



Lúcia Fonseca do Amaral

**“Platão, o arquiteto da felicidade. Uma leitura da
ética platônica a partir da análise do prazer”**

TESE de DOUTORADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como
parte dos requisitos parciais para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof.^aLuisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro
Setembro de 2014



Lúcia Fonseca do Amaral

**“Platão, o arquiteto da felicidade. Uma leitura da
ética platônica a partir da análise do prazer”**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia de Departamento de Filosofia de Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Luisa Severo Buarque de Holanda

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^o. Danilo Marcondes de Souza Filho

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^o. Tito Marques Palmeiro

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^o. Alexandre da Silva Costa

Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof^o. Marcelo Perine

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – USP

Prof.^a Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de janeiro, 2 de setembro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Lúcia Fonseca do Amaral

Graduou-se em Comunicação – Jornalismo PUC-Rio em 1990. Concluiu o Mestrado em Filosofia pela PUC-Rio em 1994, na área de concentração em Filosofia Antiga, dissertação intitulada: *Eros motor e médium para o pensar*, também voltada para pesquisa de textos platônicos. Possui pesquisas na área de filosofia Antiga, especialmente voltadas para ética e ontologia.

Ficha Catalográfica

Amaral, Lúcia Fonseca do

Platão, o arquiteto da felicidade: uma leitura da ética platônica a partir da análise do prazer / Lúcia Fonseca do Amaral ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2014.

183 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. 3. Ética. 4. Política. 5. Prazer. 6. Felicidade. 7. Educação. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Maria Helena Fonseca do Amaral e
Júlio Arantes do Amaral
in memoriam

Agradecimentos

Todo este trabalho só foi possível porque pude participar dos encontros fantásticos organizados todas as terças-feiras no NUFA, o Núcleo de Filosofia Antiga da PUC-Rio, durante seis anos. Os quatro anos e meio do doutorado e o restante como ouvinte.

Portanto, o meu primeiro agradecimento é à profa. Irley Franco, que construiu um espaço especial para o pensamento: uma sala de comunhão. Nessa sala a arquitetura favorece a compreensão. A professora tão próxima aos alunos, os alunos tão próximos uns dos outros. Todos com suas mesas próprias. Uma escada na qual podemos sentar tão à vontade como se estivéssemos em uma casa. Uma pequena biblioteca à qual podemos recorrer quando surgem dúvidas sobre as relações possíveis entre os diálogos de Platão e outras questões. Uma geladeira, uma máquina de café, uma reunião entre amigos. Não poderia imaginar um espaço mais próprio para o pensamento nos dias de hoje diante das salas gigantes e carteiras sem mesa que ocupam as escolas e as universidades. Então, profa. Irley, muito obrigada.

O segundo agradecimento é para a minha orientadora Maura Iglesias com quem trabalhei esses anos todos e também no passado quando conclui o meu mestrado, ainda sem esse espaço tão especial que é o NUFA. Os encontros de terças-feiras, nessa casa de pensamento, eram orquestrados pela profa. Maura Iglesias. O que é o maestro para a orquestra? Com a mão direita ele determina o compasso e a velocidade, com a mão esquerda ele define o sentimento que deve ser expresso, mais austero ou mais vibrante. Os textos dos grandes filósofos não se prestam a uma leitura solitária, eles precisam ser tocados, mais do que isso eles precisam ser orquestrados porque suas cifras são insuficientes para darem o tom e o tempo. A leitura de Platão orientada por tão brilhante professora abria caminhos inimagináveis. E não pensem que lá faltava mundo. Lá sobrava mundo, os debates que começavam com o texto de Platão seguiam com notícias de jornal, imagens de cinema, preocupações contemporâneas, tudo estava exposto ao pensamento. E não faltava rigor e cuidado com o texto, com o diálogo, com Platão. O rigor não se opõe ao flexível do pensamento. O rigor é o cuidado, a delicadeza. Delicadeza que não precisa ser observada entre os amigos no diálogo, mas que deve estar presente na leitura do texto da qual o autor está ausente e sua única defesa é a delicadeza do leitor. O debate entre os colegas e a mestre pode ser exaltado, acalorado, apaixonado. Mas a leitura tem que ser delicada e demorada. Assim aqueles encontros não tinham intervalo e muitas vezes terminavam depois da hora prevista. Quem decidia o término era o texto e a disposição daqueles que queriam dialogar. Não havia também nenhum tipo de pressa para terminar um

texto que inibisse as interrogações. O interrogar era prioridade e o tempo sempre esperava por ele.

Esta tese não existiria sem esses encontros, sem essa maestra.

Agradeço também a todos aqueles que participaram dos encontros de terça-feira durante esses anos, enriquecendo o debate: André Penafiel, André, Antônio Queirós, Carlos Monteiro Junior, Cristina Ribas, Daniel Linhares, Daniel Nascimento, Elaine Valente, Emerson Facão, Fernando Sandroni, Gabriel, Juarez Queirós, Leticia Ouro Oliveira, Márcio Corrêa, Marieta Dantas, Rafael Huguenin, Remo Mannarino Filho, Renata Renovato, Renato Matoso Brandão, Silvia Cunha, Victor Pinheiro.

E certamente a alguns mais que estou esquecendo e que formavam uma constelação de músicos aprendizes.

Agradeço muito também a minha orientadora Luísa Buarque pela disposição em orientar uma tese já em andamento e pela delicadeza da leitura atenta e cuidadosa que enriqueceu sem dúvida alguma este trabalho, ao mesmo tempo que sugeriu caminhos ainda não percorridos que possibilitaram um melhor encaminhamento da tese. Com ela também aprendi uma nova forma de orientação: a provocação. Quando o comentário ao texto acaba por levar a uma defesa apaixonada de suas próprias convicções que resulta, não só em um texto mais claro, mas o próprio pensamento se torna mais pensado com os holofotes da clareza. Muito obrigada, minha orientadora.

Agradeço também ao Prof. Fernando Muniz cujas aulas que assisti levaram a escolher o tema da tese, e seus textos compõem uma parte indispensável deste trabalho. Agradeço também sua participação generosa em minha defesa de projeto e em minha qualificação.

Um agradecimento especial para o prof. Marcus Reis por cujas mãos estive no NUFA pela primeira vez para assistir a suas aulas de grego e com quem pude ler vários diálogos de Platão no grupo dedicado a essa tarefa.

Agradeço à generosidade da partilha do conhecimento do prof. Antônio Queirós por suas aulas de grego, nas quais a língua era um pretexto para debates filosóficos e históricos.

Agradeço aos membros da banca que se prontificaram a ler este trabalho: Danilo Marcondes, Marcelo Perine, Alexandre Costa, Tito Marques Palmeiro e Ethel Rocha.

Agradeço o carinho e a disposição generosa de Edna Sampaio e Dinah Santos.

Agradeço ao diretor da Pós-graduação de Filosofia Luiz Carlos Pereira.

Agradeço muito aos meus chefes Osvaldino Faller e Flavio Luís Vieira Souza, que mesmo diante da crescente falta de servidores, aprovaram a licença de três meses para a conclusão da tese, acreditando que a educação de fato aprimora o humano. Essa licença foi indispensável para o resultado alcançado.

Agradeço aos meus colegas Alípio Paiva e Roberto Mesquita pelos incentivos recebidos e, da mesma forma, ao prof. James Áreas.

Agradeço ao meu irmão Júlio Amaral pela força durante esses anos nos quais ocorreram tantas dificuldades. Agradeço a Jorginho Zahar que se faz presente quando é preciso. Agradeço também a Ani Zahar pelos jantares e pela companhia nesse percurso difícil.

Agradeço a minha mãe, Maria Helena Fonseca do Amaral, que até quase o fim do doutorado me incentivava muito e sempre permanecia confiante na realização deste trabalho, que, infelizmente, não poderá lê-lo.

Agradeço ao Hen e à Pola que vieram para minha vida como um prêmio por ter sido aprovada para o doutorado e que estão comigo todos esses anos me ensinando sobre a alteridade e a diferença, essa educação que me levou a compreender que agradecer é louvar e não precisa que o agradecido escute.

Agradeço, por fim, à profa. Elsa Buadas Wibmer pela companhia pensante esses anos todos e pelas conversas intermináveis que aperfeiçoam a escuta.

Resumo

Amaral, Lúcia Fonseca do; Buarque de Holanda, Luisa Severo. **Platão, o arquiteto da felicidade. Uma leitura da ética platônica a partir da análise do prazer.** Rio de Janeiro, 2014. 183p. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese defende a hipótese de que Platão resgatou o prazer no *Filebo* com o objetivo de realçar um projeto ético que consiste em pensar a vida humana como composição de um todo harmônico através de dois modelos de estrutura: a casa e a sílaba, compreendida através da articulação dos fonemas. E que essa estrutura é o que possibilita uma aposta em um projeto de educação dos afetos pela racionalidade. Para tanto, este trabalho abordará brevemente as investigações sobre o prazer no pensamento grego antigo, do qual parte Platão, e mais dois diálogos de fases diferentes da obra do filósofo, *Górgias* e *República*, que servirão de contraponto ao *Filebo*.

Palavras-chave

Filosofia; Platão; ética; política; prazer; felicidade; educação.

Abstract

Amaral, Lúcia Fonseca do; Buarque de Holanda, Luisa Severo (Advisor). **Plato, architect of happiness. A reading of Plato's ethics from the analysis of pleasure.** Rio de Janeiro, 2014. 183p. PhD Thesis. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis supports the hypothesis that Plato rescued pleasure in the *Philebus* aiming to highlight an ethical project that consists in thinking human life as a harmonious whole composition through two structure models: the house and the syllable – this one realized through articulation of phonemes. And that structure is what enables a bet on an education project affections by rationality. To this end, this paper will discuss briefly the investigations about pleasure in ancient Greek thought, which was Plato's starting point, and two dialogues of different phases of the work of the philosopher, *Gorgias* and the *Republic*, which will serve as a counterpoint to the *Philebus*.

Keywords

Philosophy; Plato; Ethics; Politics; pleasure; happiness; education.

Sumário

1. Introdução	12
2. A questão do prazer antes de Platão: a herança grega	18
2.1 O fim último: a felicidade e a virtude	18
2.2 O prazer e suas abordagens	21
2.3 A importância do prazer no <i>ethos</i> grego	23
2.4 Em busca de uma fisiologia	27
2.5 Empédocles: uma fisiologia e uma ética	30
3. O <i>Górgias</i> e a primeira definição de prazer	33
3.1 A necessidade de buscar uma definição de prazer	33
3.2 O bem, a felicidade e a virtude	35
3.3 Retórica: persuasão sobre a justiça?	37
3.4 A felicidade para Górgias	38
3.5 Crenças e conhecimentos: injustiça e justiça	40
3.6 O prazer como o falso bem na adulação	41
3.7 A arte e o bem: o cuidado e a finalidade	46
3.8 O prazer, o benefício e os remédios da alma	55
3.9 Cálicles: a felicidade do herói	57
3.10 Sócrates: a alma partida e a natureza vácuca do desejo	60
3.11 Um contraponto: Cálicles e o discurso de Diotima	62
3.12 A arte da virtude em oposição ao prazer	64
4. O horizonte do prazer na <i>República</i>	69
4.1 A <i>eudaimonia</i> como harmonia	70
4.2 O Livro IV e a tripartição da alma	72
4.3 A educação dos apetites e do <i>thymos</i> pelo <i>logistikon</i>	77
4.4 O Livro VI e a busca pelo bem	79
4.5 O livro IX e os prazeres necessários e não necessários	81
4.6 O prazer como um movimento na alma	83
4.7 O prazer e a felicidade na <i>República</i>	86

4.8 O bom prazer: a sabedoria ou os aromas?	89
5. A novidade do <i>Filebo</i>	92
5.1 A multiplicidade de temas no <i>Filebo</i>	94
5.2 A estrutura como proposta de unificação	97
5.3 Disposição e estado próprios à felicidade	99
5.4 A defesa da vida mista	105
5.5 A busca pelo bem no <i>Filebo</i>	106
5.6 O novo paradigma da vida: a casa	116
5.7 O um e o múltiplo: a estrutura da casa	120
5.8 A inteligência como acordo	130
5.9 O prazer e seu aspecto cognitivo	133
5.10 Um ponto a ser esclarecido: a sensação	140
5.11 Os exemplos de Platão	145
5.12 Prazer: uma experiência cognitiva e estética	161
6. Conclusão: a imagem do homem mais feliz	166
7. Referências bibliográficas	174

1

Introdução

Quando João Cabral de Melo Neto enaltece o império da luz e da razão, como não se lembrar de Platão? Afinal ele é o pai da racionalidade ocidental. Mas até que ponto essa razão não está entremeada de mistério e sombras? Qual o segredo dessa racionalidade que compõe com a mística? O Bem que só se mostra como filho: o Sol. O que isso pode significar quando se quer o domínio da razão na vida prática? Como construir e permanecer no aberto?

A minha intenção com este trabalho é produzir um comentário que não pode se esquivar de ser uma interpretação, mas que deve apresentar relações que soem de alguma forma familiares aos leitores de Platão. Soar familiar significa o compromisso com as inúmeras interpretações já realizadas e com a ideia de que a interpretação não pode ultrapassar os limites da obra estudada. Assim, volto os olhos para alguns dos muitos comentadores da filosofia platônica e parto de suas investigações nas minhas análises dos textos de Platão. Comentar pode significar explicar, mas mais profundamente significa observar, que, por sua vez, significa respeitar. Os verbos de origem latina *observare* e *commentare* guardam em seu significado o respeito que devemos ao texto de origem. *Commentarius* tem um sentido próprio de livro de notas e um sentido particular de registro, arquivo. *Observatio* tem um sentido próprio de observação, nota, cuidado e um sentido moral de respeito.

Com isso não quero dizer que o meu trabalho pretende fazer uma crítica aos comentadores clássicos e contemporâneos, nem tomar como texto a ser analisado o comentário dos intérpretes. Para mim, o trabalho de um comentador tem por finalidade apresentar relações internas na obra estudada; assim, espero que o meu trabalho apresente essa característica. É com essa finalidade que me utilizo dos vários intérpretes que irei apresentar. O uso dos intérpretes é de fundamental importância quando se quer seguir a forma dialógica que inaugurou a filosofia. É a riqueza das diversas opiniões que motiva a interpretação e, ao mesmo tempo, apura a escuta ao texto. Nós temos as nossas amarras e vícios individuais que, se não forem tocados pelas diferenças, nos guiarão sempre para o mesmo lugar: a repetição. De tal forma que, quando estudei a passagem sobre a composição da sílaba (201d-208a) no diálogo *Teeteto*, não relatei com a passagem sobre o nascimento da gramática no *Filebo* (17a-b, 18b-d). Mas, em contato com o livro de Cynthia Hampton¹, que observa as relações entre as duas passagens, eu passei a ver a estreita relação que essas passagens mantêm entre si e até desenvolver essa

¹ HAMPTON, Cynthia. *Pleasure, Knowledge and Being*.

relação para além do que está no livro de Hampton e aproveitá-la para uni-la com a interpretação de Russell² de que há na filosofia platônica uma defesa da vida holística.

Assim, embora eu me coloque entre aqueles que veem uma evolução na obra de Platão, não me recuso a utilizar comentadores, como Cynthia Hampton e Russell, que não acreditam em tal evolução. Se não vou fazer de minha tarefa a crítica à interpretação de Hampton e de nenhum dos comentadores, acredito que não haja nenhuma incompatibilidade em me utilizar de comentadores que defendem ou não uma interpretação evolucionista da obra de Platão. Até porque tenho consciência de que o modo de compreensão que fundamenta uma perspectiva evolucionista da obra de Platão é um modo de compreensão determinado pela nossa percepção histórica do mundo, ainda que isso não desqualifique esse modo como instrumento de aproximação dos textos platônicos. Pois, traçar uma linha evolutiva, ao mesmo tempo em que é sempre um pouco arbitrário, serve também para colocar em realce aquilo que se quer destacar e, mais importante ainda, como sempre se trabalha com semelhanças e diferenças para traçar essa linha, ao distanciarmos o princípio do fim os aproximamos. A linha evolutiva é uma ponte entre os textos de um pensador partindo sempre de uma suposição de uma obra total. Dessa forma, permito-me unir teses evolucionistas e unitaristas.

Esclarecida a abordagem metodológica utilizada neste trabalho, passemos ao seu objetivo. A hipótese interpretativa desta tese é que Platão precisou analisar a experiência do prazer mais profundamente em um de seus diálogos finais, o *Filebo*, para que pudesse delinear melhor o que desde sempre parece ser o seu objetivo: a defesa de uma vida completa e feliz, que equilibra a *psyche* do homem através da atividade inteligente, que é a parte divina dos humanos. Assim, a inclusão do prazer na vida feliz - que Platão já iniciará na *República*, ainda com muita precariedade - é definitivamente efetivada no *Filebo* por conta da investigação socrática da fisiologia e da psicologia da experiência prazerosa.

Para isso, passo a assumir uma perspectiva evolucionista e revisionista que lê nos primeiros diálogos um pensamento incipiente sobre o prazer até culminar no diálogo *Filebo* com uma profunda análise dessa experiência. A hipótese é que Platão precisou compreender a estrutura da experiência prazerosa como de natureza proposicional e mais além, como *aisthesis* de caráter especial, para elevar a estrutura das relações na vida do homem feliz como a condição especial da felicidade, condição que se reflete na correspondência a um ser que se mostra como estrutura de relações. Dessa forma, a inclusão da experiência do prazer na vida do homem feliz altera os princípios éticos e ontológicos da própria filosofia platônica. Eu gostaria de propor uma compreensão da última teoria do prazer em Platão como parte de uma compreensão holística da vida eudaimônica, ou seja, como o filósofo parte da observação dos mecanismos do prazer para atingir uma

² Ainda que saiba que Russell não partilha de muitas ideias com Hampton. Cf. RUSSELL, Daniel, *Platon on Pleasure and the Good Life*

compreensão da vida feliz como uma estrutura de relações (holismo). O texto básico para inferir essa hipótese é o diálogo *Filebo*. No entanto, para chegar ao diálogo é necessário apresentar os pressupostos que levaram Platão a estudar mais profundamente a experiência do prazer e sua aparente oposição à inteligência. É necessário tanto apresentar o *background* do qual parte Platão para entender os desdobramentos mais difíceis de sua última fase quanto apresentar o desenvolvimento de seu pensamento em pelo menos dois diálogos de fases diferentes que permitam servir de contraponto ao *Filebo*.

Com isso, no segundo capítulo da tese, pretendo apresentar um pequeno panorama da questão do prazer na Grécia antes de Platão, pois me parece fundamental situar o filósofo no contexto das discussões de sua época que apontam para duas tentativas muito fortes: tentar entender o que são sensações, percepções e pensamentos e tentar entender o que faz uma vida humana feliz. O que não é mais nem menos do que compreender o homem em suas atividades próprias. Depois desse capítulo, o terceiro e o quarto abordam diretamente a questão do prazer em Platão antes do *Filebo* e, para isso, foi necessário fazer uma escolha entre seus diálogos, considerando a extensão que um trabalho como este exige³. No terceiro capítulo, escolhi um diálogo intermediário entre o Platão da juventude e o da maturidade para apresentar as primeiras novidades inseridas pelo mestre nos questionamentos já existentes na Grécia: o *Górgias*. No quarto capítulo, apresento o tema do prazer no contexto da *República*, talvez o diálogo mais emblemático da obra platônica da maturidade. Pelo próprio perfil acadêmico no qual minha tese deve se inserir elegi para esses três primeiros capítulos - na verdade, elegeram comigo minha orientadora Maura Iglesias e o professor Fernando Muniz - três comentadores e suas obras que seguirei de muito perto e até peço desculpas pelo número de vezes que os citarei para deixar bem claro que as ideias ali expostas não são de minha autoria, e eu apenas as adoto. Eles são: Francisco Bravo⁴, Gosling e Taylor⁵. Além desses comentadores, há outro que me ajudou bastante ao longo de todos os capítulos e que se fará bastante presente a partir do terceiro capítulo: Daniel Russell, a quem devo muito com respeito às mudanças que, na feitura de toda tese, são não só inevitáveis, mas desejáveis, porque são fruto do desdobramento que o interrogar das questões exige.

Ainda que seja de grande auxílio a interpretação de Francisco Bravo, eu não pretendo me comprometer com o seu interesse geral de aproximar a doutrina do prazer em Platão com aquela dos epicuristas. Bravo busca compreender os prazeres puros de Platão, utilizando as teses de Epicuro com respeito aos prazeres superiores de repouso (*katastematike hedone*) que estão em oposição aos prazeres

³ Com isso, ficam de fora da tese muitos diálogos platônicos que também tratam do prazer como, por exemplo, o *Protagóras*, o *Fedon* e o *Eutidemo*.

⁴ Cf. BRAVO, Francisco. *As Ambigüidades do prazer*.

⁵ Cf. GOSLING, J.C.B. e TAYLOR, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*.

cinéticos (de movimento)⁶. Por fim, o comentador conclui que os prazeres puros em Platão são, em última análise, prazeres de repouso. Sua interpretação tem como reforço a distinção aristotélica da atualidade do movimento e da atualidade do repouso. Do ponto de vista de Bravo, não faria sentido a crítica que Aristóteles faz a Platão por conceber o prazer como *plerosis* e *kinesis* porque os prazeres puros não apresentariam essa estrutura de movimento, nem mesmo em Platão⁷. Para garantir a validade de sua interpretação, Bravo divide as considerações de Platão com respeito ao prazer em planos diferenciados. Assim, no plano físico, de fato, o prazer seria movimento, mas no plano ontológico existiriam prazeres de movimento e prazeres de repouso. E Bravo conclui que apenas os prazeres de repouso são desejáveis para aqueles que almejam uma vida feliz ao modo platônico.

Francisco Bravo quer provar que do ponto de vista físico o prazer é um tipo de movimento, e do ponto de vista fisiológico é um movimento de repleção. Por seu gênero, do ponto de vista físico, pertence ao mesmo gênero da dor. Por sua espécie, determinada pela fisiologia, opõe-se à *kenosis*. Do ponto de vista psicológico é necessário determinar qual o sujeito do prazer e por meio de qual afecção o prazer se origina. Estabelecendo três níveis de compreensão, o comentador acredita que - ainda que em um dos sentidos o prazer seja movimento - esse mesmo prazer poderia ser, em outro sentido, repouso.

Para minha tese é importante acreditar que o prazer é sempre um movimento. Dessa forma, ainda que eu necessite da preciosa ajuda de todos os comentadores aqui citados, certos pontos de vista desses autores vão de encontro a minha interpretação geral e, sendo assim, não posso acatá-los inteiramente; alguns outros pontos de vista não interferem na minha interpretação, mas também nada

⁶ Para Bravo é Cícero que parece ilustrar corretamente a diferença entre prazeres cinéticos e catastêmicos: o prazer de beber é um prazer cinético, e o de ter bebido é catastêmico. Segundo Jean Bollack, “o prazer [catastêmico], não está na ausência em si da dor, mas na apropriação, por obra do pensamento, desse estado, que já não é sentido como carência, mas que chega a ser o uso verdadeiro do prazer”. Assim, o estado e a vida de prazer não são produzidos pela ausência de dor, mas pela reflexão sobre ela, que sabe o que escolhe e rejeita as opiniões falsas. E isso valeria tanto para os prazeres corporais quanto para os prazeres de alma. Bravo aproxima assim a concepção de prazer platônica com aquela de Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco* VII, Aristóteles fala de um prazer em repouso *hedone* em *heremia*: “Aristóteles identifica este último com a *energeia akinesias*, ou atualidade do repouso, que é a atualidade própria de deus e se constitui em um prazer único e simples”. Para Bravo isto não está muito distante dos prazeres puros do *Filebo*, cuja presença nos proporciona “plenitudes sentidas e deleitáveis, puras de toda a dor”. Cf. BRAVO, Francisco, *op.cit.* p. 134 a 137.

⁷ Para Aristóteles não é correto definir o prazer como um movimento de repleção sentida, mas sim como uma atualidade não impedida do estado natural dos entes ou de sua melhor disposição. Ambos, estado natural e melhor disposição se equivalem no Livro VII. (EN VII, 1153 a 14 ss.) Com isso, Aristóteles parece conceber o prazer como uma atividade que realiza o estado natural e, também, como algo que ocorre apenas quando não há impedimento advindo de um *telos*. Como Aristóteles caracteriza o prazer como atividade e não como estado de alma, por exemplo, poderia parecer que o estagirita amplia o domínio do prazer, impedindo que ele se circunscreva ao domínio da consciência, mas, de fato, para Bravo, Aristóteles não acreditava nisso.

acrescentam à linha de pesquisa que tracei de modo que não me sinto obrigada a citá-los com respeito a essas questões.

Na segunda parte da tese, o quinto capítulo, tive a necessidade de trabalhar com uma vasta gama de comentadores porque o *Filebo* é riquíssimo em questões tais como: a relação do um com o múltiplo, a constituição ontológica do mundo em quatro princípios, o método de *diairesis*, a natureza do prazer, a importância do prazer e do conhecimento na vida humana, o papel que estes últimos exercem na vida feliz, a relação do bem com a vida feliz, a natureza do bem, etc... Ora, muitos dos comentadores aqui citados não unificaram essas questões, mas fizeram brilhantes análises de cada uma delas ou de algumas delas e, dessa forma, eles estarão presentes na tese. Porque, na medida em que o meu trabalho exige uma unificação das questões, fui obrigada a utilizar várias interpretações diferentes. E até mesmo aqueles que unificam as questões em uma direção que não é a que eu escolhi, devem ser contemplados em suas análises pontuais de determinadas questões.

Entre os comentadores contemporâneos que eu mesma elegi, Daniel Russell é a figura mais importante deste trabalho, como já disse acima, pois sua hipótese de que Platão oscila entre a defesa da inteligência como articuladora da vida feliz e a defesa da inteligência como controladora das partes irracionais da alma é a hipótese da qual parte a minha tese. A análise de Russell conclui pela tensão, em parte, porque o comentador não considera a análise do prazer promovida no *Filebo* como uma novidade.

A minha tentativa com este trabalho é demonstrar uma mudança entre o papel da inteligência como controladora para uma ideia de inteligência como articuladora de um acordo. Se há uma mudança ela deve ser movida por algo e a minha aposta é que ela se deva à percepção platônica de que os prazeres são um tipo especial de sensação. Essa seria a diferença fundamental entre a minha hipótese e a de Russell. Assim, no quinto capítulo tratarei mais detalhadamente a experiência do prazer, utilizando a tese defendida por Fernando Muniz⁸ de que o prazer é uma *aisthesis* especial.

Para defender esta tese, também senti necessidade de adotar a hipótese secundária – que me foi indicada pelo trabalho de Cynthia Hampton - de que o exemplo que Platão oferece da unidade da língua proporcionada pela gramática, um todo articulado no qual o papel da gramática é permitir articulações, se refere não só ao aspecto da unidade entre um e múltiplo, mas também à unidade dentro da vida

⁸ MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência* e “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão” in: *Anais de Filosofia Clássica*, vol III, n 5, 2009. Quanto estava terminando minha tese, Fernando Muniz publicou um novo artigo no qual pretende destruir totalmente a interpretação contemporânea predominante de que os prazeres em Platão têm um conteúdo proposicional. Embora ele levante questões muito relevantes com respeito ao tema, eu acredito que os exemplos oferecidos por Platão são exemplos eminentemente proposicionais. Cf. MUNIZ, F. “Propositional pleasures in Plato’s *Philebus*” in: *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 8, N 1, Universidade de São Paulo, 2014

feliz de um homem, que é completa por sua perfeita articulação entre as partes. Para interpretar a experiência do prazer no *Filebo*, vou utilizar basicamente três comentadores: Monique Dixsaut⁹, Dorothea Frede¹⁰ e Fernando Muniz.

Este trabalho também parte, como o trabalho de Gosling e Taylor, da concepção geral de que o tema do prazer e da felicidade na Grécia Clássica era o tema ético por excelência e que Platão está completamente inserido nesse contexto. Não só o filósofo tem como preocupação o que os gregos em geral tinham. A sua investigação da mecânica dessa experiência parece que o faz perceber que não há incompatibilidade e oposição entre as experiências da inteligência e as do prazer conforme grande parte dos seus antecessores apontava, e talvez, até mesmo o Platão da juventude acreditasse.

⁹ DIXSAUT, Monique. “Natura e ruolo dell’anima nella sensazione”

¹⁰ FREDE, Dorothea “Introductory Essay” in: PLATO, *Philebus*. “Rumpelstiltskin’s pleasures; true and false, pleasures in Plato’s *Philebus*” e “Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato’s *Philebus*.”

2

A questão do prazer antes de Platão: a herança grega

O *Filebo* se inicia com a recapitulação de duas teses. A primeira tese defende que o agrado¹¹ (*kharis*), o prazer (*hedone*), o deleite (*terpsis*) e tudo que for consoante com esse gênero (*genos*) é o bem (*agathos*) para todos os seres animados. A segunda tese defende que o pensamento (*phronesis*), a inteligência (*noesis*), a memória (*mneme*) e o que lhes for aparentado, como a opinião correta (*orthodoxa*) e o raciocínio verdadeiro (*alethes logismos*) são melhores e têm mais valor para todos aqueles que participam desses bens. Começar com uma recapitulação é um recurso dramático que indica que as teses estão em circulação, se não há muito tempo, pelo menos na época em que foi escrito o diálogo. Dessa forma, podemos acreditar que, quando Platão escreveu esse diálogo, ele estava investigando todas as teses que constituíram a sua herança sobre o tema do prazer. Acreditando nessa perspectiva, da mesma forma como acreditou Francisco Bravo¹², eu irei trabalhar neste capítulo os pressupostos à candidatura do prazer ao posto de maior bem, ou seja, realizar um pequeno passeio na história clássica utilizando para tanto o comentário de Gosling e Taylor¹³ com as intervenções de Francisco Bravo.

2.1

O fim último: a felicidade e a virtude

Ainda no *Filebo*, logo após a recapitulação das teses, Sócrates refaz a questão explicando que a tarefa de encontrar o maior bem é a mesma que aquela de identificar o estado (*hexis*) e/ou a disposição (*diathesis*) de alma capaz de proporcionar uma vida feliz aos homens.¹⁴ Bem, neste contexto, significa, então, capacidade para tornar uma vida feliz e não a própria vida feliz. Isso parece indicar que a vida feliz é o fim último do homem (ou de todos os seres

¹¹ Sigo aqui a tradução de Fernando Muniz para *kharis*, *hedone*, e para todos os aparentados do prazer e da inteligência. Porém, quando há citação de outros autores como Heráclito, mantenho a opção de tradução do tradutor do texto. Por exemplo, Alexandre Costa traduz *terpsis* por prazer em Heráclito. Francisco Bravo também traduz *terpsis*, em Demócrito, por prazer. De fato, o texto de Platão não parece discernir pequenas diferenças entre *kharis*, *terpsis* e *hedone*; o que importa para o filósofo é um “campo semântico” no qual os termos se agrupam.

¹² Cf. BRAVO, Francisco, op. cit.

¹³ Cf. GOSLING, J.C.B. e TAYLOR, C.C.W., op.cit.

¹⁴ Cf. *Filebo*, 11d.

animados)¹⁵ e o bem é o meio ou capacidade de alcançar esse fim. Essa capacidade é tanto uma disposição quanto um estado e ela pode ser o prazer ou a inteligência.

Alguns comentadores acreditam que, identificando bem com *eudaimonia*, Platão está indicando que o bem, no âmbito humano, é a própria vida feliz¹⁶. Porém, no momento inicial do diálogo, em que são expostos os temas que serão desenvolvidos ao longo do texto, a formulação não é aquela de uma igualdade entre bem e vida feliz. De qualquer forma, voltarei a essa discussão no último capítulo e o que me interessa neste capítulo, que busca encontrar os pressupostos à candidatura do prazer como o bem, é que os temas do bem, do prazer e da vida feliz estão entrelaçados.

Para entender melhor esse entrelaçamento, podemos recorrer a Aristóteles, pois ainda que o filósofo seja posterior a Platão e não anterior, ele estabeleceu um método de investigação que apresenta como subproduto uma história do pensamento grego. E seu testemunho, embora, não seja um testemunho nos moldes de um historiador contemporâneo, é imprescindível para formar um quadro das questões e dos desdobramentos das questões na origem do pensamento filosófico.

O estagirita afirma, em seu tratado sobre a retórica¹⁷, que “para praticamente qualquer pessoa individualmente e para todas elas em comum há um objetivo que todos almejam em qualquer coisa que escolhem ou evitam e isso, para falar de forma sumária, é a felicidade (*eudaimonia*) e suas partes”¹⁸. Daí podermos compreender a *eudaimonia* como finalidade de todas as ações humanas. A partir dessa indicação de Aristóteles, podemos tentar estender a investigação para alguém do século IV a. C. e encontrar nos poetas mais antigos o mesmo objetivo geral.

Ainda que se possa assumir como premissa inicial que a vida feliz é o objetivo geral, resta ainda compreender o que significa essa finalidade que dirige todas as ações, o que, de fato, os gregos nomeavam *eudaimonia*¹⁹. Muito se

¹⁵ Ideia frequente em toda a ética grega. Cf. IRWIN, Terence. *Plato's Ethics* e CANTO-SPERBER, Monique. *Éthiques grecques*.

¹⁶ São os comentadores que acreditam que os problemas de interpretação levantados no *Filebo* com respeito à presença ou não da Teoria das Ideias no último Platão são falsos problemas, na medida em que o diálogo diz respeito apenas ao mundo sensível e o bem neste mundo sensível seria o mesmo que vida feliz.

¹⁷ Terence Irwin lembra que a questão da felicidade em Aristóteles se torna mais complexa nos tratados éticos. Isso reforça o meu entendimento de que aqui, na *Retórica*, Aristóteles está apenas expondo o pensamento corrente na Grécia, sem problematizá-lo como fará nos tratados éticos. IRWIN, *op. cit.*, p.33, 65.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*.1360b

¹⁹ Carolina Araújo observa, em sua análise do *Górgias*, que a felicidade é o bom (*eu*) gênio (*daimon*) e, conseqüentemente, é a realização do que é próprio a cada homem e está antecipada pela anterioridade do sentido de cada ação: o bem. Ela observa também a diferença entre essa concepção grega de felicidade que encontramos em Platão e a concepção que vai ser desenvolvida por Aristóteles. Em Platão, a felicidade se realiza em cada ato, em cada decisão e, assim, o acaso traz a todo instante a questão de se realizar a felicidade. Já, em Aristóteles, o acaso é o que pode

discute sobre o seu significado, porém os estudiosos são unânimes em afastar a hipótese de que a felicidade na Grécia seja algum estado mental gratificante. Para Monique Canto-Sperber²⁰, a *eudaimonia*, mais do que representar um sentimento subjetivo, como os utilitaristas do século XIX concebem a felicidade, representa uma maneira de ser, determinada ao mesmo tempo por uma boa ordem de alma e o bem agir. Assim podemos compreender por que Tales julgava feliz “aquele que tem corpo sadio, forte e uma alma bem formada”²¹, pois a posse dessas qualidades garantia por si só o bem agir, ou seja, a felicidade.

Aqui, qualidade designa aquilo que o indivíduo possui que maximiza o seu corpo e a sua alma. Ter um corpo sadio e forte é ter um corpo na sua potência completa, um corpo virtuoso. Da mesma forma, a alma bem formada é plena para as suas capacidades. Consequentemente, essas “qualidades” que diferenciam o homem feliz do infeliz são as virtudes.

Para os gregos, virtude refere-se tanto a ações quanto a características da personalidade. A questão sobre as ações e a questão sobre o caráter dos indivíduos são duas questões distintas, mas elas não podem ser separadas de todo²². Nós podemos definir as ações temperantes independentemente do agente, mas não podemos considerar o agente temperante sem ações temperantes. Logo, a virtude entendida como característica que um indivíduo possui está diretamente conectada com a virtude entendida como capacidade para bem agir e, ainda mais além, com o ato virtuoso nele mesmo. Assim, se a felicidade é o bem agir, a capacidade para atingir esse objetivo geral e seu ato são a virtude ou as virtudes e o homem feliz é o virtuoso.

Dessa forma, podemos ver como uma concepção de felicidade relacionada diretamente com o bem agir se funda necessariamente em uma relação da felicidade com as virtudes²³. Aqui gostaria de me apropriar de parte da definição de virtude que Brisson e Pradeau²⁴ utilizam para definir virtude em Platão, pois acredito que essa parte pode ser aplicada à cultura clássica grega em geral: “a virtude é a excelência na função própria... a virtude consiste no fato de exercer perfeitamente essa função.” São esses autores que lembram ainda que “a virtude não qualifica somente a excelência do caráter ou da conduta em determinadas circunstâncias precisas, ela também significa a perfeição de uma atividade seja ela qual for”.

pôr a perder a felicidade que só se realiza após a totalidade da vida ter se extinguido. Cf. ARAÚJO, Carolina. *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*, p.93.

