



## NOTAS SOBRE O RIDÍCULO E O RISO NO FILEBO DE PLATÃO

**Laura Elizia Haubert**  
**Universidad Catolica de Cordoba**  
**Mestre em Filosofia pela PUC-SP**  
**Integrante do grupo de pesquisa do prof. Dr. Cláudio Viale na UCC.**  
**Klaus Penna Prellwitz**  
**Mestrando em Filosofia. Integrante grupo de pesquisa UCC**

**RESUMO:** O riso foi um objeto de interesse de pensadores da Grécia antiga, mesmo que a eles dedicassem alguns escassos parágrafos, Platão não foge à isso. Em seu diálogo Filebo, entre 48a - 50a, encontram-se a mais antiga teoria sobre o riso preservada até os dias de hoje. Nesta, Platão define o riso como parte integrante dos prazeres mistos, chamando atenção para o acento profundamente moral que concede à questão do riso humano. Dentro da perspectiva do artigo, buscou-se esclarecer o contexto e a importância do riso na Grécia, para em seguida analisar as passagens de Platão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Riso. Comédia. Platão. Filebo. Prazeres.

**ABSTRACT:** *Laughter was an object of interest to thinkers of ancient Greece, even if they dedicated a few paragraphs to it, Plato does not escape it. In his Philebus dialogue, between 48a - 50a, lie the oldest theory of laughter preserved to this day. In this, Plato defines laughter as an integral part of mixed pleasures, drawing attention to the profoundly moral accent he bestows on the question of human laughter. From the point of view of the article, an attempt was made to clarify the context and importance of laughter in Greece, and then to analyze the passages of Plato.*

**KEYWORDS:** Laughter. Comedy. Plato. Philebus. Pleasures.

*Laughter... is a reflex that characterizes man alone and has its own history....  
We do not laugh now as people once laughed ...: a definition [of the comic and of  
laughter] can be only historical.*

Vladimir Propp

## I.

## INTRODUÇÃO

O riso<sup>1</sup> indubitavelmente faz parte da experiência humana, e por isto, não é de todo surpreendente que filósofos também tenha se dedicado a refletir sobre ele.<sup>2</sup> De fato, o que é surpreendente sobre o riso é primeiro, quão pouco filósofos falaram sobre ele em suas obras. Desde a antiguidade até o século XX, o máximo que foi escrito sobre o riso foi um ensaio por autores menos conhecidos.<sup>3</sup> Dos autores clássicos, Platão, Hobbes e inclusive Kant limitaram-se a escrever alguns parágrafos a respeito, dentro de outros temas, mostrando pouco interesse pela questão do riso.<sup>4</sup>

A segunda coisa também surpreendente sobre o riso é quão negativo foram os filósofos ao tratar sobre o tema, independente do período. Da Grécia antiga até o século XX, a maior parte dos pensadores que se deu ao trabalho de escrever alguns parágrafos a respeito do riso se concentrou em apontar os efeitos negativos do riso, como no caso em que o riso aparece sob a faceta zombeteira, dominante ou desdenhosa. Neste sentido, parecem terem atribuído um valor negativo ao riso.

Com efeito, Platão é um dos filósofos que lançou sobre o riso um julgamento negativo. O riso aparece em sua obra em um contexto de outros debates, está ligado aos campos de investigação da ética, da poética e inclusive da retórica, mas por si mesmo

---

<sup>1</sup> Tratou-se aqui da questão do riso evitando sempre que possível utilizar o termo humor. Como observou Morreall (2016), a palavra humor não foi utilizada no sentido que conhecemos até o século XVIII, assim, as discussões tradicionais a respeito tratavam do tema do riso diretamente ou do tema mais amplo da comédia.

<sup>2</sup> A proposição de que o homem é o único animal que ri remonta a antiguidade, mais precisamente a Aristóteles (Das partes dos animais, 673a8). Em um sentido físico isso é provavelmente falso, porém, é indubitavelmente verdadeiro quando se trata do sentido psicológico e social do riso.

<sup>3</sup> A respeito ver o trabalho de Frances Hutcheson e James Beattie.

<sup>4</sup> O primeiro livro notável sobre a questão do riso remonta ao filósofo Henri Bergson com seu ensaio sobre o riso e o humor.

não é um assunto suficiente. Suas objeções aparecem esparsas, sendo necessário reconstruir o quadro em que aparecem.

Assim, nas páginas seguintes, detém-se na tentativa de recuperar essas passagens concentrando-se na sua apresentação da questão no diálogo *Filebo*.<sup>5</sup> Para que se possa compreender melhor, buscou-se situar primeiro o contexto de Platão, isto é, como o riso foi compreendido na antiga Grécia, em seguida, o contexto do próprio livro e suas peculiaridades, para então avançar na análise da argumentação sobre o riso no interior do diálogo.

