebo*, 33e, *Leis*, 732b]. **É assim que todo mortal se conserva, não pelo fato de ser exatamente o mesmo**, tal como o ser divino, mas pelo fato de o que envelhece e morre deixar outro novo semelhante ao que ele mesmo era. Por esse meio, Sócrates, disse ela, o mortal participa da imortalidade, no corpo e em tudo mais. O imortal porém é de outro modo. Não te admires, portanto, se por natureza todos zelam por seu próprio rebento, pois por causa da imortalidade esse cuidado e esse amor acompanham todos os seres.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.

<sup>15</sup> Platão, *Banquete*, 207c8-208b9. Grifos e colchetes meus. Εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὁμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστῳ τῶν ζῳῶν ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό – οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὁμῶς ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστέα καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἑκάστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἔσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς

Diotima explicita no início da passagem o espelhamento entre eros e natureza humana, e termina sugerindo que são análogas tanto as alterações físicas espontâneas de substituição de aspectos internos ou próprios quanto a geração física de novos entes mortais, i.e., filhos. Eros poderá ser dito o maior colaborador (συνεργόν, 212b) dos seres humanos porque homologa e se associa à nossa ação mais básica, modificando-a e *facilitando-a* pelo dom de voltar esta capacidade *poiética* para, no caso aqui visado, a geração biológica de filhos e o cuidado de nutri-los, zelar por eles, mantê-los vivos e bem (207b; 208b; 209c). Esta é uma das maneiras ou recursos, uma das artimanhas eróticas ou *mekhanai*, de participar da imortalidade (ἀθανασίας μετέχει, 208b3) sem efetivamente alcançá-la.

É com a plenitude da imortalidade que se contrasta especificamente essa descrição fluxista do mundo sensível, oscilante entre falta e recurso, porque ela é “de outro modo”. Este modo é posteriormente descrito na caracterização da forma do belo como imune a toda e qualquer mudança, a qualquer vir-a-ser:

sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio, nem belo aqui e feio alhures, como se para uns fosse belo e para outros feio [...] mas, ao contrário, sendo ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, eternamente unímodo e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre.<sup>16</sup>

Por oposição, para o mundo sensível, valeria o mesmo argumento da carência linguístico-ontológica do desejo, o eros que é sempre *de* algo: é porque não é que busca tornar-se; se fosse, plenamente, como o divino, não haveria impulso qualquer pelo tornar-se qualquer outra coisa. Nesse sentido, em ambos os casos – seja na natureza de eros ou na natureza humana; seja na renovação dos cabelos ou dos pais pelos filhos – é o princípio negativo o responsável pelo vir-a-ser. No texto platônico, esse princípio se diz de muitos modos: Penía, aporia, falta, ou simplesmente mortalidade.

ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταῦτόν πάσχει. ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης· λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφύζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα· ἀθάνατον δὲ ἄλλη. μὴ οὖν θαύμαζε εἰ τὸ αὐτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ· ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὕτῃ ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἔπεται.  
<sup>16</sup> Platão, *Banquete*, 211a1-5, b1-5. πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν καὶ οὐτε γιγνώμενον οὐτε ἀπολλύμενον, οὐτε αὐξανόμενον οὐτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· ... ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.



## 2 *Stérēsis* na Física de Aristóteles

Diferente do caso analisado de Platão, Aristóteles foi mais prolífico – e mais direto ao ponto – ao fazer *physiologia*: é do que se trata a coleção de textos conhecidos como a *Física*, assim como seus diversos “tratados” biológicos. A natureza, os entes naturais e os princípios do seu vir-a-ser são abordados de modo circunscrito como objetos de investigação da física, uma ciência específica, teórica e secundária. Ela é assim entendida porque abarca apenas um conhecimento parcial acerca do ente, qual seja, dos entes que possuem em si o princípio de movimento (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), i.e., φύσις (*Metafísica*, E.1025b18 ss.). Isto é o mesmo que dizer os entes naturais ou que são “por natureza” (φύσει), os que mudam e/ou se movem *kath’auto* – ou seja, vêm-a-ser e se corrompem, se alteram, crescem ou diminuem e se locomovem<sup>17</sup> por virtude, sobretudo, de sua forma.