²⁰ Cf. CANTO-SPERBER, Monique. *Op. cit.*

²¹ Diógenes Laércio, I, 1, 37

²² Cf. IRWIN, Terence. *Op. cit.*, p.36.

²³ Como veremos adiante, a análise de Gosling e Taylor sobre o prazer entre os gregos parte, também, de uma identificação da virtude com a felicidade. Cf. TAYLOR, C.C.W e GOSLING, J.C.B. *Op. cit.*

²⁴ Cf. BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. .

Dessa forma, a “felicidade” deve ser compreendida como algo estreitamente ligado a ações, tanto quanto a *arete*²⁵ – que nós comumente traduzimos por virtude – deve ser compreendida como certa capacidade de agir de uma forma excelente, ao mesmo tempo que é também a atividade em si mesma.

2.2

O prazer e suas abordagens

Com essa concepção de felicidade e virtude, vou tentar agora historiar resumidamente a abordagem do tema “prazer” no período anterior a Platão, tendo como base de interpretação o livro de Gosling e Taylor e também os comentários adjacentes de Francisco Bravo sobre essa interpretação. Como podemos ver no comentário desses intérpretes, na época homérica a virtude era concebida como qualidade característica de um nascimento aristocrático²⁶, sendo caracterizada pela destreza no combate, a astúcia prática e o esplendor ou brilho pessoal. O ideal de todo o homem era o amálgama do herói, uma mistura de obediência e docilidade, altruísmo, coragem ou virilidade²⁷.

Como essa vida em virtude acolheu o prazer? No período homérico, as poucas referências ao prazer sugerem que ele não era o foco principal das atenções quando se trata de pensar a *eudaimonia*. Em poucos fragmentos é ressaltada a transitoriedade do prazer que se opõe à permanência da virtude. Isso acaba por levar Gosling e Taylor a pensar que o prazer está sujeito “se não a uma condenação total, no mínimo a uma séria desconfiança”.²⁸

São os mesmos autores que observam, contudo, que a presença do prazer nos poetas pode trazer também um sentido de recompensa final em uma jornada ou vida. É atribuído a Orfeu, poeta trácio do século VIII a. C., o fragmento em que encontramos a celebração daqueles que chegam à estação do prazer, “*horan tes terpsios*”.²⁹

²⁵ “*Arete* em Homero é sobretudo o valor e a excelência do homem guerreiro, as qualidades do corpo e do coração, mais tarde vai significar mérito e valor em um sentido geral com empregos particulares como glória e milagres dos deuses e também pode se referir à qualidades de animais e de terras..... Com Platão a *arete* irá se inserir em um sistema filosófico e moral e manter uma estreita relação com a *episteme* do filósofo”. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*.

²⁶ Jaeger aponta em Píndaro o caráter não individual da *arete* quando compreende que a virtude no poeta está permanentemente ligada à geração a que o herói pertence. Só há virtude em Píndaro se o nascimento remonta a um deus. Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia*.p. 179.

²⁷ Cf. GOSLING e TAYLOR. *Op.cit*.p.11 e 12.

²⁸ *Pleasure (still thought of primarily as bodily pleasure) is subject, if not to outright condemnation, at least to grave suspicion*. Cf. GOSLING, J.C.B. e TAYLOR, C.C.W. *Op.cit*.p.13.

²⁹ A existência de Orfeu, assim como de seus cantos, é presumida através das citações de pré-socráticos, historiadores e filósofos que pertencem ao século V a.C. em diante. Dentre esses

Assim, o discurso da maior parte dos poetas quando se refere ao prazer parece apenas afirmar a importância deste na vida dos homens como uma recompensa ou como momento transitório de satisfação. Porém com Hesíodo, na obra *Trabalhos e Dias*, começamos a perceber certa norma de conduta que visa intencionalmente à formação de um caráter, ou seja, um guia de conduta que abrange também o tema do prazer e tenta estabelecer o seu papel na vida humana. A partir daí surge uma compreensão de que a felicidade ou “o ser virtuoso” contempla a experiência do prazer.

No mundo de Hesíodo, podemos ver pela primeira vez uma subordinação do prazer à utilidade. Em *Trabalhos e Dias*, o autor mostra a organização do mundo dos mortais, sua origem e seus deveres, através do mito de Prometeu e Pandora. No poema, antes da criação de Pandora, os homens viviam “a recato dos males”³⁰; depois, com o nascimento da mulher, surge para os homens a necessidade de reprodução como forma de imortalizar os mortais. E, da mesma forma, o homem agora deve deitar a semente na terra e se alimentar de trigo. Nesse modelo, o prazer sexual e o da nutrição vêm enlaçados com a utilidade, ou, melhor dizendo, com a tarefa (*ergon*) de sustentar o vital no homem e, até mesmo, de imortalizá-lo.

Parece que Hesíodo inicia um processo que vai se cristalizar nos séculos VI e V a.C., quando a *eudaimonia* passou a dar destaque às virtudes cooperativas,³¹ como justiça nos negócios, veracidade e autocontrole. Essas transformações acompanham os diversos sentidos que definem, por exemplo, a virtude da *sophrosyne*. Se na origem, como lembram Gosling e Taylor, ela significava “vigor de alma”, o sentido que ficou para nós se aproxima muito mais do sentido de autocontrole.

Essa ênfase no autocontrole parece determinar um novo lugar para o prazer. Nos primeiros poetas, como Homero e os líricos, quando o prazer não está sendo considerado apenas na sua efemeridade, ele é somente a recompensa final de uma vida virtuosa e, portanto, feliz. Com a entrada em cena das virtudes cooperativas, o prazer encontra um novo lugar como um acessório, que, se bem dosado, auxilia no alcançar a virtude e, com isso, no alcançar a vida completa e feliz. Um exemplo desse uso do prazer é o fragmento 191 de Demócrito: “Para os homens, a felicidade nasce da medida no prazer e da proporção da vida”³².

O que fica explícito na análise empreendida por Gosling e Taylor é que, em um primeiro momento, o prazer tanto foi pensado como um entrave à felicidade, por seu caráter efêmero que impelia o homem a uma eterna insatisfação, quanto foi

testemunhos, o de Platão, do qual chegou a nós a quase totalidade dos textos, é de fundamental relevância, mas a distância entre as citações e os citados não desqualifica o indício da presença de certa concepção do que seria a experiência prazerosa já no século VIII a.C.

³⁰ Verso 91, tradução de LAFER, Mary de Camargo Neves, Iluminuras, São Paulo, 2006.

³¹ GOSLING and TAYLOR, *op.cit.*, p.12.

³² Tradução de Francisco Bravo, Cf. BRAVO, F., *op. cit.*, p. 48.

pensado como o resultado de uma vida feliz, prazerosa em sua realização plena. Em um segundo momento, o prazer inaugura alguma positividade enquanto processo por se conectar com uma das principais virtudes: a *sophrosyne*.

Seguindo a interpretação de Gosling e Taylor³³, podemos dividir as correntes dos poetas, sábios e pensadores anteriores a Platão em duas tradições principais com respeito ao prazer: a didática e a científica.

2.3

A importância do prazer no *ethos* grego

A tradição didática recolhe todos aqueles que tinham uma maior preocupação com a sabedoria prática. Eram pensadores, poetas, políticos e sofistas, nos quais encontramos reflexões não sistemáticas com relação ao valor do prazer na vida do homem junto com exortações de moral diretivas de como agir com respeito ao prazer, sem refletir sobre uma teoria da vida humana ou sobre a natureza do prazer. Essa corrente é representada por poetas como Hesíodo, Teógonis e Simônides, e pré-socráticos como Pitágoras, e foi desenvolvida no século V a.C. pelos sofistas que estavam envolvidos com a exortação prática e moral sem interesse explícito teórico.

Essa tradição se organiza por perguntas de caráter ético, tais como: “Que atitude adotar diante do prazer? Que função este deve ter na estruturação da nossa conduta? Qual é o seu lugar na vida do homem? Que relação existe entre ele e o bem humano?”³⁴. Gosling e Taylor consideram que o primeiro grego a formular tais perguntas foi Hesíodo em *Trabalhos e Dias*. No poeta, além do prazer estar relacionado à nutrição e à geração, ele revelaria também uma função de utilidade que é a de sanar o sofrimento, sobretudo o da pobreza. Nessa linha se encontram também Teógonis e Focílides. Não só poetas aderem a essa corrente; entre os sete sábios, Cleóbulo e Sólon explicitam a problemática do prazer em relação à conduta dos homens. O primeiro prescreve dominar o prazer (*hedones kratein*) e o segundo “evitar o prazer que causa dor”³⁵.

Mais tarde, Tales de Mileto proclama que o mais prazeroso é ter sucesso e, longe de tentar inibir a inclinação humana ao prazer, ele acredita que o prazer é obter o que se deseja (*epithymēi*). A ética milésia seria uma ética que não limita os apetites (*epithymiai*). Já Pitágoras advoga o oposto. É atribuída ao pensador a ética da purificação. E, muito embora os textos apresentados sejam na verdade dos pitagóricos (tal como Iâmbico, um neoplatônico do século III e IV d. C., em seu *De Vita Pythagorica*), Gosling e Taylor consideram que a ética da purificação

³³ Como Francisco Bravo também segue.

³⁴ Cf. BRAVO, Francisco. *As ambigüidades do prazer*. P.40.

³⁵ Citações retiradas de Francisco Bravo, *op. cit.*, p.41 e 42.

atribuída a Pitágoras remonta ao século VI a.C. e não aos séculos III e IV d.C. e nem mesmo ao século V a.C., de pitagóricos como Filolau³⁶.

O pensamento de Heráclito acerca do prazer não é muito considerado por Festugière (1971)³⁷, nem na década de oitenta por Casertano³⁸, Gosling e Taylor³⁹; contudo, Francisco Bravo, seguindo a interpretação de Consenza e Laurenzi (1983)⁴⁰, assume Heráclito como o primeiro pensador, a cujos fragmentos temos acesso, que expressa uma concepção didática acerca do prazer. Os fragmentos mais importantes nessa interpretação são o 9⁴¹ e o 37⁴², nos quais Heráclito apresenta o caráter específico do prazer. Para o asno o prazer não é o mesmo que para o homem, nem para o porco, nem para as aves, a cada um se destina um prazer relativo à sua natureza. Temos também o fragmento 13⁴³, no qual o efésio também alerta que os porcos se comprazem na lama. Nenhum desses fragmentos citados por Bravo faz menção a uma regra de conduta *humana*. O que se pode imaginar é que, se cada animal tem seu prazer, o homem também deve ter o seu prazer específico também. Encontramos no fragmento 110⁴⁴ uma prescrição, muito vaga, de que o que os homens desejam não é o melhor para eles. Já o fragmento 29⁴⁵ parece mais esclarecedor, pois enuncia uma crítica a tudo que é de natureza perecível e associa o deleite com tais coisas como natural à maior parte dos homens, que se comportam como animais.

Todos esses fragmentos de Heráclito não nos permitem avaliar se há uma crítica total ao prazer ou até mesmo aos prazeres corporais, porque nada é dito sobre os prazeres elevados, ainda que, pelos fragmentos 9, 13 e 29, fique a suspeita de que eles existam. Em meu ponto de vista, mais interessante é o fragmento 111⁴⁶ que

³⁶Sigo aqui o trabalho de Gosling e Taylor ainda que reconheça que os princípios do pensamento do pré-socrático sejam muito difíceis de recompor, até mesmo, porque Aristóteles e Platão são de uma economia exemplar em citar Pitágoras. Cf. KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. P.220.

³⁷ FESTUGIÈRE, A. J. “La doctrine du plaisir dès premiers sages à Epicure”, *Études de philosophie grecque*. Citado por BRAVO, F. *op. cit.*

³⁸ Cf. CASERTANO, G. *Il piacere, l'amore e La morte nelle dottrine dei presocratici*. Citado por BRAVO, F., *op. cit.*

³⁹ GOSLING e TAYLOR. *Op.cit.*

⁴⁰ Cf. CONZENZA, P e LAURENTI, R. *Il piacere nella filosofia greca*. Citado por BRAVO, F. *op. cit.*

⁴¹“Asnos prefeririam ramagens a ouro”. Cf. COSTA, Alexandre, *Heráclito fragmentos contextualizados*, p.216.

⁴² “Os porcos lavam-se na lama, as aves rasteiras no pó.”Cf. COSTA, A., *op.cit.*, p.216.

⁴³ “Em lama comprazem-se os porcos mais que em água limpa”Cf. COSTA, A., *Op. cit.*, p.216.

⁴⁴ “Para os homens não é melhor acontecer-lhes tudo o que querem”. Cf. COSTA, A., *op. cit.*, p.212.

⁴⁵ “Uma só coisa contra todas as outras escolhem os melhores, a glória eterna dos mortais; a massa, porém, está empanzinada como o gado.”Cf. COSTA, A., *op. cit.*, p.207.

⁴⁶ “a doença faz da saúde coisa agradável (*hedu*) e boa (*agathos*), a fome da saciedade, a fadiga do repouso.” Cf. COSTA, A *op. cit.* , p. 215.

associa prazer e dor de forma a derivar o primeiro do segundo, algo que já sugere a tese do prazer como preenchimento de uma falta. Embora essa característica esteja mais vinculada à corrente “científica”, como veremos mais adiante.

Parece que, entre os pré-socráticos, apenas Demócrito⁴⁷, mais tardiamente, não associa prazer à dor e não reconhece dualidade na natureza do prazer; contudo, ele também se insere na tradição didática segundo Francisco Bravo⁴⁸. O filósofo de Abdera inverte a relação entre prazer e utilidade que Hesíodo reconhecia. Para ele, uma coisa é útil apenas se também for prazerosa. “O prazer (*terpsis*) e a dor (*aterpie*) constituem o critério do útil e do prejudicial”. DK B 188⁴⁹. Mas é dele também o fragmento: “Não aceites nenhum prazer que não te traga utilidade” DK B 74⁵⁰. No dizer de Bravo, a aparente contradição entre esses dois fragmentos se dissolve através da análise do termo aqui traduzido por útil. Para o comentador não se pode aplicar nesse momento uma noção utilitarista do prazer como os modernos entendem porque o termo traduzido em nossa língua para útil é *sympheron*⁵¹ e não *ophelia*, cuja etimologia remonta ao crescer/aumentar, tornar rico. *Sympheron* é o composto de *sym*, em conjunto, juntamente, com *pheron* que vem do verbo *phero* que significa levar, conduzir, transportar, de forma que chegamos a um significado de útil que indica, antes de qualquer coisa, algo que traz consigo a *euthymia*, contribui para o bem-estar. Demócrito fala também de um bom calculador (*eulogistos*)⁵² que é essencial para a aplicação do *sympheron*. O bom calculador visa a *euthymia* e a *eudaimonia*, as únicas que seriam realmente úteis no dizer de Francisco Bravo, que cita: “(a *euthymia* ou *eudaimonia*) deriva do discernimento (*diorismos*) e da sábia busca (*diakrisis*) dos prazeres, e consiste naquilo que há de mais belo e útil (*symphorotaton*) para os homens.” DK 68 A 167⁵³.

⁴⁷ Nos fragmentos chamados “cosmológicos” de Demócrito, nos quais encontramos a teoria do atomismo, não há espaço para o prazer. Nestes fragmentos, apenas a “sensação” é explicada pelo movimento dos átomos, de semelhante a semelhante. Com a exclusão do prazer de sua doutrina do atomismo, ele foi classificado na escola didática por Francisco Bravo.

⁴⁸ Gosling e Taylor colocam Demócrito em um capítulo à parte, junto com Sócrates, e chamam as duas teorias, a de Demócrito e a de Sócrates, de “teorias valorativas”. Optei por não apresentar as teses ditas socráticas no meu trabalho, primeiro por não acreditar que elas acrescentem algo novo ao panorama pré-platônico somado às teses de Platão propriamente ditas apresentadas no *Górgias* e depois porque prefiro evitar a polêmica entre os que consideram os primeiros diálogos de Platão como expressando apenas o pensamento de Sócrates e aqueles que consideram os primeiros diálogos como platônicos da primeira fase. Para acrescentar Demócrito nesse capítulo, então, optei por acatar a opinião de Francisco Bravo, que o coloca entre os didáticos, já que a ideia de “valorização” está subtendida na tradição didática que expressa as indagações éticas.

⁴⁹ Tradução de Francisco Bravo, p.45.

⁵⁰ Tradução de Francisco Bravo, p.46.

⁵¹ Essa palavra é utilizada por Bravo na forma de substantivo nominativo e o autor faz referência ao livro de Bruno Snell: *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, capítulo XI. Cf. SNELL, B., *op. cit.* e BRAVO, F. *op. cit.* Também, encontramos em Homero o verbo *symphero* com o significado de *antípheres*, se medir/se comparar com alguém. CHANTRAINE, *op.cit.*

⁵² No dizer de Bravo: “O bom calculador é aquele que sabe fixar com exatidão a consistência do prazer que busca, não se limitando a considerá-lo no instante em que gosta dele, mas atendendo àquilo que o produziu e àquilo que ele mesmo produzirá.” BRAVO, Francisco., *op. cit.*, p.46.

⁵³ Tradução de Francisco Bravo, p.46.

Demócrito, em vários fragmentos, realça o caráter de equilíbrio da *eudaimonia* e da *euthymia*; assim, deve haver um ponto de equilíbrio no estado anímico ideal. Ele também faz distinção entre prazeres da alma e do corpo. Embora a alma seja também um corpo para esse pensador, a divisão é feita entre funções mais elevadas e menos elevadas, conforme vê Casertano⁵⁴. A felicidade está vinculada mais aos prazeres desse espírito corpóreo. “A felicidade não reside no gado ou no ouro; a alma é a mansão do gênio bom ou mau de cada um.” DK B 171⁵⁵

É em Demócrito também que podemos observar um discurso muito semelhante ao discurso de Sócrates com Cálicles no *Górgias* de Platão:

A todos os que se entregam aos prazeres do ventre e ultrapassam os limites do comer ou do beber, ou dos prazeres sensuais, são concedidos prazeres de curta duração e que não vão além do curto espaço de tempo em que comem ou bebem; enquanto muitas (e grandes) são para eles as dores. Na realidade, eles voltam a sentir o insaciável desejo dos mesmos deleites e, apenas conseguido o que desejam, no fugaz instante, já o prazer se foi; e não lhes advém nenhuma outra vantagem depois do fugaz gozo, sobrevivendo outra vez o desejo da mesma coisa. DK 68 B 235⁵⁶

A fugacidade do prazer e o incessante retorno do desejo lembram bastante a imagem criada por Sócrates dos homens insaciáveis que possuem bens tão frágeis quanto tonéis furados (*Górgias*, 493d-494a)⁵⁷.

Em outro fragmento de Demócrito, encontramos a afirmação do caráter individual do prazer. Em DK. B69, o filósofo de Abdera se utiliza dessa característica do prazer para distanciá-lo do bem e da verdade: “O bem e a verdade são idênticos para todos os homens, (ao passo que) o prazer é diferente para cada um.”⁵⁸

O que Bravo quer defender, por um lado, é que Demócrito não se preocupa em explicar a natureza do prazer de um ponto vista físico ou fisiológico como se esperaria da sua doutrina atomista - o que é explicado por Kirk e Raven⁵⁹ pelo fato de que sua doutrina ética não se baseia sobre os pressupostos do atomismo (sua ontologia) - e, por outro lado, que o pré-socrático desenvolve pela primeira vez

⁵⁴ Cf. CASERTANO, G. *op.cit.* p. 65, citado por Francisco Bravo, p. 47.

⁵⁵ Tradução de Kirk e Raven, p.439.

⁵⁶ Tradução de Francisco Bravo, p.48.

⁵⁷ Os comentadores se dividem na classificação de Demócrito quanto ao hedonismo. Uns o consideram hedonista, como Capelle (1972) e Casertano (1983), não por relacionar o prazer com o bem, mas por acreditar que o prazer, determinando a utilidade, contribui para a vida em *euthymia* e *eudaimonia*. Outros comentadores, como Kirk, Raven (1974) e Guthrie (1965) o consideram simplesmente anti-hedonista. Cf. BRAVO, *op. cit.*

⁵⁸ Tradução de Francisco Bravo, p.48.

⁵⁹ Cf. KIRK, G.S. e RAVEN, J.E., *op.cit.* p.440.

uma ética consistente, quer seja naturalista, como considera G. Vlastos⁶⁰, quer materialista, como afirma G. Casertano⁶¹.

Pródico de Ceos é o último filiado à corrente didática apresentado por Gosling e Taylor. O sofista, em seu *Héracles*, apresenta um herói mítico que se vê no dilema de escolher entre duas vidas: a do prazer e do ócio ou a da fadiga e do estudo. A primeira é o caminho para a corrupção (*kakia*) e a segunda para a virtude (*arete*).

Enfim, podemos ver que na tradição didática as opiniões acerca do prazer são divergentes; alguns, como Teogónis e Simônides, acreditam que os prazeres, em particular os do corpo, como os da comida e do sexo, têm valor em si mesmos e no todo da vida tanto humana quanto divina. Expressões de extremo ascetismo que condenam, se não todos os prazeres, pelo menos os prazeres do corpo, são raras. A condenação dos prazeres do corpo por completo encontra poucos ecos que não o pitagorismo e, mais tarde, Antístenes, discípulo de Sócrates.

2.4

Em busca de uma fisiologia

Já a tradição nomeada de científica⁶² ou fisiológica abriga aqueles que não demonstram interesse específico no papel que o prazer pode exercer nas ações humanas. Os pensadores que representam essa corrente querem dar conta do prazer como um processo, assim como a respiração e a percepção. Eles estão confinados à pergunta: o que é o prazer?⁶³

Teorias sobre a natureza do prazer são atribuídas a três figuras do século V: Empédocles⁶⁴, Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. Nos três casos a maior fonte é Teofrasto em sua obra *Sobre a Sensação*, em que o prazer é estudado dentro da sua concepção de teoria da percepção ou sensação (*aisthesis*). Ele estabelece que Empédocles e Anaxágoras consideravam o prazer e a dor como tipos de *aisthesis* ou, no mínimo, sempre associados a ela. Essa classificação será encontrada mais tarde em Platão, no *Timeu* (64a-65b), no *Teeteto* (156b) e no *Filebo* (33c-d). Tanto nas passagens de Teofrasto, quanto nas de Platão, o prazer e a dor estão numa lista de tipos plenos de percepção, modos de adquirir informação sobre o mundo externo via o impacto de coisas externas nos vários órgãos do corpo.

⁶⁰ Cf. citado por BRAVO. *Op.cit.*, p.49.

⁶¹ Cf. citado por BRAVO. *Op.cit.*, p.49.

⁶² A opção por “científica” está pautada pela hipótese dos autores de que havia dois tipos de investigação: fisiológica e psicológica. Falarei disso mais adiante, aqui optei por chamar de científica ou fisiológica com a finalidade de obter mais clareza sobre a questão. E como os próprios autores não concluem por uma distinção bem marcada entre *physis* e psique, eu acho bem razoável chamar essa corrente de fisiológica.

⁶³ Cf. GOSLING and TAYLOR, *op. Cit.* p. 09.

⁶⁴ Mais tarde veremos que Gosling e Taylor colocam Empédocles em uma categoria à parte, pois o compreendem pertencendo tanto à escola didática quanto à científica.

Porém, para Gosling e Taylor, não parece clara a qualificação de prazeres e dores como tipos de *aisthesis*. Eles consideram impossível olhar para coisas como o prazer da matemática como sendo percepção de algo externo. Essa compreensão de prazer como percepção poderia estar vindo do fato de que Empédocles e Anáxagoras tomaram como base o modelo da alimentação, considerando o prazer em comer como uma espécie de qualidade especial que o alimento possui.

Porém, quando percorremos o uso do termo *aisthesis* não encontramos evidências de que Platão e Teofrasto usaram *aisthesis* nesse sentido nas passagens nas quais o prazer é citado. No *Teeteto*, não só prazer e dor são chamados de *aisthesis*, mas também sonhos, medos e desejos. Melhor dizendo, deveria haver um uso de *aisthesis* que descreveria tanto sentimentos e emoções quanto percepções. O Orestes em *Electra* de Eurípedes⁶⁵ diz que a *aisthesis* de um desgosto de outro homem corrói dentro dos mortais, ou seja, alguém sente a dor do desgosto de outro. No *Teeteto* 167b-c, Protágoras diz que, quando as plantas estão doentes, o agricultor tenta eliminar a sua má *aisthesis* e dar a elas *aistheseis* saudáveis. Assim, as plantas são compreendidas como se sentindo doentes. *Aisthesis* parece então cobrir tanto o uso de percepção quanto o uso de impressão interna, similar à percepção. Dessa forma, devemos imaginar que Empédocles e Anaxágoras olhariam o prazer tanto como alguma coisa percebida quanto como a percepção de alguma coisa⁶⁶.

O que os autores observam é que a polissemia do termo *hedone* na língua grega facilitou a compreensão do prazer como um objeto de percepção. A palavra *hedone* muitas vezes é usada no sentido de sabor ou perfume. Em Heráclito, no fragmento 67, lemos “Deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto (*hedone*) de cada um.”⁶⁷ A fumaça representa as especiarias que, quando aquecidas, exalavam os aromas (aqui traduzidos por gosto) que denominavam os alimentos que eram servidos aos deuses nos sacrifícios. Também em Anaxágoras, no fragmento 4 (DK59 B 4)⁶⁸, encontramos o mesmo uso de *hedone* como aroma, assim como em Hipócrates, em *Do Regime* I23.

⁶⁵ Citado por GOSLING e TAYLOR. *Op.cit.*, p.17.

⁶⁶ No quinto capítulo, retornarei ao tema da *aisthesis* especificamente em Platão, a partir da interpretação de Monique Dixsaut.

⁶⁷ COSTA, A., *op. cit.*, p.200. Optei por apresentar as traduções de Heráclito sempre pelo mesmo autor e o escolhi evitando traduções demasiadamente interpretativas. No entanto, talvez aqui valha apenas apresentar outra tradução como opção pela questão do uso de *hedone* como aroma. “O deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome [todos os contrários, é o que isso significa]; passa por várias mudanças do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma (*hedone*) de cada uma delas.” KIRK e RAVEN *op. cit.*, p. 193.

⁶⁸ “... E visto que estas coisas são assim, temos de supor que há muitas coisas de todas as espécies em tudo o que se está a agregar, sementes de todas as coisas com todas as espécies de formas e cores e gostos (*hedonas*)”. KIRK e RAVEN, *op. cit.*, p.391. Aqui gosto e aroma podem ser intercambiáveis em *Do Regime*, a opção por aroma parece mais clara. Cf. GOSLING and TAYLOR, *op. cit.*, p. 18.

De qualquer forma, não é conclusivo se os pensadores do século V a. C. compreenderam o prazer como um processo físico ou psíquico, até mesmo porque nada indica que essa dicotomia já tivesse sido colocada em questão. O que importa é que na tradição científica, como compreendem Gosling e Taylor, o interesse é determinar as condições para a manifestação dos estados prazerosos. São pontos de vista ora físicos e fisiológicos, ora psicológicos. Parmênides parece ser o primeiro a colocar questões dessa ordem. Segundo o testemunho de Teofrasto, o eleata discorreu sobre a gênese da sensação e a assemelhou à gênese do prazer, atribuindo as duas à presença do semelhante⁶⁹. O úmido externo se aproxima do úmido interno causando a sensação e o prazer do úmido. Empédocles também pensava dessa forma. O pensador de Agrigento quer encontrar a origem do prazer e também atribui essa origem ao semelhante. Para ele tanto o prazer e o gozo quanto a sensação e a inteligência ocorrem quando o semelhante age sobre o semelhante. O testemunho de Teofrasto nos fornece este fragmento: “Sente-se prazer (*hedestai*) nas coisas semelhantes, (...) e dor (*lypeisthai*) nas contrárias.” DK 31 A 86⁷⁰. O testemunho de Aécio ratifica essa compreensão no fragmento DK 31 A 95: “Empédocles diz que os prazeres produzem-se por ação dos semelhantes com relação ao que falta e em vista da satisfação do que falta (*anaplerosin*), de modo que quanto àquilo que falta é o apetite do semelhante”⁷¹.

O estabelecimento dessa relação entre semelhante interno e semelhante externo está amparado por uma ideia de equilíbrio natural das coisas. Como diz Bravo: “A ideia do prazer como recuperação do equilíbrio, que terá muita importância na doutrina platônica, parece ter a sua origem em Empédocles”. Essa teoria do equilíbrio encontra-se também em Alcmeon de Crotona, talvez um pouco anterior a Empédocles, para quem a doença tem origem no predomínio (*monarkhia*) de algum elemento dos pares que compõem o poder do corpo: quente/frio, úmido/seco, doce/amargo. Essa teoria acompanha o desenvolvimento da medicina nos séculos V e IV na escola hipocrática. Apesar dessa tradição não ter um caráter ontológico é possível deduzir dessa concepção a tese de que o homem e os seres vivos em geral tendem ao prazer.

A análise da gênese do prazer continua em Anaxágoras, que adota um princípio oposto, de origem heraclítica, em que o dessemelhante é que sofre a ação do dessemelhante. O que é sentido o é porque é de natureza diferente. Cada sensação é um choque em que os opostos se tocam e toda sensação implica dor.

⁶⁹ Essa descrição da sensação como sendo a busca do semelhante pelo semelhante pode parecer um pouco ingênua para explicar o fenômeno, mas ela é o germe para se compreender que o corpo também discrimina o que pode sentir: olhos, ver; ouvido, ouvir, e assim por diante. Esse corpo que discrimina aparecerá em Platão, como veremos no capítulo quatro.

⁷⁰ Tradução de Francisco Bravo, p. 51.

⁷¹ Tradução de Francisco Bravo, p. 51.

2.5

Empédocles: uma fisiologia e uma ética

Ainda que Empédocles esteja associado à escola científica ou fisiológica, Gosling e Taylor o colocam como um caso à parte, um pensador que funde a escola didática com a escola científica. Para ele o processo fisiológico fundamental era o das ações das partículas dos quatro elementos dos corpos externos nas partículas dos quatro elementos do corpo interno. No seu entender, isso possibilitava a compreensão tanto do pensamento, quanto da percepção e do prazer. Parece que foi essa teoria que levou Aristóteles a dizer que os primeiros teóricos identificavam pensamento com percepção⁷². Da análise do fenômeno da visão se observa que pelo menos uma forma de *aisthesis* estava estreitamente vinculada ao preenchimento de uma deficiência. E, de fato, Teofrasto diz que Empédocles sustenta que o prazer ocorre quando o semelhante atua sobre o semelhante, tal como na visão.

A visão ocorre quando partículas de água e fogo disparam dos olhos como a luz de uma lanterna se unindo com partículas similares emitidas dos objetos à sua volta para formar imagens físicas que são transmitidas de volta para os olhos, onde são apreendidas pelos poros e canais e levadas para o órgão da sensação, que Empédocles acreditava que era o sangue ao redor do coração. Era essencial para esse processo que as partículas de fogo e água do percipiente e do percebido fossem proporcionais. Se o objeto percebido lançasse muita água e pouco fogo em relação ao percipiente, haveria muita sombra e escuridão para que o objeto fosse percebido. Assim também Empédocles explicava a diferença de visão entre os animais: aqueles que têm menos fogo nos olhos veem melhor de dia e os que possuem mais fogo veem melhor à noite. O resultado é que, no fundo, cada um dos dois, percipiente e percebido, age de acordo com a quantidade de elemento que possuem.

Utilizando-se apenas do testemunho de Teofrasto não é possível diferenciar o prazer em Empédocles de outras sensações como a visão. Mas Gosling e Taylor encontram uma especificidade do prazer na teoria empedocliana quando comparam os fragmentos de Teofrasto com duas notas: uma de Estobeu⁷³ e outra de Plutarco⁷⁴. Essas passagens levam a crer que Empédocles entendia o prazer a partir de uma compreensão de um estado de equilíbrio natural nos entes.

⁷² ARISTÓTELES. *De anima* 427a21-9.

⁷³ “Empédocles diz que os prazeres ocorrem de semelhantes por meio de (ou talvez para) semelhantes e de acordo com o que é deficiente em vista do seu preenchimento, então isso que é deficiente tem desejo pelo semelhante”. GOSLING e TAYLOR, *op.cit.* p.21

⁷⁴ “Empédocles diz que o desejo surge nas coisas vivas a partir de suas deficiências quanto aos elementos que fazem cada coisa completa, e os prazeres surgem do que é apropriado, de acordo com as misturas das coisas que são semelhantes e de semelhante natureza, e dores e sofrimentos do que é inapropriado.” Cf. GOSLING and TAYLOR, *op.cit.* p.21.

Dessa forma, a diferença que podemos encontrar em Empédocles entre o prazer e outras associações de semelhantes com semelhantes é o fato de que quando há prazer a força que age é a do equilíbrio natural dos corpos. Quando o equilíbrio é abalado surge o desejo e, em seguida, o prazer, que não passa de um preenchimento da falta pelo semelhante. Isso quer dizer que, quando o semelhante atua no semelhante em concordância com o impulso natural do organismo que busca seu próprio estado de bem estar ou completude, ocorre o prazer.

Essa concepção de prazer é particularmente interessante para aqueles que estão preocupados com a conduta humana e com o papel do prazer como motor de ações. Daí o caráter duplo das teorias do pensador, que tanto poderia estar na escola didática quanto na escola fisiológica. Nos textos de Empédocles, a potência para a ação do prazer residiria no fato de que o instinto natural do organismo busca seu melhor estado. Por si só essa teoria fisiológica do prazer pode sustentar posições opostas em relação ao valor do prazer; por um lado pode prescrever o uso indiscriminado do prazer e por outro, idealizar o estado neutro.

Platão, no *Filebo*, investiga profundamente essas compreensões acerca do prazer. O filósofo tanto se preocupa com o caráter ético do prazer que o faz querer concorrer ao prêmio de melhor bem na vida humana, quanto tenta mostrar a fisiologia e a psicologia de um vasto campo de sensações que denominamos sensações prazerosas.

Então, partindo desse breve panorama da questão do prazer antes de Platão, esperando ter tomado toda a precaução necessária para evitar conclusões demasiadamente comprometidas com interpretações de textos fragmentários e reconstituídos a partir de citações, podemos deduzir que Platão não parte de solo infértil para tecer suas considerações sobre o tema do prazer. O aspecto fugaz do prazer remonta aos mais antigos poetas; a associação do prazer com a dor remete a Heráclito (associação que pode ter tido o seu desenvolvimento na concepção do prazer como falta que encontramos mais tarde em Empédocles), a associação do prazer com a *eudaimonia*, a concepção de prazer como sensação ou seu correlato, a concepção de inteligência como sensação, tudo isso já estava pronunciado antes de Platão e, possivelmente, o filósofo se via obrigado a investigar todas essas questões.

De todas essas concepções de prazer anteriores ao estabelecimento propriamente dito da filosofia são a de Empédocles e a de Demócrito que parecem as mais relevantes para entender a concepção que vai ser desenvolvida por Platão quase um século depois de Empédocles⁷⁵ e uns cinquenta anos depois de Demócrito⁷⁶.

⁷⁵ Empédocles nasceu pouco depois de Anaxágoras segundo Simplicio (+- 408 a.C.). Cf. KIRK e RAVEN, *op.cit.*, p.332.

⁷⁶ Demócrito seria um ano mais velho que Sócrates segundo Diógenes Laércio (+-457 a.C.). Cf. KIRK e RAVEN, *op.cit.*, p. 416.

Por um lado, o prazer como restauração que nós encontramos em Empédocles traz em sua natureza uma perspectiva dupla do prazer com relação ao bem. Primeiramente, a tese do prazer como restauração de um equilíbrio natural o aproxima do bem se este é concebido como a própria natureza da coisa; porém, em uma segunda perspectiva, por sua origem se prender a uma deficiência, uma falta ou incompletude dessa natureza que define o desequilíbrio, o prazer não pode ser concebido como o bem, já que este se mostra completo, perfeito e equilibrado. Parece que o prazer como movimento do mal para o bem o desqualifica e o condena a uma dupla face.

Por outro lado, o pensamento de Demócrito aponta para uma educação dos prazeres, de forma a estabelecer a felicidade ou o bem estar. Essa busca por uma educação dos prazeres será retomada por Platão, ainda que este veja a dupla face do prazer, e Demócrito não veja, uma vez que não o associava com a dor ou com a falta. Como educar as duas faces?