## II. NOTAS SOBRE O RISO NA GRÉCIA ANTIGA

Antes do resumo histórico sobre a posição do riso na Grécia faz-se necessário uma precisão terminológica. Isto, porque desde a época arcaica há na língua grega duas palavras distintas que foram usadas para o riso, são elas o *γελαν*, que significa um riso simples, mas também pode significar gracioso; e *καταγελαν*, um riso agressivo, zombeteiro, que também pode ser entendido por ridículo. Esse paralelismo entre as palavras indica que por pouco clara que tenham sido em princípio "*tenían los antiguos las demarcaciones en ese continuum que va desde el humor que provoca la sonrisa a la befa grosera que arranca la risotada, y que desde la fina ironía se extiende al sarcasmo cruel.*" (FERNÁNDEZ, 1998, p.308).

Ao situar Platão e suas opiniões sobre o riso no contexto da Grécia, torna-se mais compreensível o que levou a elucidar um valor tão negativo a respeito do assunto. Ele não é uma exceção, o riso passava por uma transformação em seus julgamentos e valores, conforme se observa abaixo.

Com efeito, o riso é um tema que interessou aos gregos aparecendo constantemente em sua cultura. Pode-se falar do riso entre amigos, do riso de rituais religiosos ou ainda do riso orquestrado por oradores públicos, o riso de condenação ou o riso dos banquetes. Tinha-se diferentes gêneros literários que expressavam ou tentavam fazer as pessoas rirem, o drama cômico dos bufões, o cômico dos heróis, o absurdo da antiga comédia grega, ou a nova comédia grega contida, as sátiras, ou a poesia iâmbica.

---

<sup>5</sup> A opção por retornar ao diálogo *Filebo* não foi fortuita. É verdade que Platão também trata rapidamente do tema no diálogo da República quando fala dos guardiões, e também no diálogo das Leis. Contudo, é no *Filebo* que se encontra a mais antiga formulação teórica sobre o riso que restou. (ALBERTI, 1999).

Além disso, houve considerável número de discursos que mostravam a importância que o mesmo teve entre os gregos, contudo, eles se perderam, chegando o conhecimento de sua existência graças aos comentários de Cícero. Os gregos parecem tê-lo levado muito a sério como tema, ao menos, a partir do século IV a.C. (Minois, 2003).

O século IV a.C. pode ser visto como um ponto de divisão, ainda que não muito claro. A história do riso poderia ser traçada antes dele como pertencendo ao riso *καταγελαν*, esse riso que aparece nos deuses homéricos, nos heróis, é um riso zombeteiro, agressivo. Já, a partir do século IV a.C., há um riso mais contido, discreto, permeado pela ironia que já não aceita mais o riso agressivo homérico, o riso gracioso, o *γελαν*. (Minois, 2003)

O crescente refinamento intelectual da Grécia faz florescer uma nova sensibilidade para o riso que se estendeu para todas as áreas, comédia, filosofia, e até religião. Os mitos antigos são revistos, Heráclito tenta explicar de forma positiva as gargalhadas, Platão as considera inconcebíveis. O universo do divino é imutável, único e universal, como poderia ele ser perturbado por algo tão grosseiro quanto o riso? Ele não é o único a ver negativamente o riso.

Se por um lado, nota-se nos registros de Atenas a presença de bufões, responsáveis por entreter e fazer rir convidados em um banquete comum, havendo inclusive um clube de bufões chamado os Sessenta<sup>6</sup>, por outro os filósofos não pareciam tão receptivos.<sup>7</sup> Os estoicos consideravam o riso como marca da vulgaridade e também da impotência, uma espécie de confissão de fracasso; e os pitagóricos não tiveram opinião mais feliz a respeito do riso.

Dentro desse contexto fica mais claro observar que a posição negativa de Platão frente ao riso não era algo excepcional propriamente, embora ele tenha estabelecido o tom principal, os filósofos em geral, e a própria sociedade grega de sua época tinham atitudes diversas e mais contidas a respeito do riso e de seu valor.

Por fim, vale ressaltar a pluralidade de atitudes frente ao riso que envolve a sociedade grega como um todo, há desde um tipo de tentativa de conservar o riso

---

<sup>6</sup> O clube de bufões os Sessenta remontam ao século IV a.C., reuniam-se no santuário de Hércules, na Dioméia. Contavam piadas e sua fama logo se espalhou ao passo de que se ia contar uma anedota iniciar com a expressão de que era contada pelos Sessenta era uma boa indicação. (Minois, 2003).