Aristóteles esclarece este impulso ou força inata dos entes naturais em direção ao movimento e mudança (ὁρμὴν ... μεταβολῆς ἔμφυτον, II.1.192b18-19) opondo o seu modo de ser ao daqueles entes produzidos (τῶν ποιουμένων, 192b28) pela *tekhné* humana, como camas e roupas, que não possuem em si mesmos o princípio de sua *poiesis* (οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, 192b28-29). Por serem matéria, estes objetos produzidos podem sofrer degenerações, mas, por virtude daquilo que são em sentido mais forte e definitivo – cama ou roupa –, i.e., por sua forma, de modo algum são capazes de, por si próprios, refazerem a si mesmos ou outros do mesmo tipo. Por outro lado, o ente natural, pela “autodeterminação” da sua forma<sup>18</sup>, ou seja, por si, tende à preservação da sua *entelecheia*.

Aristóteles ilustra este ponto com o seguinte exemplo: “um homem **vem-a-ser** de homem, mas não cama de uma cama” (ἔτι γίγνεται ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ’ οὐ κλίνη ἐκ κλίνης, *Física*, II.1.193b8)<sup>19</sup>. Como afirma Angioni:

São duas as ideias que Aristóteles pretende ressaltar com esse lema [sc. “homem vem-a-ser de homem”]: por um lado, a ideia de que são os seres humanos – e não outros quaisquer – os responsáveis pelo aparecimento de novos seres humanos; por outro lado, a ideia de que seres humanos são naturalmente propensos a garantir sua conservação, por meio da reprodução de novos indivíduos de mesma espécie.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Aristóteles, *Física*, II.1.192b14-15, III.1.200b25-34.

<sup>18</sup> Angioni, 2004, p. 7.

<sup>19</sup> Cf. *Partes dos Animais*, I.1.641b23ss.

<sup>20</sup> Angioni, 2004, p. 7.

Em resumo, a natureza, enquanto princípio de movimento, é também “o princípio responsável pela autopreservação e reprodução dos entes naturais”.<sup>21</sup> É possível dizer, portanto, que a diferença entre o modo de ser dos entes naturais e dos entes produzidos é, com efeito, uma diferença que diz respeito também ao seu modo de vir-a-ser, o seu γίγνεσθαι.

Foi necessário percorrer este caminho preliminar de modo a delimitar em que sentido interessará aqui a noção de privação (στέρησις), qual seja, dentro do vir-a-ser ou geração que responde pela noção de *reprodução*, o vir-a-ser “simples” de uma nova substância, um novo ente ontologicamente autônomo. Com efeito, o caminho tomado aqui é inverso ao que Aristóteles tomou. A definição explícita de *physis* como princípio de movimento, da qual é possível compreender que também é princípio da reprodução dos entes naturais, ocorre apenas no segundo livro da *Física*. Antes de tudo, considerando necessário delimitar os princípios da ciência da natureza (184a14-16), Aristóteles conduz uma investigação dos princípios dos processos de vir-a-ser que se aplicam também aos entes naturais (Bostock, 2006, p. 1), seja do vir-a-ser simplesmente (ἀπλῶς δὲ γίγνεσθαι) ou do vir-a-ser *alguma coisa* (τι γίγνεσθαι, 190a32). A natureza, e, portanto, a geração biológica, é subsumida a este procedimento, ela mesma podendo ser dita um vir-a-ser (ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις, 193b12), e este mesmo podendo ser dito de muitos modos (πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, 190a31).