3

Górgias⁷⁷ e a primeira definição do prazer

Após essas breves considerações sobre o prazer na antiguidade ocidental que tiveram como propósito circunscrever o ambiente herdado por Platão, devo agora olhar para os diálogos do filósofo. Como havia dito na Introdução, a necessidade de articular e viabilizar a pesquisa me levou a selecionar alguns textos que foram considerados emblemáticos do tema do prazer em Platão, ainda que tenha consciência de que, de alguma maneira, quase todos os diálogos abordam essa questão e/ou sua questão correlata: a vida feliz. Antes de chegar ao *Filebo*, gostaria de apresentar o que chamei de “primeira definição do prazer”, a caracterização do prazer no diálogo *Górgias*.

3.1

A necessidade de buscar uma definição do prazer

A minha escolha⁷⁸ recai sobre esse diálogo primeiramente porque o tema da “natureza” do prazer aparece de forma explícita nele⁷⁹, transformando uma questão que estava restrita ao papel do prazer no âmbito ético das ações humanas, nos primeiros diálogos de Platão, em uma busca sobre a natureza do prazer. Essa concepção da natureza do prazer, que nos será apresentada no *Górgias*, é a que o qualifica como um preenchimento de uma deficiência corporal, uma falta, que, por sua vez, caracteriza a natureza do desejo. A caracterização do estado prazeroso como preenchimento, ainda que não pareça contemplar todas as possibilidades de prazer, atende em grande parte os “casos” de prazer, em especial os corporais, e essa tese jamais será abandonada por completo em Platão. Para construir essa definição, como veremos mais adiante, Platão desvincula o prazer

⁷⁷ Com respeito às citações do diálogo seguirei a tradução brasileira de Daniel R. N. Lopes e, caso haja necessidade de alterar alguma palavra, deixarei explícita a opção em nota de justificativa. Cf. PLATÃO, *Górgias*; Daniel R.N. Lopes tradução, ensaio introdutório e notas, Perspectiva, SP, 2011.

⁷⁸ Outro motivo que me levou a escolher começar pelo *Górgias* e não, por exemplo, pelo *Protágoras* ou pelo *Hípias Maior*, foi o estabelecimento da cronologia dos diálogos platônicos que o coloca como intermediário entre o que seriam as teses socráticas sobre o prazer e o que seria a tese platônica sobre o prazer. Além do mais, os elos entre *Górgias*, *República* e *Filebo* são de tal maneira profundos que não há como considerá-los obra de dois pensadores: Sócrates e Platão. Segundo René Lefebvre, ainda que o *Górgias* contenha aspectos dos diálogos ditos socráticos, Sócrates determina positivamente o que é a retórica nesse diálogo. LEFEBVRE, R. *Platon, philosophie du plaisir* p.69. Francisco Bravo trabalha a questão do prazer em Platão a partir do *Hípias Maior*. Cf. BRAVO, Francisco. *Op.cit.*p.58.

⁷⁹ Para Gosling e Taylor, essa nova abordagem do prazer - o que ele é em sua natureza própria - só aparece no *Górgias*, embora Francisco Bravo encontre já no *Protágoras* o início dessa discussão.

do bem e da vida feliz ao mesmo tempo que se apropria filosoficamente dos termos *plerosis* (resultado da ação de ser pleno, gravidez) e *kenosis* (ação de esvaziar) para descrever a fisiologia do prazer e sua natureza deficiente e condicional. Como disse no capítulo anterior, a compreensão do prazer como preenchimento de uma falta já havia sido indicada por Empédocles; a novidade aqui é o enlaçamento dessa compreensão com uma compreensão de alma e de bem que não encontramos em Empédocles.

Também, o interesse na estrutura psicológica do prazer surge nos diálogos platônicos a partir do *Górgias*. Como apontam Gosling e Taylor⁸⁰, ainda que o ponto de vista de que a conduta correta depende de algum estado especial da personalidade do agente já esteja presente no *Laques*, no *Cármides* e no *Protágoras*, é no *Górgias*, pela primeira vez, que surge a especificação de uma base psicológica de conduta correta como um estado organizado, no qual os diferentes elementos da personalidade se arranjam em uma ordem própria. Isso é apresentado como um caso especial de uma lei geral de que qualquer coisa de qualquer tipo, seja artefato ou substância orgânica⁸¹, está em seu melhor estado quando suas partes ou seus elementos estão colocados na sua ordem própria (503d-504d).

O *Górgias* segue o contexto de diálogos como o *Eutidemo*, no qual Sócrates condena a sofística na sua pretensão de contribuir de forma a melhorar a conduta dos homens. Como observa Monique Canto-Sperber⁸², a defesa da filosofia e a condenação dos valores políticos da época estão por trás da condenação da retórica. Para essa autora, o *Górgias* é um diálogo crítico, que julga e condena, mas também é um diálogo militante que exorta a causa da filosofia e a consagra como a verdadeira política. Mas eu creio, ainda assim, que a violência crítica de Sócrates não parece ter muito efeito sobre os sofistas que são aqui os seus interlocutores. Essa aparente derrota de Sócrates conduz o pensamento dos leitores e intérpretes do diálogo a reconsiderar os temas aparentemente secundários presentes no texto⁸³ que estão por trás da crítica aos valores políticos e da exaltação da filosofia. Dois desses temas são fundamentais para o meu trabalho e estão diretamente conectados entre si: a constituição da alma humana,

⁸⁰ Op.cit.,p.70.

⁸¹ Não só artefatos e substâncias orgânicas são concebidos como um conjunto de partes articuladas, o bem também é concebido como uma articulação das virtudes da temperança (*sophrosyne*), justiça (*diakaiosyne*), piedade (*hosia*), e coragem (*andrea*)(507c). Há uma interessante falta de simetria quando Sócrates descreve as virtudes principais e quando ele descreve os vícios. Quanto aos vícios da alma, Sócrates diz, em 477b, que são a injustiça (*adikia*), a ignorância (*amathia*), a covardia (*deilia*) e coisas do gênero, em 477e, são a injustiça (*adikia*), a intemperança (*akolasia*) e qualquer outro vício da alma e, em 505b, os vícios são estultice (*anoetos*), intemperança (*akolasia*), injustiça (*adikia*) e impiedade (*anosia*).

⁸² Cf. CANTO-SPERBER, M.. "Introduction" in: *Gorgias*.p.10

⁸³ Os neoplatônicos afirmavam que no diálogo estavam presentes os postulados éticos para estabelecer as bases morais da política e alguns modernos, como Festugière, declararam que o objetivo principal do diálogo era descobrir que tipo de vida o homem deveria abraçar. Cf. BRAVO, Francisco. *Op.cit*.p.358.

que permite que a retórica e outras artes de convencimento se apropriem da capacidade de agir, e a concepção de prazer, que o torna mera isca para o convencimento. De tal maneira que a necessidade de uma definição de prazer parece surgir da investigação do convencimento e de sua capacidade para guiar o agir.

3.2

O bem, a felicidade e a virtude

Outro tema vinculado diretamente à questão do prazer é o da natureza incondicional do bem que conduz a uma vida feliz. Como diz Daniel Russell⁸⁴, o Platão do *Górgias* compreende o bem que determina a felicidade como necessariamente um bem incondicional. O prazer, como nós vínhamos vendo até aqui, não se presta ao papel de bem incondicional porque ele pode resultar em infelicidade futura. O seu caráter efêmero indica que há algo além dele que guia as ações humanas. Aqui, o prazer, que no *Protágoras* guiava todas as ações, deve agora também ser reconsiderado a partir de uma nova concepção de alma e de uma afirmação de um bem incondicional que por sua própria incondicionalidade se distancia do prazer e rouba-lhe o papel de melhor candidato a motivação para todas as ações humanas⁸⁵.

...afirmamos haver dois modos de nos dispormos para cuidar tanto da alma quanto do corpo, um, associado ao prazer, e o outro, ao supremo bem (*beltistos*), o qual não lhe concede graça, mas o combate. (513d)

Na verdade, na interpretação de Russell, que eu adoto neste momento, Platão faz mais que isso no *Górgias*: ele assume que a felicidade está inteiramente determinada pela virtude⁸⁶. O argumento de Sócrates articula ainda a natureza da virtude a uma arte, a um colocar e dispor em ordem de acordo com um fim. De 506 c a 507d, Sócrates afirma a superioridade da *sophrosyne* sobre todas as outras virtudes ao associar a temperança ao ordenamento. Quando levanta a questão do bem incondicional, Daniel Russell quer demonstrar que Platão no *Górgias* adota uma posição em relação à felicidade que a compreende não de uma forma aditiva, como a maior parte dos discursos hedonistas (quanto mais bens ou/e prazeres e

⁸⁴ Cf. RUSSELL, Daniel. "Pleasure, Virtue, and Happiness: the *Górgias*" in: *Plato on Pleasure and the Good Life*, p.52 a 76.

⁸⁵ Pradeau considera que grande parte da discussão de Sócrates com Polo é consagrada a uma definição da ética filosófica, isto é, as condições práticas para a possibilidade de uma vida feliz. Sócrates baseia a sua exposição em dois axiomas. O primeiro é que todas as ações são em direção ao bem e às boas coisas e o segundo, derivado, que as ações que tem o mal por resultado não podem ter sido deliberadas. E, dessa forma, ele compreende ação como uma atividade em direção a um fim, sempre uma atividade voluntária em direção ao bem. PRADEAU, Jean-François, Introduction in: PLATON, *Gorgias*, t, p XXII-XXIII

⁸⁶ O *Eutidemo* já seguia esse caminho, como vê Russell. Cf. RUSSELL, *op. cit*, p.19.

menos dores o indivíduo sofrer, mais ele será feliz), mas sim de uma forma diretiva. Assim, o que determina a felicidade deve ser o fim incondicional para o qual se dirigem todas as ações: o bem. E este bem deve ser compreendido como o bom arranjo da psique, colocar as coisas em uma ordem própria como fazem os artesãos. E a inteligência, que organiza, que dirige, é assim concebida como a maior aliada do bem. É dessa forma que o comentador pretende entender a incorporação racional do prazer que aparecerá mais explicitamente nos últimos diálogos de Platão, ainda que, no argumento final do *Górgias*, Sócrates já aceite os prazeres em um homem são.

Então, os médicos, geralmente, permitem que o homem saudável satisfaça seus apetites, como, por exemplo, comer o quanto quiser, quando faminto, ou beber, quando sedento, enquanto ao doente eles jamais permitem, por assim dizer, a satisfação do que lhe apetece, não é? Consentes mais uma vez?

Consinto.

E à alma, excelente homem, não sucede o mesmo? Enquanto for viciosa por ser estulta, intemperante, injusta e ímpia, ela deverá resistir aos apetites e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor. (505a-b)

Resistir aos apetites neste contexto equivale a um castigo aplicado apenas às almas que não estão em boas condições. Entretanto, a veemência com que Sócrates apresenta a estrutura desejante como oriunda de uma falta compreendida como dor desqualifica o prazer como um todo. E, dessa forma, a experiência prazerosa é compreendida como o que se distancia mais da virtude e do bem até o final do diálogo. Sócrates começa investigando a natureza da retórica, mas, no meio de seu interrogatório com Polo, ele revela a grande questão, que subjaz a todas as outras, afirmando que “a questão crucial é saber ou ignorar quem é feliz e quem não é” (472c) ⁸⁷. Antes dessa fala, no colóquio anterior de Sócrates com o sofista Górgias, é nos apresentado um ideal de felicidade, como veremos mais adiante, mas não há contraposição socrática a esse ideal. Apenas na conversa com Polo, Sócrates assume essa questão como crucial e, então, como questão que está por trás da importância ou não da retórica. Quando ele assume a questão da felicidade, é assumido prontamente pelo filósofo que o prazer não está vinculado à questão da felicidade, mas sim à retórica e a todas as atividades (*epitedeumata*) de adulação (*kolakeia*) ⁸⁸ e, nesse sentido o prazer se opõe às virtudes.

⁸⁷De Proclus aos modernos, a maior parte dos comentadores considera que a questão principal do diálogo é a política e a filosofia moral. Daí o reforço ao tema da felicidade que novamente aparecerá em 487e e 500c. Cf. DODDS, E. R., *op. cit.* p. 1.

⁸⁸Opto pela tradução de *kolakeia* por adulação ao invés de lisonja como está na tradução brasileira de Daniel R. N. Lopes, texto utilizado neste trabalho quando há citação do *Górgias*. Justifico essa mudança por acreditar que a raiz etimológica de lisonja (*laus, laudis*) representa mais verdadeiramente o espírito dos opositores de Sócrates no diálogo. Isto é, a posição dos interlocutores de Sócrates, pelo menos em suas primeiras falas, é sempre a de defender coisas como glória, honra, renome. Não encontro paralelo com a *kolakeia* grega que está muito longe do campo semântico de honra e próximo de castigo, punição. A tradução de *kolakeia* por adulação

3.3

Retórica: persuasão sobre a justiça?

A necessidade de buscar definir uma natureza própria para o prazer aparece no diálogo depois que Sócrates afirma que a retórica é uma atividade (*epitedeuma*) de produção de prazer, uma experiência (*empeiria*) de adulação (*kolakeia*). O conjunto do *Górgias* pode ser dividido de acordo com a troca dos interlocutores de Sócrates: Górgias, Polo e Cálicles. O diálogo com Górgias aborda mais diretamente a definição de retórica; com Polo, Sócrates apresenta o prazer como aquilo que parece ser mas não é o bem⁸⁹, e também revela, através da análise do que é poder e justiça, que a verdadeira investigação que está por trás da importância ou não da retórica é a investigação sobre a vida feliz; e a Cálicles, resta responder sobre a estrutura da alma e do prazer e se, de fato, a retórica ensina a melhor maneira de conduzir-se na vida⁹⁰. Nessas três partes são apresentadas concepções diferentes de felicidade⁹¹. Com Górgias vemos a afirmação de que a vida de uma pessoa educada, refinada, articulada e com influência e poder político é uma vida feliz. Polo tenta convencer Sócrates de que a vida feliz é a do criminoso que consegue sair impune de seus crimes, mas Sócrates o convence de que essa é a vida mais infeliz. Cálicles acredita que a vida feliz é querer e satisfazer seus desejos. Essas três conversações principais são precedidas por uma introdução e a conclusão é a apresentação de um mito.

Na introdução, Sócrates demonstra estar interessado em aprender com Górgias qual é a arte que este professa ensinar e, já de início, deixa claro que não quer que o sofista faça uma exibição dos seus talentos, ou seja, apresente uma prática⁹², apenas quer que defina o seu ofício. “Pois quero saber dele qual é o poder (*dynamis*) da arte (*tekhne*) do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixemos para outra ocasião, como dizes.”(447c).

Questionado por Sócrates, o sofista se define como um bom orador e sua arte como a arte retórica. Dessa forma, já que a retórica é considerada como arte, ela deve ser capaz de ser transmitida, ensinada. Além disso, toda arte tem um objeto específico e, de imediato, Górgias quer reivindicar para a sua arte o discurso como

parece ser a que melhor traduz o campo semântico porque sua raiz representa a festa que fazem os cães e outros animais aos homens. De certa maneira, adulação é o excesso de lisonja, e lisonja é mais o elogio.

⁸⁹ Como veremos mais adiante, é nesse momento que Sócrates fará do prazer a aparência do bem, através da analogia entre as artes e as pseudo artes.

⁹⁰ No entender de Pradeau: “Platão quer promover aqui a filosofia como vida feliz fundada sobre o conhecimento e o exercício da temperança e da justiça.” Cf. “Introduction” in PLATÃO. *Górgias*. Les Belles Lettres.p.IX.

⁹¹ Daniel Russell divide o diálogo em quatro partes: a discussão de Sócrates com Górgias, a discussão de Sócrates com Polo, a discussão de Sócrates com Cálicles e o próprio ponto de vista de Sócrates sobre o bem. Eu não adotei aqui essa divisão, mas a indicação dos “modos” da felicidade é dele. Cf. RUSSELL, Daniel. *Op.cit.*p.52

⁹² Sócrates, desde o início, acentua a diferença entre prática e técnica da qual falarei mais adiante.

objeto específico. Sócrates não aceita esse objeto tão geral, já que a medicina produz um discurso sobre a saúde, a ginástica, um discurso acerca da boa ou má condição física e assim por diante. Ainda que Górgias retruque que as artes sobre as quais Sócrates está falando se utilizam do discurso como acessório e têm nas ações o seu foco principal, quando Sócrates argumenta que na matemática e nos jogos de peças os discursos se equivalem às ações⁹³, ele faz ver a Górgias que a retórica é apenas uma das artes “que se servem preponderantemente do discurso” (451a).

Com isso, Górgias acaba por definir a retórica como arte dos discursos que são destinados a persuadir nos tribunais (452e). Dessa definição, Sócrates retira de imediato o que mais lhe interessa: que a retórica é uma produção de convicção. Mas de novo, Sócrates faz ver a Górgias que a produção de persuasão é uma característica de várias artes, não apenas da retórica. O ensino, por exemplo, é uma arte da persuasão.

Assim, Górgias complementa a sua definição de retórica: arte dos discursos que são destinados a persuadir nos tribunais e assembleias e se referem sempre ao justo e ao injusto (454b)⁹⁴. Aqui, Sócrates parece chegar ao que queria: a retórica se mostra como arte do justo e do injusto, assim o rétor deve conhecer a justiça, pois toda arte deve conhecer o seu objeto.

3.4

A felicidade para Górgias

É o fato de Górgias definir a retórica como arte da persuasão que tem como objeto a justiça que leva Daniel Russell a encontrar uma concepção de bem e felicidade exposta no discurso do sofista. Quando Górgias visa enaltecer sua arte, ele proclama que o objeto da retórica é o maior dos interesses humanos e o mais excelente e, também, que é o maior dos bens, a causa de liberdade para os homens que o possuem e o princípio de comando que cada indivíduo, na sua própria cidade, exerce sobre o outro (452d).

O que vê Daniel Russell é que para Górgias a retórica ensina o que faz a vida de um homem feliz, a capacidade de agir em assembleias, de lidar com os assuntos da *polis* e obter uma boa reputação. Sócrates até poderia concordar com

⁹³ Carolina Araújo observa aqui uma trapaça socrática. *Logos* é tanto discurso quanto “conta” e raciocínio. De fato, a matemática e o jogo da *petteutike* não se confundem com as artes artesanais (entre elas a medicina) que produzem uma obra. Mas essas artes são artes do silêncio, como vê Carolina Araújo, e não se confundem com a retórica. *Op. cit.*, p.39 e 40.

⁹⁴ Antes de incluir em sua definição o justo e o injusto, Górgias ainda tenta uma resposta mais genérica; os discursos são sobre as “coisas” maiores e melhores. Para ver a discussão sobre a questão que se coloca a partir de *ta pragmata* (as coisas), cf. ARAÚJO, Carolina, *Op.cit.*, pp. 37 a 41, 62.

isso se de fato a retórica ensinasse o que é justo e injusto e tornasse um homem bom e justo. Afinal, ele vai defender que a arte política é a destinação da filosofia.

Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu -, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e praticá-la. (521d)

Aqui há uma forte indicação de que Górgias partilha algo comum com Sócrates. Eles acreditam no mesmo ideal do homem como político. A diferença é entre o conhecimento da justiça e a prática sem conhecimento. O próprio comportamento de Górgias ao longo do diálogo reforça essa imagem. Ele está sempre de bom humor com a discussão, ainda quando parece não concordar. Ele não se cansa e nem se ofende com os homens e seus discursos. Logo no início, ele cede ao apelo de Sócrates de não utilizar a sua maior arma: os discursos longos. Ele deixa para Sócrates as maiores falas. E, até quase ao fim do diálogo, ele incita Sócrates a terminar seu discurso, ainda que Cálicles pareça não querer mais conversar (506a-b). Polo e Cálicles, ao contrário, parecem não suportar os homens em suas diferenças. Sócrates é descrito, e não somente nos diálogos platônicos, como um homem que vive cercado de homens que estão sempre a conversar. É disso que ele gosta. No diálogo de Platão, Górgias também gosta de conversar. Além disso, não apenas a docilidade do convívio eles têm em comum. Sócrates sempre observou as leis da cidade. Temos o relato de pelo menos uma ocasião em que Sócrates demonstrou uma coragem exemplar ao defender as leis. Xenofonte relata que, quando os atenienses voltaram da batalha das Arginusas, alguns estrategos foram intimidados a prestar conta na assembleia por não terem recolhidos náufragos no confronto. Calixesto apresentou uma moção solicitando a morte dos estrategos por meio de escrutínio oral. Este instrumento era ilegal em Atenas. Alguns se recusaram a votar, mas com medo do povo, voltaram atrás. Sócrates se recusou a votar e não voltou atrás⁹⁵. Embora Sócrates não compareça aos tribunais como os retóricos, ele observa as leis que são promulgadas nas assembleias.

Por outro lado, ainda que falte muita informação sobre o Górgias histórico, uma passagem do *Menon* diz que ele era discípulo de Empédocles (76c). Os sofistas, em geral, não costumam estar relacionados com especulações filosóficas como as que vemos nos chamados “naturalistas”. A eles, tampouco, são atribuídas artes da justiça. Mas quando Górgias aparece em Platão, ele é sempre um professor das artes mais nobres. No *Filebo*, Sócrates é impelido por Protarco a reservar para Górgias um belo papel: o de possuir a arte e o conhecimento (*episteme*) que “ultrapassa todos os outros em magnitude, em excelência e em utilidade para nós” (58c). Ele deixa ao sofista a arte que tem a supremacia no que diz respeito à sua utilidade para os seres humanos⁹⁶.

⁹⁵ Cf. MOSSE, Claude, *O processo de Sócrates*.

⁹⁶ Ainda que haja um traço de ironia na afirmação de Sócrates, não podemos deixar de observar o momento em que Sócrates faz essa afirmação no diálogo. Sócrates tinha acabado de estabelecer

Sócrates quer a justiça imperando na cidade e só o conhecimento pode garantir a justiça. Górgias também quer o império da justiça, mas não acredita que há garantias. Sócrates imagina que se alguém é um verdadeiro artista⁹⁷ da justiça, não tem como fracassar no ensinamento do comportamento correto e na felicidade. Aqui, o conhecimento artístico da justiça está sobre todos os conhecimentos, pois ele ensina o que é justo e injusto para qualquer outra arte.

3.5

Crenças e conhecimentos: injustiça e justiça

Sócrates não se atém à discussão dessa noção de felicidade de Górgias, uma vez que os dois, nesse momento, parecem acreditar no mesmo ideal de felicidade: o bem lidar nos assuntos públicos. Ao filósofo interessa mais verificar se a retórica conhece o que é justo e, com isso, parte para a distinção entre conhecer e acreditar. As crenças podem ser falsas e o conhecimento não. Criar convicção é criar crenças (*pisteis*) ou conhecimentos. Então há duas formas de persuasão, uma que proporciona crença sem conhecimento e outra que proporciona conhecimento. O ensino é a persuasão que cria conhecimento e a retórica a que cria crenças. Górgias concorda com Sócrates que a retórica é uma produção de crença e não de conhecimento sobre o justo e o injusto, pois aceita que não é possível ensinar o justo para uma multidão durante o curto espaço de tempo de uma assembleia. Dodds encontra aí o grande erro de Górgias porque do ponto de vista de Sócrates as duas definições são incompatíveis. (1) A retórica é uma produção de crença é incompatível com (2) a retórica tem como objeto o justo e o injusto. É a partir do comentário de Potlenz que Dodds observa que a forma (1) é incompatível com o conteúdo (2). O próximo interlocutor de Sócrates, Polo, saberá sair desse paradoxo porque não aceitará o conteúdo⁹⁸. Ao discorrer sobre a eficácia da retórica, Górgias cava a sua própria sepultura. O sofista lembra que, em viagens com o irmão médico se via mais capaz do que o próprio irmão de convencer o doente de que este deveria seguir o tratamento médico. E vai além, dizendo que, se um médico se candidatasse a um posto médico na assembleia, concorrendo com um retórico que nada conhecesse de medicina, o médico seria derrotado e os ignorantes em medicina seriam levados a escolher como médico aquele retórico que nada sabe de medicina, mas possui a sabedoria do convencimento. O discurso de Górgias acaba por comprometer a eficácia da retórica enquanto arte do bem e da justiça. O remédio justo poderia nunca chegar ao doente, tendo em vista que aquele que não conhece a medicina (o sofista) tem mais poder sobre o doente do

que a vida belamente misturada deveria conter os conhecimentos do falso círculo e da falsa régua, ainda que fosse reservado para a filosofia apenas o pensamento desinteressado, todos os outros conhecimentos ligados a práxis foram convocados para a mistura.

⁹⁷ Tento manter aqui a coerência da tradução de *tekhnē* por arte.

⁹⁸ DODDS, *op. cit.*, p.207.

que aquele que sabe (o médico). Se o domínio é daquele que crê e não sabe, a injustiça pode prosperar na cidade.

O interrogatório de Sócrates com Górgias não investiga os meios que a persuasão utiliza para convencer, nem a estrutura das almas que se convencem; consequentemente o tema do prazer está quase ausente dessa primeira parte do diálogo. Quase porque, ao final da discussão com Górgias, encontramos as primeiras aparições do termo *hedone* no diálogo nas suas formas adverbiais. Em 458a2, Sócrates usa o advérbio *hedeos* para exemplificar seu prazer em interrogar (*dierotoien*) e, também, para dizer que ele se inclui entre as pessoas que têm prazer em ser refutadas quando estão enganadas e têm prazer em refutar aos outros se estes não estiverem certos. Em 458d2, vemos Cálicles afirmar que, já tendo estado presente em tantos discursos, nunca teve tanto prazer como agora, ao presenciar o discurso de Górgias. Essas inserções no interior do texto platônico apontam para certo reconhecimento, tanto da parte de Sócrates quanto de seus interlocutores, de que o estado ou experiência prazerosa é visto de um ponto de vista do indivíduo e tem em sua natureza uma positividade que parece guiar a ação do homem⁹⁹, de tal forma que Sócrates tem prazer naquilo que habitualmente faz, e Cálicles tem prazer naquilo a que dedica a sua maior atenção, o ensino da retórica promovido por Górgias. No decorrer do diálogo, iremos nos surpreender com esse início aparentemente tão favorável a uma ética hedonista. De todo o modo, o que Sócrates conseguiu até aqui foi opor justiça e injustiça por uma analogia com a oposição entre conhecimento e crença.

3.6

O prazer como o falso bem na adulação

Quando Sócrates termina o interrogatório com Górgias, este fica sem resposta e é interrompido por Polo, começando a segunda parte do diálogo. Primeiramente, Sócrates argumenta que a retórica não é uma arte como supõe Polo. Da retórica, o filósofo diz que é a *empeiria* de produzir o agradável e o prazeroso (462c) e, em tom irônico, sugere a Polo, que está tão preocupado em produzir prazer nos outros, que dê a ele um prazer também: o de lhe perguntar que espécie de arte é a culinária. Polo cede a Sócrates e faz-lhe a pergunta, recebendo como resposta a afirmação de que a culinária, tal qual a retórica, não é nenhuma arte, é uma *empeiria* de produção de prazer. Polo pergunta espantado se culinária e retórica

⁹⁹ Aqui, Platão faz lembrar a tese do *Protágoras*, na qual toda ação é motivada pelo desejo de prazer. Tese que é abandonada no *Górgias*, uma vez que, nas últimas seções do diálogo, há uma forte indicação de que o indivíduo é a psique e que o corpo é um entrave à sua atividade própria. O corpo é chamado de túmulo da alma (493a); os prazeres e desejos são vistos como confusão e distúrbios da alma (493a); eles escravizam a alma (493e); eles a desfiguram (525a). Desse modo, desejos e prazeres são pensados como obstruindo a obtenção, pelo verdadeiro eu, do seu bem completo. Cf. GOSLING e TAYLOR, *op.cit.*, p.79.

são a mesma coisa. Sócrates responde que não, mas são partes distintas de uma única atividade (*epitedeuma*).

Segue-se o interrogatório, distinguindo-se arte de outra atividade que tem como base apenas a experiência (*empeiria*) e a rotina (*tribe*)¹⁰⁰. Para produzir essa distinção, Sócrates é obrigado a definir o que é arte e o que é experiência e rotina. Porém Sócrates não cumpre de fato a tarefa de definir o que é experiência e rotina em geral. Ele pula essa etapa passando a definir o que é um determinado gênero de atividade que tem como base a experiência e a rotina: a adulação (*kolakeia*). Assim, a atividade da adulação é definida como uma atividade de se relacionar com os homens com base em conjecturas.

Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade (*epitedeuma*) que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas (*stokhastike*)¹⁰¹, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino adulação (*kolakeia*)¹⁰². Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência (*empeiria*) e rotina (*tribe*). Conto também como partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quatro partes relativas a quatro coisas. (463a-b)

Do discurso de Sócrates podemos deduzir que existe um gênero de atividade, a adulação, que se divide em várias espécies, entre elas culinária e retórica. E, assim, o interrogatório prossegue de forma a estabelecer que a retórica é uma imagem (*eidolon*) da justiça. O argumento é de natureza analógica. Sócrates supõe que há quatro artes: ginástica, medicina, legislação e justiça; e quatro falsas artes ou práticas: maquiagem, culinária, sofística e retórica. Duas artes e duas falsas artes com respeito ao cuidado com o corpo (ginástica/maquiagem e medicina/culinária) e duas artes e duas falsas artes que dizem respeito ao cuidado com a alma, de forma que cada par mantém entre si a mesma relação. A culinária está para a medicina da mesma forma que a retórica está para a justiça.

O argumento segue tentando demonstrar que tanto no corpo quanto na alma existem estados de equilíbrio e estados de aparente equilíbrio. No caso do corpo apenas a medicina e a ginástica – que, unidas, constituem a arte do cuidado com o corpo – propiciam o real cuidado com o corpo. Para a alma, o cuidado é a política que se divide em legislação e justiça. Cabe lembrar aqui que a retórica havia se candidatado ao posto de arte que ensina as atividades políticas e, nesse momento, haverá a dissociação entre a política verdadeira (legislação e justiça), por um lado,

¹⁰⁰ 462c

¹⁰¹ Para Dodds, *stokhastike* é a arte de fazer suposições e adivinhações, Cf. DODDS, *op. cit.* p.225. A palavra tem sua origem em *stokhos* (pilarete de tijolos, conjectura) e, segundo Chantraine, designa o sagaz, o hábil em conjectura. Cf. CHANTRAINE, *op. cit.*

¹⁰² Para Monique Canto-Sperber, *kolakeia* designa infâmia moral em geral. Esta interpretação está baseada nos testemunhos de Teofrasto em *Caracteres* 2.1 e de Aristóteles em *Ética a Nicômaco* 1127a7. Cf. CANTO-SPERBER, M. in PLATÃO. *Górgias présentation et traduction par Monique Canto-Sperber*.p.323.

e a retórica e a sofística, por outro lado. O corpo precisa de dois cuidados: alimentação e exercício. Para a alma o exercício deve ser a legislação, que visa o fortalecimento da alma. Por outro lado, a alimentação da alma deve ser orientada pela justiça (*diakaiosyne*), que, como a medicina, sabe prescrever os alimentos corretos para a permanência do equilíbrio natural da alma. De que a alma se alimenta? Discursos? Desejos e aspirações? Virtudes? A argumentação de Sócrates leva a crer que somente a justiça pode orientar, por meio de discursos, sobre os desejos e as aspirações que a alma deve ingerir como alimento com vistas a estabelecer o seu equilíbrio¹⁰³.

A retórica, como é apenas imitação da justiça, não consegue produzir os discursos que são capazes de orientar os desejos e as aspirações. Seu papel é temperar os discursos, tal qual a culinária tempera os alimentos, sem apreciar as suas possibilidades com relação à saúde e ao equilíbrio do corpo. A retórica, tal qual a culinária, não conhece as propriedades dos alimentos da alma, não conhece os verdadeiros desejos nem os seus mecanismos, apenas tempera discursos que não aprimoram necessariamente a alma.

Sócrates quer partir de um modelo simples e conhecido como a relação da culinária e da medicina - afinal a medicina era basicamente administração de alimentos em sua época - para tornar explícita a sua crítica à retórica do ponto de vista do mascaramento da verdadeira justiça. Porém, ainda que o objetivo principal de Sócrates com sua analogia seja encontrar uma relação entre o que é verdadeiro e o que é aparência de verdade, e com isso revelar sua crítica fundamental à retórica, encontramos aqui uma importante indicação de como Platão compreende o prazer nesse diálogo.

Sócrates afirma em 454e-455a¹⁰⁴ que a retórica é uma produção de crença sobre o justo e o injusto e, adiante, em 462d que a retórica é uma produção de prazer. Se o resultado da atividade retórica é o prazer, o prazer deve ser algo como uma crença. Essa indicação não é muito desenvolvida no *Górgias*, todavia o tema será retomado no *Filebo*; não mais em termos de crença (*pistis*), mas em termos de opinião (*doxa*), o que veremos no quinto capítulo. Aqui encontramos a questão formulada de tal maneira que poderia até parecer um descuido de Platão. René Lefebvre,¹⁰⁵ por exemplo, pensa que a caracterização da retórica está equivocada, pois ela não produz prazer e sim convencimento, e o prazer pode ser o meio pelo qual ela produz o convencimento. Mas no caso da culinária a produção é de fato de prazer. É bem verdade, e o próprio Lefebvre reconhece que, no *Sofista*, Platão também menciona uma sofística voltada ao prazer (222e-223a). Mas o

¹⁰³ Minha intenção em apresentar a justiça como uma arte de “alimentação” da alma não é estender excessivamente os poderes de uma analogia, antes gostaria de reforçar que todo prazer é compreendido como alimentação até a *República*. Assim os prazeres mais elevados da filosofia são também apropriações ao modo do “comer”.

¹⁰⁴ No *Político*, 304c, é repetida a distinção entre ensino e retórica em termos de conhecimento e crença.. Cf. DODDS, *op. cit.*, p.207.

¹⁰⁵ LEFEBVRE, R. *Op. cit.* p. 79 a 81.

comentador não explora essa questão, e conclui simplesmente, que a falta da visada ao bem é o que une culinária e retórica. Eu acredito que uma hipótese não anula a outra, tanto Platão critica a falta de olhar para o bem quanto indica que o prazer é uma crença, pois uma possível interpretação da analogia é compreender que Platão está assinalando que o prazer é uma crença. Talvez, até, a crença mais forte e enganosa de todas: aquela que se faz ver como a verdade do bem. O que é prazeroso é dito ser o bom. Parece que a confiança¹⁰⁶, que traduz muitas vezes a palavra *pistis*, outorga ao prazer um poder de decisão que a ele não deveria ser concedido. Para mim, a importância dessa passagem no *Górgias* é realmente a indicação de que crença e prazer estão muito próximos. Essa característica do prazer leva-o a ser rejeitado de modo absoluto, há um golpe mortal no prazer nesse diálogo.

O *Górgias* segue com a analogia entre as artes e as falsas artes e declara que as falsas artes se aliam com o prazer para ludibriar a ignorância. Observemos o relato que Sócrates faz desse procedimento:

Assim, na medida em que são quatro [as verdadeiras artes] e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual ao seu turno, a adulação, percebendo esse feito – não digo que sabendo, mas conjecturando (*stokhazomai*) – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem (*beltistos*), mas, aliada ao prazer imediato (*to de aeí hedisto*)¹⁰⁷, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito.(464d-e)

Aqui a retórica não produz mais prazer, mas se alia com ele. Platão parece querer mostrar que o prazer tem uma dupla natureza e pode servir de duas maneiras à prática da adulação: como resultado e como meio. Como Sócrates havia afirmado que são duas as persuasões (uma que produz crença e outra, conhecimento), por que o prazer não pode servir também à persuasão que produz conhecimento? Por que ele não pode ser “isca” para o conhecimento? A possibilidade de uma aliança entre prazer e conhecimento está lançada nessa segunda natureza ou segundo papel do prazer. A primeira natureza o iguala a uma crença e o coloca em oposição direta com o conhecimento. Mas, como “isca” ele poderia estar ao lado do conhecimento.

Porém nesse diálogo, essa aliança está longe de se firmar. Sócrates continua seu combate ao prazer distanciando-o novamente do bem, acusando o prazer de ocupar um lugar de juiz.

¹⁰⁶ LIDDELL and SCOTT’S, *op. cit.*

¹⁰⁷ A tradução *to de aeí hedisto* por prazer imediato não é de adoção frequente. Na verdade, essa passagem é traduzida de várias formas. Alfred Croiset revisto por Pradeau traduz como “pela atração do prazer” p.59. Em Monique Canto-Sperberg a tradução é “acenando constantemente o apeço pelo prazer”, p.164. Em Dodds, encontramos a tradução mais próxima da de Daniel Lopes: “ela pesca os tolos com a isca do prazer presente” p. 228.