<sup>7</sup> "*Indeed, at the risk of overgeneralizing, it seems safe to say that laughter, and the various aesthetic means of its production in antiquity, always made ancient philosophers a little uncomfortable. At best, among the philosophers humor can be innocuous and tolerable; but it is very difficult to find any substantively positive theorizing about laughter to counterbalance their more pervasive persistent anxiety*" (ROSEN, 2015, p.464)

arcaico - como nos cínicos - até uma visão oposta - como em Platão. Além disso o riso podia ser uma atitude pessoal, mas também tinha um peso público, especialmente em uma sociedade onde os discursos e a reputação desempenhavam um grande papel.<sup>8</sup> Assim, vê-se que embora o riso pareça um objeto de estudo simples, ele é em verdade um objeto complexo e multifacetado.

### III. O DIÁLOGO "FILEBO"

Antes de tratarmos das passagens sobre o riso, faz-se necessário primeiro uma breve revisão sobre o diálogo Filebo. Reconhecido oficialmente entre comentadores como um dos últimos diálogos de Platão, é repleto de problemas e inconsistências que despertam a atenção de estudiosos.

A história de sua análise crítica também chama atenção, pois, diferente dos demais diálogos "Filebo" passou a história quase esquecido, completamente negligenciado se não fosse por um único momento de glória durante a Renascença, quando Masilio Ficino o traduz encomendado por Cosimo de' Medici. Nos últimos sessenta anos uma série de estudos a seu respeito surgiram para desvelar suas peculiaridades intrínsecas e extrínsecas.

A parte dessa curiosidade histórica, há uma série de peculiaridades que se apresentam em diferentes níveis no diálogo. A começar pela abundância de omissões, diferente dos demais diálogos que se sabe onde se passa e quem são seus personagens, neste o personagem que dá nome ao diálogo, Filebo, não é uma figura conhecida, e os demais personagens são também difíceis de identificar, também estão omitidos o lugar no qual se passou a discussão e o tempo. Além disso, apesar do nome não é Filebo que passará o diálogo argumentando e sim Protarco.

Há também peculiaridades quanto o nível estrutural do diálogo que parece ainda mais carregado que os anteriores de truques. A começar por sua abertura *in media res*, quando o diálogo tem início, o confronto já está acontecendo, o leitor é inserido no meio de uma discussão que já ocorreu e da qual ele nada conhece a não ser por resumos, e irá encerrar antes de ter todos os argumentos expostos. Outro problema, é que o texto que

---

<sup>8</sup> Para mais detalhes vide Halliwell, 1991.

parece fácil de compreender, revela-se complexo uma vez que boa parte de seus temas são introduzidos por meio de digressões ou ornamentos, que podem ser facilmente esquecidos pelo leitor.

Essas peculiaridades fizeram com que *"il Filebo si è prestato a interpretazioni opposte: è stato considerato un prototipo di trattato che conserva solo la forma esteriore del dialogo o una sorta di collage mal assemblato."* E isso fica ainda mais dúbio quando se volta à procura de um centro teórico, porque o diálogo parece ter várias propostas espalhadas, como se fosse uma série de apêndices. (MIGLIORI, 1998, p.27)

Se por questões metodológicas faz-se necessário escolher um centro teórico, poder-se-ia dizer que o prazer é o tema do Filebo, já que ele ocupa mais da metade do diálogo. Porém, a discussão sobre o prazer desenrola-se em junção com outros temas que vão desde o dilema entre a vida de prazer e a vida de conhecimento, o problema do um e do múltiplo, o método prometeico, a ontologia dos quatro gêneros, uma classificação de prazeres, uma classificação de conhecimento, os prazeres falsos, e os prazeres mistos.<sup>9</sup>

Apesar dos problemas apresentados pelo texto e de sua possível corrupção, é uma das obras mais importantes porque contribui não apenas para a compreensão de Platão, como também do pensamento anterior e posterior, devido aos nexos claros com o pitagorismo e com Aristóteles além de neoplatônicos. (PERINE, 2011). Assim, ele se mostra como um diálogo central para qualquer um que almeje reconstruir Platão, e isto não poderia ser diferente do que diz respeito a sua teoria do riso.

#### **IV. O RISO NO FILEBO: de 48a – 50b**

O pequeno trecho do diálogo que trata sobre o riso é de suma importância devido ao seu peso histórico, é de fato a mais antiga teoria que chegou até os dias atuais. Não obstante seu peso, a tradição de estudos sobre o riso parece ter passado por alto esse trecho, sendo que muitos dos livros a respeito sequer citam Platão, iniciando a história com Aristóteles.

