

SENSOPERCEÇÃO, AMOR E SABER: REVISITANDO O ASCETISMO PLATÔNICO¹

Hugo Filgueiras de Araújo²
Jéssyca Aragão Freitas³

Resumo:

A partir de uma leitura integrada dos diálogos *Fédon* e *Banquete*, pretendemos revisar a interpretação tradicional de Platão como um filósofo que despreza o corpo e os sentidos, demonstrando que a filosofia platônica entrelaça amor, sensopercepção e saber. No *Fédon*, destacamos a importância das sensopercepções para a anamnese. No *Banquete*, apresentamos Éros como um impulso inerente à constituição humana, cujo desejo pelas coisas belas é capaz de elevar os indivíduos à contemplação das formas inteligíveis. Através da abordagem desses diálogos, torna-se claro que Platão não defende um ascetismo radical, mas reconhece o corpo e o desejo como elementos fundamentais para a atividade filosófica, estabelecendo que o amor e a sensibilidade são condições de possibilidade para o acesso ao verdadeiro saber.

Palavras-chave: sensopercepção; amor; saber.

SENSOPERCEPTION, LOVE AND KNOWLEDGE: REVISITING PLATONIC ASCETICISM

153

Abstract:

From an integrated reading of the dialogues *Phaedo* and *Symposium*, we aim to revise the traditional interpretation of Plato as a philosopher who disregards the body and the senses, demonstrating that Platonic philosophy intertwines love, perception, and knowledge. In *Phaedo*, we highlight the importance of perceptions for anamnesis. In *Symposium*, we present Eros as an inherent impulse of human constitution, whose desire for beautiful things is capable of elevating individuals to the contemplation of intelligible forms. Through the examination of these dialogues, it becomes clear that Plato does not advocate for radical asceticism but recognizes the body and desire as fundamental elements for philosophical activity, establishing that love and sensitivity are conditions of possibility for access to true knowledge.

Key-words: sense perception; love; knowledge.

¹ O presente artigo une os argumentos que se entrecruzam nas pesquisas do orientador e da ex-orientanda, agora colegas e amigos. Uma marca presente nos 25 anos de existência do Ppgfil UFC é a parceria constante entre orientadores e estudantes.

² Pós-doutor em Filosofia na Universidade de Atenas – Grécia (2016). Professor de Filosofia Antiga do PPGFIL UFC (desde 2012). E-mail: prof.hugo@ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6142-3897>.

³ Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGFil/ UECE). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra, bacharela e licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: jessycaragao@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0702-004X>.

1. Introdução

Sabemos que Platão exerceu profunda influência no desenvolvimento do pensamento ocidental, de modo que sua filosofia representa um dos pilares fundamentais de toda a tradição filosófica posterior, determinando, juntamente com Aristóteles, os rumos das discussões sobre a realidade e o conhecimento por um longo período, senão até os dias atuais.

Em *Process and Reality*, Alfred Whitehead enuncia sua célebre frase: “A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé a Platão” (WHITEHEAD, 1978, p. 39, tradução nossa), refletindo a opinião corrente de que Platão continua a influenciar a produção filosófica contemporânea, suscitando críticas, interpretações e reformulações de questões éticas, ontológicas e epistemológicas.

Em meio à diversidade de interpretações que cabem em mais de dois séculos de leituras, podemos notar uma tendência marcante entre os comentadores dos diálogos. Fundamentando-se nas teses sobre o Inteligível, a Teoria das Formas e a Imortalidade da alma, muitos afirmam que Platão parece menosprezar a sensibilidade⁴, atribuindo ao filósofo o estabelecimento de um ascetismo radical que condena o corpo, os sentidos e os desejos humanos.

A partir da leitura conjunta do *Fédon* e do *Banquete*, pretendemos contrariar essa visão predominante, demonstrando como esses diálogos revelam um projeto filosófico que inseparavelmente entrelaça amor, sensopercepção e saber, reconhecendo o corpo e o desejo como condições de possibilidade para a atividade filosófica platônica.