De fato, se a alma não comandasse o corpo, mas este governasse a si mesmo e, consequentemente, a culinária e a medicina não seriam observadas e distinguidas pela alma, competindo ao próprio corpo ser o juiz, fazendo sua própria avaliação delas com base na satisfação que lhe conferiam, estaríamos diante de um bom exemplo da concepção de Anaxágoras, amigo Polo – decerto estás familiarizado com essas opiniões – de que todas as coisas estariam misturadas, não havendo distinção entre preparados medicinais e da saúde e aqueles do paladar. (465c-d)¹⁰⁸

Agora não se trata de uma mistura bem dosada¹⁰⁹, uma receita, mas sim de uma confusão, uma bagunça indiscriminada. A reconstrução do pensamento de Anaxágoras¹¹⁰, a partir de seus fragmentos, nos mostra um pensamento voltado para os elementos da sensação, para o qual todas as coisas são concebidas como constituídas de todas as coisas por oposição ao *nous*, que é dito infinito e autônomo, não se misturando com nada e existindo por si só¹¹¹. Há uma separação clara e nítida entre o mundo físico e o *nous*¹¹². Aparentemente Sócrates está criticando não o *nous* de Anaxágoras e sim a separação com o mundo físico, daí que ele diz “se a alma não comandasse o corpo”, ou seja, se alma não estivesse em relação com o corpo. Não caberia aqui imaginar que Sócrates está simplesmente afirmando a superioridade da alma, pois ele acabou de dizer que existem artes verdadeiras para o corpo e para a alma. Se considerarmos que Sócrates apenas está se referindo a uma superioridade da alma poderíamos até acreditar que a retórica é superior à medicina, pois, ainda que falsa arte, seu assunto é a alma e não o corpo. Na verdade, o que está acontecendo pode ser consequência da crítica¹¹³ que Sócrates faz a Anaxágoras no diálogo *Fédon*¹¹⁴. Lá, o mestre

¹⁰⁸ Dodds não crê que a referência a Anaxágoras seja algo mais do que o uso de uma expressão corriqueira na época para definir qualquer coisa caótica. Ele se baseia no fato de que as primeiras frases do Livro de Anaxágoras eram muito conhecidas naquele tempo. Já, Olimpíodoro vê uma conexão entre o personagem Polo e Anaxágoras. Cf. DODDS, *op. cit.* p. 231-232.

¹⁰⁹ Mistura que veremos mais tarde no *Filebo*.

¹¹⁰ As primeiras palavras do famoso livro de Anaxágoras descrevem o caos: “todas as coisas estavam juntas, infinitas tanto no que diz respeito a número como a pequenez; pois o pequeno também era infinito” (frag. I). O fragmento quatro continua a descrever o mundo antes do *nous* como de uma junção inseparável que vai sustentar a afirmação de que todas as coisas estão em todas as coisas: “Mas antes de estas coisas se separarem, enquanto todas as coisas estavam juntas, nem sequer havia uma só cor que se reconhecesse [...] E visto que isto é assim, temos que supor que todas as coisas estão no todo.” trad. KIRK e RAVEN, *op. cit.*

¹¹¹ Cf. KIRK e RAVEN. *Op.cit.*

¹¹² Uma interpretação bastante interessante sobre a leitura de Anaxágoras que orienta a crítica platônica é a de Lucio Pepe. Essa interpretação vai muito além das passagens bem conhecidas do *Fédon* e do *Górgias* e seu principal apoio é o *Filebo* e a análise do limite e do ilimitado. Para o autor, “o intelecto anaxagoriano se encontra diante de uma tarefa impossível porque quer distinguir. É a impossibilidade no domínio da quantidade (*poson*), pois não há uma grandeza mínima e a impossibilidade no domínio da qualidade, pois as afecções (*pathe*) [do limite e do ilimitado] não são separadas.”Cf. PEPE, Lucio. “Le livre d’Anaxogore lu par Platon” In DIXSAUT, M. et BRANCACCI, A. *Platon source des présocratiques*.

¹¹³ Não importa aqui a ordem dos diálogos, pois estou partindo do princípio de que a crítica a Anaxágoras é a mesma nos dois diálogos, apenas mudando o enfoque devido ao interesse específico que cada diálogo apresenta em resgatar o pré-socrático. No caso do *Fédon*, o que importa é introduzir a causa final e a formal, no caso do *Górgias* é justificar o papel diretivo do *nous*.

interpreta o pensamento anaxagoriano de tal forma que a inteligência ali aparece, mas não cumpre a função de explicar pela causa final (o Bem) ou pela causa formal (as Ideias). Sócrates parece acreditar que o *nous* de Anaxágoras, mesmo dando origem a todas as coisas, não explica nem acompanha a *physis* e, assim, sua separação impede o governo do *nous* no sensível.

Aqui, no *Górgias*, o corpo é incapaz de discernir sobre a melhor atividade para si próprio, culinária ou medicina, mas é capaz de sentir prazer. O corpo sem inteligência faz do prazer um juiz. O prazer concebido como uma crença e não como um conhecimento incapacita o julgar, o confunde e o leva a compreender o prazer como bem.

3.7

A arte e o bem: o cuidado e a finalidade

Se Platão não fala muito sobre experiência e rotina¹¹⁵, em compensação, ele é bem mais extenso no que diz respeito à arte. Sócrates afirma, nesse diálogo, que arte sempre tem um objeto, que cuida do objeto e conhece sua natureza. No princípio do diálogo, logo na introdução, Polo afirma que a arte é adquirida por experiência, do que se conclui que ele não vê a experiência como algo que se oponha à arte (448c), como mais tarde Sócrates demonstrará. Não podemos esquecer também que a arte está profundamente vinculada à virtude, como o bem feito, bem acabado do trabalho do arquiteto (*oikodomos*) e dos outros artesãos que Sócrates traz à tona em muitas passagens do diálogo¹¹⁶, irritando os seus opositores que

¹¹⁴ Cf. PLATÃO. *Fédon* 97b-99d

¹¹⁵ Carolina Araújo acredita que Platão fala de uma forma indireta da *empeiria*. No começo do diálogo, antes de Sócrates começar sua dialética com Górgias, Polo responde a Querofante que Górgias participa da mais bela das artes, e deriva essa arte da experiência. Em seu discurso, ele opõe arte ao acaso: “Querofante, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte.” Para sustentar sua tese a autora traz à cena os tratados hipocráticos e Aristóteles. Sem esses elementos externos à obra de Platão, é difícil sustentar uma definição específica de *empeiria* no texto do diálogo. No entanto, a sua interpretação é bastante interessante e está calcada em uma aproximação do substantivo *peira* (tentativa) com o substantivo *peras* (limite). Assim o acaso, por sua natureza ilimitada, se opõe ao limite dado pela experiência transformada em arte. Cf. ARAÚJO, Carolina. *Op.cit.*

¹¹⁶ Encontramos referências ao sapateiro (*skytotomos*) (447d, 517e), médico (*iatros*) (448b, 452a, 455b, 478a, 512d, 514d, 521a, 521e), cozinheiro (*hopsopoios*) (517e, 521e), pintor (*zographos*, *graphos*) (448c, 453c-d), tecelão (*hyphantes*) (449c-d, 517e), músico (*mousikos*) (449d), treinador (*paidotribes*) (452a, 520c), negociante (*khrematistes*, *kapelos*) (452a, 517d, 518b), construtores navais (*naupegos*) (455b), piloto (*kybernetes*) (512b), construtor militar (*mekhanopoios*) (512b), general (*strategos*) (512b), arquiteto (*oikodomos*) (514b, 520e), pastor (*epimeletes kai hippon kai boon*) (516a), cocheiro (*heniokhos*) (516e), comerciante (*poristikos*) (517d), padeiro (*sitopoios*, *artokopos*) (517e, 518b), curtidor (*skytodepsos*) (517e), escritor de culinária (*hopsopoiian syggegraphos*) (518b). Na obra de Platão, o médico é frequentemente tratado como um artesão, o

não têm muita consideração pelos artesãos¹¹⁷. No mito final, Sócrates deixa clara sua opção pelo homem comum contra os reis e dinastas:

Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis devido a esses atos injustos, tornaram-se modelo, embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis[....]Creio também que a maior parte desses modelos provém de tiranos, reis e dinastas e dos envolvidos com as ações da cidade[...].Homero é testemunha disso, pois ele fez reis e dinastas sujeitos ininterruptamente ao desagravo no Hades, como Tântalo, Sísifo e Tício; Tersites, no entanto, ou qualquer outro homem comum que seja vicioso, ninguém o fez submetido a grandes desagrvos como se fosse incurável (525c-e).¹¹⁸

Esse elogio de Platão aos artesãos parece se fundar em um elogio à arte em geral. Cabe lembrar aqui uma passagem do livro I da *República* na qual Sócrates, em diálogo com Polemarco, concebe arte como algo que dá a algo o que é devido:

Oh! Céus! – disse eu –, Então, se alguém lhe perguntasse: “Ô Simónides, a arte a que chamam da medicina, a que é que dá o que é devido e conveniente?” Que supões que ele nos responderia?

É evidente que dá aos corpos os remédios, a comida (*sitia*) e a bebida.

E a arte a que chamam da culinária, a que é que dá o que lhe é devido e conveniente?

Dá aos alimentos (*hopsois*) os temperos (*hedusmata*). (332c)¹¹⁹

Assim, a medicina dá ao corpo os remédios, alimentos e bebidas que lhe são devidos, e a culinária, aqui tratada como arte, dá o devido ao alimento, de tal forma que a diferença entre as duas artes repousa na distinção de seu objeto de cuidado. Uma cuida do corpo, outra do alimento.

É claro que nessa passagem não há uma tematização da *kolakeia*, da produção de prazer em um sujeito que poderia infectá-lo com uma crença falsa. Mas há, de alguma forma, a afirmação de que uma arte da culinária não é um cuidado com o

artesão que produz a saúde nos corpos em conjunto com o treinador. O negociante é citado também como produtor de riqueza.

¹¹⁷ Por exemplo, em 491a, Cálicles se revolta com Sócrates e diz: “Pelos deuses! Simplesmente tu não paras de falar de sapateiros, cardadores, cozinheiros, médicos, como se a nossa discussão versasse sobre isso”. Em 490c, Cálicles menospreza os médicos: “Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolices”. E em 512c, Sócrates acusa Cálicles de desprezar o construtor militar.

¹¹⁸ Dodds alerta para o fato de que só a doutrina da reencarnação satisfaz o modelo de punição exemplar (paradigma), pois os mortos não podem dar exemplos aos vivos a menos que as almas retornem. Além disso, para o autor, seria injusto pensar que os poderosos têm uma incapacidade maior para o bem, a menos que unamos essa doutrina com a doutrina das escolhas da vida antes do nascimento. Na *República*, Tersites é descrito mais como um palhaço do que como um criminoso inferior, tanto que escolhe voltar à vida como um macaco. Nesse diálogo, também a maioria dos incuráveis são os tiranos (615d) Cf.DODDS, p.380-381.

¹¹⁹ Para todas as citações da *República* utilizo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

corpo. Aqui ela cuida dos alimentos. Parece que Platão entendia a arte como a soma da atividade de cuidar mais o conhecimento sobre o objeto e/ou o produto. Segundo Pradeau e Brisson, a arte platônica é uma atividade que pode ser tanto de produção quanto de cuidado ou uso¹²⁰. É, também, o que coloca o agente em relação com um determinado objeto e depende de um saber sobre o mesmo objeto. O saber deve se referir tanto à natureza e características do objeto quanto ao seu uso, o qual determina o que é apropriado para a sua natureza. Como adequados devem ser os temperos para os alimentos. Assim, a arte é tanto saber quanto atividade (*ergon*). A atividade de produção e a atividade de cuidar se encontram no uso e é dessa forma que a arte pode ser aplicada para o bem conduzir a própria vida e para o bem governar a vida comum, pois ela soma os conhecimentos da natureza do objeto com o próprio ato de cuidar do objeto.

Eu dizia que a culinária não me parece ser arte (*tekhne*), mas experiência (*empeiria*), enquanto a medicina, arte (*tekhne*). Eu afirmava que a medicina perscruta tanto a natureza (*physis*) daquilo de que cuida (*therapia*) quanto a causa (*aitia*)¹²¹ de suas ações, e consegue dar razão (*logos*) a cada uma delas. Eis a medicina. A outra, sem arte alguma, persegue o prazer (*hedone*), para que se volta todo o seu cuidado (*therapia*), e não examina absolutamente a natureza (*physis*) e a causa (*aitia*) desse prazer (*hedone*), e de forma completamente irracional, por assim dizer, nada discerne; pela rotina (*tribe*) e experiência (*empeiria*), ela salvaguarda apenas a lembrança do que acontece habitualmente, por meio do que ela proporciona prazer (*hedone*). (500e-501b)¹²².

Dessa maneira, vemos que a culinária e a retórica são tampouco artes que têm como objeto o prazer, embora almejem produzi-lo. Como bem lembram Gosling e Taylor¹²³, no *Protágoras* Platão apresentou uma verdadeira arte do prazer, que é o cálculo hedonista, no qual os prazeres são classificados de acordo com a quantidade e qualidade de benefícios ao longo de uma vida, tendo sempre em oposição a dor, fazendo com que o sujeito escolha os prazeres que irão ao longo da vida superar as dores como sendo de fato os melhores prazeres. Essa seria a verdadeira arte do prazer, arte que não é considerada no *Górgias*. Platão conscientemente omite se há ou não uma arte para o prazer nesse diálogo que, ao que tudo indica, é posterior ao *Protágoras*. Isso ocorre porque o cálculo hedonista apresentado no *Protágoras* não parece ser suficiente para definir uma arte verdadeira do prazer. Se existir uma arte do prazer, o cálculo deverá ser reformulado, pois não dá conta da definição de *tekhne* que exige o conhecimento da natureza do objeto e o seu uso.

¹²⁰ BRISSON, Luc e PRADEAU, J-F. *Op.cit.*, p.70 a 72.

¹²¹ A causa em Platão é sempre inteligente e, com isso, deve responder as perguntas: como e por quê. Não basta explicar a *genesis*. Cf. BRISSON, Luc e PRADEAU, J-F., *op.cit.*, p.19 a22.

¹²² Dodds acredita que o cozinheiro, por experiência, sabe que aqueles ingredientes juntos são gostosos, mas não sabe por que são gostosos. O que causa alguma estranheza, uma vez que existem escritores de culinária na Grécia (no diálogo mesmo, como vimos na nota 113). Se os gregos possuíam livros de culinária, poderíamos pensar que há um saber teórico adquirido para a culinária.

¹²³ Gosling e Taylor, *op.cit.* p.57.

Aceitando a interpretação de arte dada por Gosling e Taylor, temos que toda arte verdadeira em qualquer campo deve ser também o conhecimento de como colocar os materiais na ordem própria. No entender dos comentadores, esse caráter da arte não afasta a possibilidade apontada no *Protágoras* de que Platão adotaria um cálculo hedonista para o bem viver. Para eles, o cálculo não está presente no diálogo porque Platão assume no *Górgias* uma separação entre alma e corpo que leva à identificação do indivíduo com a alma. Já, no *Protagóras*, corpo e alma são uma só entidade, assim como toda a ação é motivada “unitariamente” pelo prazer. De fato, o que parece ocorrer é a descoberta de uma estrutura na alma que acompanha uma maior compreensão da complexidade das motivações que dirigem as ações, levando à ausência do cálculo hedonista.

Eu acredito, além do mais, que o cálculo hedonista não é uma verdadeira arte, pois não satisfaz a todas as condições necessárias para o estabelecimento de uma arte.¹²⁴ No *Górgias*, a arte do bem-viver, a mais elevada de todas, é a arte de colocar os desejos em uma ordem subordinados à justiça e à temperança. Acreditar que há uma arte do bem viver, uma arte voltada para a felicidade, é, consequentemente, acreditar que a virtude determina a felicidade e não o prazer porque o prazer não conhece a si próprio e nem sequer os seus objetos¹²⁵. Ele é como uma crença.

O homem bom, que fala visando o supremo bem (*beltistos*), não dirá aleatoriamente o que disser, mas tendo em vista alguma coisa, não é? O mesmo sucede aos demais artífices: cada um deles, tendo em vista (*blepo*) o seu próprio ofício (*ergos*)¹²⁶, não escolhe e aplica os componentes de forma (*eidos*) aleatória, porém para conferir forma ao que é produzido. Por exemplo: se quiseses observar os pintores, os arquitetos (*oikodomos*), os construtores navais e todos os demais

¹²⁴ Gosling e Taylor não criticam o cálculo hedonista no seu trabalho, porém acho bastante razoável concluir que, a partir dessas definições de arte, o cálculo hedonista do *Protágoras*, que se traduz apenas em uma contagem de resultados ao fim de um período, não baste para definir uma arte verdadeira.

¹²⁵ É nesse momento que Dodds acredita que Sócrates começa a desenvolver uma doutrina moral positiva. Ele pensa também que a analogia com o médico retrata um estilo autoritário do pensamento de Platão, estilo esse que será desenvolvido na *República* e culminará nas *Leis*. Afinal, o médico é aquele que pune com os remédios. Cf. DODDS, *op. cit.*, p.328

¹²⁶ Dodds não aceita que o verbo *blepo* tenha como objeto a obra que o artesão está construindo, uma vez que seu produto não está pronto. Como Dodds e a maior parte dos comentadores não acreditam que a doutrina das Ideias esteja presente nesse diálogo, ele não compreende tampouco que o artesão está olhando para Ideia do que vai construir. Eu concordo inteiramente com isso, até porque tenho dúvidas quanto à “população” das Ideias, se há realmente a afirmação de que existem Ideias de todos os artefatos. Porém, Dodds aposta em uma interpretação ariscada. No seu entender, o artesão olha (*blepo*) uma imagem na sua mente. Eu não acredito nessa interpretação por dois motivos. O primeiro motivo é carregado de interesse. Se considerarmos que o artesão olha de fato para a sua obra, o paradoxo que veremos mais tarde, que surge a partir da distinção entre meios e fins, vai se tornar menos problemático e mais adequado ao objeto da crítica de Sócrates: a retórica. A mesma retórica que se faz passar como um cuidado com a justiça, mas cuida de fato é de libertar os criminosos. Se o artesão estivesse olhando uma imagem mental o fim estaria fora do objeto, na imagem. Com isso, o artesão e o retórico estariam próximos ao invés de distantes. Isso não parece problemático a Dodds porque o autor critica a distinção entre meios e fins que Sócrates recorrentemente repete no diálogo e, eu falarei adiante sobre isso. O segundo motivo que me leva a não concordar com Dodds é que não parece provável que Platão esteja utilizando conceitos tão modernos quanto “imagem mental”.p.328 e 329

artífices, qualquer um à tua vontade, verás que cada um deles confere certo arranjo a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adéque e harmonize à outra até que tudo esteja bem arranjado e ordenado no seu conjunto. E os outros artífices aos quais há pouco nos referíamos, os que zelam pelo corpo, os treinadores e os médicos, também conferem ordem e arranjo ao corpo. Concordamos que isso é assim, ou não?

Que assim seja!

Portanto, se obtiver arranjo (*taxis*) e ordem (*kosmos*), a casa será útil, mas se não os obtiver, será inutilizável?

Confirmo

Não sucede o mesmo, então, à embarcação?

Sim

Com efeito, podemos dizer o mesmo a respeito de nossos corpos?

Absolutamente.

E quanto à alma? É a ausência de arranjo a torná-la útil, ou a presença de certo - arranjo e ordem?(503d-504b).

A alma estruturada a partir de um modelo de casa¹²⁷ não nega em absoluto a unidade da alma afirmada no *Fedon* (79a-b) como uma das características que a faz indestrutível. Uma casa não se confunde com os materiais dos quais ela é feita¹²⁸. A ordem e o arranjo estão aqui para indicar a atividade da alma, da qual também se afirma que permanentemente se move. E, também, para concluir que, se esse movimento é organizado, a arte é responsável pela ordem. Dessa forma, a virtude, que é a obra bem acabada, se destaca quando queremos atingir a felicidade. Sócrates diz mais adiante:

Mas decerto nós, como tudo quanto é bom, somos bons devido ao advento de alguma virtude?

Parece-me ser necessário, Cálices.

Contudo, a virtude de cada coisa, seja do artefato, do corpo, da alma, ou de qualquer outro vivente, não advém da maneira mais bela aleatoriamente, mas pelo arranjo, pela correção e pela arte relativa a cada uma delas. Porventura não é isso?(506d).

Mais do que simplesmente separar corpo e alma, Sócrates apresenta a alma como algo que deve ser arrumado, organizado. E, ainda que ele estabeleça um dualismo entre alma e corpo com a analogia entre as técnicas, Gosling e Taylor alertam para

¹²⁷ Cf. LOVIBOND, Sabina, "Plato's theory of mind".

¹²⁸ O "todo" de uma casa não é a soma de suas partes como no caso de uma coleção de objetos. Uma casa é, em certo sentido, uma combinação que precisa de um arranjo posicional de suas partes.

o fato de que não devemos exagerar na ênfase dessa oposição entre corpo e alma, uma vez que Sócrates aceita que os desejos do corpo estejam na alma. Para os intérpretes, dessa forma, Sócrates está negando que desejos são eventos fisiológicos ligados apenas contingentemente à alma que os abriga. Com isso, nós temos que reconhecer que não podemos caracterizar o status do prazer e do desejo no *Górgias* em termos de uma dicotomia físico psíquica. Acredito que dois pontos reforçam essa compreensão: a referência a Anaxágoras, da qual já falei, em que encontramos a indicação de que a alma deve manter uma relação com o corpo¹²⁹, e a afirmação, em 499d, de que os prazeres do corpo que promovem a saúde são bons, portanto, alguns prazeres do corpo também são bons¹³⁰.

Afastada a dualidade corpo e alma como responsável pela crítica ao prazer e à retórica, devemos acreditar que a distinção entre bem e prazer e a crítica à retórica estão fundadas na distinção entre arte e experiência. A arte é sempre para o supremo bem (*beltistos*). Talvez, nos ajude aqui retomar uma distinção que encontramos na *Metafísica Alpha* exatamente no ponto em que Aristóteles cita Polo. Lá, o estagirita, discorrendo sobre a importância da arte para os homens, cita o sofista: “A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a in experiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes (981a, 3-7)”¹³¹.

O estagirita cita, mas não concorda. A experiência pode até dar origem a algum tipo de universal, mas não traz o conhecimento das causas (*aitia*) e dos porquês (*dioti*). Assim, Aristóteles acaba distinguindo entre dois tipos de artesãos: aqueles que buscam as causas e aqueles que se preocupam apenas com a experiência. Os primeiros são os *arkhitektes* e os outros são os *kheirotekneis*. Entre estes últimos está o *oikodomo* tão caro a Platão. A partir da indicação de Carolina Araújo¹³² de que Aristóteles, na *Metafísica Alpha*, pensa a arte mais valiosa como *arkhitekton* em oposição ao mero *kheiroteknes*, talvez pudéssemos tentar entender um pouco mais com respeito ao que Platão considera arte. Certamente não é o que se aprende apenas na experiência, por isso sua oposição a Polo. Mas ele tem apreço pelo *oikodomo*, pelo menos nesse diálogo. Platão gosta da imagem do *oikodomo*, o construtor que faz a casa, o abrigo, a *oikia* da qual deriva o pronome *oikois* que é o próprio, o apropriado, o de acordo consigo mesmo¹³³. Já Aristóteles vê a mais bela arte como ciência dos princípios, o *arkhitekton* já agora distante da sua obra e do que é o mais próprio.

¹²⁹ No caso de Anaxágoras é o *nous*, mas Platão compreende o *nous*, tanto nos seres vivos quanto no Universo, como pertencente à psique.

¹³⁰ Gosling e Taylor indicam apenas a passagem 499d, na qual alguns prazeres do corpo são considerados positivamente. A referência a Anaxágoras não é trabalhada por esses autores, mas eu acredito que reforça a mesma interpretação.

¹³¹ Tradução Reale/Perine.

¹³² ARAÚJO, Carolina, *Op.cit.*, p.75.

¹³³ Mais tarde, na ética estoica, o verbo *oikein* terá extrema importância, significando o exercício ético por excelência de se apropriar do que é próprio. Cf. CHANTRAINE, *op.cit.*

A oposição de Aristóteles e Platão a Polo é bastante clara. Porém a oposição entre Platão e Aristóteles apenas se insinua. No *Político*, Platão faz uma distinção entre os artesãos que conhecem o cálculo e não trabalham manualmente e os que trabalham manualmente. Os primeiros ele os chama de *arkhitekton* (259e-261c). Com isso, Platão parece se aproximar muito da distinção que Aristóteles faz na *Metafísica*. Ainda assim, acho importante marcar a distinção entre *oikodomos* e *arkhitekton* porque claramente a filosofia platônica não perde o caminho da casa, ainda que acene para a perda. Dessa forma, o Estrangeiro de Eléia esclarece qual a tarefa do *arkhitekton* platônico:

[...] a sua contribuição é um conhecimento, e não uma colaboração manual [...] no entanto, uma vez traçado o plano, não deve considerar-se livre e abandonar a tarefa como o faria o calculista. Ao que creio, cabe-lhe ainda indicar a cada um dos operários tudo quanto lhes compete fazer até que tenham terminado todo o trabalho. (259e-260a)

Vale lembrar aqui também que *arkhitekton* não é o construtor de casas, é chefe de qualquer tipo de artesanato e, especificamente em Atenas, também tem o significado de administrador do teatro.¹³⁴ Ainda assim, o arquiteto platônico se distancia do calculista e parece que ainda mantém um laço com o *oikodomos* e os demais artesãos que trabalham manualmente.

Outro reforço a essa compreensão, de que a grande distinção repousa na diferença entre arte e experiência, é a ausência do cálculo hedonista no diálogo. Em seu diálogo *Protagoras*, Platão apresenta Sócrates defendendo um hedonismo moderado que afirma que os prazeres são o bem, mas que eles devem ser avaliados em conjunto com as dores que causam ou podem causar no futuro. A ausência desse cálculo faz com que comentadores como Gosling e Taylor se perguntem o porquê da ausência do uso dessa tese quando Sócrates refuta o discurso de Cálicles. Por que Platão não usa as suas posições estabelecidas no *Protagoras*? E, ainda mais, se Platão não acreditava mais no que ele escreveu, por que não aponta algum defeito nas teses do *Protagoras*?

A resposta dos intérpretes é que não há necessidade de se postular o abandono do cálculo hedonista sustentado por Sócrates no *Protagoras* para explicar a ausência dele no *Górgias* porque se trata de um processo de reconsideração em que outras questões são apresentadas. Como os autores querem concluir que Sócrates sempre defendeu uma tese hedonista moderada, eles acreditam que a ausência não é uma negação. Mais do que isso, eu acredito que o cálculo deve ser reformulado para dar conta do melhor arranjo entre desejos e prazeres na alma. É dessa forma que eu compreendo as referências de Sócrates à geometria (465b, 508a)¹³⁵ nesse

¹³⁴ Cf. LIDDELL e SCOTT'S, *An intermediate Greek-English Lexicon*.

¹³⁵ Dodds vê nessa passagem um contraste implícito entre igualdade numérica e progressão aritmética. Na progressão aritmética, a proporção entre os termos menores é maior que a proporção entre os termos maiores. Encontramos, em Estobeu, um fragmento atribuído a Arquitas

diálogo porque, em 500a, Sócrates diz que, de fato, é preciso uma arte para selecionar, dentre as coisas apazíveis, quais são as boas e quais são as más. No *Protagóras*, a arte é apenas um cálculo simples demais para tais questões. O geômetra trabalha com relações, proporções, imagens e analogias; ele está mais capacitado para construir uma casa.

Os sábios dizem, Cálicles, que o céu (*ouranos*) e a terra (*gaia*), os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*diakoisine*), constituem uma comunidade (*koinonia*), e por essa razão, meu caro, chamam a totalidade (*to holon*) de cosmos, de ordem, e não de desordem ou de intemperança (*akolasia*). Tu, porém, não me pareces zelar por eles, mesmo sendo sábio em assuntos do gênero, e esqueces que a igualdade geométrica tem um poder magnífico entre deuses e homens. Mas a tua opinião é de que se deve buscar possuir mais, já que descuras da geometria (507e-508a).

Se falta ao *Górgias* uma arte do prazer, não falta uma arte do bem-viver, do bem conduzir-se na vida. Olhando novamente o confronto de Sócrates com Polo, encontramos mais uma característica do prazer que o distancia da arte e da virtude. Os argumentos de Sócrates se encaminham na direção de que tudo o que fazemos, fazemos por um fim, que é o bem incondicional:

Pensas que quando as pessoas fazem algo, desejam o que estão fazendo nessa ocasião ou aquilo que é o objeto do que fazem? Por exemplo, os indivíduos que tomam remédios por ordem do médico desejam, em tua opinião, meramente o que fazem, isto é, ingerir o medicamento, com todo o desconforto que isso acarreta, ou, ao contrário, desejam recuperar a saúde, o que constitui o objeto da ingestão do remédio? (467c)

Dodds acredita ver aqui um paradoxo socrático descrito em três partes. (1) Nós devemos distinguir entre atividades que perseguimos como sendo elas mesmas boas em si e aquelas que perseguimos apenas como meios para outras coisas. As últimas não são boas nem más, são *metaxy*. (2) Nós perseguimos o que é *metaxy* apenas como meio para atingir o que é bom. Então toda a ação voluntária objetiva, direta ou indiretamente, o bem presumido do agente. (3) Com isso, ações que resultam em danos para o agente não refletem sua vontade: em cada caso ele faz *a dokein auto*, mas não *a bouletai*. Dodds, aqui, critica Platão porque para o comentador é impossível afirmar a universalidade do bem, se o que se tem em mente é o bem para o agente. Assim ele admite que o bem no *Górgias* não é o bem universal da *República*, nem seu correlato. Na verdade, ele leva a sua crítica até a filosofia moderna e contemporânea. Ele acredita que a distinção entre o que as pessoas pensam que querem e o que elas verdadeiramente querem será melhor

que diz que o meio geométrico é preferível ao aritmético, mas o melhor é o meio harmônico. No quarto século, esse contraste matemático tinha uma aplicação política. Dodds pensa que a crítica aqui é contra a democracia que torna desiguais, iguais, mas temos de lembrar que Sócrates está se dirigindo a Cálicles, que representa mais a aristocracia do que a democracia. Cf. DODDS, *op. cit.*, p. 339.

compreendida quando Platão, em seus diálogos posteriores, criar uma distinção entre o verdadeiro “eu interior” do ser racional imortal que o homem é e o seu “eu empírico” que está distorcido pelas experiências terrenas do homem. Essa distinção parece estar repetida na distinção da psicanálise entre o ego e o id. Mas para Dodds, qualquer que seja a justificativa teórica para aceitar essa distinção, na prática, não passa de uma tentativa para desculpar uma arbitrariedade: “Mais cedo ou mais tarde o que eu realmente quero se revela como sendo uma paráfrase educada do que você pensa que eu deva querer”¹³⁶. Esse é o grande perigo que Dodds vê na distinção entre meios e fins.

Estritamente falando, não há a *adiaphora* (indiferença)¹³⁷ pura na esfera da ação, uma vez que cada momento do viver tem algum valor ou não tem valor por si próprio e não por fins puros, uma vez que cada evento permanece em relação causal com os eventos posteriores.¹³⁸

Eu acredito que Sócrates tem em mente uma coisa mais simples. A retórica dos tribunais se dirige a soltar criminosos; mas, para tanto, deve produzir um discurso sobre a justiça, não sobre o crime. É este “se dirigir para outro fim” que Sócrates quer desmascarar. O caráter instrumental da retórica em oposição ao que Platão chama de arte. O modelo do artesão me parece primoroso, pois o artesão está se dirigindo sempre para o seu objeto. Ele está construindo, dando ser a algo, e não pode se afastar de seu objeto até que a obra esteja acabada. Ela pode até servir para outro fim, depois de acabada. Mas, não na mão do artesão, em sua mão, ela é o fim. Talvez hoje, no século XXI, a nossa compreensão de fabricação e artesanato esteja tão marcada pela “era de reprodutibilidade técnica” que não possamos ver, ou pelo menos, temos enorme dificuldade em ver, que o artesão não descarta dos materiais. Na verdade, ele está observando o que potencialmente eles são para realizar a potência da matéria, a obra acabada. O seu trabalho tem um fim em si mesmo porque, de alguma maneira, o fim já está presente nos materiais. Mais do que isso, uma obra só pode ser para outro fim se está acabada, assim como uma ação virtuosa antes de acontecer não é virtuosa. Os instrumentos com os quais o artesão trabalha não se confundem com a obra. E ele precisa de instrumentos. Porém, a virtude é sempre como uma obra acabada e uma ação já feita.

Ainda que Dodds tenha razão ao demonstrar a causalidade de toda ação, nada impede que Platão esteja se dando conta dessa causalidade. O fato de que meios e fins se sobreponham no tempo, isto é, que a cada momento algo seja um fim para ser um meio no seguinte momento, não faz com que os meios e os fins se sobreponham ao mesmo tempo. O artesão precisa de instrumentos para a sua obra.

¹³⁶ DODDS, *op. cit.*, p.236

¹³⁷ Esse termo *adiaphora* será muito usado pelos estoicos para distinguir as coisas úteis das que não são nem úteis nem danosas, são neutras. Cf. PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*.

¹³⁸ DODDS, *op. cit.*, p.236.

A retórica que Sócrates quer criticar aqui é a que se exerce nos tribunais, tanto que o diálogo com Polo discorre sobre o crime, a justiça e a punição. Não se trata de escrever um belo discurso, é a instrumentalidade que está em jogo. Platão suporta a sua argumentação sobre a distinção entre o que alguém quer e o que acha que quer com a distinção entre meios e fins. Você pode se enganar no querer, apenas nos casos em que opta pelos meios. Como o fim está distante, você pode “errar o alvo”. Se você quiser o fim, você nunca se engana.

Dessa forma, o autoritarismo atribuído a Platão não pode derivar da distinção entre meios e fins, ou melhor, do que você verdadeiramente quer e do que você acha que quer, porque o criminoso quer o crime pelo que pode obter: riqueza. Caso ele não consiga, errou o alvo. No fundo, qualquer coisa que seja meio está exposta ao possível fracasso da vontade. Não vejo como isso possa ser uma acusação de autoritarismo. Como o artesão dá ser a algo, no momento da obra acabada, o alvo foi atingido. Alguma coisa nasce. E é dessa forma que aparecerá, mais tarde no *Filebo*, a afirmação de que os “homens que são amados pelos deuses” desejam apenas o que verdadeiramente querem (40b).

E é assim também que, afinal, podemos ver o que diferencia mais fortemente experiência de arte: cuidar do bem incondicional. O que tem sua finalidade em si mesmo é uma arte e o que depende de outra coisa para ganhar sentido e direção é uma experiência e uma rotina. A culinária preocupada com o corpo descuida do alimento e, ao mesmo tempo, não é capaz de cuidar do corpo, pois não conhece sua boa forma e sua função.

3.8

O prazer, o benefício e os remédios da alma

Sócrates continua sua argumentação, tentando estabelecer um elo entre beleza e prazer, começando por admitir que as coisas são chamadas belas por sua utilidade (*ophelia*, *khresimos*) ou pelo prazer (*hedone*) que proporcionam (474d-e). Polo se entusiasma com a possibilidade de unir o belo e o bem com o prazer e passa a acreditar que Sócrates, agora, está no caminho correto (475a).

Para o interlocutor de Sócrates, os elos entre prazer e felicidade são vistos como óbvios, porém Sócrates vai desmanchar esses elos por uma via indireta. Primeiramente, o filósofo vai dissociar prazer de bem. Polo acredita que o prazer é um bem e Sócrates lhe faz ver que o prazer é exatamente o que se opõe ao bem. Não se opõe no mesmo sentido em que o mal se opõe ao bem, mas se opõe em uma determinada relação com a beleza. Agora vejamos como o filósofo dirige a discussão:

E o que dizes disto? Todas as coisas belas, como os corpos, dinheiro, figuras, sons, atividades, tu as chamas de belas em toda e qualquer ocasião sem nada

observar? Tomemos, primeiro, este exemplo: não afirmas que os belos corpos são belos segundo a sua utilidade (*khresimos*), em relação à qual cada um deles é útil, ou segundo certo prazer, se o ato de contemplar trazer deleite para quem os contempla? Tens algo a acrescentar no tocante à beleza do corpo? Não tenho.