---

<sup>9</sup> Como apresentado acima, o centro teórico do Filebo pode ser entendido como a questão em torno do prazer. De fato, ela parece uma tentativa de reajustar sua posição a respeito. Anteriormente, diálogos como o Fédon e a República já haviam tratado do tema do prazer. No Fédon o prazer é considerado de origem corpórea, já na República alcança um status quo mais respeitável, sendo considerado uma característica da alma também. Porém, é no Filebo que se tem a última reformulação sobre o tema. (Robinson, 2007).

É fato que essa pequena passagem não constitui uma teoria própria sobre o riso no sentido de que se poderia esperar, o riso por si só não é o tema por excelência aparece no diálogo apenas como um dos muitos temas que aparecem e somem do recorte, gira em torno da questão do prazer e da comédia. Assim, reconstrói-se brevemente este percurso até a questão do riso.

O diálogo inicia com uma discussão entre Sócrates e Filebo sobre o prazer. Filebo defende uma posição hedonista na qual a vida deve ser voltada totalmente ao prazer. Sem demora, ele sai de cena substituído por Protarco, o qual passa junto à Sócrates a debater sobre a natureza do bem, até que ponto o bem é prazer, e até que ponto o bem seria a sabedoria.

A discussão se encaminha para um esclarecimento a respeito da natureza dos prazeres, existem prazeres puros e verdadeiros assim como prazeres falsos e dolorosos. Destes, os prazeres verdadeiros são as belas formas, e as demais coisas belas, especialmente os prazeres gerados pelo conhecimento que são atingíveis por meio do espírito. Já, em contrapartida, os prazeres falsos são o que Platão identificou como afecções mistas, isto é, eles não existem a não ser na forma de cessação da dor.

Ora, o debate do riso ocorre no contexto das afecções mistas puramente espirituais. Entre 48 a-b, Platão parece configurar as bases do problema que virá em seguida. Sócrates indaga a respeito de se a alma não experimenta nas tragédias um mescla entre prazer e dor, coisa que parece muito claro e Protarco não discorda, porém, quando Sócrates tenta apontar para coisa semelhante experimentada pela alma também na comédia, Protarco não o compreende. É uma questão difícil que precisa ser aprofundada. Vide o excerto inicial.

Σωκ. τὴν δ' ἐν ταῖς κωμωδίαις διάθεσιν ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἄρ' οἴσθ' ὡς ἔστι  
κάν τούτοις μεῖζις λύπης τε καὶ ἡδονῆς;  
Πρώ. οὐ πάνυ κατανοῶ.  
Σωκ. παντάπασι γὰρ οὐ ῥάδιον, ὦ Πρώταρχε, ἐν τούτῳ συνοεῖν τὸ τοιοῦτον  
ἐκάστοτε πάθος  
Πρώ. οὐκ οὐν ὡς γ' εἴκειν ἐμοί.  
Σωκ. λάβωμέν γε μὴν αὐτὸ τοσοῦτον μᾶλλον ὅσῳ σκοτεινότερόν ἐστιν, ἵνα  
καὶ ἐν ἄλλοις ῥᾶον καταμαθεῖν τις οἴος τ' ἢ μεῖζιν λύπης τε καὶ ἡδονῆς.  
(PLATÃO, 48a-b)

O paralelo entre o funcionamento da comédia da tragédia como mistura entre prazer e dor não parece claro no começo. De maneira refinada, o que está posto é que essa mistura pode ser encontrada em estados que parecem tanto apenas dor, como apenas prazer. No caso da tragédia, parece mais evidente que há o prazer misturado a

dor, porque caso contrário não procuraríamos assistir a peças trágicas. Porém, em relação a comédia é mais complexo mostrar como o espectador que parece experimentar apenas prazer, na verdade, também experimenta uma forma peculiar de dor.

Para ajudar Protarco a compreender de que tipo de mistura se trata essa mistura entre prazer e dor Sócrates toma o caminho para mostrar os diferentes casos onde isso acontece, e é mais fácil de observar. Sua argumentação deste ponto se desenrola entre 48b - 49a. Vide os excertos abaixo.

Σωκ. τό τοι νυνδὴ ρήθην ὄνομα φθόνου πότερα λύπην τινὰ ψυχῆς θήσεις, ἢ πῶς;  
 Πρώ. οὕτως.  
 Σωκ. ἀλλὰ μὴν ὁ φθονῶν γε ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἡδόμενος ἀναφανήσεται.  
 Πρώ. σφόδρα γε. (PLATÃO 48b-c).