A privação (στέρησις) é um dos três princípios elencados do vir-a-ser, ao lado do seu oposto, a forma (εἶδος), e do subjacente (ὑποκείμενον). Aristóteles chega a esse número após uma revisão e discussão relativamente breve com seus antecessores – e não apenas os fisiólogos *stricto sensu* –, donde conclui que todos, de um modo ou de outro, elencaram os contrários como princípios (188a19), e que estes com frequência podem ser reduzidos a uma lógica do excesso e da falta (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, 189b12).<sup>22</sup> A necessidade lógico-ontológica de um substrato para explicar o vir-a-ser se impõe na medida em que os contrários não sofrem a ação um do outro (190b33), nem são em sentido substancial (189a29). Aristóteles conclui ao final do capítulo 7 do livro 1:

Está dito, portanto, quantos são os princípios dos entes naturais envolvidos no vir-a-ser, e de que modo são tantos. É evidente que é preciso que algo esteja subjacente aos contrários e que os contrários sejam dois. Mas, de outro modo, não é necessário que os contrários sejam dois, pois um dos contrários poderá ser suficiente para efetuar a mudança, por sua presença e ausência [τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ]. [...] Assim, essa natureza [sc. subjacente, ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις, 191a7-8] é um princípio – embora ela não seja ente nem seja uma da maneira como *um certo isto* o é; outro princípio é aquilo de que é a definição

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Cf. Angioni in Aristóteles, 2009, p. 141.

[λόγος, i.e., forma], e outro, enfim, é o contrário deste último: a privação [στέρησις].<sup>23</sup>

Assim, o vir-a-ser é compreendido como um processo no qual um substrato, i.e., matéria, passa de um estado de privação ao acabamento da forma contrária, o que de certo modo pode ser entendido como a passagem de uma ausência para uma presença de uma mesma coisa. Isto é válido tanto para o τι γίνεσθαι, vir-a-ser alguma coisa, quanto para o ἀπλῶς γίνεσθαι, vir-a-ser simplesmente: um ser humano amusical, no qual a *mousiké* está ausente, se torna ser humano musical, i.e., passa a ter a *mousiké* presente em si; da mesma forma, um ser humano que não existe, no qual a forma do ser humano está ausente, se torna ser humano, presentificando a forma em seu acabamento.

Em ambos os casos, seria possível dizer ainda: um ser-humano passa do não-ser ao ser, em diferentes sentidos. Evidentemente, este “não-ser” deve ser bem entendido, por um lado, *katá symbebekós* e não como “não-ser simplesmente”. Não-ser, nesse sentido, é privação, que, portanto, “é por si mesma não-ente” (ἐστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν, 191b15-16) e não subsiste no resultado do processo de vir-a-ser, i.e., o novo ente que possui a propriedade cuja ausência correspondia à privação. Por outro lado, este “não-ser” poderia também ser entendido como um não-ser em ato, i.e., potência (191a23-191b34).

Ademais, enquanto contrário perfeito da forma (*eidos*) (Angioni in Aristóteles, 2009, p. 220), a privação é também, de certo modo, forma (193b18). Isto é significativo, e o último ponto que precisa ser esclarecido antes que se avalie em que medida o papel da privação na reprodução dos animais se assemelha e/ou se diferencia de Penía no relato platônico. Sendo uma privação determinada também forma porque é contrário de uma forma, não pode ser a privação, entendida como princípio “negativo” da geração, aquilo responsável pelo “desejo”, o ímpeto em direção à forma. Pois, como afirma Aristóteles um pouco antes:

não é possível que a forma deseje a si mesma – por não ser carente –, nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas o que deseja a forma é a matéria, como fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo (não o feio em si mesmo, mas como concomitante, nem a fêmea em si mesma, mas como concomitante). De certo modo, é possível que essa natureza [sc. subjacente] **se corrompa e venha a ser**, mas de outro modo, não.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Física*, I.7.191a3-7, 191a12-14. πόσαι μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς ποσαί, εἴρηται· καὶ δὴλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τάναντία δύο εἶναι. τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἱκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν. ... μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὔσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὥς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἥς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ, ἡ στέρησις. Tradução de Angioni, Aristóteles, 2009.