Então as figuras, as cores, e todas as outras coisas, tu não as chamas de belas do mesmo modo, ou devido a algum prazer (*hedone*), ou devido a algum benefício (*ophelia*), ou devido a ambos? (474d-e)

As coisas são belas devido ao prazer ou ao benefício que proporcionam. Como a justiça nem sempre é prazerosa, pois a punição justa é justa, bela e dolorosa, tal punição tem de ser pelo menos benéfica. Assim, o prazer até pode vir acompanhado de algum benefício, mas todas as ações que não são prazerosas, mas são justas, são benéficas, já que a justiça é sempre bela. O belo se parte em dois: é prazeroso e/ou benéfico. O bem está relacionado aqui ao benefício do agente, o que é bastante comum na Grécia. O bem grego está associado à utilidade e ao benefício que traz ao agente, por conta disso ele é universal. Todo mundo quer o bem porque beneficia o agente. O belo já não tinha essa característica. O belo é mais próximo da nossa “moralidade”¹³⁹, o que é belo é valoroso não pelos benefícios que ele traz para o agente. O belo é o poema, a tragédia e a ação do herói. Isso parece estar revelado pela moral tradicional grega que opõe *kalos* a *aiskhron*, o vergonhoso¹⁴⁰. O vergonhoso não é um prejuízo ao agente e apenas uma marca de fealdade. Ainda que encontremos uma associação entre belo e bom anterior a Platão, parece que o filósofo reforça os elos entre os adjetivos na sua obra. Aqui ele faz isso para construir uma oposição indireta do prazer com o bem.

Nesse momento do diálogo, Polo elogia Sócrates acreditando que ele chegou a uma “bela definição”¹⁴¹ definindo o belo pelo prazer e pelo bem, desconhecendo a verdadeira natureza do argumento de Sócrates que é separar o prazer do bem. Mas vejamos como a narrativa do diálogo vai esclarecendo melhor essa questão e como um discurso inicial sobre a retórica acaba se mostrando como um discurso sobre o prazer e a felicidade.

¹³⁹ O nosso sentido coloquial de “bem moral” remete a uma oposição entre o que é melhor para o agente (que traz mais benefícios) e o que deve ser conquistado por outra razão que não o interesse do agente, este sim sendo o bem moral.

¹⁴⁰ “*Kalos and aiskhros are applied very freely indeed by the orators to any action, behaviour or achievement which evokes any kind of favourable reaction and praise or incurs any kind of contempt, hostility or reproach (e.g. Aiskhines I 127, and. Ii 17f., Isok. Xix 4, Lyk. 111) [...] Anything that “looks well” because it is honest, just or straightforward is kalos. [...] and may in general be subsumed under what the Greeks called “time”, “honour”, “respect” and “admiration”.* Cf. DOVER, K.J., *op. cit.*, p.72. Embora algumas vezes, Dover encontre frases nas quais *kalos* poderia ser substituído sem grandes problemas por *agathos*, ele lembra que há um ponto contrastante nos dois adjetivos e cita Dein. I 8 “tendo feito muitos *kaloi* [ações] para você” e, em 15, ele segue com o discurso “ele nunca conferiu qualquer *agathos* [benefícios, coisas] para você”.

¹⁴¹ 475a

Quando Sócrates interroga Górgias e Polo, ele deixa claro que o que determina a felicidade é um bem incondicional e a retórica não se mostra dessa maneira, seu discurso é sempre para algum outro fim que não a matéria do discurso propriamente dita. Do ponto de vista da felicidade, ainda quando Polo modifica a tese de que o melhor é fazer aquilo que se quer, para a tese de que melhor é fazer tudo aquilo que se quer sem estar exposto à punição, o ponto fundamental da crítica de Sócrates não se altera porque Polo não consegue convencer o filósofo de que quem faz o que quer está fazendo o que quer mesmo. Na verdade, o criminoso está fazendo algo para algo, não é o crime que ele deseja.

Assim, a retórica e a satisfação de muitos desejos são para outro fim. Mas o argumento decisivo com o qual Sócrates obtém a concordância de Polo é o de que cometer injustiça é uma coisa vergonhosa¹⁴² (474c). Se aceitarmos que cometer injustiça é vergonhoso, devemos aceitar que a justiça é bela. Como sofrer por causa justa não é prazeroso, deve ser benéfico. A partir dessa concordância, Polo irá repensar se pode haver uma boa vida sem justiça. A não punição, ainda que seja o caso de uma punição justa, será prazerosa. Não ser punido é sempre prazeroso. Como não é justo, pois não houve punição, é maléfico. Então o prazer é maléfico. Se nós queremos a justiça, temos que nos afastar do prazer.

Com a docilidade obtida de seu segundo interlocutor, Sócrates passa a discorrer sobre a necessidade de remédios para a alma, pois acredita que a punição seja um bom remédio. Ele se utiliza do exemplo da medicina para mostrar que coisas que são úteis, como um tratamento médico, nem sempre são prazerosas e vai provocar a ira de Cálicles, que acredita que Sócrates se equivoca com a comparação, desviando-se propositadamente da questão principal que está sendo discutida. Assim, Cálicles retoma a defesa da retórica, ocupando o lugar de Polo, que cedeu um pouco a contragosto às teses de Sócrates, até a dura e fria acusação de que a filosofia desconhece a alma dos homens e que Sócrates habita uma casa vazia (486c).

3.9

Cálicles: a felicidade do herói

A parte mais importante do *Górgias* para quem pretende entender ou buscar uma teoria platônica do prazer parece ser o diálogo de Sócrates com Cálicles. Nesse debate, o prazer é extensamente considerado, e é proposto o modelo de repleção e depleção para compreendê-lo (494a-497a). Também é sugerido que a alma possui

¹⁴² Para Polo seria impossível sustentar que a injustiça não é vergonhosa, pois todo o seu discurso está apoiado pela opinião da maioria. Dessa forma, em 474c, Polo assume que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la, sem se dar conta das consequências dessa posição. Cálicles percebe claramente a artimanha de Sócrates e afirma sua decepção com Polo, por este haver se deixado enganar, em 482d-e.

partes (493a-b)¹⁴³. Ainda mais, é lá que diante da postura irrevogável do interlocutor de Sócrates, Platão expõe de alguma forma a força do prazer na concepção da *eudamonia* grega, força esta que já havíamos notado no diálogo nas primeiras aparições dos termos afins a *hedone*.

Aqui cabem algumas palavras sobre o personagem Cálicles. Muitos autores antigos e alguns contemporâneos, como Russell, consideram o personagem como representante de uma corrente em voga na época: o hedonismo radical, caracterizado pela afirmação de que todas as ações humanas devem estar direcionadas para a satisfação dos prazeres¹⁴⁴. Porém, Gosling e Taylor interpretam de outra maneira e sustentam a sua argumentação através de uma análise detalhada da entrada de Cálicles na discussão. Como podemos ver o aprendiz de retórica não começa a conversa defendendo qualquer hedonismo, ele defende a lei natural do mais forte. O tema dominante é o ideal de sucesso se sobrepondo à necessidade de submissão às leis. O sofista se volta contra a filosofia, que faz de um homem um não homem que ignora os desejos e prazeres humanos, a lei e os caminhos do Estado, sendo incapaz de alcançar uma boa reputação na vida pública. Enquanto Polo apelara para a opinião dos muitos, Cálicles recorrerá à força da natureza. Para o último a opinião dos muitos é contrária à natureza, as leis e as convenções subvertem a ordem natural. É essa ordem natural que é a verdadeira justiça.

[...] Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou a alguém por quem zele. Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa[....]Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente[....]Eu julgo que esses homens agem assim segundo a natureza do justo, sim, por Zeus, segundo a lei da natureza – mas não, decerto, segundo essa lei por nós instituída.(483a-483e)

Quando Sócrates interpreta a tese de Cálicles como uma exaltação da satisfação de desejos corporais, o filósofo transforma o ideal de homem viril em ideal de um

¹⁴³ A suspeita de que Platão já antevia o conflito interno entre as partes da alma no *Górgias*, surge a partir da afirmação de que os apetites estão localizados em uma parte da alma: “e que a parte da alma onde estão os apetites” (*tes de psykhes touto en ho epithymiai*) (493a). Francisco Bravo acredita que a alma é bipartida nesse diálogo. Cf. BRAVO, *op.cit.* p.169. E, segundo Monique Canto-Sperber, essa ideia de um lugar na alma pode ser de inspiração pitagórica ou heraclítica: *Par ailleurs, les idées que développe Socrate supposent une partition de l'âme, mais il ne s'agit pas déjà de l'exposé de la tripartition platonicienne de l'âme, eles peuvent simplement reprendre la distinction courante et populaire entre la raison et les appétits*. Cf. PLATON, *Górgias*, *op.cit.*p.339.

¹⁴⁴ Várias correntes são chamadas de “hedonismo”; aqui se trata do hedonismo que considera a busca pelo prazer a finalidade do homem.

sicofanta. O homem forte passa a ser o fraco que é submetido pelos seus próprios desejos, deixa de ser um modelo de inteligência e se transforma em um homem a quem falta inteligência para responder às questões mais importantes que lhe dizem respeito¹⁴⁵. O que podemos deduzir desse desvio da tese inicial de Cálicles é que Platão parece crer que nesse ideal de virilidade reside uma valorização dos prazeres oculta nele mesmo. Sócrates fornece uma pista sobre essa ocultação quando diz que os homens só podem dialogar porque têm paixões comuns. Assim como Sócrates se diz apaixonado por Alcebiades e pela filosofia, diz também que Cálicles é apaixonado por Demos e pelo povo de Atenas. Mas Cálicles começa o seu discurso negando a voz aos muitos. Ele era apaixonado pelo povo? Se ele era, já que não nega, como se dá essa paixão? Poderia se tratar de mais uma ironia socrática que levaria à impossibilidade do discurso entre Sócrates e Cálicles, na medida em que os dois não têm paixões em comum. Mas também pode ser que Cálicles amasse o povo de uma maneira visceral, o amar como comer, destruir, aniquilar. Assim, o desejo de comer estaria presente em todo esse discurso de defesa do herói, do homem forte. Nesse ideal, necessariamente o prazer deveria ocupar o lugar do bem, o que Sócrates quer evitar a qualquer custo.

Sócrates segue a discussão tentando provar que dominar os prazeres é colocar em ordem a sua alma e forte é aquele que o consegue; e aqui o filósofo atribui a todos os cidadãos essa opinião, ao que Cálicles responde imediatamente que isso seria ser escravo de si mesmo, condição que não pode ser prazerosa para ninguém, pois ele compreende o desejo como a *psique* do indivíduo, sua alma, sua verdadeira natureza. Controlar os desejos, dessa forma, só pode ser escravizar a si mesmo, os desejos são o próprio sujeito para Cálicles (491d-e). Não é isso que pensa Sócrates, pois, em 493a, ele apontará que os desejos estão em um determinado lugar na alma.

Antes disso, Cálicles, ainda discorre longamente sobre o modo de vida correto (*orthos*) que ele almeja conquistar. Ele vê a implicação das virtudes na eudaimônia, mas não da virtude da *sophrosyne*.

O homem que pretende ter uma vida correta (*orthos*) deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem (*andrea*) e inteligência (*phronesis*), e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. Mas isso, julgo eu, é impossível a massa [...] para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por natureza suficientes para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia, o que seria, na verdade, mais vergonhosos e pior que a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*dike*) para tais homens? [...] E como não se tornariam infelizes sob a égide do belo (*kalos*) da justiça (*dike*) e da temperança (*sophrosyne*) [...] luxúria (*tryphe*), intemperança (*akolasia*) e liberdade (*eleutheria*), uma vez asseguradas, são virtude (*arete*) e felicidade (*eudaimonia*); o restante, o que é instituído pelos homens contra a natureza, é adorno, uma tolice desprovida de valor (*axia*) (491e-493c)

¹⁴⁵ Cf. GOSLING e TAYLOR. *Op.cit.*p.78.

O sofista cria uma nova constelação de virtudes. Ele visa à felicidade tal como Sócrates e chama essa vida de *orthos*. Ele acredita na potência da coragem e da sabedoria, ele apenas rejeita a temperança e a justiça dos homens. Mas também acrescenta virtudes pelas quais Sócrates não parece ter grande apreço como liberdade.

3.10

Sócrates: a alma partida e a natureza vácuca do desejo

Sócrates ainda está longe de recuar da batalha. Agora ele vai tentar convencer Cálicles de que ele nada sabe sobre os apetites. Sócrates combate a posição do sofista, apontando a semelhança entre o desejo, que guia a realização do prazer, e a falta ou deficiência do organismo. Para tanto, se utiliza de dois mitos. O primeiro narra a história de homens estultos que têm almas como peneiras ou crivos que vivem a encher os seus jarros (*píthoi*)¹⁴⁶ furados nada retendo porque são incapazes de se saciar devido à incredulidade e ao esquecimento. O segundo mito, que muitos atribuem a Empédocles (493d-494a)¹⁴⁷, afirma que os prazeres são produzidos por ação dos fluidos vertidos em jarros.

Adiante então! Vou te apresentar outra imagem proveniente da mesma escola mencionada. Examina, então, se o que dizes sobre ambas as vidas, a do temperante e a do intemperante, é algo do gênero. Suponhamos que ambos os homens tivessem vários jarros, um deles, jarros salubres e repletos de vinho, mel, leite, e muitos outros jarros de conteúdos variados, mas que as suas respectivas fontes fossem escassas e pouco acessíveis¹⁴⁸, a muito custo extraídas; esse homem, uma vez repletos os jarros, deixaria de se preocupar com enchê-los, e por isso se acalmaria. Suponhamos, porém, que as fontes do outro homem, tal como as do primeiro, apesar de pouco acessíveis, pudessem ser extraídas, mas que os vasos estivessem rotos e avariados; ele seria constrangido ininterruptamente a enchê-los dia e noite, senão as dores mais pungentes o acometeriam. Se assim vive cada um deles, acaso afirmas que a vida do intemperante (*akolastos*) é mais feliz (*eudaimoneteron*) que a do ordenado (*kosmios*)? Quando digo essas coisas, persuado-te de algum modo a consentir que a vida ordenada é melhor que a intemperante, ou não te persuado?(493d-494a)?

¹⁴⁶ *Pithos* é um jarro de vinho, mas é interessante notar que *pithon* é um pequeno macaco e significa também um bajulador.

¹⁴⁷ A primeira imagem do mito (a alma como uma peneira furada) é atribuída aos pitagóricos em geral, mas a segunda imagem (vaso furado), Bravo a considera como uma referência implícita a Empédocles. Ele argumenta citando o fragmento atribuído a Empédocles, tal com exposto em Aécio 4, 9, 15. Essa relação também encontramos em Gosling-Taylor p.21 e Hackforth p.58 e 59. Cf. GOSLING and TAYLOR, *op. cit.*, HACKFORTH, *op. cit.* e BRAVO, F., *op.cit.* p.96. Dodds também acredita que o segundo mito vem de Empédocles, CF. DODDS, *op. cit.*, p.304 e 305.

¹⁴⁸ Todas as fontes de prazer são vistas como difíceis de alcançar, tanto para o temperante quanto para intemperante. Talvez, mais tarde, no *Filebo*, diálogo no qual Platão não é tão duro com os prazeres, as fontes não sejam mais tão difíceis.

Os homens do primeiro mito eram estultos e esqueciam aquilo que aprendiam. No segundo mito, Sócrates realça mais o apetite do intemperante. Cálicles via o homem de seu ponto de vista vital, sua natureza. Comer e ter prazer estavam muito próximos no discurso do sofista: manter-se vivo. No primeiro mito, o homem estulto não chega nem perto do que Cálicles vinha defendendo. Ele já havia se posicionado a favor da inteligência como uma das virtudes que ele almejava. Embora Sócrates chamasse o homem-crivo de intemperante, ele não demonstrava o porquê. No segundo mito, Sócrates vai tentar fazer uma distinção entre ser um jarro e ter jarros. Essa distinção é muito importante para manter um homem vivo sem os prazeres do intemperante. O homem possui jarros, ele não é, portanto, um mero pulsar de desejos. Esses jarros constituem o sujeito que sente e age. Esses jarros constituem a alma. Os jarros plenos estão de acordo com o equilíbrio da alma, sua forma bem estruturada, o homem temperante é harmonizado. Os jarros do intemperante não se completam porque ele é marcado pela deficiência que é a origem do desejo que nasce sempre de uma sensação de vazio. Assim, o homem que possui tais jarros plenos está de acordo com o *kosmos*, está no seu melhor arranjo. O diálogo continua:

Não consegues, Sócrates. A razão é que aquele homem que encheu os seus jarros (*plerosamenoi*) (e não se preocupa mais) não tem mais prazer (*hedone*); na verdade, trata-se do que há pouco chamei de viver como uma pedra, quando alguém nessa situação, ou seja, com seus jarros (definitivamente) encheidos (*plerosestai*) não mais experimenta alegria (*khara*) ou sofrimento. Pelo contrário, uma vida prazerosa (*hedeos*) consiste na maior quantidade (*pleiston*) possível de influxo.

Ora, sendo o influxo grande não será também necessariamente grande o escape e também não haverá necessariamente grandes furos para esse fluxo de saída?

Certamente

Então desta vez é a vida de uma tarambola (*kharadrios*) que estás descrevendo, não a de um cadáver ou a de uma pedra. 494a-b.

Mas a imagem não convenceu Cálicles. Por que será? Cálicles não aceita a plenitude porque a considera como imobilidade, como morte. Sem convencer, o que Sócrates faz é conduzir Cálicles a afirmar que a vida mais feliz é a de um homem desregrado que possui muitos jarros vazios, pois a escolha é entre um cadáver ou um pássaro. O homem que tem o seu vaso furado é como um *kharadrios*¹⁴⁹, um pássaro de migração que quando atinge o seu destino recomeça a sua viagem. Embora a etimologia provável desse pássaro venha do nome

¹⁴⁹ Aristóteles descreve o pássaro como um animal de plumagem simples que constrói seus ninhos em barrancos e fendas de rochas, aparecendo apenas à noite e fugindo de dia. Dodds acredita haver evidências de que seus olhos eram de um amarelo brilhante e, por conta disso, o pássaro era capturado para salvar doentes de icterícia, que ao olhá-lo, ficavam imediatamente curados. Cf. DODDS, *op. cit.*, p.306. Se o pássaro tinha todo esse poder, não é de se estranhar a opção de Cálicles.

*kharadra*¹⁵⁰, barranco de pedra, o leito de torrente; o animal tem em seu nome um parentesco fonético com *khara*, a alegria, tão cara a Cálicles no diálogo.

Para Sócrates, o que está em questão é a apresentação do prazer como um processo de repleção que, como tal, advém sempre de uma falta que se expressa como dor. Assim, ele se utiliza do modelo fisiológico da alimentação. Para Cálicles, o que está em questão é o elogio da vida, que, como tal, deve estar em permanente movimento. Sócrates acredita que, se prazer é saciar os desejos, é necessário estar sempre em permanente falta, ou seja, para ter prazer seria necessário ter dor e ter dor não pode ser a mesma coisa que viver feliz; logo, a busca do prazer jamais levaria à felicidade. Intrigantemente, em seu diálogo com Polo, Sócrates parecia acreditar que a dor da punição poderia levar à felicidade.

3.11

Um contraponto: Cálicles e o discurso da Diotima

O discurso de Cálicles encanta os leitores há mais de vinte séculos. Por que Platão deu tanto poder ao adversário de Sócrates? Uma hipótese é a de que Platão não estava completamente convencido dos malefícios do desejo e de sua superação, o prazer. O modelo do filósofo apresentado no *Banquete*, na voz de Diotima, remete a um homem eternamente carente como Cálicles pretende ser. Lá, não se trata de definir a natureza do prazer, mas sim do amor. O que precisa ser investigado são a natureza do amor e suas obras (201d-e). Após a sacerdotisa estabelecer que existe algo entre a ignorância e a sabedoria (201e-202a), ela atribui ao filósofo e à filosofia esse lugar intermediário. Além do mais, ela define o filosofar pelo desejo daquilo que lhe falta, o saber. Contudo é verdadeiro também que, no discurso de Diotima, o filósofo se confunde com o sofista. Ela diz que o amor passa “a filosofar por toda a vida” (203d) e que ele é “terrível, feiticeiro e sofista (*sophistes*)” (203e). A filosofia nasce dessa erótica do saber, essa é a grande “obra” do amor. Esse sofista/filósofo está em perpétuo movimento como Cálicles deseja, ele não retém nada, pois “o que consegue sempre lhe escapa de modo que nem empobrece nem enriquece” (203e).

A condição de deficiente é afirmada como a única possibilidade do pensar: “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é – assim como se alguém mais é sábio, não filosofa” (204a). O desejo - aqui encarado também como falta e dor - é condição necessária para a eudaimônia. Sim, aqui também se trata de felicidade.

No começo de seu discurso, Diotima acusa Sócrates de confundir o amado com o amante. Sócrates acreditava que o amor era o amado, este é descrito pela sacerdotisa como perfeitamente belo e bom. Mas para ela o amor é o amante.

¹⁵⁰ Cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de La langue grecque*.

Assim o discurso do filósofo só aspira ao belo sem nunca alcançá-lo. Antes de falar da grande obra do amor a sacerdotisa fala das atividades do amor. A partir da definição do amor como amor do belo, Diotima quer agora revelar a atividade do amor. A atividade do amor é manter o belo consigo. O amor ama ter o belo consigo. Nesse momento, a sacerdotisa, sem nenhuma explicação, introduz o bem no discurso. Agora, o amor tem como atividade manter o bem. Sócrates chega assim à felicidade, quem tiver o bom consigo será necessariamente feliz. O bem entra para determinar a aliança entre beleza e felicidade. Mais adiante, Diotima refina o seu discurso: a atividade do amor não é manter o bem/belo. A atividade do amor é um parto em beleza, tanto no corpo quanto na alma. “é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo¹⁵¹, que de uma grande dor liberta o que está prenhe” (206e). A sacerdotisa acaba por refinar o que disse e afirma que o amor não é amor do belo e sim de geração e parturição na beleza. A geração e o parto fazem dos mortais imortais: “É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, e não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era (208a)”.

Esse elogio ao movimento, à gênesis, e à própria deficiência que causa todo processo de geração, lembra o discurso de Cálicles. Mas não podemos esquecer que nesse momento filósofo e sofista não estão separados. Também, não podemos concluir que Platão alterou sua maneira de encarar o desejo; porque, ainda que ele surja com positividade, o desejo foi determinado por uma dor, uma falta. Porém, mesmo que o pense como expressão de uma falta e uma deficiência, o desejo parece não oferecer mais perigo e seria, pelo contrário, o recurso para a sabedoria, o bem e a felicidade. Nos diálogos da maturidade, os valores do desejo e do prazer se alteram com grande frequência. Se a reabilitação do desejo aparece de alguma forma nos diálogos médios, a reabilitação do prazer não é tão clara. No próximo capítulo analisarei a *República* nesse aspecto. E dessa análise, espero mostrar que no diálogo, se o desejo ainda é marcadamente característica de um tirano, é o prazer, que liberto de seu par, vai surgir com alguma positividade.

Vale lembrar aqui uma discussão de Francisco Bravo, em seu livro *As ambiguidades do prazer*, que busca elucidar algumas questões sobre o sentido dúbio com o qual nos referimos ao prazer. A repleção pode ser entendida como um processo, no sentido ativo, ou como resultado de um processo no sentido passivo? Para Bravo, a solução desse problema determinará a concepção de prazer que está em jogo em Platão e o seu valor na vida do homem.

¹⁵¹ Embora a interpretação mais comum dessa passagem remeta-a ao desejo sexual, de maneira que o homem excitado já poderia ser considerado grávido, pois a mulher seria só um recipiente e uma nutriz nas teorias gregas sobre o nascimento, é interessante notar que Platão faz aqui uma descrição da retenção do feto por aqueles que estão prenhes e, por qualquer razão, se aproximam do feio, sombrio e aflito. Ainda hoje, as gazelas retêm seus fetos quando sentem a proximidade dos lobos e hienas. O perigo, o medo, a aflição, vários tipos de experiências dolorosas podem inibir a parturição.

No decurso do século V a.C., uma ideia recorrente - que aparece tanto em Empédocles de Agrigento quanto no médico pitagórico Alcameon de Crotona - é a de que o organismo possui um impulso natural para restabelecer o equilíbrio dos quatro elementos que o constituem, como já vimos no segundo capítulo. Em Alcameon a saúde é preservada por meio do equilíbrio entre as energias do corpo. Essa relação da *plerosis* com a *physis* determina um dos sentidos de *plerosis* como o de plenitude, o retorno ao estado pleno. Esse é o sentido passivo do termo.

Para Francisco Bravo, a distinção entre sentido ativo e passivo é o que possibilita a distinção entre dois tipos de prazer: prazer em repouso e prazer em movimento. O comentador acredita que essa distinção representa a distinção entre prazeres puros e impuros em Platão, porém eu não gostaria de ir tão longe na interpretação e quase encontrar uma definição de prazer epicurista ou aristotélica em Platão¹⁵². Eu acredito que no *Górgias* o sentido de *plerosis* é sempre o ativo, mas a argumentação de Sócrates é fraca para convencer Cálicles disso. Cálicles de fato compreende o discurso de Sócrates como uma defesa de *plerosis* como plenitude. Assim, no *Górgias* a felicidade que Sócrates defende e, até mesmo, o prazer do homem bem formado não está no fato de que ele possui prazeres plenos, mas sim no fato de que ele é virtuoso e com a sua virtude ele possui a arte de bem arranjar sua alma.

A mulher grávida¹⁵³ de alguma forma está plena, mas a visada de Platão no Banquete é para a parturição. Ser pleno ao modo da gravidez não é estar em um estado de plenitude. É um estado de espera por um parto. O parto não é como a nutrição de uma tarambola, um comer e defecar. Um parto precisa de certas condições para ocorrer. O Sócrates do *Banquete* elogia apenas a geração e a parturição, e esta última é determinada por uma série de condições, não é possível parir em ambiente hostil. Talvez o que Cálicles ainda tenha que apreender é como a concepção se dá e não apenas o seu resultado. Como diz também Diotima: “mas ocorrer isso [dar à luz] no inadequado é impossível. E o feio é inadequado (*anarmottos*) a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado (*harmottos*)¹⁵⁴” (206c-d).

3.12

A arte da virtude em oposição ao prazer

A lembrança do *Banquete* em meu trabalho apenas teve como propósito sublinhar o prestígio que Platão concede ao discurso de Cálicles. Voltando para o *Górgias*, defendo a interpretação da felicidade como um dispor e colocar em ordem de

¹⁵² Cf. BRAVO, Francisco. *Op.cit.*

¹⁵³ Vale lembrar aqui que gravidez é *plerosis* como vimos no primeiro capítulo. Cf. CHANTRAINE, *op. cit.* (verbete *pimplemi*).

¹⁵⁴ Também pode se traduzir *harmottos* por ajustado, adaptado. Cf. CHANTRAINE, *op.cit.*

acordo com uma arte própria porque, mais além no diálogo com Cálicles, Sócrates indica a existência de uma arte capaz de harmonizar os elementos da alma (503d-506d). Após discorrer sobre a existência de um arranjo apropriado à alma, Sócrates segue afirmando que o bom técnico em promover a harmonia da alma faz com que a justiça surja na alma, a fim de que a temperança surja e qualquer outra virtude a partir daí. E vai mais além, afirmando novamente a importância do arranjo e da arte em todas as coisas, como já vimos em 506d. É a partir dessa importância do arranjo que Sócrates passa a derivar todas as virtudes de alma (justiça, piedade e coragem) da *sophrosyne*, pois é ela que é responsável pelo arranjo até das outras virtudes.

O que Platão deixa claro, após essas três partes principais do diálogo, é que o prazer está atrelado ao desejo, que é em si mesmo uma indicação de uma alma ou corpo doente, que não está na sua melhor composição. Com isso, Platão parece querer dizer que a natureza do prazer, que as práticas de adulação desconhecem, é que ele não é o fim das ações e não está diretamente conectado com o bem e a felicidade. Ele vai ainda mais longe e afirma que o prazer pode ser inimigo da boa vida. Entretanto, nessa formulação talvez pudéssemos encontrar algo de contraditório. Se o bem é a melhor forma, o arranjo apropriado de cada coisa, e o desejo fosse pensado como desejo de retornar à *physis* (o arranjo mais próprio), o prazer deveria estar associado ao bem como um meio de realizar a melhor forma ou melhor ordem para a alma.

De qualquer modo, ao final do diálogo, somos impelidos a reconhecer que nem tudo está explícito no texto, mas muito está indicado. A ordem racional e a proporção podem ser vistas como o que faz as coisas boas serem boas (506d). Algumas questões podem ser intuídas da análise do modelo de prazer apresentado no *Górgias* com respeito à identificação do prazer com o bem, mas algumas perguntas continuam sem respostas.¹⁵⁵ Se o que determina o arranjo correto e a proporção é a ordem na qual os desejos do corpo estão submetidos à razão, será que o homem que possui tal alma bem constituída tem também a vida mais prazerosa no sentido daquela em que a quantidade de prazer se sobrepõe à quantidade de dor? Ou o prazer é um prêmio que se acrescenta a alguém que tem a sua ordem própria bem constituída? Ou ainda, é a vida da alma racional ordenada mais valorosa de ser vivida por outras razões que são totalmente independentes de qualquer prazer? Para Gosling e Taylor, essas questões em parte serão respondidas nos diálogos posteriores de Platão. Isso ressalta o caráter intermediário do *Górgias*, que me fez escolhê-lo para a apresentação do prazer na obra de Platão. Aqui apareceram questões não desenvolvidas completamente, que serão retomadas nos últimos diálogos, em especial no *Filebo*. Estamos diante de temas como o dualismo acompanhado por certa desvalorização do corpo; o retrato da alma como um organismo estruturado em um contexto no qual a ordem e a proporção são enfatizadas como constituintes essenciais da felicidade; e,

¹⁵⁵ Como dizem Gosling e Taylor, Cf. GOSLING and TAYLOR, *op. cit.*, p.

finalmente, uma teoria do prazer de inclinação fisiológica que é aplicada apenas aos prazeres corporais e cuja aplicação a outros tipos de prazer é obscura.

Resumindo, a posição adotada por Platão no *Górgias* com relação à dor e ao prazer parece seguir, nos aspectos principais, e desenvolver a posição de Empédocles. Isto é, Platão parece adotar a concepção do pré-socrático que assimila prazer à repleção (*plerosis*) e dor à depleção (*endeia*), transformando essas duas categorias em algo mais que a mera descrição fisiológica de uma afecção, já que essa será a natureza do prazer que o classificará mais tarde como bem condicional. Ao mesmo tempo, Sócrates conecta essa tese com uma alma, que não só possui uma natureza definida que almeja o equilíbrio, mas, também, ela é concebida como divida em partes¹⁵⁶ que devem ser organizadas de acordo com a inteligência, aqui representada pela *sophrosyne* e sua natureza de organizar da melhor forma. Em 517d-518a, Sócrates afirma que à alma, novamente em analogia com o corpo, se dirigem artes e artes submetidas às melhores artes. Assim, a *sophrosyne* se destaca entre as virtudes. Para que Sócrates obtivesse essa definição da arte de bem viver, foi necessário separar prazer de bem e de felicidade, de tal forma que a Cálicles e aos leitores em geral, resta a opção de abdicar de buscar o prazer como fim para conquistar a felicidade. Embora a questão socrática seja colocada como abdicção do prazer como um fim, a forma como ele expõe essa renúncia – o elogio da punição, por exemplo – tende a fazer com que Cálicles e seus leitores a compreendam como renúncia de todos os prazeres.

No final do diálogo, Sócrates acrescenta um mito diante da irredutibilidade de seu opositor, mito que, de alguma forma revê as próprias teses socráticas apresentadas no diálogo. O mito da “sentença final” parece ter como objetivo atemorizar os ouvintes com as punições após a morte. Ele vem ilustrar o modelo de educação por punição que não foi exatamente o que Sócrates argumentara com Polo anteriormente, quando os dois pareciam concordar que a dor não era o que desclassificava o crime ou o mal, pois ele era danoso sem ser doloroso. Voltemos a esta passagem:

E em relação à alma, consideras que há algum vício?

Como não haveria?

E não o chamas de injustiça, ignorância, covardia e coisas do gênero?

Certamente

Então, visto que riqueza, corpo e alma são três coisas, te referes a três vícios, à pobreza, à doença e à injustiça?

¹⁵⁶ Alguns comentadores supõem que, na passagem citada anteriormente sobre as partes da alma, há apenas uma referência locativa de onde se encontram as paixões dentro da alma. Eu, contudo, acredito que se é possível haver um “lugar” dentro da alma, tem que haver mais de uma parte na alma, por uma simples questão de lógica, lógica da qual Sócrates é admirador incontestado.

Sim.

Qual é, então, o mais vergonhoso desses vícios? Não é a injustiça e, em suma, o vício da alma?

Sem dúvida.

E se não é o mais vergonhoso, não é o pior?

Como dizes, Sócrates?

Assim: o mais vergonhoso sempre será mais vergonhoso por comportar a maior dor ou o maior prejuízo ou ambos, conforme foi consentido previamente.

Absolutamente.

E não concordamos há pouco que a injustiça e todo o vício da alma é a coisa mais vergonhosa?

Concordamos.

Ela não é, assim, a mais penosa e a mais vergonhosa por superar os outros em dor ou em prejuízo ou em ambos?

Necessariamente.

Porventura ser injusto, intemperante, covarde e ignorante é mais doloroso do que ser pobre e doente?

Não me parece, Sócrates, a partir do que foi dito.

Portanto, por superar os outros em um prejuízo (*blabe*) excepcionalmente grandioso e em um mal estupendo, o vício da alma é o mais vergonhoso (*aiskhistos*) de todos, visto que não é em dor que os supera, conforme teu argumento.(477b-e)

A força do argumento de Sócrates está na dissociação de dor e dano, isto é na dissociação de dor e mal que promove consequentemente a dissociação entre prazer e bem. De fato, Polo não aceita a tese de que o crime sem punição provoca dor, mas ele acredita na vergonha e no prejuízo que esta causa ao criminoso. Quando Sócrates cria a imagem do julgamento após a morte no final do diálogo, ele parece rever sua própria tese da dissociação entre dor e dano e que, ao fim, apenas parece acreditar que só há infelicidade com a dor e a punição. Esse final é mais um intrigante sinal de que Sócrates não foi bem sucedido na sua argumentação com o sofista e seus aprendizes e de que Platão ainda percorrerá um grande caminho na sua análise do prazer e da felicidade. É bom lembrar que a acusação que Cálicles imputa a Sócrates no seu discurso inicial, ele repete ainda no final. No começo, ele acusa Sócrates de habitar uma casa vazia, acaso dedique-se à filosofia.

Acredita em mim, bom homem, “para de refutar os outros, aplica-te à erudição das coisas”¹⁵⁷, aplica-te àquilo que te confira a reputação de homem inteligente, e “deixa para os outros essas sutilezas”, sejam tolices ou bobagens o modo correto de chama-las, “em virtude das quais habitarás uma casa vazia”¹⁵⁸ (*kenoisin egkatoikeseis domois*)”.(486c)

E no final, ele ainda repete:

Como tu me pareces, Sócrates, descrer na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada (*oikos ekpodon*)¹⁵⁹.¹⁶⁰ (521c)

Será que estaríamos condenados a uma noção de prazer na qual as únicas possibilidades são, por um lado, o sisifismo da nutrição de uma tarambola, sempre em busca de uma restauração do equilíbrio natural e, por outro lado, a permanência de uma pedra, a “vida” de um cadáver, afastado de toda a humanidade? No próximo capítulo veremos como Platão retoma o tema do prazer e sua condição de *plerosis* no horizonte da *República* e da alma tripartida.

¹⁵⁷ O discurso de Cálicles está entremeado de falas de uma peça de Eurípides, na qual Zeto instrui o irmão sobre o perigo das divagações filosóficas juvenis. Anfíon e Zeto eram irmãos gêmeos, filhos de Zeus com Antíope. Zeto dedicava-se ao cultivo da terra e Anfíon à música. Reforça o estabelecimento das aspas por Burnet o uso de palavras oriundas do discurso poético como *lakein*, *boulaisi*, *phota* e outras, as quais não estão muito presentes na obra de Platão.

¹⁵⁸ Daniel Lopes traduz *kenosis* por “erma”. Não posso acatar essa tradução porque ela omite exatamente o termo que definirá a natureza do prazer, quase como se fosse uma resposta socrática a Cálicles: quem mora numa casa vazia é você aprendiz de retórica, ou melhor, representante do mundo aristocrático perdido de Homero.

¹⁵⁹ O advérbio *ekpodon* tem também o significado de à parte, longe dos pés.

¹⁶⁰ Essa passagem é compreendida usualmente como uma referência ao julgamento de Sócrates e a sua morte. Cálicles estaria alertando que Sócrates não mora tão longe que não possa ser julgado pelos seus crimes. Ainda que essa referência faça muito sentido, nada impede de pensar essa passagem em conjunto com a passagem inicial da “casa vazia”, pois aqui Cálicles também afirma que Sócrates está afastado do mais próprio do homem: a *polis*.