Chama-se atenção a esse pequeno trecho, o primeiro de três exemplos que Sócrates dá a Protarco sobre as disposições da alma que desfrutam o prazer mesclado a dor. Na tradução utilizada a palavra grega φθόνου foi traduzida por inveja, contudo, uma tradução mais adequada a respeito como aponta Migliori (1998) seria o termo malevolência. Para ele, φθόνου, é um tipo de dor na alma, na qual o homem malévolos sente prazer com o mal/desastre daqueles que estão a seu redor.<sup>10</sup>

Essa primeira disposição, φθόνου, auxilia Sócrates a mostrar a Protarco outros tipos de prazeres mistos, já que nesse caso, se trata de um tipo de dor na alma, que não obstante gera um prazer para o homem que a sente. Curiosamente, Sócrates parece tentar juntar já aqui de algum modo o caráter e o enredo, conforme fica mais claro por meio dos exemplos seguintes.

O segundo exemplo fornecido por Sócrates é a ignorância e a estupidez. A junção destas três características revela o que Sócrates nomeia como a natureza do ridículo. A partir dessas características ele chama a atenção para o fato de que o humor estaria embasado na ignorância de si mesmo.

Σωκ. κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ἀβελτέραν ἔξιν.  
 Πρώ. τί μὴν;  
 Σωκ. ἐκ δὴ τούτων ἰδὲ τὸ γελοῖον ἦντινα φύσιν ἔχει.  
 Πρώ. λέγε μόνον.  
 Σωκ. ἔστιν δὴ πονηρία μὲν τις τὸ κεφάλαιον, ἕξεώς τινος ἐπὶ κλην λεγομένη: τῆς δ' αὖ πάσης πονηρίας ἐστὶ τοῦναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων.  
 Πρώ. τὸ 'γνώθι σαυτὸν' λέγεις, ὦ Σώκρατες;

<sup>10</sup> Para McCabe (2010) este sentimento estaria próximo daquele traduzido pela palavra alemã *Schadenfreude*. Trata-se do gozo dos desastres que afetam os outros, por isso é um tipo de malícia.



Σωκ. ἔγωγε. τοῦναντίον μὴν ἐκείνῳ δῆλον ὅτι τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτὸν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη.

Πρώ. τί μήν;

Σωκ. ὦ Πρώταρχε, πειρῶ δὲ αὐτὸ τοῦτο τριχῆ τέμνειν.

Πρώ. πῆ φής; οὐ γὰρ μὴ δυνατὸς ᾧ.

Σωκ. λέγεις δὴ δεῖν ἐμὲ τοῦτο διελέσθαι τὰ νῦν;

Πρώ. λέγω, καὶ δέομαί γε πρὸς τῷ λέγειν.

Σωκ. ἄρ' οὖν οὐ τῶν ἀγνοούντων αὐτοῦς κατὰ τρία ἀνάγκη τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν ἕκαστον;

Πρώ. πῶς;

Σωκ. πρῶτον μὲν κατὰ χρήματα, δοξάζειν εἶναι πλουσιώτερον ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν.

Πρώ. πολλοὶ γοῦν εἰσὶν τὸ τοιοῦτον πάθος ἔχοντες.

Σωκ. πλείους δέ γε οἱ μείζους καὶ καλλίους αὐτοῦς δοξάζουσι, καὶ πάντα ὅσα κατὰ τὸ σῶμα εἶναι διαφερόντως τῆς οὔσης αὐτοῖς ἀληθείας.

Πρώ. πάνυ γε.

Σωκ. πολὺ δὲ πλεῖστοί γε οἶμαι περὶ τὸ τρίτον εἶδος τὸ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς διημαρτήκασιν, ἀρετῆ δοξάζοντες βελτίους ἑαυτούς, οὐκ ὄντες.

Πρώ. σφόδρα μὲν οὖν. (48c-e).

Ora, o que Sócrates coloca para Protarco é que a natureza do ridículo tem uma raiz na malícia, na ignorância e na estupidez, isto quer dizer, que há no fundo uma disposição especial à qual se mescla o ridículo e que esta disposição nada mais é que o contrário do estado indicado no templo de Delfos, o 'conhece-te a ti mesmo'. Essa condição de tripla leva ao desconhecimento.

No diálogo, Protarco parece não compreender o salto dado por Sócrates entre características que compõem a natureza do ridículo e seu contraposto à inscrição do templo, assim, implora a Sócrates que esclareça para ele, e assim ele o faz a partir de três exemplos.

O que essas três características tem em comum e que se opõem à inscrição do templo é justamente a de que um homem que não se conhece irá padecer de alguns desses três afetos citados, podendo ele padecer em relação à riqueza; em relação à beleza ou ainda em relação à virtude. Há um diagnóstico quantitativo também, visto que segundo Sócrates, alguns se enganam em relação ao dinheiro; um número maior se engana em relação à beleza do próprio corpo e um número ainda maior em relação à virtude. Esse ranking equivale para Migliori (1998), aos três diferentes aspectos da vida humana sobre os quais os homens se enganam, a saber, o social, o físico e o espiritual.