2. Corpo e sensopercepção no *Fédon*

⁴ Inúmeros comentadores – Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) – bem como a generalidade dos compêndios, sem dúvida inspirando-se no *Fédon* e nos livros centrais da *República* insistem que Platão manifesta um desprezo pela *aísthesis*, encarando-a como fonte de instabilidade e ilusão, em contraposição às Formas inteligíveis (SANTOS, 2004). Essa interpretação é antiga e remonta a Agostinho, que conheceu a filosofia platônica a partir do neoplatonismo de Plotino. Nietzsche também atribuiu ao pensamento platônico uma exacerbação do valor da alma em detrimento do corpo (cf. Além do Bem e do Mal, §7). Mesmo quando o filósofo alemão critica o cristianismo, o considera um “platonismo para o povo”. Contudo, é nos manuais de filosofia que essa interpretação se torna mais explícita.

Ao longo do *Fédon*, Platão elabora uma teoria da aprendizagem – concebida como um ato de rememoração (*anamnēsis*) – que salienta a necessidade de cautela em relação à experiência sensível, dada a sua instabilidade em comparação ao inteligível. Essa característica intrínseca ao sensível requer que as sensopercepções captadas pelo corpo sejam submetidas ao crivo da razão, já que não podem ser tomadas como verdadeiras (64e; 65b).

Contudo, embora os dados obtidos pelas sensopercepções sejam apenas opiniões (*doxái*), eles constituem um pré-requisito fundamental para a aprendizagem, pois somente por meio de um raciocínio sobre as sensopercepções apreendidas pelo corpo é que os indivíduos podem reconhecer a existência da “forma em nós” (*Féd.* 102d, e), propriedades “cuja ‘entrada’ e ‘saída’ nos sensíveis é explicada pela constante variação relacional a que estão submetidos” (SANTOS, 2016, p. 537). Em 74e-75b, Sócrates afirma:

É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores. [...] nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem estar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido. Não estabeleço diferenças. [...] De qualquer forma, é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas iguais, mas sem jamais alcançá-la. [...] Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com elas as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores (*Féd.*, 74e-75b).

Assim, se a alma não estiver associada a um corpo, a aprendizagem torna-se impossível, pois é o corpo que recebe as sensações que serão processadas pela alma durante o processo de reminiscência. No passo 99a-b do *Fédon*, o filósofo esclarece que:

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria verdade. [...] uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderia ser causa (99a-b).

Embora as realidades inteligíveis sejam superiores e ontologicamente anteriores ao sensível, enquanto causa paradigmática da realidade corpórea, somente através da manifestação dessas estruturas inteligíveis refletidas na alma e nas coisas sensíveis é que podemos conhecer o mundo do devir e a própria realidade das formas.

Se, por um lado, o fundamento que garante ao homem a possibilidade de conhecer reside no que é inteligível e imutável, por outro lado, o conhecimento humano desse fundamento só pode ser alcançado através do que é mutável e perecível, uma vez que a reminiscência se desenvolve a partir da comparação entre nossas percepções sensíveis e nossas categorias mentais (ou “forma em nós”), como o “igual em si”, o “idêntico” e o “diferente”. Através dessa comparação, reconhecemos que os fenômenos sensíveis possuem uma deficiente adequação ao inteligível (como o Igual e os iguais), ascendendo para busca das formas.

Platão concebe o ser humano como uma terceira unidade (um composto - *synamphoton*) que reúne corpo e alma, tornando-o, ao mesmo tempo, mortal e capaz de conceber o imortal (as formas inteligíveis). Nessa concepção antropológica, alma é uma instância fundamentalmente intermediária (*metaxú*) entre os sensíveis e as formas, promovendo a comunhão (*koinonia*) através da associação (*homiléon*) com o corpo.

Essa distinção, longe de representar uma tensão entre opostos, é complementar, evidenciando não apenas um caso de atração entre contrários, mas de elementos diferentes que se complementam, destacando a noção de equilíbrio: o equilíbrio mais significativo é "da própria alma em relação ao próprio corpo" (*Tim.*, 87d), que promove a bondade do ser vivente como um todo.