4

O horizonte do prazer na *República*

Até aqui vimos que a origem do prazer é um desejo¹⁶¹ que representa sempre um vazio e, também, que o prazer pode ser um instrumento que substitua a verdadeira arte. Sendo o avesso do bem, ele se disfarça e mantém-se em aliança com a persuasão retórica. O prazer parece, com isso, dispensar qualquer arte e ensino; pois, com o auxílio da conjectura, ele é o bastante para persuadir alguém. Essa origem como derivada de uma falta é um tanto problemática se a aplicarmos a todos os tipos de prazer, e, na verdade, o *Górgias* é omissos quanto a essa aplicação. Será que o modelo da fome e da saciedade se aplica realmente aos prazeres intelectuais? A pequena digressão que fiz no capítulo anterior comparando Cálicles à Diotima, não foi suficiente para definir essa questão. Até porque o prazer não é tematizado e, sim, a sua origem: o desejo. Seguindo a linha da maior parte dos comentadores de Platão sobre o prazer, veremos que é na *República* que a extensão da tese do prazer como processo (que parte de um vazio e do desejo de preenchê-lo) abarcará até os belos prazeres intelectuais.

Neste capítulo pretendo mostrar como Platão amplia sua teoria do prazer apresentada no *Górgias*, para dar conta do que seria uma “teoria geral do prazer”¹⁶². Só com a ampliação da teoria, esta se torna capaz de responder por uma classificação dos prazeres, em que iríamos dos piores para os melhores por meio da avaliação tanto do grau de repleção ou completude atingida quanto da quantidade de impureza (no caso dor) envolvida na experiência. É essa classificação que possibilita ao prazer começar a trilhar seu caminho de volta à vida feliz. Essa volta deve ser conduzida pela razão, que deve educar os apetites e as emoções. Para tanto, pretendo voltar os olhos especialmente para três dos livros da *República* que funcionam como referências para aqueles que querem analisar a questão do prazer neste diálogo: os livros IV, VI e IX.

O livro IV é frequentemente citado porque é lá que a alma é tripartida a partir da evidência de que a estrutura desejante da alma exige que esta seja formada por partes (439c-d). O livro VI faz menção ao elo do prazer com o bem (506b), porém Sócrates desvia-se dessa conexão e escapa da questão introduzindo a metáfora do Sol e todo cerne metafísico do diálogo. No livro IX, finalmente, Sócrates se volta inteiramente para o tema do prazer a partir da intuição de que a alma do tirano é essencialmente dedicada à satisfação sempre incompleta de desejos, em

¹⁶¹ Na tradução utilizada para as citações da *República*, *epithymia* é sempre traduzida por desejo. Dessa forma, para tornar mais compreensível o meu texto, quando eu estiver me referindo ao desejo ou ao apetite será sempre caso de *epithymia*. Trabalho apetite e desejo como sinônimos e são sempre casos de *epithymia*. Assim como parte desiderativa e dos apetites são sinônimos em meu texto.

¹⁶² A expressão é de Gosling e Taylor. Cf. GOSLING and TAYLOR, *op. cit.* p.98.

continuidade com o discurso socrático do *Górgias*, mas agora sustentado pela alma tripartida.

Consequentemente, eu devo me restringir a uma análise desses livros. Entretanto, o panorama geral do diálogo, com seus dez livros, remete diretamente à questão da *eudaimonia*. A *República* começa como uma investigação socrática que visa encontrar aquilo que faz com que o homem possa dizer que viveu uma boa vida e termina com um mito escatológico que une vida e morte na reencarnação e produz uma imagem capaz de conduzir as ações em direção a uma vida feliz. Sendo assim, o diálogo começa e termina como uma reflexão sobre a vida feliz¹⁶³.

4.1

A *eudaimonia* como harmonia

No horizonte da questão do prazer em Platão, a *República* figura como o diálogo no qual o filósofo apresenta a gênese do prazer na alma (485d, 580 d e 581c) e afirma de uma forma mais veemente que existem prazeres de alma tão elevados que só o rei-filósofo pode deles usufruir. Usando a expressão de Gosling e Taylor, a *República* é um diálogo que, ao generalizar a tese do prazer-repleção, tornando-a válida tanto para os prazeres corporais quanto para os mentais, conferiu-lhe o estatuto de uma teoria geral. Essa generalização ocorre quando Sócrates sugere, por meio de sua pergunta-resposta, que os vazios da alma devem ser preenchidos adquirindo-se inteligência (585b). Dessa forma, ele assume que a ignorância e a insensatez são vazios na alma tal como a sede é um vazio no corpo. A extensão da tese do prazer-repleção é o ponto de partida para Platão postular uma teoria geral do prazer. Mas, veremos mais adiante que a extensão não se resume a isso.

O livro IV começa com Adimanto questionando Sócrates com respeito ao modo de vida dos guardiões, modo este que lhe parece totalmente desprovido dos ingredientes que tornam a vida de um homem feliz: amores, riquezas, prazeres em geral. Como resposta, primeiramente Sócrates afirma que a questão no momento não é garantir a felicidade de uma classe específica (a dos guardiões), mas garantir a felicidade da cidade como um todo. Para Sócrates, cada parte não pode ser feliz sozinha, só a articulação justa conduz à felicidade do todo:

Era como se estivéssemos a pintar uma estátua e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de fato, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas a negro). Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: ‘Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar

¹⁶³ O encerramento do livro com a apresentação do mito de Er traz um aspecto interessante que é a retomada do corpo pela alma. A reencarnação ao fim de um diálogo, que pretende entre outras coisas separar o corpo da alma em diversos aspectos, curiosamente devolve as almas aos corpos.

os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo.420c-d

O olho deve receber a cor que lhe cabe. Cada parte deve se acomodar em relação ao todo. Essa acomodação (ou encaixe) está relacionada com a tarefa própria de cada coisa. Sendo a parte o que ela realmente é, ela vai compor um todo belo e ordenado. E, mais adiante, Sócrates continua lembrando a importância do conjunto:

Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar (*anankazo*) os auxiliares e os guardiões a proceder assim e persuadi-los (*peitho*) [o lavrador, o sapateiro], a fim de que sejam os melhores artistas no seu mister, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.421b-c

É interessante notar que, nesse livro, os auxiliares devem ser forçados e persuadidos. Parece que temos dois modos de educar as partes para que elas se comportem como são, como veremos mais adiante. Seguem-se a esse discurso as regras de construção da cidade ideal sempre visando à justa medida - nem pobre nem rica, nem grande nem pequena -, à condução dos recém-nascidos e dos jovens. O recém-nascido que nasce entre os sapateiros, mas tem dons de guardião, deve ser levado para tal classe, assim como o inverso. Sócrates alerta também para a importância do ensino e da prática da ginástica e da música. Em seguida, Sócrates apresenta sua concepção das virtudes que são necessárias para a felicidade da cidade ideal: *sophia* (aqui compreendida com *euboulia*, a boa deliberação), *andrea* (compreendida como coragem política que se distingue da coragem dos escravos e dos animais pela educação que deve formá-la), *sophrosyne*¹⁶⁴ (um tipo de bela ordenação e uma contenção dos prazeres

¹⁶⁴ A *sophrosyne* não tem o mesmo estatuto de outras virtudes, sabedoria e coragem. Isso acontece não só porque ela deve estar presente em todas as classes, mas também porque é uma virtude interna que articula todas as virtudes na alma, ela é harmonia, articulação. Nas palavras de George Leroux: “Por comparação com a sabedoria e a coragem, a moderação não se apresenta unicamente como uma excelência exercida simplesmente pela alma sobre uma situação externa; ela se exerce, pelo contrário, como uma harmonia entre os vários termos no interior do próprio sujeito. Essa complexidade exige, então, uma análise da psicologia moral que será diferente da consideração somente da natureza da virtude. Além do mais, ela não é a virtude de um grupo particular, mas de toda a cidade. Platão recorre a muitas expressões para dizer isso, acordo (*symphonia*, e3 e 432a8), harmonia (e4) e ordem harmoniosa (*kosmos* e6) e insiste sobre o aspecto musical dessa harmonia política e moral (432a3), no momento de expor a especificidade da moderação.” (p.605) Cf. PLATON, *La République traduction et présentation par Georges Leroux*. Sobre a coerência da doutrina da tripartição da alma e a integração da moderação nas três partes ver CORNFORD, F. M., *Psychology and social structure in the Republic of Plato*, Classical Quarterly, 6, 246-265, 1912.

(*hedonai*)¹⁶⁵ e dos apetites (*epithymiai*) e *dikaioisyne* que é o resultado das três primeiras virtudes. Assim, a cidade justa e bela deve ser formada por três classes. O grupo mais restrito dos guardiões será o dos governantes, o segundo é aquele dos guerreiros e o terceiro grupo, o dos artífices¹⁶⁶.

4.2

O Livro IV e a tripartição da alma

Após estabelecer as três partes da cidade, Sócrates propõe transferir para o indivíduo tudo aquilo que haviam avaliado sobre as virtudes. Se a cidade justa deve ser dividida em três classes, também a alma deve assim ser dividida. As três partes da alma devem corresponder às três virtudes que compõem as classes dos habitantes da cidade bela: temperança, coragem e sabedoria. A necessidade dessa divisão é muito maior que a mera analogia com a cidade. A alma não pode ser compreendida se não for repartida. A separação entre corpo e alma é muito vacilante e precária para dar conta do homem e da sua felicidade (tratarei ainda sobre esse tema quando analisar a sensação em Platão). Dessa forma, aquele indivíduo, composto de corpo e alma no *Górgias*, deve agora ser composto de corpo e de uma alma tripartida.

Para demonstrar sua tese, Sócrates recorre a uma experiência. Ele propõe que a experiência da sede seja compreendida a partir de sua contradição. Ela é, ao mesmo tempo, uma falta sentida pelo indivíduo e uma lembrança daquilo que completaria esse corpo sedento:

Por conseguinte, se, quando tem sede, alguma coisa a puxa (a alma), encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber (439b)

O que leva o indivíduo a ter sede não é somente o estio do corpo. É o desejo de ser preenchido que está na alma. Isso basta para definir que o desejo se localiza na alma e a falta no corpo¹⁶⁷. Mas o objetivo de Sócrates é demonstrar que a alma se divide em partes. Para Platão, não basta separar corpo e alma. A alma deve ser separada também em si. E, para isso, ele irá indicar uma nova contradição na experiência da sede:

Diremos além disso que há pessoas que, quando têm sede, recusam beber?

Sim, há muitas, que o fazem muitas vezes.

¹⁶⁵ O prazer é descrito como um poderoso detergente que pode danificar a bela cor de um tecido tingido das maiores virtudes.

¹⁶⁶ O artífice, enaltecido no *Górgias*, passa para o terceiro plano nesse diálogo da maturidade.

¹⁶⁷ Essa questão será abordada com maior complexidade no capítulo quinto.

Então que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está presente o elemento [alguma coisa] que impele mas sim o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele?

É o que me parece.

Porventura o elemento [alguma coisa] que impede tais atos não provém, quando existe, do raciocínio (*logismos*), ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos?”(439c-d)

Aplicando o princípio da não contradição, Sócrates observa que deve haver mais de uma parte da alma, se alguém decidir não beber ainda que tenha sede. Ora, uma parte da alma, quando afetada pelo estio do corpo, deveria querer de qualquer forma beber. Se não bebe, deve ter outra parte que tomou esta decisão. Se o que impede se sobrepôs ao que impele, os dois elementos devem agir em conjunto. A decisão de beber ou não beber é algo que distingue a parte selvagem do homem da parte domada (educada ou com possibilidade de educação). Ainda além, é afirmado que a parte racional superintende no homem a parte que o impele a beber. Então, pela descoberta desse mecanismo de que o homem sedento pode não beber, Sócrates estabelece que a alma possui partes, e, mais ainda, que as partes são hierarquizadas. E, assim, ele acaba deduzindo três partes: parte apetitiva, parte irascível e parte racional.

Para Francisco Bravo, a tripartição da alma tem um cunho ético-político de aproximar a justiça na cidade da justiça na alma, mas para incutir um caráter lógico/ontológico na tripartição da alma, Platão apela para a contrariedade existente em um único indivíduo, que apenas se explicaria por ele ser composto de partes. Há pessoas que têm sede e se negam a beber. Não são contrários sempre os movimentos da parte apetitiva, irascível e racional, muitas vezes elas estão em acordo ou se associam em grupo de dois e contrárias à terceira parte. No exemplo que Platão fornece do comportamento do *thymos*, através de uma anedota, parece que essa parte da alma tem a característica de se associar ora com a parte racional, ora com a parte apetitiva.

Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!”

Também ouvi contar isso.

Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos, como sendo coisas distintas.

De fato, mostra.

Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da razão. Mas não creio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reações em ti, nem tampouco nos outros¹⁶⁸. (439e-440b).

Dessa forma é apresentada a terceira parte da alma, distinta tanto da parte desejante quanto da parte racional. Se Sócrates está interessado em distinguir as emoções dos apetites e da razão, seu exemplo é um pouco intrigante. Aqui a ira sobrevém à vitória da parte desejante. Isso reforçaria a distinção entre uma parte racional e outra não racional. Eu sabia que era uma coisa muito má e incorreta olhar os cadáveres, mas me veio um desejo repentino, do seio das minhas entranhas, de olhá-los. Eu tenho um animal selvagem dentro de mim¹⁶⁹. A ira poderia se dar apenas pela consciência de ambas as vontades¹⁷⁰ que, nesse caso, seriam contraditórias. Uma vontade de ver e uma, de não ver. Por conta disso, Georges Leroux¹⁷¹ não aceita a interpretação de que há um terceiro princípio distinto do apetite e da razão. Para o comentador esse exemplo de Sócrates apresenta o *thymos* como um princípio indissociável da razão. Em Leôncio, a cólera sobrevém após a vitória dos desejos. E é, dessa forma, que o comentador acredita que o *thymos* ou se alia à razão ou se cala. É quase com se fosse uma vingança da razão quando esta se encontra derrotada, ou melhor, a revolta da razão quando ela é desobedecida.

Mas ainda que o *thymos* não seja independente da razão, a alma se constitui de três partes porque isso é afirmado no diálogo logo adiante, quando Sócrates compara a parte irascível a um cão pastor e a razão ao pastor (440d) e, mais tarde, no Livro IX, quando constrói a estátua da alma (588b-589b). Dividindo assim a alma, Platão está atribuindo às motivações humanas (que visam às ações) três

¹⁶⁸ Como o trecho final dessa tradução parece um pouco confuso em português, eu acho importante trazer aqui a tradução de Paul Shorey “*I think, is a kind of thing you would not affirm ever to have perceived in yourself, nor, I fancy, in anybody else either.*” E a de Leroux: “*je ne crois pas que tu puisses affirmer l’avoir jamais observe en toi-même ni, je ne crois pas non plus, chez quelqu’un d’autre.*”

¹⁶⁹ Eu entendo que desejar olhar para os cadáveres é um desejo exacerbado pela desgraça do inimigo, porém Hendrik Lorenz acredita que Platão está descrevendo um prazer sexual de olhar os cadáveres. Cf. LORENZ, H. “The cognition of appetite in Plato’s *Timaeus*”.

¹⁷⁰ Vou usar a palavra vontade quando quiser dar o sentido de desejo sem vínculo obrigatório com a *epithymia* para não confundir. *Boule* é frequentemente traduzida por vontade. Alguns intérpretes de Platão até acreditam que *boule* esteja vinculada aos melhores desejos, os da parte racional do homem na *República*. Mas em minha tese eu não vou me comprometer com o uso de *boule* em Platão

¹⁷¹ Nessa passagem Georges Leroux não acredita que o *thymos* possa se aliar aos desejos. Mas ele também critica aqueles que consideram a cólera (*orge*) como expressão do *thymos* sempre. Ele crê que é mais uma força impetuosa genérica que tanto poderia ser ardor moral quanto impetuosidade psíquica. No primeiro sentido, teríamos a emoção da cólera, que como um sentimento de escândalo moral, é consequentemente impregnada de razão. LEROUX, Georges, *Platon: La République*.p. 614-615

fontes diferentes. Isso explicaria muitas contradições e, principalmente, a contradição entre saber o que é o bem e agir contra ele¹⁷². Mas isso só seria possível se cada parte agisse sozinha durante uma dada ação. Eu sei que não devo beber muito, mas bebo porque sou vencida pelo desejo de beber, que, nesse momento, é a única parte de mim que agora age. Mas a alma platônica aparentemente é unificada, ainda que tenha três partes. Agora a questão é de quem comanda as ações; cada parte em separado ou a alma inteira?

Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento¹⁷³ ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há de gêmeos destes; ou então praticamos cada uma dessas ações com a alma inteira. Isso é que será difícil determinar.^{436a-b}

Ainda que Sócrates deixe em aberto se a alma age em conjunto ou cada parte age por sua vez, podemos perceber que a ação só pode ser a alma inteira que executa. Temos pelo menos dois bons motivos para isso. O primeiro é que, se as partes trabalhassem separadamente, a razão não teria nenhum contato com as outras partes. A parte apetitiva tem seus próprios desejos. O apetite por comida e por ouro é específico da parte apetitiva. Mas, o homem, quando aplaca sua fome, convoca no mínimo duas partes: a racionalidade e a parte apetitiva. Ele certamente não come qualquer coisa. Principalmente quando não está no limite da inanição, caso nunca abordado por Platão. Caso as partes trabalhassem separadas, a racionalidade teria que ficar fora dos desejos que não lhe competem. Poderíamos até imaginar que o perigo para o qual Platão está apontando é somente o assalto da parte apetitiva, que é sempre gulosa, aos objetos do desejo das outras partes. Aprender como quem quer comer, emocionar-se como quem quer comer. Mas não é só isso que Platão recomenda, ele quer a parte racional presente em todos os desejos das outras partes. No homem, a racionalidade perpassa sobre todos os objetos de desejo, de todas as partes da alma. Isso é condição para ela comandar as outras partes. O segundo motivo é que só assim poderíamos agir em

¹⁷² Não quero dizer com isso que Sócrates não acredita que o saber pode evitar o mal, como vimos no *Górgias*. Eu penso que Platão acredita até o fim que o “verdadeiro” saber transforma a nossa parte racional em uma parte invencível totalmente dedicada ao bem. Não há possibilidade do mal se estamos de posse do verdadeiro saber. Entretanto, a tripartição da alma indica uma possibilidade para o fracasso da compreensão, do entendimento. Mas se alma inteira age em conjunto, como falarei mais adiante, parece ser impossível saber e agir contra o saber, se a racionalidade é, de fato, a parte mais poderosa.

¹⁷³ Aqui não estamos diante da palavra *stoikeia*, mas mantive a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira porque considero que o intuito é apenas o de ressaltar as partes da alma. Nesse trecho Platão só usa pronomes indefinidos abstratos. Contudo, vale a pena indicar outras possibilidades de tradução. Georges Leroux traduz por princípio considerando a importância histórica dessa passagem para a fundação da moderna psicologia. O que estaria em jogo seriam as possibilidades de princípios diferentes de motivação para as ações. Paul Shorey coloca “coisa”, o que fica um pouco estranho em português, mas, de fato, segue mais o espírito dessa passagem, uma vez que princípio e elemento são, usualmente, traduções de *arché* e *stoikeia*,

contradição no caso de os elementos ou partes da alma agirem juntos e em contradição entre si¹⁷⁴. Dada a afirmação de que a alma possui partes tal qual a cidade e que essas devem estar em harmonia - harmonia obtida através da observância da parte racional -, Sócrates pode concluir que se cumpriu inteiramente o sonho de que, ao fundar a cidade com o auxílio de algum deus, se encontraria o princípio e o modelo de justiça (443b-c). E assim, ele observa que a justiça se dá quando a multiplicidade de partes se transforma em uma unidade harmoniosa:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa¹⁷⁵ em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermediário, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade (*pantapasin hena*), temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo (*somatos therapeian*), ou de política (*politike*) ou de contratos particulares, entendendo em todos os casos e chamando justa e bela a ação (*praxis*) que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria (*sophia*) a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injustiça a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.

Dizes a verdade inteira (*alethe pantapasin*), ó Sócrates. 443c-444^a

Somente harmonizando o todo da alma poderemos cuidar da política. Sócrates começa a sua fala dizendo que a justiça não está ligada à atividade externa do homem e termina dizendo que é a práxis que aperfeiçoa o hábito. Em seguida, Sócrates quer investigar a injustiça para verificar se de fato já encontraram a justiça. De início, ele divide em três as possibilidades de injustiça: uma intriga, uma ingerência no alheio e uma sublevação de uma parte (*meros*) contra o todo (*to holon*). Essas três possibilidades de injustiça fazem Sócrates retornar ao tema da cidade e abandonar a alma individual. Seu objetivo é verificar como os tipos de vício podem ser variados. Para tanto, Sócrates propõe que analisem, agora, aquele ou aqueles que governam, ou seja, os que detêm a posição da parte racional da alma individual no âmbito público. Essa alma individual voltará a ser estudada no livro IX.

¹⁷⁴ Dessa forma, a inseparabilidade das virtudes vale também para as partes da alma. Assim, eu acredito que só todas as partes agem a cada vez, ainda que essas ações possam demonstrar desarmonia da alma em alguns casos, como comer mais que o devido ou comer algo saboroso que fará mal à saúde.

¹⁷⁵ Aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira pode causar estranheza. Não há a palavra *oikia* no texto e sim *ta oikeia* que Leroux traduz por *tâches propres* e Paul Shorey por *is properly his own*. De qualquer forma, já disse, anteriormente neste trabalho, que casa e próprio têm a mesma origem, assim sendo, considero todas as traduções pertinentes e significativas.

4.3

A educação dos apetites e do *thymos* pelo *logistikon*

O que parece estar sendo ainda mantido do *Górgias*, além da tese do prazer-repleção, é o papel restritivo da razão. Nesse modelo da alma tripartida, no modo apaciar a sede, o trabalho da parte racional ainda se mostra fortemente pelo aspecto restritivo. O que impede é a parte racional da alma. Ainda que olhássemos para o modelo do médico que prescreve remédios amargos aos pacientes que, com isso, são impelidos a tomá-los; podemos ver que não há constrangimento racional que dirija para o prazer, apenas para a dor. Contudo, encontramos diversas imagens sobre o modelo de educação emocional neste diálogo. Os apetites são comparados a uma planta que devemos podar e a um monstro que devemos imobilizar em nós. O *thymos* ou a parte “emocional” nós devemos criar como um pastor cria seu cão ou como um domador que escraviza um leão.

Já disse aqui, que a parte irascível foi comparada a um cão pastor. Este animal é descrito como dócil ao aprendizado, ele é dócil aos ensinamentos da razão. Mais do que isso, como vê Daniel Russell¹⁷⁶, o cão pastor tem em sua natureza as características que o levaram a ser cão pastor. Certamente o cão foi escolhido por certos atributos caninos, tais como ser resistente, ser muito ativo, atento e pouco agressivo. Na verdade, o seu treinador, o pastor, apenas desenvolve a natureza do próprio cão para torná-lo um verdadeiro companheiro para as suas tarefas diárias. Não é o que acontece com o leão e seu domador. O guia do leão não desenvolve a natureza própria do leão, pelo contrário, o domador quer aniquilar o leão enquanto leão. Também é difícil imaginar que o leão possa auxiliar de alguma forma o domador. O espetáculo do circo é o espetáculo da dominação pura e simples. A oscilação no modelo que visa ordenar a alma é amplamente visível na *República*. Como lidar com emoções e apetites?

Essa alternância de modelos de educação leva Daniel Russell¹⁷⁷ a suspeitar que Platão percorreu um caminho errado para sustentar uma educação emocional. A incorporação racional dos prazeres, que aparecerá mais claramente no *Filebo*¹⁷⁸, repousa em um projeto de educação como acordo. Mas as contradições encontradas nas ações, que o fizeram repartir a alma, não sustentam um modelo de educação por acordo: o modelo do pastor e do seu cão. Parece que a educação como coerção não leva o sujeito a se transformar, uma vez que não há um acordo entre as partes. A submissão de uma parte a outra, que se revela como um controle absoluto sobre as emoções e desejos, leva o sujeito a não se transformar. Da

¹⁷⁶ RUSSELL, D., “Pleasure, Value, and Moral Psychology in the *Republic*, *Laws*, and *Timaeus*” in: *op. cit.*, p.205 a 238.

¹⁷⁷ RUSSELL, D., *op. cit.*, p. 199 a 204

¹⁷⁸ O que vê Russell, no *Filebo* - e eu concordo com isso - é que o prazer é considerado como atitude ou perspectiva imbuída de valores (*value-laden*), por isso pode auxiliar na educação. Cf. RUSSELL, D., *op. cit.*, p.182.

mesma forma em que o leão apenas adormece na sua “leonidade”; o indivíduo ficaria sem uma parte de si mesmo, mas não estaria apto a guiar o todo da sua vida. O que realmente importaria para Platão. Diante desse quadro, o filósofo teria optado por uma educação como acordo para conseguir a transformação do agente, mas para Russell, de fato, existem aspectos que devem ser domados. Ele argumenta que um adulto, não apenas, não deseja os mesmos desejos que um jovem ou uma criança por que houve uma transformação no agente; ele, de fato, controla algumas de suas emoções. Consequentemente, existem comportamentos que não demonstram uma evolução ou transformação. Estes comportamentos não poderiam receber o mesmo tipo de educação.

Russell vê com bons olhos o fato de Platão não ter se negado a perceber que os desejos e as emoções têm uma face dupla (*Janus-faced*) que corresponde à educação por acordo e à educação por inibição. O ponto em que ele acha que Platão foi mal sucedido é na análise da tripartição da alma. Ele acredita que:

[...] uma vez que o agente é tão fragmentado, nós ficamos sem um todo. Se o agente é idêntico a algumas de suas partes e não a outras, então o que nós temos não é um agente, mas apenas uma fração dele, e se o agente não é idêntico a qualquer das partes, então parece que não há agente afinal.¹⁷⁹

Dessa forma, Platão não poderia, com esse arcabouço da alma partida, sustentar um modelo unificado de psicologia tanto na direção de um modelo de educação por acordo quanto por inibição. O problema talvez se dissolvesse caso os conflitos psíquicos não ocorressem entre as partes da alma e sim na vacilação do agente entre perspectivas opostas, adotando agora uma perspectiva para si mesmo como um todo e depois outra perspectiva. Parece que a ética estoica vai seguir nesse caminho, assumindo uma única faculdade racional capaz de adotar perspectivas distintas. Infelizmente, para Russell, a ausência de uma base psicológica do agente como um todo faz com que Platão não possa sustentar uma concepção de virtude como uma transformação do agente como um todo em direção ao seu florescimento. O que Platão pretendia: uma felicidade holística e não dimensional. Para Russell, ele oferece uma compreensão ética convincente do prazer como um bem condicional que a racionalidade pode incorporar pela inteligência prática, mas falha em oferecer uma psicologia unificada adequada a esse modelo. Não há surpresa no fracasso platônico pela própria natureza de duas faces do prazer. Mas Russell parece se encantar mais com a ideia estoica das perspectivas.

¹⁷⁹ “once the agent is so fragmented, we lose the agent as a whole. If the agent is identical to some of her parts and not others, then what we have is not an agent but only a fraction of one; and if the agent is not identical to any of her parts, then we seem to have no agent at all.” RUSSELL, D., *op. cit.*, p. 237, 238.

Não é esse o caminho que estou seguindo neste trabalho. Eu temo que nesse momento, eu queira ficar como o melhor de dois mundos¹⁸⁰: o homem-partes e o homem-todo. De fato, eu não encaro como problema a tripartição da alma, acredito que essa seja a melhor solução para compreender a unidade e a multiplicidade na vida do homem. Ainda que as partes sejam concebidas como intercambiáveis, ou até mesmo, que haja alternância entre os funcionamentos das partes de acordo com a afecção, o *pathos*. Afinal a palavra *epithymia* deriva do nome *thymos*; como então eles estariam de fato completamente separados? A compreensão de um todo em várias perspectivas não me parece mais simples. Na verdade, acredito que isso talvez leve a uma multiplicação ao infinito do problema. A cada perspectiva sou um todo com partes. A própria noção de “todo” exige que haja partes, pois o “todo” não é uma unidade simples como o “uno”. Se Platão pensa a vida de modo holístico, ele tem que contemplar divisões como as da alma. Por isso, no quinto capítulo, tentarei mostrar que o conflito entre unidade e multiplicidade tem uma resposta platônica na composição do todo. Apenas com a *República* não acredito que possamos sair dessa cilada.

4.4

O livro VI e a busca pelo bem

Até agora, podemos ver como a *República* estendeu o modelo de prazer como uma repleção de um vazio, que era bastante claro no modelo da sede e da fome, até os prazeres intelectuais do conhecimento. Vimos também como isto é fundamental para advir a possibilidade de que alguns prazeres sejam bons e conectados com as virtudes. Além do mais, só a alma tripartida parece dar conta das contradições das experiências prazerosas, da sede do corpo à sede do conhecimento. Porém, também pudemos observar, na seção anterior, que as partes não são completamente separadas. Agora, vejamos o contexto em que aparece a questão do prazer no livro VI.

Aqui, Sócrates alerta para uma possível insuficiência na argumentação anterior que estabelecia as quatro virtudes e a separação da alma em três partes. O problema seria que não foi considerada na argumentação a ciência mais elevada, que tem como objeto algo superior à justiça e às demais virtudes.

Não só superior – repliquei – mas também não devemos apenas contemplar, como até agora, o respectivo esboço, mas sim não deixar de observar a obra acabada. Ou não seria ridículo pôr todo o empenho noutras coisas de pouca valia, esforçando-nos por que sejam as mais exatas e perfeitas que é possível, e não entender que as coisas mais importantes merecem maior exatidão?

¹⁸⁰ Assim como as crianças e o Estrangeiro, este quando quer ficar com o movimento e o repouso. Cf. Platão, *Sofista* (249d).

[...] Mas quanto a esse estudo mais elevado e ao objeto que lhe atribuis, julgas que alguém te largará sem te perguntar qual é?

[...] já o ouviste não poucas vezes, e agora, ou não te lembras, ou então estás disposto a reter-me causando-me dificuldades. Julgo que é mais por essa razão, uma vez que já ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente essa ideia. Se a conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? Ou conhecer tudo o mais, exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?(504d-505b)

Sócrates introduz a questão do bem e, de certa forma, altera o foco inicial do diálogo que versava sobre a questão da justiça e da felicidade, questão agora considerada apenas um esboço da questão central: o bem. No *Górgias*, havíamos visto que o bem deveria ser aquilo para o qual nós dedicaríamos toda a nossa atenção em detrimento do prazer para alcançar a felicidade. Agora, novamente a buscar a vida feliz na alma e na cidade, nos aparece o bem pelo meio do caminho. Sócrates inicia a sua análise do bem, apresentando uma concepção comum do que seja o bem, atrelando-o ao prazer. Ele afirma que o bem é o prazer para a maioria e, para os requintados, ele é o saber. Porém, nem mesmo os requintados escapam à condenação de Sócrates, pois eles não sabem responder o que é saber e acabam por definir o saber como saber do bem. Dessa forma, os requintados parecem estar a andar em círculos. Já os que pensam que o prazer é um bem erram porque esquecem que há prazeres maus, há diversidade de prazeres (505c-d).

Nesse momento da discussão, Sócrates irá apresentar uma distinção entre o bem e a justiça que será valiosa para o conhecimento do bem: quando se trata de justiça ou beleza, os indivíduos podem querer apenas as aparências; mas quando se trata do bem, todos querem o bem real. Nenhuma aparência de bem é desejável, e isso o coloca como fim último real de todas as coisas.

A partir dessa afirmação, Sócrates conclui que todas as pessoas buscam o bem, ainda que não o conheçam, adivinhando-lhe o valor. Ele escapa assim de analisar a ligação do bem com o prazer e se esquivia, até mesmo, de falar do bem em si; propondo falar de um filho do bem. Segue-se então a metáfora do Sol que apresenta a especificidade da visão que necessita da luz, um intermediário, para se realizar. Nesse momento o prazer se ausenta do diálogo e irá retornar no livro IX.

Como diz Monique Dixsaut, fazer uma analogia da Ideia do Bem com o Sol é atribuir ao bem uma potência que não é comparável a nenhuma outra Ideia. Além de análogo, o Sol é o filho e a imagem. O esquema de filiação exprime uma dependência ontológica (ele é engendrado por) e uma semelhança máxima, tal pai tal filho. Além disso, a visão não exprime apenas uma função análoga ao

conhecimento, ela é uma metáfora do conhecimento, “a potência de ver não é mais que uma mimética do conhecimento... assim como a parte mais luminosa do ser não é o Sol, mas o bem”¹⁸¹. O Bem é a parte mais luminosa porque ilumina o ser, não porque é a mais visível. Mesmo, mais tarde, na Alegoria da Caverna, o mais difícil é ver o Bem.

A superioridade da visão sobre todos os outros sentidos reside no fato de que para ver é necessário mais que os olhos e os objetos vistos, é necessária a luz, um meio. Assim se evita o caráter pontual e contingente da recepção dos objetos por outros sentidos que não a visão. Há portanto uma dissimetria, a condição da visão escapa à visão.

O prazer foi descartado como candidato ao Bem/Sol, por seu caráter múltiplo, há prazeres bons e maus. Contudo, Sócrates foi muito econômico quando descartou o prazer e não nos conta como poderia ser a relação dos prazeres bons com o Bem. Como o Bem/Sol pode iluminar os prazeres e fazê-los participar do Bem, quando bons?

4.5

O livro IX e os prazeres necessários e não necessários

Platão só voltará ao tema do prazer no livro IX (581), no qual distingue entre prazeres necessários e não-necessários¹⁸². Os necessários são impostos por natureza (*physis*) e são ou úteis ou impossíveis de evitar. Os não-necessários são aqueles dos quais podemos nos afastar, se não são benéficos, com o esforço da educação. Dentro dos não-necessários estão prazeres melhores e piores.

O reconhecimento de que há prazeres melhores e não-necessários no começo do livro indica que o papel da parte racional vai além do aspecto restritivo apresentado no livro IV. O *nous* pode discriminar o melhor e o pior e encontrar prazeres não-necessários e orientados para o bem. Quando Sócrates diz que é preciso, antes de analisar o homem tirânico, investigar os desejos, sua qualidade e seu número¹⁸³, ele assume de imediato que há espécies variadas de prazer. O prazer contemplado na sua multiplicidade pode enfim dar conta da diferença entre prazeres puros e impuros, conduzindo a questão para a compreensão de alguma positividade nos prazeres:

¹⁸¹ DIXSAUT, Monique, *Platon: le désir de comprendre*, p.258 a 265.

¹⁸² Julia Annas e Francisco Bravo acreditam que os prazeres necessários advêm de desejos genéricos e os não-necessários, de desejos específicos, assim faz sentido a divisão dos não necessários em vãos e não vãos, pois só os prazeres específicos podem se enganar. O aplacar a fome é um prazer necessário à sobrevivência do corpo e, também, advêm de um desejo genérico. Qualquer um que esteja com fome não pode estar enganado sobre isso. Agora, se queremos algum doce ou outro objeto específico, podemos estar enganados sobre nossos desejos, e então, nossos prazeres podem ser julgados falsos ou verdadeiros. BRAVO, Francisco, *op. cit.* p.398-403.

¹⁸³ *República*, 571a.

De entre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos, que provavelmente são inatos em toda gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores (*beltiónon epithymion*), com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis. (571b)

Aqui, os desejos melhores são aqueles que acompanham a razão (*logos*) e, com sua presença, inibem os prazeres ilegítimos. Estes últimos são aqueles que despertam durante o sono quando a parte da alma dotada de razão adormece. Mas se a razão adormecer apenas após tranquilizar as outras duas partes da alma, o sonho será repousante e livre de visões anômalas. Os sonhos deixam claro que qualquer um de nós, mesmos os mais comedidos, possuem uma espécie terrível de desejo que é selvagem e sem leis. O homem tirânico é aquele que é levado pelo hábito (*epitedeumasin*)¹⁸⁴, pela natureza ou pelos dois a matar os seus desejos honestos (*epithymias khrestas*)¹⁸⁵ com o auxílio das más companhias. Uma questão se levanta: os desejos honestos ainda seriam expressões de falta e dor? No início deste capítulo foi dito que o modelo de repleção e depleção será estendido aos prazeres intelectuais. Aqui parece que Platão acredita na pureza e correção de alguns desejos, mas ainda é muito vago quanto à natureza desses desejos.

No livro IX, parece evidente que a existência de três partes da alma é correlata a três classes de prazeres e estes por sua vez são correlatos a três classes de desejos (580d 7-8). Com isso, os apetites não correspondem mais apenas à parte apetitiva. A argumentação é difícil. O que é então a parte apetitiva? Não há como ter clareza dessa questão, mas já sabemos que nessa parte encontram-se desejos necessários e não necessários. A hierarquização das partes parece ser mais elucidativa quanto ao papel do prazer. Com a introdução da alma tripartida, Platão pode afirmar que cada uma das partes tem seus próprios prazeres. “Visto que há três partes (da alma), também creio que haja três classes de prazeres próprios para cada uma delas” (580d7). Como há uma gradação de importância entre as partes da alma, também haverá gradação entre os prazeres. E os prazeres e desejos melhores vão acabar se revelando como sendo apenas aqueles ligados à razão. Mais adiante, falarei dos prazeres do olfato que, de alguma forma, inibem a clareza dessa conclusão.