A natureza do ridículo está assim ligada à essas características, para Nightingale (1995, p.178) *“ignorance and evil, in short, are the proper material for ridicule; the subject matter for serious discourse is goodness and virtue. Where the comic poets go wrong, Plato indicates, is by making fun of ideas and people that are in fact good.”*

Nesta passagem, além disso, há uma atropelada aplicação do chamado método diairético, o método de diferenciação das ideias, como já havia aparecido no diálogo Fedro. Essa diferenciação parte da alma dividindo-se entre bem e mal, entre os maus da alma tem-se a ignorância, inveja e a estupidez. Por sua vez, a ignorância pode ser de si, ou do outro. Na ignorância de si, pode-se desconhecer sobre sua própria riqueza, seu próprio corpo ou sua própria virtude.

Fica claro aqui que a natureza do ridículo para Platão, está relacionada com a falta de conhecimento sobre si próprio, isto é, relaciona-se com um tipo de ignorância peculiar. O argumento, no entanto, ainda não foi finalizado, a seguir Sócrates insiste em realizar mais duas divisões dentre as três já feitas.

Σωκ. τῶν ἀρετῶν δ' ἄρ' οὐ σοφίας πέρι τὸ πλῆθος πάντως ἀντεχόμενον μεστὸν ἐρίδων καὶ δοξοσοφίας ἐστὶ ψευδοῦς;

Πρώ. πῶς δ' οὐ;

Σωκ. κακὸν μὲν δὴ πᾶν ἂν τις τὸ τοιοῦτον εἰπὼν ὀρθῶς ἂν εἶποι πάθος.

Πρώ. σφόδρα γε.

Σωκ. τοῦτο τοίνυν ἔτι διαιρετέον, ὦ Πρώταρχε, δίχα, εἰ μέλλομεν τὸν παιδικὸν ἰδόντες φθόνον ἄτοπον ἡδονῆς καὶ λύπης ὄψεσθαι μεῖζιν. πῶς οὖν τέμνομεν δίχα, λέγεις; πάντες ὅποσοι ταύτην τὴν ψευδῆ δόξαν περὶ ἑαυτῶν ἀνοήτως δοξάζουσι, καθάπερ ἀπάντων ἀνθρώπων, καὶ τούτων ἀναγκαιότατον ἔπεσθαι τοῖς μὲν ῥώμην αὐτῶν καὶ δύναμιν, τοῖς δὲ οἴμαι τὸναντίον.

Πρώ. ἀνάγκη.

Σωκ. ταύτη τοίνυν διέλε, καὶ ὅσοι μὲν αὐτῶν εἰσι μετ' ἀσθενείας τοιοῦτοι καὶ ἀδύνατοι καταγελάμενοι τιμωρεῖσθαι, γελοίους τούτους φάσκων εἶναι τάληθῆ φθέγγη: τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ ἰσχυροὺς φοβεροὺς καὶ ἐχθροὺς προσαγορεύων ὀρθότατον τούτων σαυτῷ λόγον ἀποδώσεις. ἄγνοια γὰρ ἢ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχροῦ— βλαβερά γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτῆ τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσιν—ἢ δ' ἀσθενῆς ἡμῖν τὴν τῶν γελοίων εἴληχε τάξιν τε καὶ φύσιν.

Πρώ. ὀρθότατα λέγεις. ἀλλὰ γὰρ ἢ τῶν ἡδονῶν καὶ λυπῶν μεῖζις ἐν τούτοις οὕπω μοι καταφανής. (PLATÃO, 49a - c)

Sócrates divide a situação em mais dois, somente assim se torna mais claro o jogo da malevolência e da estranha mistura entre prazer e dor que há no ridículo. Ora, de fato, quase todos os homens possuem alguns dos tipos de ignorância citados acima, estas ignorâncias também precisam ser divididas ainda entre os homens dotados de força, e os homens nos quais a força está ausente.

Assim, emerge mais propriamente a figura do ridículo. É ridículo os tipos de homens que são ignorantes e fracos, porque são incapazes de vingança. Já os ignorantes e fortes são terríveis e odiosos, sua ignorância pode ser odiosa, mas ela não participa da natureza do ridículo, como no caso do fraco.