Platão não estabelece uma dicotomia entre corpo e alma, mas sim uma hierarquia onde o corpo, apesar de possuir um *status* inferior, desempenha um papel fundamental. Nesse sentido, o corpo deve ser cuidado e preservado⁵, pois é um local de

⁵ “[...] assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo. É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando-a sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. Ao ensinar-me o remédio e as palavras, Acautela-te, me disse, para não te

aprendizagem para a alma, permitindo-lhe retornar ao seu estado originário. Além disso, o corpo não pode ser intrinsecamente a origem do mal, pois ele, sem a alma, nada padece.

Ao considerar a metáfora hidráulica da alma (*Rep.*, 485d-e), que descreve duas correntes de desejos fundamentalmente opostas no homem – apetites e razão –, podemos compreender melhor a advertência platônica em relação ao corpóreo: não se trata de condenar o corpo como essencialmente mal, mas de reconhecer que quando o homem se entrega completamente ao prazer, concentrando todos seus esforços nessa atividade, ele se distancia da busca pela sabedoria.

A crítica platônica incide sobre o excesso de atenção às coisas corpóreas em detrimento da alma, dado que a excessiva prática dos sentidos constitui um obstáculo ao acesso ao inteligível. Para o filósofo, somente pelo exercício da razão podemos alcançar o conhecimento verdadeiro. Portanto, a busca pela verdade deve começar na sensibilidade, mas não se restringir a ela, pois esta não é tão confiável quanto a inteligibilidade para apreensão do saber.

Assumir que a sensibilidade é inferior à razão e que os sensíveis são inferiores às Formas não implica adotar uma filosofia asceta. Platão propõe a existência de uma realidade inteligível para explicar a realidade sensível, utilizando a hipótese do que é imutável para dar conta do que é mutável, entrelaçando, assim, esses dois planos da realidade.

3. Amor e contemplação no *Banquete*

No *Banquete*, Platão atribui à natureza humana um *élan* inato que nos direciona incessantemente ao inteligível, apresentando uma via de acesso metodológica do devir às formas direcionada pela multiplicidade de coisas sensíveis, que, enquanto participantes do inteligível, são portadoras de beleza e bondade e apontam para uma realidade além de si mesmas.

deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição, de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança” (*Carm.*, 156d-157c).

A dialética ascendente (*synagoge*) desenvolvida no diálogo não propõe um ascetismo que despreza o corpo e as coisas sensíveis, nem instaura um antagonismo irremediável entre desejo e razão. Pelo contrário, identifica o amor aos corpos como uma etapa fundamental para a ascensão eidética, reconhecendo o próprio desejo como uma pulsão metafísica em busca de ordem, permanência, conhecimento e unidade.

Durante o discurso de Diotima, porta-voz de Sócrates na apresentação de seus argumentos, éros é apresentado como o *daímon* responsável por estabelecer uma relação entre duas realidades aparentemente opostas, o sensível e o inteligível. Em 202d-203a, utilizando uma linguagem mítico-poética, o filósofo postula a existência de um intermediário entre os planos do ser, dotado de capacidade de síntese e comunicação, atribuindo a éros o poder de “unir o Todo consigo mesmo”⁶:

Éros é um intermediário entre mortal e imortal. [...] Um daímon poderoso, Sócrates! Pois todo o ser daimónion é um intermediário entre o humano e o divino. [...] No seu papel intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo. [...] Pois o divino não se mistura diretamente com o humano, e é ao ser intermediário que recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens (*Ban.*, 202d-203a)⁷.

A ascensão dialética não busca apenas alcançar as realidades inteligíveis, mas também sintetizá-las com as coisas sensíveis através do reconhecimento da presença dessas entidades superiores em todos os seres sujeitos ao devir, fundamentando-se na teoria da participação e predicação.