Enquanto ela é aquilo em que [sc. se muda], ela é em si mesma suscetível de corrupção (pois aquilo que se corrompe, a privação, está nela).<sup>24</sup>

A matéria, enquanto receptáculo da privação (Angioni in Aristóteles, 2009, p. 189), é suscetível de corrupção (192a25) e, reciprocamente, da geração correspondente (*Sobre a geração e a corrupção*, 318a24–25). É a matéria, nesse sentido, que deseja a forma por sua carência, por sua privação da forma – mas não é ela mesma “privação”, ainda que seja inseparável dela,<sup>25</sup> e conhecível apenas por analogia. Assim, o papel da privação em relação à matéria pode ser melhor entendido como um aspecto constitutivo da forma que rege a sintaxe da matéria,<sup>26</sup> e que a privação determinada de alguma forma é eliminada ou substituída pela aquisição da forma ao fim do movimento de vir-a-ser.

Tendo estabelecido de que modo a privação é um princípio do vir-a-ser, e que, portanto, se aplica a todo tipo de geração inclusive a biológica, resta investigar se é a privação, enquanto princípio, poderia ser entendida como causa do ímpeto reprodutivo em algum sentido próximo ao que se viu no *Banquete* de Platão. A seguinte passagem do *De Anima* pode auxiliar nessa última operação:

E as suas funções [sc. da alma nutritiva] são o gerar e o servir-se de alimento. Pois, para os que vivem – isto é, todos que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente –, **o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo** [φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων ... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό]; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino como podem; pois todos desejam isto e em vista disto fazem tudo o que fazem por natureza [κατὰ φύσιν] (e o em vista de tem dois aspectos: por um lado, o de que é em vista e, por outro, o em quê). Ora, uma vez que é impossível compartilhar do eterno e do divino de maneira contínua – porque nada perecível admite durar uno em número e o mesmo –, no que cada um pode participar é compartilhando desta maneira, uns mais, outros menos, e **perdura não o mesmo, mas como mesmo**; uno não em número, mas uno em forma.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Aristóteles, *Física*, 192a20–27. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροῦ καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχρόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. φθείρεται δὲ καὶ γίγνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὐ. ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθείρεται (τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἔστιν, ἡ στέρησις. Tradução de Angioni. Aristóteles, 2009.

<sup>25</sup> Jaulin, 2003, p. 25.

<sup>26</sup> Jaulin, *op. cit.*, p. 31.

<sup>27</sup> Aristóteles, *De Anima*, II.4.415a26. ἥς ἔστιν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφή χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχουσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύναται μετέχειν ἑκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἶον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Aristóteles, 2012.

Notadamente, o vocabulário lembra o platônico não só em termos gerais como nos termos específicos da passagem analisada acima (*Banquete*, 207c8-208b9; supra, p. 7):<sup>28</sup> a reprodução seria uma tentativa de imitação do divino para dele poder “participar” (μετέχειν) através não do mesmo, mas de um novo/outro igual a si mesmo. Além disso, está no mesmo horizonte explicativo as noções de nutrição, responsável pela “reprodução de si mesmo” envolvida no desenvolvimento de um ente até sua forma adulta e a manutenção desta, assim como de reprodução propriamente dita, a geração de outro ente semelhante.<sup>29</sup> Além disso, é a perecibilidade do ente natural que é dita causa dessa “participação” substituta no eterno e no divino.

A razão da perecibilidade do ente natural corresponde à dupla contribuição de matéria e privação. Contudo, é a forma que permanece, e é ela que é enfatizada por Aristóteles em seus relatos sobre reprodução – vê-se: do mesmo modo que é a alma, que é forma, responsável pela capacidade do ente de nutrir-se e gerar, também é o macho, transmissor da forma, que tem o princípio do movimento e da geração (τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἔχον τὴν ἀρχήν).<sup>30</sup> Pelo menos no que diz respeito à geração simples, não parece estar no horizonte aristotélico o tipo de *work-in-progress* eterno que se vislumbra na “fisiologia metafísica” do *Banquete*, mas antes o vocabulário do acabamento, de substituição de cada privação pela forma que lhe é contrária. É possível, contudo, que seja tudo uma questão de ênfase: *steresis* é apenas uma vez utilizada em *Geração dos Animais*, e para se referir ao frio como privação de calor (743a36).