¹⁸⁴ *República*, 573c.

¹⁸⁵ *República*, 573b.

4.6

O prazer como movimento na alma

Os prazeres da parte apetitiva podem ser necessários ou “não necessários”, os da parte racional talvez sejam apenas “não necessários”, mas com tudo isso, a alma tripartida amplia as espécies de prazer. Porém a ampliação da análise do prazer não se restringe apenas à ampliação dos vários tipos de prazer contemplados e à extensão da tese do prazer-repleção aos prazeres puros da sabedoria¹⁸⁶. Em 583e10, Sócrates acrescenta uma novidade na descrição do prazer e da dor, que é defini-los como tipos de movimento¹⁸⁷. Eles são *kinesis tis* por se produzirem na alma (*en psykhe gignomenon*) que é princípio de movimento. Para Francisco Bravo¹⁸⁸, é a natureza da alma que se define sendo movimento e princípio de movimento, o que determina que o que ocorre dentro dela seja movimento. Mas se o prazer sempre ocorre na alma, não faria sentido Platão distinguir entre prazeres corporais e de alma. Então temos que assumir que os prazeres corporais se referem à parte apetitiva da alma mais do que ao corpo propriamente dito. Como observa Grube¹⁸⁹, todos os prazeres são estados ativos ou atividades. Isso é reforçado pela tese do prazer restauração, que é o modelo inicial da fome e da sede. A restauração é estado de movimento porque no período pré-platonico, *physis* se confundia com *genesis*. Assim, se o prazer advindo da fome aplacada é a restauração do estado natural, este estado natural é de movimento (*genesis*) porque *physis* é *genesis*. Compreendendo os prazeres puros como atividades, poderíamos facilmente responder à crítica de Cálicles a Sócrates com respeito ao preenchimento dos jarros. O aprendiz de Górgias afirmava que o preenchimento absoluto impediria o movimento e com ele a vida, daí acreditar que se tratava da “vida” de um cadáver. Com essa afirmação da *República* de que o prazer é *kinesis*, e interpretando o estado natural como *genesis*, o preenchimento dos jarros do temperante seria o retorno ao movimento, à vida. No *Górgias*, Cálicles havia ficado sem resposta. Será que Platão, ao analisar a natureza da alma, que é movimento e motor de movimento, aderiu a uma *physis* movente?

Na *República*, Platão só nos diz que o prazer é *kinesis*. Para entender a *kinesis* em Platão, Bravo precisa percorrer outros diálogos. A análise do prazer como movimento do comentador parte da análise de J. B. Skemp¹⁹⁰. Para o último, a natureza própria do movimento só é trabalhada nos diálogos finais de Platão, os chamados críticos, que começam a partir do *Teeteto*, ainda que reconheça a exceção no *Crátilo* e no *Fedro*.

¹⁸⁶ *República*, 583b.

¹⁸⁷ Algo que será duramente criticado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*.

¹⁸⁸ BRAVO, F., op.cit., pp.69-70

¹⁸⁹ Cf. GRUBE, G.M.A., *Plato's Republic*, citado por Bravo, p.70.

¹⁹⁰ Cf. SKEMP, J.B., *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, citado por Bravo, p.79 e ss.

A *kinesis* no *Crátilo* (411a-413d) é concebida como movimento interno da alma. Platão teria acrescentado ali o conceito jônio de *arkhe* à *kinesis* e, mais tarde, no *Fedro*, (245c5) unido *arkhe* com a doutrina pitagórica e órfica da *psykhe*. Segundo Skemp, no *Fedro* a alma e a vida são consideradas co-extensivas e se identificam com o que move a si mesmo. Essa seria a primeira passagem platônica que trata a *kinesis* como um elemento real no universo ligado ao *nous*, como aparecerá mais claramente no *Timeu*.

No *Teeteto*, Platão ocupa-se do movimento ao falar da sensação que é definida como *kinesis*. Nesse diálogo, sensação são tanto os sentidos (visão, audição, etc.) quanto os prazeres, as dores, os desejos e os temores. Dessa forma, o prazer é concebido como um movimento também. Além disso, é aqui que Platão assume que a rotação da esfera sobre o seu próprio eixo é um movimento, ainda que contemple também um grau de repouso, já que o objeto parece permanecer em um mesmo lugar girando sobre si. Embora a *República* mencione esse tipo de movimento (436b), é no *Teeteto* que ele é reconhecido como uma das principais espécies de movimento. Como diz Skemp, a rotação da esfera é: “o movimento que combina perfeitamente com o repouso” e “o único que pode ser imagem (*eikon*) do movimento próprio do *nous*”¹⁹¹.

O *Parmênides* também estabelece uma descrição dos movimentos (138b-162d). Ali, Platão menciona o movimento local (*phora*) e a alteração (*alloiosis*), que são também diferenciados no *Teeteto*. Os outros tipos de movimento são dedutíveis de um que é: a geração e a corrupção, a combinação e a separação, o assimilar-se e o dissimilar-se¹⁹², o crescimento e a diminuição. Mais tarde, no *Sofista* (242b-251a), fica claro que a realidade não implica ausência de movimento.

O diálogo *Leis* faz também uma distinção entre os movimentos (mais sutil, segundo Bravo) e baseada na combinação dos quatro elementos do *Timeu* (54d-ss.). Lá encontramos também a inclusão do prazer entre os movimentos próprios da alma (897a).

Vejamos como Bravo conduz a sua análise do *Timeu*¹⁹³ para verificar a importância dessa concepção de movimento para a compreensão da experiência do prazer. No *Timeu*, ele lembra, quando se trata dos prazeres corporais, pelo menos, a causa dos prazeres e das dores¹⁹⁴ é o aspecto mais importante (*megiston*) a ser analisado nas impressões (*pathemata*) de todo o corpo. Assim, o prazer e a dor derivam de certos *pathemata* que são movimentos sofridos pelos corpos. A resposta platônica no *Timeu* sobre que tipo de *pathema* é o que traz consigo dor e

¹⁹¹ Cf. BRAVO, F.p.81.

¹⁹² Na tradução do livro de Francisco Bravo está semelhança e dessemelhança. Contudo, semelhança e dessemelhança em português não parecem descrever claramente *espécies* de movimento. Tentando tornar mais clara esta passagem, acatei a sugestão de minha orientadora, Maura Iglesias, e nomeie esse tipo de movimento utilizando o verbo assimilar-se.

¹⁹³ p.71 e ss

¹⁹⁴ *Timeu*, 64a

prazer, é, em primeiro lugar, dizer que são aqueles que ocorrem numa parte facilmente móvel do corpo, composta, portanto, de mais ar e fogo do que de terra e água, especialmente olhos e ouvidos:

Mas, para explicar a causa de qualquer impressão, seja ou não sensível, teremos de recordar, primeiro, a distinção feita acima entre a natureza facilmente móvel e a de difícil movimentação. É o único caminho que se nos patenteia para alcançarmos o que nos propusemos. Quando um órgão naturalmente fácil de mover recebe alguma impressão [*pathos*], mesmo muito breve, que age sobre ele, suas diferentes partes se transmitem em círculo. Cada parte age de forma semelhante sobre a outra, até que a impressão chega à parte inteligente da alma [*phronimon*]¹⁹⁵ e anuncia-lhe a qualidade da força atuante. Mas, se se tratar de um órgão de natureza contrária, muito estável para transmitir ao redor a impressão, limita-se a recebê-la sem movimentar as partículas vizinhas; e, como nenhuma transmite para as outras a impressão recebida, nem para a criatura viva, considerada como um todo, deixa de haver sensação. É o que se dá com os ossos, o cabelo e as demais partes do corpo, em grande parte constituídos de terra, enquanto as condições mencionadas antes dizem respeito à vista e ao ouvido, por serem compostos, em sua quase totalidade, de ar e de fogo.

A natureza do prazer e da dor deve ser concebida da seguinte maneira: toda impressão violenta e contra a natureza, que se produz de repente, é dolorosa, enquanto a súbita volta ao estado normal é agradável; a impressão leve e gradual não é percebida, ao passo que a contrária a essa é de efeitos contrários. (64b-d)

O prazer deve ser um *pathos aisthetos*, uma impressão sentida. A impressão também deve ser apreendida de uma maneira súbita¹⁹⁶: *hathroon*¹⁹⁷. Outra característica das impressões é que as que acontecem com facilidade (*met'eupeteias gygnomenon*¹⁹⁸) são sensíveis no mais alto grau, porém não comportam prazer ou dor. O prazer deve ser sentido de maneira súbita e violenta (*biaios*¹⁹⁹), sem facilidade.

Essa breve ida ao *Timeu* é para clarificar a fórmula apresentada na *República* segundo a qual *hedone é kinesis tis*. Essa fórmula é essencial para compreender a doutrina do prazer no *Filebo*. Nas palavras de Francisco Bravo:

[...] o prazer ou a dor não são algo diferente e exterior ao movimento, como acontece com o produto relacionado ao movimento chamado produção, mas o movimento mesmo, que tem em seu ser a característica de doloroso e prazeroso²⁰⁰.

¹⁹⁵ Aqui fiz uma pequena modificação na tradução de Carlos Alberto Nunes para seguir a tradução de Rivaud e Francisco Bravo. Na tradução de Carlos Alberto está: “embora transitória, ele a transmite à sua volta, passando-a de uma partícula para outra, até atingir a consciência”.

¹⁹⁶ *Hathroon* pode ser traduzida também como massiva.

¹⁹⁷ *Timeu* 64d1

¹⁹⁸ *Timeu*, 64d.

¹⁹⁹ *Timeu*, 64c.

²⁰⁰ p.73.

Como vemos, o movimento é elemento constitutivo desse *pathos*. E o último esforço empreendido por Bravo nessa análise do movimento é tentar estabelecer o lugar do prazer nas classificações do movimento empreendidas por Platão no *Fedro* (245c-e), no *Teeteto* (152d-153a, 156a-d, 181 c-d) e nas *Leis* (893c-895b, 897a-898a). Em especial a passagem das *Leis* 893c-895b, na qual Platão menciona que se trata de classificar “todos os movimentos”. Para Bravo e Skemp, essa passagem parece ser a sistematização do que Platão já havia exposto no *Timeu*. Platão primeiro define todos os movimentos visíveis e os que são próprios aos quatro elementos e, depois, afirma que todos eles implicam a existência de uma classe ulterior diferente da deles. Todos os movimentos, menos o décimo, são movimentos físicos. O nono é o conjunto dos oito anteriores. Os nove primeiros ocorrem em *topoi* (são movimentos físicos) e correspondem aos que Aristóteles considera como movimentos. O décimo movimento é tal que, pertencendo ao *nous* (897d), é o gênero dos movimentos tais como a alegria, a tristeza, o amor e o ódio.

O prazer compreendido como movimento não pode ser classificado como uma emoção sobre uma impressão. Como diz Grube, o prazer é uma atividade acima de tudo. Uma atividade diferenciada da *energeia* aristotélica, que se aproxima de uma “sobre” atividade porque Aristóteles compreende o prazer como produto de uma dada atividade²⁰¹. Um músico tem prazer ao tocar sua música, isto é, a atividade é tocar música e o prazer é um “sobre” tal atividade. Em Platão, além disso, como movimento psíquico, ele pertence ao gênero de movimentos do *nous* (897d). Depois dessas breves considerações com respeito à natureza do movimento, Bravo pode compreender como a afirmação de que o prazer é *kinesis tis* poderá significar que o prazer é *genesis* (o que vai ser dito com todas as letras no *Filebo* 54d) e, além disso, é *ousia* também.

4.7

O prazer e a felicidade na *República*

Na *República* IX, além de descrever a alma do tirano como voltada aos prazeres, Sócrates quer garantir que a vida do justo é mais feliz e para isso opera três demonstrações. É na terceira (583b-592b) que o filósofo levanta a questão da impureza dos prazeres que se mostram como jogos de luzes. Aqui todos os prazeres, excetuando o do sábio²⁰², têm uma natureza impura, são misturas, são

²⁰¹ Aristóteles utiliza *energia* em vários sentidos. O sentido de “sobre” atividade é a expressão da compreensão aristotélica do prazer como *energeia*. Essa interpretação de Aristóteles tem seus opositores. Muitos comentadores contemporâneos acreditam que Aristóteles também compreendia o prazer como modo de uma dada atividade.

²⁰² Os prazeres puros (*katharai*) são distinguidos dos prazeres que chegam à alma por meio do corpo (*dia tou somatos epi ten psykhe*) (584c1-4).

sombras²⁰³. A natureza do prazer é de ser mistura entre as luzes, apenas o prazer do sábio é verdadeiro e puro. Os prazeres mistos pertencem a um jogo de luz entre prazer e dor.

Em 585a-c, a concepção fisiológica do desejo, atrelada à noção de *kenosis*, já apresentada no *Górgias*, é retomada:

Reflete então no seguinte: a fome, a sede e sensações desse gênero, acaso não são uma espécie de vazios (*kenosis tines*) no estado físico?

Sem dúvida.

Porventura a ignorância e a insensatez não são também um vazio no estado da alma?

Absolutamente.

Não será possível preencher esses vazios tomando alimento ou adquirindo entendimento?

Pois não!

Mas essa plenitude será mais verdadeira para o que tem menos realidade ou para o que tem mais?

É evidente que para o que tem mais.

Destas duas espécies, qual te parece então que participa mais da existência pura, a espécie a que pertence o pão, a bebida, a comida e toda a casta de alimentos, ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral?(585a-c)

Agora, não só o estado físico abriga desejos, mas também a alma. A superioridade dos objetos de desejo da alma faz com que eles preencham os vazios de uma forma mais real e verdadeira. Aqui parece que todos os apetites podem ser satisfeitos, tanto os do intelecto (que são mais reais) quanto os do corpo. A diferença é na plenitude mais real. Entretanto, surpreendentemente, em 584a, Sócrates sugeriu que os prazeres do olfato são puros, na medida em que “surgem, efetivamente, de súbito, sem serem precedidos por nenhuma dor” e “quando cessam não deixam atrás de si nenhum sofrimento”. Consequentemente, a pureza ou realidade estaria mais correlacionada nessa passagem com o fato de não haver preenchimento, uma vez que não há vazio nem antes nem depois. Ainda que a qualidade dessa pureza seja um tanto duvidosa, se lembrarmos que, em 373a, o luxo que marca a cidade “inchada de humores” é descrito através de uma imagem que une os apelos do olfato e do paladar em um banquete imaginário, essa descrição da pureza dos aromas é problemática. Os prazeres do intelecto são puros por causa dos objetos que preenchem os vazios da ignorância e da insensatez. Os

²⁰³ Na *República*, Platão reconhece um “prazer da alma só em si mesma e por si mesma” (*ten tes psykhes ...hedonen autes kath' auten*), um prazer que é experimentado pelo filósofo, 485d11.

prazeres dos aromas são puros porque não preenchem vazios. Essa aparente contradição levou Gosling e Taylor a suporem que a crítica de Platão aos prazeres dos apetites é que eles não preenchem totalmente os seus vazios, assim estaríamos novamente diante do homem desregrado de Cálicles que não quer preencher seus jarros. Dessa forma, a realidade e a pureza dos prazeres, para os comentadores, seria melhor compreendida por seu caráter de atividade que preenche os vazios porque preencher os vazios é o que os prazeres do olfato não fazem, uma vez que não são precedidos de vazio. Essa seria uma hipótese para compreender como o conhecimento pode e deve ser superior ao aroma.

No entanto, essa é uma hipótese difícil porque obrigaria a distinguir pureza de realidade, o que Platão não fez explicitamente. Gosling e Taylor consideram que os prazeres mistos na *República* correspondem à parte apetitiva da alma, mas devem a sua impureza ao fato de que não preenchem verdadeiramente a falta, ainda que isso não esteja explícito no texto: “de certo modo, os prazeres mistos são os prazeres menos reais porque seus desejos correlatos estão mais longe de serem supridos²⁰⁴”. Essa hipótese surge para tentar resolver o problema dos prazeres intelectuais derivarem também de apetites e os aromas puros não. No *Górgias*, não tínhamos esse problema. Ainda que lá não fossem tematizados os desejos e sim os prazeres, a própria imagem de repleção e depleção marca que o prazer surge sempre a partir de um desejo. Esse apetite é a fratura do prazer. Estaria tudo certo se não houvesse desejos por conhecimento. Aqui, na *República*, a crítica aos prazeres fica bem mais complicada. Há que se achar a característica que contamina o prazer. Um reforço a essa interpretação de Gosling e Taylor parece ser a análise que Platão faz da gula nos tiranos. A fome, que no modelo de depleção/repleção inicial era desejo de restauração (prazer necessário), passa a ser desejo de destruição na gula dos tiranos insaciáveis.

Essa impotência em preencher o vazio é descrita na imagem da linha vertical do prazer, linha na qual só os sábios podem atingir o topo:

...os que não têm experiência da sabedoria e da virtude, que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo, e depois, novamente, até à região intermediária, e por aí andam errantes toda a vida, sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se até ao verdadeiro alto, nem se encherem do Ser realmente, nem provarem o que é um prazer sólido e puro; mas, olhando sempre para abaixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa, engordam e acasalam-se, e, devido a cupidez de tal gozo, dilaceram-se e batem uns nos outros com os seus férreos

²⁰⁴ “in some way mixed pleasures are the least real pleasures because their correlative desires are furthest from being replenishable.” GOSLING and TAYLOR, *op. cit.* p.120

chifres e cascos, matando-se por causa do seu apetite insaciável, porquanto não encham de alimentos reais a parte real e estanque de si mesmos. 585e-586b

Os homens imersos nas dores não são capazes de avaliar o que seja prazer, tal como aqueles que conhecem apenas o preto e o cinza julgam que o cinza é o branco. Isso acontece porque eles não se preocupam em preencher a parte real de si mesmos. Sem sabedoria não há como chegar ao *telos* que é a própria *eudaimonia* e a sua promessa de prazeres puros. Agora o movimento prazeroso criticado é aquele que não se completa, o que no *Górgias* parecia ser a natureza de qualquer prazer.

4.8

O bom prazer: a sabedoria ou os aromas?

Dessa forma, podemos ver como o livro IV partiu da experiência da sede e de seu preenchimento, experiência essa já relacionada indiretamente com o prazer no diálogo *Górgias*, e chega à conclusão de que a natureza da alma é uma natureza dividida em três partes. No livro VI, uma candidatura do prazer a ser o bem é lançada, mas permanece inconclusa a relação que o prazer pode ter com o bem. No livro IX, a estrutura da alma tripartida serve de base para uma nova avaliação dos prazeres. É a alma desejante do tirano que, analisada, serve para ilustrar os mecanismos dos prazeres impuros. E é a alma do rei-filósofo que serve para ilustrar os prazeres puros. O prazer que pertence à ordem do bem é o da sabedoria. É este olhar para os prazeres puros que parecia estar faltando no *Górgias*.

Porém, uma “teoria-geral dos prazeres” apresenta seus problemas. Um dos maiores parece ser o esquecimento dos prazeres puros relacionados ao corpo como os do olfato, como já mencionei acima, tema introduzido por Sócrates no livro IX para demonstrar a existência de prazeres que não provêm nem derivam de uma dor/falta.

Repara agora nos prazeres que não se sucedem aos desgostos, na hipótese, talvez, de estarem a supor, no caso presente, que a sua origem reside na cessação da dor, para o prazer, e na do prazer, para a dor.

De que caso e de que espécie estás a falar?

Há muitos, sobretudo se quiseses refletir nos prazeres relativos ao olfato. Esses surgem, efetivamente, de súbito, sem serem precedidos por nenhuma dor, e com umas dimensões espantosas; quando cessam, não deixam atrás de si nenhum sofrimento.

É absolutamente exato.

Não vamos então persuadir-nos de que o prazer puro é a libertação da dor, e a dor, a do prazer.

Decerto que não.

E, contudo, aqueles a que chamam prazeres, que atingem a alma através do corpo e que são talvez os mais numerosos e os maiores, são dessa qualidade: uma espécie de libertação da dor.^{584b-c}

Os maiores e os mais numerosos prazeres são libertações de estados dolorosos. Mas o prazer puro não provém de nenhuma dor, nem é sucedido por nenhuma dor. Então, os prazeres aromáticos são experiências de prazer puro. Na seção anterior, eu levantei a hipótese de Gosling e Taylor de que os prazeres do olfato poderiam não ser considerados reais e verdadeiros, na medida em que não preenchem vazios sentidos. Porém, isso é apenas uma hipótese interpretativa que tem muitos problemas. Sócrates, de fato, chama de puros os prazeres do olfato nessa passagem e de puros os prazeres reais dos sábios na passagem anteriormente citada 585e-586d. Na verdade, duas hipóteses de interpretação dessa passagem são consideradas por Gosling e Taylor: esses prazeres do olfato não são verdadeiros ou são verdadeiros.

Na primeira hipótese, eles seriam movimentos de repleção como todos os prazeres corporais, mas não viriam de uma falta sentida. E, por conta disso, eles seriam menos falsos que os outros prazeres apetitivos, uma vez que não dariam lugar a um falso julgamento. Na verdade, não dariam lugar a nenhum julgamento porque não são sentidas as faltas. Nessa interpretação, os prazeres do olfato partilhariam com os outros prazeres apetitivos em geral o fato de não serem preenchimentos verdadeiros e, portanto, nesse sentido, seriam tão falsos quanto os outros.

Na segunda hipótese, considerar tais prazeres como verdadeiros de fato comprometeria Platão com a realidade desses prazeres. Se fosse possível sustentar que Platão não considerava prazeres de repleção como verdadeiros prazeres, não seria problemático sustentar que os prazeres dos aromas são prazeres verdadeiros. Mas não há nenhuma indicação disso nesse diálogo. Pelo contrário, os prazeres do intelecto são apresentados como preenchimentos de faltas na *República*²⁰⁵. É justamente na sequência dessa passagem que Sócrates introduz a ignorância e a insensatez como vazios de alma (585a) e afirma a plenitude do entendimento.

O que podemos concluir é que, embora a descrição dos mecanismos do prazer se apresente de uma forma muito mais elaborada na *República* em relação ao *Górgias*, a natureza do prazer ainda parece nos escapar. Se ele é um movimento, por que o preenchimento completo da falta (ou o alcance do topo da linha), no prazer do sábio, indica a sua pureza? Na verdade, todo o diálogo apresenta teses e

²⁰⁵ O conhecimento se apresenta como gerado a partir de uma falta igualmente no *Banquete* como vimos no capítulo anterior. Essa obra e a *República* são consideradas do mesmo período de maturidade de Platão.

contra teses o tempo inteiro: o papel do *thymos* retratado como cão pastor e leão, os apetites que deveriam pertencer à parte apetitiva e, ao fim, pertencem às três partes da alma, por exemplo. A própria afirmação de que os aromas são prazeres puros pode estar colocando em xeque a separação das três partes da alma. Uma vez que, no tempo de Platão, o substantivo *epithymian* e o verbo *epithymiao* indicavam a queima de incensos nos sacrifícios e festas. Os aromas desde cedo estão enlaçados com os desejos e os prazeres, como havia sido afirmado no segundo capítulo. E, até mais, eles estão relacionados ao apetite dos deuses, na medida em que os rituais de queima de aromas nos sacrifícios tinham como premissa que os deuses se compraziam com os aromas. Se a *República* sofisticava nossa compreensão de motivação, de bem e de prazer, ela também nos deixa com sérias interrogações.

5

A novidade do *Filebo*

Podemos ver em tudo que foi dito até aqui que a busca por uma maior determinação sobre o que é a experiência prazerosa vem sempre acompanhada de uma busca pela vida mais feliz e harmoniosa. Se o prazer se mostra como inimigo no *Górgias*, ele é substancialmente inimigo da felicidade. Por que ele foi alçado à categoria de inimigo? No segundo capítulo, apresentei as compreensões acerca do prazer antes de Platão, e pareceu dominante naquele panorama que ou o prazer era um ingrediente fundamental à vida (teses fisiológicas), ou ao menos deveria ocupar um lugar de destaque na vida humana (teses didáticas). Platão, investigando mais profundamente a natureza do prazer, observou a sua gênese a partir do desejo, que antes de tudo é um *pathos* de deficiência. Se isso já estava sutilmente indicado pelos pré-socráticos, Platão elevou a questão, transformando-a em questão crucial para entender os malefícios do prazer e de sua busca desenfreada. A geração a partir de uma deficiência marca, agora, a “maldade” do prazer. Os desejos deveriam ser contidos e os prazeres não satisfeitos de forma a fortalecermos nossa alma para atingir o bem (ainda não transcendente) da vida boa. Na *República*, Platão continua a crítica fervorosa ao prazer: devemos domar o leão que habita em todos nós. Mas agora a deficiência não é mais exclusividade do “mau” prazer. O filósofo, deficiente de saber²⁰⁶, é o homem mais feliz. Os objetos do prazer são mais determinantes para definir o seu valor na vida do que a gênese do seu nascimento. É bem verdade que nesse momento parece que Platão afirmava com todas as letras a transcendência do Bem. Essa distância entre o querer mundano e o bem transcendente pode ter ocasionado uma afirmação da deficiência do filósofo. No entanto, podemos perguntar: por que quase todos os prazeres ficaram ao lado do mau desejo? Afinal não somos todos, os bons e os maus, deficientes? Qual será a razão que manteve a maior parte dos prazeres isolada como fera dentro de nós?

Para responder a essas perguntas devemos entrar agora no que muitos consideram o último Platão ou Platão da velhice. Muitos comentadores evitam o termo “velhice”, considerando-o pejorativo. Em minha opinião, velhice não pode ser entendida como pejorativa no contexto da filosofia platônica porque, se o corpo

²⁰⁶ Ainda que o filósofo atinja o topo da linha dos prazeres e atinja também o Mundo das Ideias na *República* (em oposição ao filósofo do *Fedon* que não alcança as Ideias, e ao filósofo do *Banquete* que de alguma forma atinge, mas esquece e retoma o caminho), a metáfora do Sol deixa em suspenso a possibilidade de visualizar o Bem (o famoso para além de todo ser (509a-c)). Para conferir a oposição entre o filósofo do *Fedon* e o da *República* ver artigo de Iakovos Vasilipou. Cf. VASILIPOU, I. “From the *Phaedo* to the *Republic*”.

perde a vitalidade, a alma floresce. Qualquer que seja o nome que se queira dar a essa fase, ela se destaca tanto pelas características estilométricas quanto pelos temas abordados. E é nesse novo universo que encontramos o diálogo que deu mais relevância ao tema do prazer. Logo, ao considerar a análise do prazer que Platão realiza ao longo de sua obra, é o *Filebo* que se destaca acima de todos para os seus intérpretes. Esse diálogo é mais do que uma investigação do prazer e do conhecimento. É um diálogo sobre a vida e a *eudaimonia* que, como vimos no segundo capítulo, é aquilo que parece mover todas as ações humanas e, dessa forma, é análoga ao bem, a última finalidade dos homens.

Por conta disso, acredito que, nesse diálogo, possamos encontrar uma nova compreensão de prazer que acabará por incluí-lo definitivamente na vida do homem feliz e, também, ao mesmo tempo, revelará um novo lugar para a inteligência, *nous* e *phronesis*, nessa vida completa. Assim acredito que haja um plano platônico com respeito a certa conduta em direção ao bem exposto nesse diálogo, que seria seu diálogo ético por excelência²⁰⁷.

Apesar de ser um dos últimos diálogos de Platão, ele apresenta uma forma bem conhecida: Sócrates questionando jovens sobre o valor do prazer e do conhecimento na vida. Não é um diálogo aporético, mas também não conclui a discussão. O personagem título, Filebo²⁰⁸, faz apenas intervenções pontuais ao longo do texto, e o diálogo transcorre como uma discussão entre Sócrates e Protarco. Mais que uma discussão, é quase uma peça retórica de Sócrates na qual este convence sem grandes dificuldades o seu interlocutor. O intrigante do diálogo é que ele retoma, no curso da discussão, quase todos os temas trabalhados por Platão em seus últimos diálogos (*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político* e *Timeu*): o tema do conhecimento, do um e do múltiplo, do método da *diairesis*, a harmonia do *cosmos*, a matemática do Universo, etc... Isso faz com que o diálogo se ofereça como um dos melhores textos platônicos para uma interpretação que queira articular ética com ontologia.

Boa parte do diálogo é voltada para a análise da experiência de sentir prazer. E, ao longo dessa exposição, Sócrates apresenta o prazer como algo sujeito à atribuição de falso e verdadeiro. Ele opõe prazeres puros a impuros (ainda que fale sucintamente dos prazeres puros) e critica os prazeres de assistir aos espetáculos teatrais. Ao final, Sócrates concebe uma vida plena coberta de conhecimento e acompanhada de alguns prazeres.

²⁰⁷ Não quero menosprezar aqui diálogos como a *República* e as *Leis* que são muito mais explícitos quando se trata de falar de regras de conduta. Acredito que o *Filebo* apresente as bases para as regras de conduta no último Platão, em certo sentido, as prescrições contidas nas *Leis* têm como suporte as teses apresentadas no *Filebo*.

²⁰⁸ Muitos creditam o seu silêncio ao hedonismo exacerbado que não permite o diálogo.

5.1

A multiplicidade de temas no *Filebo*

Se imaginássemos que Platão terminou o seu discurso sobre o prazer no livro IX da *República*, ficaríamos talvez com a impressão de que quase todos os prazeres deveriam ser banidos da vida dos homens mais felizes. De fato, na *República* o prazer puro do sábio é identificado com a própria inteligência e seu exercício. Assim, o que todos conhecem como prazer em oposição à inteligência deve ser eliminado da vida feliz e, portanto, completa. Contudo, Platão não termina seu discurso sobre o prazer na *República* e incorpora aqui uma gama bem maior de prazeres na vida eudaimônica²⁰⁹. No *Filebo*, prazer e inteligência começam o diálogo como opostos e, ao final, se encontram como moradores da mesma casa em uma vida mista, conforme a escolha do pensamento (*nous*) e da inteligência (*phronesis*):

Quanto aos prazeres que chamamos de verdadeiros e puros, considera-os quase como da nossa família. E, além desses, aqueles que acompanham a saúde e a moderação, assim como também todos aqueles que acompanham a virtude inteira, como se ela fosse uma deusa, seguindo-a por toda a parte; esses acrescenta à mistura. (63e)²¹⁰

Há quase uma concordância geral entre os comentadores de que o *Filebo* se encontra entre os diálogos finais de Platão e que foi composto nas duas últimas décadas de vida do filósofo. Assim não parece inconveniente acreditar que Platão continuou sua análise do prazer para além da *República*. Essa hipótese se justifica plenamente quando nos damos conta das questões não respondidas nos diálogos anteriores estudados, *Górgias* e *República*.

Se Platão, no *Górgias*, afirmava uma natureza de incompletude para toda experiência de prazer; como o filósofo da *República* tem a vida mais prazerosa? Como o prazer na *República* pode estar associado ao bem e a seu conhecimento? O bem pode acatar a incompletude, se ele é completo e perfeito? No *Filebo* talvez possamos encontrar as respostas para essas questões ou até mesmo questionar a validade das questões.

Com isso, gostaria de partir de duas interpretações; uma da ética platônica como um todo e outra do diálogo *Filebo*, mas com desdobramentos que no fundo alteram toda a compreensão do último período do pensamento platônico. São elas: a interpretação de Daniel Russell²¹¹ que afirma encontrar em Platão uma defesa da vida holística ainda que incipiente, pois haveria uma constante tensão entre o papel da inteligência como reguladora dos apetites e uma inteligência como

²⁰⁹ “a dialogue....which seeks to do justice to the rightful claim of pleasure to be a factor in human happiness.” Cf. HACKFORTH, R. “Introduction” in PLATO, *Philebus*, p.5.

²¹⁰ Quem fala aqui é a própria inteligência (*phronesis* e *nous*).

²¹¹ RUSSELL, Daniel. *Op. cit.*

harmonizadora da psique²¹² e a interpretação de Cynthia Hampton que vê no diálogo *Filebo* uma afirmação de um bem que é um composto harmônico. Sendo assim, gostaria de propor uma unificação dos temas abordados no *Filebo* de forma a que surgisse no horizonte o que é, para mim, uma nova postura de Platão em relação ao saber e ao prazer que aposta em uma compreensão da vida como uma estrutura articulada e, mais que isso, transforma a estrutura no aspecto principal da vida.

Desde a antiguidade, os comentadores se perguntam sobre qual é o tema do diálogo *Filebo*. Trasílo considera que o prazer é o principal tema e assim estabeleceu o subtítulo que conhecemos: do prazer. Pisitheus, aluno de Teodoro de Asine, considera a inteligência. Iambico, Sirianus e Proclus, que é a causa final do universo e o bem imanente a tudo. Modernamente, para Schleiermacher, a principal questão seria a colocada logo no início: qual é o maior bem, o prazer ou o conhecimento? Já para Friedländer, o elo entre os prazeres e as questões ontológicas mais altas é que está em questão, e Gadamer acredita que o problema é o que escolher e como agir. Gosling e Taylor, por sua vez, acreditam que o diálogo é um debate entre hedonismo e anti-hedonismo²¹³ que revela uma estrutura proposicional em alguns prazeres (os de antecipação).

Dentre as vozes mais recentes, Monique Dixsaut²¹⁴ acredita que para estabelecer uma unidade entre os temas do diálogo é necessário antes perguntar: “o quê que, no problema colocado [no começo e no final], requer as considerações desenvolvidas na primeira parte [ontologia e método]?” Dessa forma, a autora tenta unificar as questões metafísicas com o cenário ético. Não só Dixsaut orienta a sua interpretação pela necessidade de unificar os temas, Cynthia Hampton e Daniel Russell, também seguem essa linha. Será que o tema explícito do prazer e o aprofundamento das questões acerca da antecipação não conduzem a uma nova compreensão da verdadeira vocação platônica que une ontologia, método e ética a partir de uma intuição grega sobre o homem feliz?

A maior parte das interpretações do diálogo *Filebo* que tentam unificá-lo é orientada por uma decisão anterior que supõe a necessidade de acatar ou não uma escola evolucionista, uma escola evolucionista que seja também revisionista ou uma unitarista. Assim, aqueles que adotam a última, como, por exemplo, Cynthia Hampton²¹⁵, devem tentar unir as teses do *Górgias* e da *República* com as teses do *Filebo* com respeito à Teoria das Ideias, ao prazer e à conduta humana em direção a uma boa vida. Por outro lado, os evolucionistas devem observar as pequenas diferenças entre os diálogos e os revisionistas devem tentar mostrar como uma ruptura radical está sendo exposta no diálogo.

²¹² Essa tensão já foi observada no capítulo anterior.

²¹³ DIXSAUT, M. “Introduction” In: *Le fêlure du plaisir I. commentaires*

²¹⁴ DIXSAUT, M. *op.cit.* p. XII.

²¹⁵ Daniel Russell explicitamente se furta a aderir a uma escola, ainda que trabalhe de uma forma unificada, considerando, na defesa de sua tese, tanto diálogos iniciais como o *Eutidemo* quanto diálogos finais como o *Filebo*. Cf. *Op. cit.*, pág.13

É claro que essas divisões são muito mais nuançadas na prática, como podemos ver, por exemplo, pela interpretação de Hampton. Para a autora, o *Filebo* “amarra os fios soltos”²¹⁶ deixados na *República* relativos à relação entre Ser, prazer e conhecimento. Para ela, Platão assume nesse diálogo um Bem que é descrito como um todo orgânico. O ideal da vida feliz é corresponder à ordem universal e para isso é necessário dispor de modo apropriado os tipos de conhecimento e prazer. Em suas palavras: “a mais alta forma de conhecimento é a realização dessa verdade – tanto pelo *nous* quanto pela *phronesis* – em nossas vidas”. Assim, Platão estaria longe da ética aristotélica, na qual a prática da virtude não seria a única responsável pela boa vida e, também, da ética dos neoplatônicos, na qual a vida de contemplação busca uma união mística com o Um. Embora ela queira afirmar uma continuidade entre a *República* e o *Filebo*, ela não se nega a observar que, se a tese continua a mesma, a teoria se expandiu. No fundo, essa expansão lhe traz novos contornos e ela não mais é a mesma. Afinal, um Bem composto como um todo articulado não é exatamente a ideia do Bem/Sol da *República*. Toda a importância da sabedoria prática (*phronesis*) que Hampton observa no *Filebo* parece estar ausente na *República*.