Há um jogo de contraposições. Os homens poderosos que são medrosos e cuja ignorância se mostra prejudicial, são engenhosos e terríveis, mas não ridículos. O

ridículo é apenas o fraco que é incapaz de vingar-se, de impor-se. No entender de Migliori (1998, p.252) “*Con tale concetto di ridicolo: "ciò che muove a riso", Platone si sta avvicinando alla commedia.*”

Protarco apesar de concordar com as novas distinções tecidas por Sócrates reitera que ainda não compreendeu exatamente como funciona a mistura entre prazeres e dores nesse caso. Assim, o diálogo procede.

Σωκ. τὴν τοίνυν τοῦ φθόνου λαβὲ δύναμιν πρῶτον.  
 Πρώ. λέγε μόνον.  
 Σωκ. λύπη τις ἄδικός ἐστί που καὶ ἡδονή;  
 Πρώ. τοῦτο μὲν ἀνάγκη.  
 Σωκ. οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τοῖς τῶν ἐχθρῶν κακοῖς οὐτ' ἄδικον οὔτε φθονερόν ἐστι τὸ χαίρειν;  
 Πρώ. τί μήν;  
 Σωκ. τὰ δέ γε τῶν φίλων ὀρῶντας ἔστιν ὅτε κακὰ μὴ λυπεῖσθαι, χαίρειν δέ, ἄρα οὐκ ἄδικόν ἐστιν;  
 Πρώ. πῶς δ' οὐ;  
 Σωκ. οὐκοῦν τὴν ἄγνοιαν εἵπομεν ὅτι κακὸν πᾶσιν;  
 Πρώ. ὀρθῶς.  
 Σωκ. τὴν οὖν τῶν φίλων δοξοσοφίαν καὶ δοξοκαλίαν καὶ ὅσα νυνδὴ διήλομεν, ἐν τρισὶν λέγοντες εἶδεσιν γίνεσθαι, γελοῖα μὲν ὅποσα ἀσθενῆ, μισητὰ δ' ὅποσα ἐρρωμένα, φῶμεν ἢ μὴ φῶμεν ὅπερ εἶπον ἄρτι, τὴν τῶν φίλων ἔξιν ταύτην ὅταν ἐχθί τις τὴν ἀβλαβὴ τοῖς ἄλλοις, γελοῖαν εἶναι;  
 Πρώ. πάνυ γε.  
 Σωκ. κακὸν δ' οὐχ ὁμολογοῦμεν αὐτὴν ἄγνοιάν γε οὔσαν εἶναι;  
 Πρώ. σφόδρα γε.  
 Σωκ. χαίρομεν δὲ ἢ λυπούμεθα, ὅταν ἐπ' αὐτῇ γελῶμεν;  
 Πρώ. δήλον ὅτι χαίρομεν.  
 Σωκ. ἡδονὴν δὲ ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων κακοῖς, οὐ φθόνον ἔφαμεν εἶναι τὸν τοῦτ' ἀπεργαζόμενον;  
 Πρώ. ἀνάγκη.  
 Σωκ. γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος, κεραννύοντας ἡδονὴν αὖ φθόνω, λύπη τὴν ἡδονὴν συγκεραννύει: τὸν γὰρ φθόνον ὁμολογεῖσθαι λύπην ψυχῆς ἡμῖν πάλαι, τὸ δὲ γελᾶν ἡδονὴν, ἅμα γίνεσθαι δὲ τούτῳ ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις.  
 Πρώ. ἀληθῆ.  
 Σωκ. μὴνυεὶ δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγωδίαις καὶ κωμωδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι, καὶ ἐν ἄλλοις δὴ μυρίοις.  
 Πρώ. ἀδύνατον μὴ ὁμολογεῖν ταῦτα, ὦ Σώκρατες, εἰ καὶ τις φιλονικεῖ πάνυ πρὸς τὰναντία. (PLATÃO, 49c - 50b)

Sócrates dedica-se a explicar sobre o poder da malevolência. Protarco não discorda da proposição inicial de que há uma dor injusta e um prazer injusto. Ora, o regozijar com os males dos inimigos não é injusto, mas regozijar-se com os males de amigos sim. Sem dúvida, fica claro que a ignorância é debilitadora para todos, mas há apenas uma condição na qual há o ridículo, aquele que é ignorante, fraco e inimigo.

No caso, quando a situação não é prejudicial, quando o indivíduo é fraco rimos dela. Assim, o riso está atrelado à uma forma de erro, de incapacidade. Se essa incapacidade parte de um inimigo, não há nenhum problema, porém, se essa

incapacidade é de um amigo, há uma malevolência misturada com o prazer, ou seja, é ruim. Isto sucede porque não se deveria alegrar-se com a ignorância dos amigos, já que sem dúvida a ignorância é ruim.