Na teoria platônica de éros, o amor se torna uma condição da reminiscência⁸, na medida em que é responsável pelo desejo de conhecimento do real e move os indivíduos em busca desse saber, alcançável apenas através da contemplação da forma do

⁶ No *Timeu*, “Estar em contato com ambos” e “unir o todo consigo mesmo” são atributos pertencentes à alma do mundo. Em 37a-b, ao apontar as funções cognitivas da alma do mundo, Platão escreve: “Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afetar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afetada” (*Tim.*, 37a-b).

⁷ Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2016).

⁸ Também na interpretação de Léon Robin, “l'Amour est une condition pour l'âme déchue d'obtenir une réminiscence de l'Intelligible” (ROBIN, 1933, p. 167).

Belo-em-si. Ao longo dos passos 210a-211c, Diotima apresenta os estágios graduais de sua *scala amoris*, cujos degraus são meios de promover a reminiscência através de atividades cognitivas de reconhecimento (*katanoêsai*) de unidade, identidade e gênero em meio à diferença.

Esse processo, como mencionado anteriormente, é impulsionado por éros e dirigido pela beleza, através de suas imagens sensíveis, de modo que o primeiro passo a ser dado por aquele que deseja alcançar a ciência do Belo-em-si está no amor aos corpos belos:

Pois bem, é necessário que aquele que empreende o reto caminho para este fim comece desde jovem a procurá-lo na beleza dos corpos. E, se o seu guia o orientar corretamente, haverá de amar primeiro um único corpo e, desde logo, gerar belos discursos. Em seguida, porém, compenetrar-se-á que a beleza deste ou daquele corpo é irmã da que reside em outro e como, necessariamente, o alvo da sua busca é o belo que se manifesta na aparência física, absurdo seria não reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma coisa! Consciente desta verdade, passa então a votar-se ao amor de todos os corpos belos (*Banq.*, 210a-b)⁹.

159

A dialética atuante na *scala amoris* não se realiza por meio de uma atividade abstrativa isolada, mas requer a experiência sensorial corpórea. Assim, aquele que não se torna *erasta* de um belo corpo não pode transpor o primeiro degrau desse percurso, pois é a experiência erótica corpórea que possibilita ao homem apreender as características e a identidade presente na beleza corpórea, fazendo-o reconhecer que essa beleza é aparentada (*adelphón*) a todas as demais manifestações de beleza na aparência física.

Contudo, é claro que este estágio inicial da ascese constitui apenas o seu primeiro passo. Em seguida, o indivíduo deve continuar ascendendo para que:

Não se torne, em sua servidão, mesquinho e aviltante, preso como um escravo a uma forma particular de beleza (seja ela de um juvenzinho, de um homem ou de uma ocupação), mas antes, com os olhos postos no vasto oceano do Belo, imerso na sua contemplação, dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor à sabedoria (*Banq.*, 210d).

⁹ No passo 211b-c, o filósofo resume: “E aqui tens o reto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios do amor: partindo da beleza sensível em direção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, da beleza de um único corpo à de dois, da beleza de dois à de todos os corpos”.

O amor aos belos corpos e, posteriormente, às belas almas, ocupações e conhecimentos são degraus ascendentes ao topo da *scala amoris*, no qual os indivíduos subitamente (*exaiphnēs*) alcançam a reminiscência do Belo-em-si, contemplando a sua verdadeira natureza.

Em “Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica”, Santos observa que embora a alma humana só seja capaz de recuperar sua natureza transcendente se for dotada de razão, o amor surge como o propulsor desse percurso:

[...] por mais que a racionalidade condense na alma a sua capacidade de se orientar para o Bem, nada ela alcançará se não for movida pelo Amor. É por isso que, aliados no “amor ao saber”, Amor e Razão constituem motor e fim último do processo educativo (SANTOS, 2015, p. 295).

Na teoria platônica de éros, amor, razão e educação andam juntos, pois a busca pelo saber é impulsionada por este impulso constitutivo de todas as almas. Assim, do mesmo modo que não há filosofia sem atividade racional, também não há filosofia sem desejo.