### Considerações finais

Em conclusão, aqui se buscou discutir em paralelo as noções de Penía e privação em Platão e Aristóteles, respectivamente, na tentativa de determinar de que modo elas seriam responsáveis pela geração biológica, e se haveria alguma semelhança nas diferentes funções que cada filósofo atribui a elas. Ainda que seja possível dizer que, dentro de seus respectivos contextos de desenvolvimento, Penía e privação são “princípios negativos” da geração, na medida em que correspondem ao âmbito do não-ser, a diferença de abordagem metodológica dificulta colocá-las em comunicação.

O relato no texto platônico desvia da fisiologia para algo mais existencial: o ímpeto reprodutivo corresponde ao sentir de uma falta ontológica, primeira, que é a mortalidade. Isto independe da consciência racional, uma vez que também animais exercem a atividade poiética.

<sup>28</sup> (Reis in Aristóteles, 2012, p. 220)

<sup>29</sup> Reeve in Aristóteles, 2019, p. 233.

<sup>30</sup> Aristóteles, *De generatione animalium*, 716a6.

A racionalidade, exercida em distintos níveis (ou degraus), apenas modifica o recurso buscado para sanar a mortalidade. A ênfase do *Banquete*, no entanto, está na impossibilidade de atingir o verdadeiro *télos* desse Eros carente.

Aristóteles, por outro lado, ao introduzir uma sistematização bastante hermética, ainda que acene para esse tipo de *pothos* ou nostalgia mortal por uma eternidade ou divindade inalcançável, não dá ao princípio negativo da geração, a privação, um papel motivacional, seja irracional ou racional, ao ímpeto reprodutivo. É a matéria, enquanto aspecto constitutivo do ente, assim como responsável pela sua perecibilidade e potencialidade, que se descreve de modo mais semelhante à Penía. Contudo, toda a dicção aristotélica se direciona, justamente, para a obtenção do *télos* na forma.

## Referências

### *Primárias:*

ARISTÓFANES. *Pluto (A Riqueza)*. Tradução de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. *Física I-II*. Prefácio, tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Física*. Tradução, introdução, notas e bibliografia e glossário anotados de Carlos Humberto Gomes. Coimbra: Edições 70, 2023.

\_\_\_\_\_. *Generation of Animals, History of Animals I, Parts of Animals I*. Translated with an introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2019.

\_\_\_\_\_. *Physique*. Présentation, traduction et notes de Pierre Pellegrin. 3 ed. Paris: GF Flammarion, 2021.

\_\_\_\_\_. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Lisboa: Casa da Moeda, 2009.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021a.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2021b.

### *Secundárias:*

ANGIONI, L. A filosofia da natureza de Aristóteles. *Ciência & Ambiente*, v. 28, pp. 5-15, 2004.



BOSTOCK, D. Aristotle on the Principles of Change in Physics I. In: BOSTOCK, D. *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 2006. Capítulo 1, pp. 1-18.

BRANDÃO, J. L. *Antiga musa: arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

BUARQUE, L. O animal mimético. 2008. 354p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CACIAGLI, S.; CAPRA, A.; GIOVANNELLI, M.; REGALI, M. Penia da Aristofane alla scena contemporanea. La forza drammatica di un personaggio anti-cômico. *Lessico del Comico*, v. I, pp. 78-97, 2016.

COHEN, S. M. Alteration and persistence: form and matter in the *Physics* and *De Generatione et Corruptione*. In: SHIELDS, C. (Ed.) *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Capítulo 9, pp. 205-226.

FIERRO, M. A. *Elenchos y eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp. 199c-201a. Archai*, n. 14, pp. 93-108, 2014.

JAULIN, A. Le rôle de la matière dans la théorie aristotélicienne du devenir. *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, Matière et devenir dans les philosophies anciennes, pp. 23-32, 2003.

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.

PALUMBO, L. Eros e Linguaggio nel Simposio. *Archai*, n. 9, pp. 85-92, 2012.

PELLEGRIN, P. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris: Ellipses, 2009.

SHEFFIELD, F. C. C. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SCHÜLER, D. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Editora Edusp, 1992.