A consequência do que foi dito é que ao rir dos amigos ridículos, experimenta-se um tipo de prazer que mescla prazer e dor, porque rir é um prazer, mas a ignorância do amigo é um mal. E esse riso sucede tanto na vida real, quanto nas comédias, como percebe o próprio Sócrates ao falar da tragédia e da comédia da vida. Com isso, Platão não está apenas dando uma visão de sua teoria do riso, mas também de sua teoria da vida.

O que Sócrates desenvolveu nessa segunda parte do argumento não se refere apenas ao objeto do riso, mas também revela algo sobre aquele que ri, sobre a própria vida. Neste sentido, seus excertos sobre o riso e o ridículo parecem elaborar ao mesmo tempo uma análise pessoal e política.

Do que foi dito, fica claro que a teoria do riso em Platão pode ser identificada como uma teoria que tem por base um duplo erro. Da primeira parte, o erro em relação ao objeto do riso, de não obedecer ao conselho do oráculo, desconhecendo a si mesmo; de outra parte, porque mistura a malevolência ao riso.

Para Alberti (2002), o tom das passagens revela uma reiteração da condenação moral tanto do que é risível, quanto daquele que ri, sendo que a teoria do riso de Platão indubitavelmente se mostra relacionada com questões morais; não é à toa que ela se refira a famosa inscrição de Delfos.

## V. CONCLUSÃO

No eixo da embrionária teoria do riso de Platão, encontram-se duas espécies de pessoas da qual o texto analisa: (i) os fracos, aqueles que são objeto do riso; e (ii) os amigos, aqueles que em relação ao riso se experimenta um sentimento de prazer misto porque o riso aparece como uma forma de erro malevolente.

Essa teoria apresenta paralelos com a comédia na medida em que Platão fala tanto de uma comédia teatral quanto em uma comédia da vida, nesse caso, teoria e caráter se confundem, e é preciso que haja uma certa paridade seja na vida, seja no teatro para gerar o riso, é preciso que haja uma certa identificação. Porém, em ambos os casos, a comédia não é nada mais que uma espécie de fonte para a dor.

De fato, as passagens sobre o riso no Filebo levantam uma série de dificuldades, derivadas principalmente do fato de que o riso e o risível embora apareçam no texto não são seu objeto primordial de interesse. Coisa semelhante acontece com o tema da comédia, que só aparece no diálogo para provar que mesmo as afecções que aparentemente são constituídas somente de prazer, na verdade, são também prazeres mistos, havendo dor.

Recordando o que foi exposto nas passagens, buscando uma clarificação para encerrar, observa-se que o risível não deve ser confundido grosso modo com a comédia, ou o estado que as comédias colocam a alma. O risível é definido pelo desconhecimento de si, pelo contrário da inscrição do templo de Delfos, ao mesmo tempo que também é caracterizado pela sua fraqueza.

O homem do qual se ri não é somente ignorante, mas também é fraco. Já, o riso, propriamente, seria no caso uma espécie de prazer, embora as breves passagens não deixem propriamente claro se o riso é equivalente a uma afecção, ou se ele se manifesta no interior de uma afecção mista. O que fica claro é o interesse em abordar a questão do riso em seus aspectos psicológicos mais problemáticos.

Sem dúvida, há muitos risos e sorrisos nos diálogos do filósofo, sobretudo um riso marcado pela famosa ironia de Sócrates. Contudo, o riso não parece ser um fim em si, nem ter propriedades positivas. Quando ele aparece, é apenas para dar um toque de humor, o fato é que Platão pareceu, assim como alguns de seus contemporâneos, desconfortável perante o peso do riso e do ridículo.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *O Riso e o risível na história do pensamento*. Rio da Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ARISTÓTELES. Partes dos Animais. In: *Obras Completas*. Tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. v. 4, t. 3.

FERNÁNDEZ, L. Gil. La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo. In: FÉREZ, A. López. (ed.) *La comedia griega y su influencia en la literatura española*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1998. pp.307-343.

HALLIWELL, Stephen. The uses of laughter in greek culture. IN: *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 41, n.2, pp.279-296, 1991.

MCCABE, Mary Margaret. Banana skins and custard pies: Plato on comedy and self-knowledge. In: DILLON, John; BRISSON, Luc. (Eds.) IN: *Plato's Philebus: selected papers from the eighth symposium platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.

MIGLIORI, M. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MORREALL, John. Philosophy of Humor. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor/>>. Acesso em 24 de abril de 2019.

NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução; apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PERINE, Marcelo. O Filebo de Platão e as doutrinas não escritas. IN: *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v.25, n.49, p. 149-171, 2011.

ROBINSON, T. M. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROSEN, Ralph M. Laughter. In: DESTRÉE, Pierre; MURRAY, Penelope. (Eds.) *A Companion to ancient aesthetics*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.