Nesse sentido, a atividade filosófica platônica não é meramente contemplativa, mas é essencialmente erótica. A filosofia se revela como a manifestação mais elevada desse desejo visceral da alma humana, denominado de éros. Em 204a, a personagem Diotima escreve:

A verdade é esta: nenhum deus ama o saber ou deseja ser sábio (pois que já o é), nem qualquer outro que possua o saber se dedica à filosofia, do mesmo modo que não são também os ignorantes que a ela se dedicam ou que aspiram a ser sábios! [...] São intermediários entre ambos os extremos que filosofam, como indubitavelmente sucede com Éros: pois se a sabedoria se conta entre as mais belas coisas e se Éros é amor ao Belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio-termo entre sábio e ignorante (*Banq.*, 204a).

Em Platão, há uma associação intrínseca entre a atividade filosófica e éros. O filósofo é aquele que, como éros, permanece em uma busca incessante pelo conhecimento do qual carece e sabe carecer, posicionado entre extremos. Assim, a jornada filosófica

tem o amor como ponto de partida, a beleza como caminho e a verdade da forma como desígnio buscado ao longo de toda uma vida.

3. Considerações finais

Tendo em vista os aspectos observados, podemos verificar que a filosofia platônica não desenvolve uma moral de orientação asceta que promova uma supervalorização da atividade racional em detrimento da esfera sensível e desiderativa da vida humana, estabelecendo uma oposição absoluta entre corpo e alma, sensopercepção e saber, desejo e racionalidade. Ao contrário, Platão constitui a sensibilidade e o amor como fatores fundamentais para seu projeto filosófico e educativo, sem os quais a filosofia não poderia existir.

Longe de propagar uma doutrina de desprezo ao corpo e às coisas sensíveis, tomando-os como obstáculos ao conhecimento, o filósofo identifica o amor aos corpos belos como uma etapa fundamental para a ascensão às formas, além de identificar o próprio desejo como uma pulsão metafísica capaz de elevar os *erastas* à contemplação das formas inteligíveis; uma pulsão que deve ser alimentada e estimulada através da multiplicidade de belezas sensíveis que, enquanto participantes da forma, são portadoras do Belo-em-si, direcionando a alma humana para uma realidade além de si mesma.

A doutrina platônica de éros não constitui o corpo como um elemento antagônico à alma, mas como um instrumento que, quando governado de maneira moderada, representa um importante auxiliar do homem em sua busca pelo conhecimento das formas inteligíveis.

A filosofia platônica, com efeito, constitui-se como uma busca pela verdade iniciada através de um raciocínio sobre as nossas percepções sensíveis, gradualmente elevando-se às formas inteligíveis, cuja contemplação nos garante o mais excelente modo de vida – sem que esqueçamos, no entanto, que “nada substitui a singularidade ou a diversidade dos seres visíveis” (MARQUES, 2006, p. 15).

Referências

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 153 - 163
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

ARAÚJO, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

ARAÚJO, H. F. Alma, formas e senso-percepção no Fédon de Platão. *Hypnos*, São Paulo, número 28, p. 170-182, 2012.

FREITAS, J. A. O caminho erótico de Diotima: uma ascensão “não-asceta” no Banquete de Platão. In: SILVA, Francisca Galiléia P. da *et al* (Orgs.). *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 17-27.

JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.

ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.

SANTOS, J. G. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. *Hypnos: Revista do Centro de Estudo da Antiguidade*. São Paulo, v. 13, p. 27-38, 2004.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Edição Especial	p. 153 - 163
--------------------------	--------	-------	-----------------	--------------

SANTOS, J. G. T. Amor e razão no projeto educativo da cidade platônica. *Hypnos*, São Paulo, v. 35, p. 295-301, jul/dez. 2015.

SANTOS, J. G. T. Linguagem e pensamento na filosofia grega clássica. *Manuscrito*: Revista Internacional de Filosofia, Campinas, SP, v. 29, n. 2, p. 525–550, 2016.

Disponível em:

<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8643590>>.

Acesso em: 21 dez. 2022.

SANTOS, J. G. T. Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e-77a. *Revista Archai*. Brasília, v. 17, p. 119-135, 2016.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978.