A verdade é que entre essas divisões (unitaristas e evolucionistas), as únicas que parecem partidos irreconciliáveis são aquelas que dividem aqueles que acreditam que Platão ainda postula uma Teoria das Ideias e aqueles que acreditam que não há mais espaço para as Ideias no último Platão. Mas até mesmo isso pode ser nuançado quando pensamos que uma revolução na Teoria das Ideias pode significar tanto a sua continuidade quanto o seu fim. No caso de Cynthia Hampton, que acredita que a Teoria das Ideias é fundamental em toda obra de Platão, fica explícito que tais Ideias tomam outro aspecto e natureza quando pensadas a partir da Ideia Suprema articulada como um todo para além das suas partes.

Assim, acredito que todo o auxílio para desvendar passagens enigmáticas do diálogo é de boa valia. Que venham todos aqueles que se debruçaram e pensaram sobre a questão do prazer e da boa vida no diálogo de Platão, independentemente de escolas que no fundo acabam por se reconciliar na reverência e no cuidado com que leem o filósofo de largos ombros.

Esse diálogo é particularmente repleto de digressões ou transições²¹⁷. As duas principais²¹⁸ estão no princípio do diálogo e se referem à natureza do Ser, um e múltiplo, e a divisão em quatro gêneros de tudo o que é, por um lado, e, por outro

²¹⁶ HAMPTON, C., *Op. cit.*, p.93.

²¹⁷ Gadamer e W. H. Thompson preferem chamar de transições. Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Plato's Dialectical Ethics* e MUNIZ, F., *Platão: Filebo*, p. 09.

²¹⁸ Coloco a natureza de tudo “o que é” como sendo um e múltiplo ao lado da divisão em quatro gêneros de tudo o que existe, considerando o aspecto ontológico das passagens; embora o método da *diairesis* esteja exposto no meio das duas passagens. Esse posicionamento das passagens também poderia sugerir que a divisão em quatro gêneros de tudo o que há é a aplicação do método de *diairesis* ao Um e múltiplo de tudo o que é dito ser.

lado, ao método de *diairesis*, que é o contraponto epistemológico da ontologia do primeiro. São essas digressões que levaram Dorothea Frede²¹⁹ a nomear de purgatório as passagens iniciais do *Filebo* que desviam do tema principal - que, do seu ponto de vista, é o prazer e o conhecimento na vida feliz - e propõem ruminações ontológicas e metodológicas muito semelhantes a outros diálogos de Platão, como o *Parmênides* ou o *Sofista*.

5.2

A estrutura como proposta de unificação

Poucos intérpretes tentam unir todas essas digressões. Hackforth acredita que, como quase todos os diálogos de Platão, este também não se esgota em um só tema. Ainda que traga para o cenário platônico algumas inovações: a aplicação da matemática pitagórica ao domínio da ética, um novo método de divisão para lidar com o enigma do um e do múltiplo e uma inteligência divina, um *nous basileus ouranous* que ordena todas as coisas (28c), um deus da medida, segundo Hackforth.²²⁰ Embora o autor pretenda uma compreensão geral, sua ênfase na questão do método de *diairesis* não deixa dúvida de que o espaço que o comentador reserva para a questão da boa vida fica muito restrito e lacunar. O que Hackforth nos diz afinal sobre o modo de vida do homem feliz?

Tentar unir a parte chamada “ontológica” com aquela nomeada de “ética”, não é uma tarefa fácil. Mas alguns comentadores contemporâneos se esforçam nesse sentido: Cynthia Hampton e Daniel Russell são dois bons exemplos dessa tentativa. Minha interpretação segue essa linha. Gostaria de compreender a vida feliz a partir da afirmação da unidade e multiplicidade de tudo o que é, e de propor que o método de divisão apresentado no *Filebo* talvez seja mais que um método e sim a correspondência ontológica de uma verdade que é a mesma da ética da *eudaimonia* em Platão. O método de divisões e coleções que chamamos de *diairesis*, talvez pela influência dos pensadores posteriores, de Aristóteles a Hegel, é compreendido como um método de conhecimento, mas a minha tentativa é pensá-lo não apenas como método de compreensão e sim como uma afirmação de que tudo que é “é dividido e unido em sua própria natureza”. Assim a gramática, na qual letras e sílabas se articulam, é uma imagem da vida e não só um método para compreendê-la.

Assim, proponho compreender toda a referência imagística de Platão com respeito à casa, à morada, aos alicerces e aos materiais de construção como o elo entre a ontologia do um e do múltiplo, o método de *diairesis* que a gramática exemplifica e a postulação de uma busca pela felicidade humana através da incorporação do prazer e do conhecimento. Afinal, não poucas vezes o filósofo definiu o homem

²¹⁹ FREDE, Dorothea, “Introductory Essay” in: PLATO, *Philebus*

²²⁰ HACKFORTH, R., *Op. cit.*, Pág. 9

como um animal doméstico (*hemoron*²²¹), e sabemos que um animal doméstico é aquele que partilha a nossa casa. A vida compreendida como uma casa recebe sua unidade por um modelo de união dos fonemas em uma língua que a gramática articula, assim como a inteligência articula a psique do homem harmonizado e, portanto, feliz.

O modelo da casa surge ao fim do diálogo, quando Sócrates propõe que construam a vida mista investigando a natureza do bem.

Devemos, nesse caso, ter uma apreensão clara do bem ou, pelo menos, uma indicação geral dele para, conforme dizíamos, saber a quem ofereceremos o segundo prêmio.

Correto.

Ora, já não encontramos um caminho que conduz ao bem?

Qual?

Se alguém, procurando um homem, se informasse logo sobre o lugar certo em que ele mora (*oikeo*), teria dado um grande passo para encontrá-lo. 61a-b

Cabe lembrar aqui que o modelo da casa já aparecera no *Górgias* para iluminar a natureza da alma²²². E, também, na boca de Cálicles, a imagem da casa é utilizada para reputar a Sócrates o afastamento da natureza humana. Essa dupla função da casa no *Górgias* nos permite olhar mais atentamente para a imagem recapturada no *Filebo*. Para o crítico sofista, a casa é a natureza mais própria do homem. E Sócrates, na ocasião, parece concordar com isso, na medida em que apresentou a alma como uma casa, e entregou a ela as atividades mais próprias do ser humano: desejar e conhecer²²³. Nessa passagem do *Filebo*, o bípede sem plumas deve ser procurado na sua casa, assim como o bem deve habitar a vida mista.

E mais adiante ele diz:

Se disséssemos, então, que estamos agora diante do pórtico da morada (*prothyrois [kai] tes oikeseos*) do bem, estaríamos talvez falando de um modo correto? 64c

²²¹ *Hemeron* é sinônimo de *oikeio* (da casa), mas também significa cultivado quando se refere às plantas e civilizado quando se refere ao homem. Sendo que este último significado provavelmente surge a partir de Platão. Em Homero, *Odisséia* 15 160 e ss., encontramos o termo indicando gansos domésticos. Na *República* 620d, os homens justos escolhem voltar como animais domésticos. Já, no *Político* 264a, no *Sofista* 222b, nas *Leis*, 766a, são os próprios homens que são animais domésticos.

²²² Devo a Sabina Lovibond a lembrança de que a alma, no *Górgias*, é compreendida como uma casa, mas aqui eu quero compreender a vida “belamente misturada” como casa. Cf. LOVIBOND, Sabina, “Plato’s theory of mind” in: *Companions to Ancient Thought: 2 Psychology*, p.51.

²²³ Antes de Platão, a alma aparece com apenas dois significados; coragem ou espírito elevado e sopro de vida. Em Platão, desde os primeiros diálogos, a alma vem tomando nova significação através das atividades que lhe são atribuídas. Cf. LOVIBOND, S. *op. cit.*

O fato de Sócrates acreditar que já estão próximos do bem depois de entregar o primeiro prêmio à vida mista nos alerta sobre a estreita relação entre uma concepção de vida perfeita e o bem. Se apostar na superioridade de uma vida mista já é estar na porta da casa do bem, a construção dessa vida é a construção da casa do bem que tanto pode ser compreendido como o Bem em si quanto como o bem para o homem (o seu correlato, a vida eudaimônica)²²⁴. Falar em casa, nesse contexto, nada tem a ver com opor privado e público. Casa é a construção, tanto de um templo quanto de uma morada em particular, fundamentalmente um abrigo composto de partes. Para entendermos que imagem de casa corresponde ao imaginário grego, podemos pedir auxílio a Aristóteles:

Por isso, (a) os que definem a casa (*oikia*) dizendo que ela é pedra, tijolos e madeira, dizem o que é a casa em potência (*dynamis*), porque todas essas coisas são matéria; (b) ao contrário, os que a definem dizendo que é um refúgio para proteger coisas e corpos ou alguma outra coisa desse tipo dizem o que é a casa em ato (*energeia*); (c) enfim, os que unem ambas as definições exprimem a substância (*ousia*) no terceiro significado, como composto de matéria e forma. *Metafísica*, H2, 1043, 14-19²²⁵.

Nesse trecho da *Metafísica* podemos perceber como a casa é pensada como matérias ou partes em uma determinada posição e, também, como local de abrigo. Quando, na *Metafísica*, Aristóteles não utiliza exemplos de substâncias retiradas do mundo animal (aí incluindo o homem), ele volta frequentemente ao exemplo da casa, e também ao da sílaba quando quer enfatizar a relação de um todo com suas partes na composição de uma substância. Uma composição que é sempre além dos seus componentes.

A partir dessa indicação, sugiro que o *Filebo* se adequa perfeitamente aos dois exemplos aristotélicos. Tanto a tematização da gramática (e a sua articulação dos fonemas em sílabas) como modelo de método de divisão, no começo do diálogo, quanto a referência à casa, ao fim do diálogo, parecem indicar um modo de compreender a vida eudaimônica partindo de uma compreensão maior da relação entre o um (todo) e o múltiplo (partes).

5.3

Disposição e estado próprios à felicidade

Até aqui pudemos observar que o próprio caráter complexo do diálogo sugeriu uma abordagem da estrutura e do modelo da construção como forma de elucidar o seu tema principal, ou seja, o valor do prazer e do conhecimento na boa vida. No

²²⁴ Assim pode se tornar mais claro o fato de que o bem vai se refugiar na *physis* do belo, como vê Gadamer. Cf. GADAMER, *A ideia de belo em Platão e Aristóteles*.

²²⁵ O “Livro H” é a recapitulação das questões do “Livro Z” que investiga o ser e os candidatos a *ousia*.

começo do diálogo, como lembrei no segundo capítulo, o prazer e o conhecimento disputam o prêmio de melhor disposição para uma vida feliz. Quando Platão elege novamente os candidatos da *República* VI, leva-nos, como bem vê Dorothea Frede²²⁶, a perceber que os candidatos não são meros bens instrumentais, mas constituem a própria felicidade:

Bem, Filebo afirma que, para todos os seres vivos, bom²²⁷ (*agathos*) é o agrado, o prazer, o deleite (*khairis, hedone, terpsis*) e o quanto for consoante com esse gênero. Na nossa contestação, não é isso, mas o pensamento, a inteligência, a memória (*phronesis, noeisis, mneme*) e o que lhes for aparentado, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro (*doxan te orthen, aletheis logismous*), são melhores e têm mais valor que o prazer para tudo quanto for capaz de participar (*metallabanein*); e essas são, dentre todas as coisas, o que há de mais útil para tudo o que existe, que existirá e que possa participar (*metaskhein*) delas. Não é isso, mais ou menos, o que cada um de nós afirma?(11b-c)

A primeira formulação da questão do diálogo, na tradução de Muniz, é “o que é bom”²²⁸ e útil para todos os seres animados, o prazer ou a inteligência?”. Não posso ignorar aqui uma grande polêmica que se estabeleceu entre os comentadores sobre a tradução de *agathos* que aparece no texto no acusativo *agathon*. E temo que tenha que fazer uma pequena digressão no meu próprio texto para apresentar o problema. O que suporta a controvérsia não é uma mera distinção entre adjetivo e substantivo. O que está em jogo é descobrir se Sócrates estava supondo que o prazer e o conhecimento são bens entre outros (bom) ou se eles podem se candidatar ao posto de supremo bem. Na *Republica* VI, encontramos o substantivo bem, quando Sócrates formula a mesma pergunta. Algo mudou na posição de Platão?

A opção de Muniz segue a da Friedländer, conforme ele mesmo esclarece em nota, que acredita que Sócrates só vai empregar “o bem” em 14b1 quando já tiver contrastado as duas visões de vida: do prazer e da inteligência. Essa opção por bom é sugerida pela falta do artigo. Todavia, outros comentadores observam que a ausência do artigo em *agathon* não elimina a possibilidade de traduzi-lo por bem, embora “o bem” apareça em geral com o artigo *to* e bom, o adjetivo, sem artigo, como nessa frase. Como a questão do início do diálogo é reformulada, em 60b,

²²⁶ Frede, D. (artigo)

²²⁷ Pradeau, Auguste Diès, e Dorothea Frede traduzem por bom como Fernando Muniz. Hackorth traduz por o bem.

²²⁸ Dorothea Frede lembra que em 14b parece estar em aberto se a questão é sobre o bem ou um bem, mas em 60a fica claro que se trata do primeiro caso como veremos na próxima seção. Seth Benardete traduz *agathon*, na passagem em 11b, por bom por acreditar que a falta do artigo pode sinalizar a mudança de interlocutor. Assim a questão seria um bem entre outros com Filebo e o supremo bem com Protarco. Monique Dixsaut faz uma aposta próxima à de Benardete. O Filebo, na verdade, defenderia que o prazer era o bom e Sócrates transforma essa afirmação na tese que quer combater que é “o prazer é o bem”. Cf. DIXSAUT, M. “L’ Affirmation de Philèbe” in *La Fêlure du plaisir*.

com *to agathon* e, ainda, em 14b1 é usado *tagathon*, o bem, justifica-se pensar que a questão aqui também é relativa ao bem (substantivo).

Essa não é uma mera disputa sem significação para a interpretação do tema do diálogo. A disputa que encontramos entre os comentadores sobre qual seria a melhor tradução, bem ou bom, justifica-se exatamente quando retornamos à *República* e nos encontramos na famosa passagem da analogia entre o Bem e o Sol, que começa com a mesma pergunta do *Filebo*: qual é o maior bem, o prazer ou o conhecimento? Nessa passagem *agathos* aparece sempre com artigo (505b, 506b, 506d e 506e). Ainda que comentadores contemporâneos critiquem Platão por não distinguir substantivo de adjetivo, não posso aqui tomar o caminho de historicizar o nascimento da distinção entre substantivo e adjetivo e localizar em Aristóteles, ou até mesmo nos estoicos (os “verdadeiros” criadores da gramática), o início da distinção e, com isso, concluir que Platão pertence à infância do pensamento. Há bons motivos para Platão não se voltar para essa diferença. Na verdade, uma de suas maiores grandezas é o fato de que ele nunca se debruçou sobre os meros substantivos. Platão nunca pensou o homem, mas sim o homem justo, belo e verdadeiro. O que é problemático para ele são os adjetivos, como deixa claro em outra passagem emblemática da *República*, na qual afirma que não haveria pensamento se todas as coisas fossem como um dedo (523a-524c). Nesse exemplo do dedo, os adjetivos que fazem pensar são os relacionais (pequeno/grande, duro/mole, leve/pesado), mas as preocupações de Platão não se resumem aos adjetivos relacionais. É bem evidente, desde os primeiros diálogos, que as investigações de Platão surgem sempre a partir de adjetivos: justo, belo, verdadeiro. E, de fato, os adjetivos que não exprimem imediatamente uma ideia de relação, como justo, belo, branco, no fundo sempre remetem a uma relação essencial com o objeto a que aderem: “*adj*”. Porém, de fato, Platão substantiva tais adjetivos para pensá-los: a justiça, a verdade, o bem. Muitos, mais tarde, vão criticá-lo por isso.

Não separar substantivos de adjetivos talvez seja a grandeza de Platão. Um homem é sempre mais que um mero homem. Contudo, o filósofo aposta na substantivação dos adjetivos como forma de elucidá-los. Como método para compreender o que mais o faz pensar²²⁹. Dessa forma, é relevante apontar o que alguns comentadores compreendem como definitivo para a análise do *Filebo*, ainda que não seja necessário decidir nesse momento se Platão não utilizou o artigo porque o prazer e o conhecimento são bons ou, melhor dizendo, são bens entre outros possíveis, ou se estava se referindo ao supremo bem, já que nas passagens posteriores o artigo reaparece para indicar a substantivação do adjetivo.

Uma interpretação como a de Hackforth, por exemplo, comprova que a tradução por bem não afasta aqueles que querem pensar que não há bem transcendente no

²²⁹ Quando saliento a questão do método aqui não pretendo abolir o caráter ontológico que subjaz à substantivação dos adjetivos, apenas acredito que a questão metodológica é bastante clara na substantivação, também.

Filebo. Ele, ainda que traduza a passagem por bem (*the good*), se nega a compreender esse bem como metafísico ou como Forma, uma vez que Platão dedica-se, no diálogo, a uma análise da vida do homem com elementos extremamente sensíveis²³⁰. Mas se as Formas sustentam o sensível, quando falamos do sensível estamos assim tão distantes das Formas? A eliminação das Formas ou Ideias no diálogo não é uma interpretação sem opositores. Cynthia Hampton e Gadamer constroem suas interpretações tendo em vista sempre a transcendência que carrega a expressão *to agathos* em Platão.

De uma forma ou de outra, todas as interpretações que rejeitam a identificação do bem, nessa passagem, com o bem transcendente, rejeitam também a possibilidade de que Platão esteja consciente do uso recorrente da palavra na sua própria filosofia. De qualquer maneira, falarei mais da noção de bem que está exposta no começo e no fim do diálogo na seção seguinte e, aqui, o principal é perceber que a mesma questão inicial do diálogo é formulada de duas maneiras no começo do texto. A primeira formulação da questão seria “o que é o bom” e a segunda é:

[...]A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado (*hexis*) e a disposição (*diathesis*) da alma (*psyche*) capaz de proporcionar vida feliz aos homens. (11b-d)

Reformulando a questão, Sócrates parece querer dizer que o bem é o estado e a disposição de alma. Para Hackforth, aqui, Platão descarta qualquer possibilidade de que a felicidade seja compreendida como posse de bens externos ao homem, tais como a riqueza ou a estima de outras pessoas; possibilidade que Aristóteles atribui a certo senso comum que acredita que a felicidade é o reconhecimento (fama, amizades) ou os bens. Aqui, o comentador reconhece uma semelhança entre a concepção de prazer hedonista e aquela do intelectualismo socrático²³¹ (a qual Hackforth considera que é a defendida por Platão). No seu entender, ambas rejeitariam uma compreensão de felicidade que inclui elementos para além da própria psique. Com isso, para o comentador, a única importância da referência a um estado e a uma disposição é, de certa forma, internalizar a felicidade²³². Mas se unirmos a primeira formulação com a segunda teríamos que o bom da primeira questão é um estado e/ou uma disposição, ou pelo menos comparável a uma disposição ou estado. O bem em Platão dificilmente teria um caráter de subjetividade ou interioridade. Ainda que ele recomende na *República* organizar

²³⁰ Como na passagem do microcosmo e macrocosmo da qual falarei mais adiante.

²³¹ O intelectualismo socrático seria a afirmação de que a felicidade é determinada pelo conhecimento.

²³² Hackforth compreende o hedonismo como uma questão interna do sujeito, o que também é problemático. Russell, por exemplo, compreende o hedonismo como aquisição de bens também. O hedonismo pode ser pensado como acumulação de bens e prestígio ou como uma questão interna do indivíduo.

primeiro a alma antes de agir, como vimos no capítulo anterior, é na práxis que se realiza o bem e o mal. Dessa forma, não seria necessário nesse momento internalizar a felicidade, e menos ainda unir intelectualismo com hedonismo.

Para Pradeau²³³, que interpreta disposição e estado através da referência à disposição (*diathesis*) neutra em 32e-33a²³⁴, o estado (*hexis*) designaria as relações que a alma mantém com os objetos com que ela se relaciona, com os objetos de seu desejo. Já, a disposição (*diathesis*) designaria a posição na qual a sua alma se encontra, segundo a qual ela faz tal e tal escolha. Como no exemplo das emoções experimentadas nas representações teatrais, um mesmo espectador poderia atingir disposições psíquicas diferentes segundo o estado (*hexis*) de alma²³⁵. A distinção entre estado e disposição tem uma importância considerável em Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*. Porém, com modificações, para ele a virtude é fundada em um estado (*hexis*) que se realiza em um ato, enquanto a disposição (*diathesis*) é uma disposição cíclica, a distinção é entre um estado constitutivo ou fundamental que determina o caráter do indivíduo e uma disposição accidental ou provisória. Na interpretação de Pradeau, Platão pensa os dois termos de modo um pouco diferente, uma vez que o espectador pode atingir estados diferentes de acordo com uma disposição ou pré-disposição.

Aqui, Platão ou não distingue claramente estado de disposição ou está de fato condicionando a felicidade aos dois pressupostos, estado e disposição. Para não incorrer na falta grave de tornar irrelevantes as palavras do autor, devemos assumir a segunda hipótese, pelo menos, a princípio. Alguém é feliz (e sabemos que o feliz é o virtuoso²³⁶) se possui estado e disposição para a felicidade. De fato, Sócrates parece acreditar que a felicidade depende de algo para se realizar que não se confunde com aquisição de bens (ainda que em amplo sentido), pelo contrário, a felicidade está condicionada a certo posicionamento da alma ou do indivíduo que seria sempre em relação aos objetos e determinaria escolhas. Estado e disposição têm um caráter de *topos*, se há uma distinção entre interioridade e exterioridade, também há uma comunicação entre as duas noções. Algo que está no espaço está sempre em relação a si mesmo e a outro.

²³³ Nesse ponto é necessário alterar as traduções de Pradeau para *hexis* e *diathesis* de forma a relacionar com a tradução de Fernando Muniz que estou utilizando. Pradeau traduz *hexis* por disposição e *diathesis* por estado, o contrário do que faz Muniz. François Pradeau não justifica a sua tradução, que não parece óbvia, uma vez que a palavra *diathesis* traz em seu corpo a palavra posição: *thesis*. Podemos, contudo, apenas suspeitar que a sua opção advenha do fato de que o resultado de colocar/dispor possa ser compreendido como um estado. Cf PRADEAU, *Filebe*, p.78, 132, 262.

²³⁴ “Existe, então, uma tal disposição, a terceira, além da disposição daquele que tem prazer e da disposição daquele que tem dor?”

²³⁵ Em 48c, Sócrates, ao referir-se aos espectadores da comédia, utiliza o termo *hexis*, para descrever o estado de estupidez. Como, nesse momento, o espectador ainda não ri da comédia, podemos compreender porque Pradeau escolheu disposição para *hexis*, o espectador está “disposto” a rir, está em um estado propício.

²³⁶ Entendendo sempre virtude como perfeição de uma ação ou de um ente, como expus no primeiro capítulo.

Georges Leroux²³⁷ reconhece que Platão nem sempre utiliza *hexis* em apenas um sentido. No entanto, observando a *República*, o comentador nota que há um uso de *hexis* (433e) no sentido de oposição à posse de bens materiais. Nesse contexto, *hexis* designaria a posse de si mesmo e de sua tarefa própria. Leroux acredita que possuir o que é próprio significa de fato possuir algo que revela quem é o indivíduo e este uso poderia ser o germe da compreensão aristotélica de *hexis*.

Se Pradeau tem razão em distinguir os dois termos em Platão, o estado (*hexis*) seria uma pré-disposição que acabaria resultando em uma disposição psíquica. Assim, o estado de estupidez (48c) que o espectador possui seria uma pré-disposição a se lançar em um estado de dor e prazer. Independentemente de se aceitar ou não a posição de Pradeau²³⁸ e assumir que Platão realmente distinguia entre estado e disposição, temos que assumir que ambos os termos trazem o sentido de estado de espírito e identificam modos de se relacionar com objetos²³⁹.

Dessa forma, podemos compreender o prazer e a inteligência como candidatos à circunstância ou à situação que a alma deve atingir para que o homem seja feliz. E, conseqüentemente, esses candidatos devem constituir a felicidade. Ser feliz, desse ponto de vista, é ter uma alma bem posicionada em relação aos objetos de seu desejo e em relação a si mesma. Como a inteligência pode ser uma disposição e um estado? No sentido moderno, certamente não. Para nós inteligência é uma faculdade, uma atividade que a alma/mente coloca em funcionamento e, nessa medida, não pode ser um estado ou uma posição em que ela se encontre. Posição fala da relação entre o indivíduo e tudo aquilo que está disponível ao desejo e ao prazer. Tanto poderia ser um estado de espírito quanto um estado constitutivo do indivíduo, mas a inteligência como faculdade não parece um bom candidato.

Platão tem muitos nomes para inteligência. O mais recorrente no diálogo é *nous*. O *nous*, entre os gregos, é muito mais do que uma faculdade da alma/mente. A inteligência grega se confunde com o próprio “arranjo” da alma, a harmonia cósmica, a proporção. O sentido primeiro de *nous* é ordem, por isso é tão fácil para Platão dizer que o mundo tem uma inteligência. Por outro lado, o prazer na contemporaneidade, muitas vezes é comparado a certo estado de espírito, uma disposição de alma²⁴⁰. O prazer seria também uma disposição em Platão? No decorrer do diálogo, na mesma medida em que o prazer é incorporado à vida feliz, ele também perde o primeiro lugar e, até o segundo e o terceiro na disputa. Ao final do diálogo, Sócrates decide compor a mistura bem feita que faz com que

²³⁷ LEROUX, Georges, *Platon: La République*, p.652-653.

²³⁸ Na verdade, não estou completamente convencida de que há uma clara distinção entre *hexis* e *diathesis* em Platão. Pode ser que ele use os dois termos em alternância, com o mesmo significado. Por isso, mantenho aqui a tradução de Fernando Muniz.

²³⁹ Tanto Leroux, quanto Pradeau concordam sobre esse aspecto.

²⁴⁰ Há várias correntes contemporâneas. Para alguns pensadores o prazer e a dor são tonalidades de todas as emoções. Para Nietzsche, grosso modo, o prazer é um acréscimo de potência. Discutirei mais adiante sobre a abordagem de Ryle, que orienta boa parte dos comentadores contemporâneos do *Filebo* quanto a essa questão.

uma vida tenha valor. Para tanto, ele propõe uma classificação final dos bens que compõem uma vida humana completa e feliz, e nessa classificação os prazeres entram em quinto lugar (não todos, é claro). Assim, ao fim do diálogo talvez o filósofo nos mostre que o prazer não é uma disposição, pelo menos enquanto gênero e especialmente quando ligado à dor e ao desejo. Talvez o prazer esteja *disposto* na alma do homem feliz.

5. 4

A defesa da vida mista

A candidatura do prazer ao posto de disposição e bem, que desde o início já parecia fadada ao fracasso, consegue, pelo menos, a igual derrota do seu opositor: a inteligência e seus correlatos igualmente fracassam. Se no *Filebo* a afirmação inicial da superioridade de uma vida combinada de prazeres e conhecimentos, parece um tanto quanto arbitrária, na verdade, esse caminho já estava disponível desde a *República*.

Como vê Monique Dixsaut²⁴¹, Sócrates, ao defender a inteligência no começo do diálogo, parece estar defendendo a mesma tese que havia refutado na *República* VI e atribuído aos refinados. A tese que identifica o bem com a *phronesis*:

Mas na verdade sabes também que, para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados é o saber (*phronesis*).

Pois não!

E que os que assim pensam, meu amigo, não são capazes de explicar o que é o saber (*phronesis*), mas acabam por ser forçados a dizer que é o saber do bem.

Coisa que é bem ridícula!

E como não o seria, se, censurando-nos por não conhecermos o bem, falam em seguida como se o conhecêssemos? Declaram que é o saber do bem, como se nós compreendêssemos o que eles querem dizer quando proferem a misteriosa palavra “bem”. 505b-c

Platão critica, na *República*, aqueles que concebem a *phronesis* como bem e confundem **saber do bem** com o próprio bem? Ou critica a *phronesis*, um conhecimento de mais baixa estatura que a *episteme*²⁴²? Infelizmente, o diálogo não desenvolve essa questão. Porém, o fato de retomar essa tese no *Filebo* e não diferenciar *phronesis* de *episteme* no diálogo tardio induz a considerar que não há uma disputa entre *episteme* e *phronesis* nesse âmbito, mas uma distinção entre bem e saber.

²⁴¹ DIXSAUT, M., “Le bien” In: *Platon., le désir de comprendre*.

²⁴² Ver *La République*, tradução e notas de Georges Leroux, nota 119 ao livro VI.

Os próximos passos do diálogo reforçam essa compreensão. A defesa dos refinados, no *Filebo*, segue apenas até o momento em que Sócrates se lembra de um antigo discurso que sugere que a solução não está nem na defesa de uma vida voltada ao prazer, nem na defesa de uma vida voltada para a inteligência (20b). A introdução da vida mista parece brusca. Entretanto, como Sócrates já havia refutado a tese dos refinados na *República*, somos levados a pensar que a vida mista é a resposta que faltava na *República* VI após a rejeição de uma identidade do bem com a inteligência (*phronesis*).

No entanto, ainda que a inteligência e seus correlatos não correspondam ao papel do bem, tanto quanto o prazer e seus companheiros, e que seja entregue a “palma da vitória” para a vida mista, os adversários continuam a luta, disputando agora pelo segundo lugar. Sócrates acredita que quem tiver mais afinidade com o bem, entre os pretendentes ao título, ganhará o segundo prêmio, que é também chamado de a “causa” do bem (22d).

5.5

A busca pelo bem no *Filebo*

Na seção 5.3, tentei apresentar a questão inicial do diálogo, tal como foi formulada por Sócrates, isto é, encontrar o melhor estado e disposição apropriada à felicidade, investigando dois candidatos: o prazer e o conhecimento. Os mesmos candidatos que passaram a concorrer pelo segundo prêmio, como nós vimos na seção anterior. Mas, agora, voltemos um pouco atrás. Depois que Sócrates afirma que os presentes estão a buscar a disposição e o estado para a vida feliz e que há apenas dois candidatos ao posto; tais candidatos, o prazer e o conhecimento, se ausentam no meio a digressões ontológicas e epistemológicas. A primeira delas é a afirmação de que “tudo que é dito ser é um e múltiplo” (14b-16a). E, em seguida, Sócrates apresenta um novo método de *diairesis* (16c-17d) para depois afirmar que tudo o que é se divide em quatro gêneros (23c-31b)²⁴³.

Antes de analisar o método de *diairesis* que parece esclarecer a divisão ontológica, é necessário fazer algumas observações sobre o bem no diálogo. Ainda que a abertura do *Filebo* seja uma conversa já em andamento e o fim não conclua essa conversa, exibindo com sua estrutura textual a mesma natureza de *apeiron* do seu tema (o prazer) como bem observa Fernando Muniz²⁴⁴, há nesse *apeiron* um componente de circularidade, portanto de limite²⁴⁵. No começo do

²⁴³ Essa última divisão é feita depois de Sócrates afirmar que a vida boa deve ser uma mistura.

²⁴⁴ Cf. MUNIZ, Fernando, “Introdução” in: PLATÃO, *Filebo*.

²⁴⁵ Gadamer também chama atenção para o fato de que limite e ilimitado são duas figuras da dialética platônica como um todo. Cf. GADAMER, Hans-Georg, *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*.

diálogo, Sócrates se propõe a investigar dois possíveis candidatos ao bem e, ao fim do diálogo, ele se pergunta se eles sabem alguma coisa com respeito à natureza do bem²⁴⁶. Como podemos observar na passagem 61a-b - na qual Sócrates orienta Protarco a trilhar o caminho que conduz ao bem – a procura pelo bem está apenas se iniciando, mas Sócrates já advinha seu progresso e diz: “Nossa expectativa não é que o que buscamos seja encontrado com mais clareza na vida perfeitamente (*kalos*) misturada do que no seu contrário?” (61b).

O bem mora na vida mista e a melhor forma de alguém encontrar alguém é procurando-o em sua casa. Para ter, pelo menos, uma ideia com respeito ao bem é necessário encontrar sua morada ou, ainda, o meio mais fácil (em que há mais clareza) é começar pela sua casa. Mas a sua casa não é só a vida mista, mas a vida “perfeitamente” (*kalos*) misturada, a vida bela. De alguma forma, temos que apreender o belo para encontrar o bem.

Em seguida, Sócrates passa a construir a boa mistura junto com Protarco para que ambos possam descobrir o que o bem é por natureza. Ele escolhe fazer isso perguntando ao prazer e à inteligência quem eles querem como companhia. O prazer, muito dócil, responde que quer a companhia de todos os conhecimentos e, principalmente, daqueles conhecimentos que conhecem o prazer. Por outro lado, a inteligência não é tão cordata. Ela não quer a companhia dos prazeres que fazem mal aos seus filhos - estes poderíamos pensar que talvez sejam o pensamento e a filosofia. Além do mais, em sua fala, a inteligência alerta para o fato de que contemplando a mais bela mistura teremos uma visão do bem.

[...]Mas se alguém quiser contemplar a mais bela mistura e o composto mais seguro contra a discórdia, e tentar descobrir o que é, por natureza, o bem, no homem e no universo, e qual visão dele devemos adivinhar [...] (63e-64a).

Essa fala é atribuída à própria inteligência. É ela que orienta para o caminho do bem: tentar descobrir, por natureza, o que é o bem. Este será o resultado da fabricação da vida mista: descobrir a natureza do bem. Essa descoberta deve se realizar como contemplação e adivinhação (*manteumai*). A natureza do bem em questão é assunto controverso entre os comentadores, como já falei na seção 5.3. Estamos diante do bem transcendente da *República* ou de sua imagem no sensível da vida humana, a felicidade? Para a maioria dos comentadores, que se apoiam em grande parte em elementos textuais tais como o “tipo” de interlocutor com que Sócrates divide a narrativa, um tipo de homem comum, o diálogo se restringe ao

²⁴⁶ Em 20e, quando Sócrates e Protarco adotam a vida mista, também voltam a falar do bem (*tagathon*). Uma característica do bem é logo acordada entre os dois: o bem é autossuficiente. É essa característica que afasta a possibilidade do bem ser tanto o prazer quanto o conhecimento. Apesar da afirmação dessa característica em 20e, Sócrates apresenta-se cético em relação ao conhecimento do bem que ele e Protarco possuem em 61a e, até mesmo, em 64c, Sócrates acredita que chegaram apenas à *porta* da casa do bem, quando novamente fala da suficiência do bem.

âmbito do sensível. Mas essas interpretações têm seus adversários, entre eles Dorothea Frede, que chama a atenção para a relação dessa passagem (64a) com a do modelo de microcosmo e macrocosmo (28d-30c). Vejamos um trecho dessa longa e bela passagem, na qual Platão descreve o universo como um corpo com alma²⁴⁷:

O fogo, em nós, é pequeno em quantidade, fraco e inferior em qualidade, ao passo que o que está no universo é surpreendente pela pluralidade, pela beleza e por toda a potência que tem o fogo. [...]E agora? Será que o fogo do universo é alimentado pelo fogo que está em nós, provém dele e é comandado também por ele? Ou, o contrário, tudo o que o meu fogo, o teu e o dos outros animais têm, provém dele?

Estás me perguntando o que nem é digno de resposta.[...]

Mas acompanha o que vem depois disso. Será que, na verdade, não denominamos corpo todas as coisas a que agora mesmo nos referimos, sempre que as vemos reunidas em uma unidade?

Sim, e daí?

Aplica, então, a mesma coisa também em relação a isto que denominamos cosmo. Seria ele, de fato, um corpo do mesmo modo, desde que é reunião dos mesmos elementos. [...]

O nosso corpo, será que afirmamos que tem uma alma?

É claro que afirmamos.

De onde a teria tomado, meu caro Protarco, se o corpo do universo não fosse animado, possuindo as mesmas e ainda mais belas coisas que o nosso?[...] Eis por que, Protarco, não podemos julgar que aqueles quatro gêneros, o limite, o ilimitado, o comum (*koinon*) e o gênero (*genos*) da causa, que, como um quarto gênero, está presente em todas as coisas...não podemos julgar esse último, a causa, ao fornecer alma ao que está entre nós, e, ao introduzir exercícios corporais e medicina quando o corpo falha, e ao compor outras coisas e repará-las, recebe o nome de sabedoria completa e variada, mas que no céu inteiro, havendo essas mesmas coisas em grandes porções, ainda mais belas e puras, nelas, no entanto, ela não tenha efetuado a natureza do mais belo e do mais valioso.[...]no universo há tanto excesso de ilimitado quanto suficiência de limite, e sobre eles uma causa não inferior, ordenando belamente e coordenando os anos, as estações e os meses, que poderia ser chamada, com todo direito, de sabedoria (*sophia*) e de inteligência (*nous*). (29c-30c)

Todas as coisas que vemos reunidas em uma unidade devem o seu limite a uma inteligência. A inteligência do Cosmos nos lembra do significado da inteligência no homem: a causa que *bem* compõe o todo. Aqui, também, fica claro que o bem do diálogo não pode ser apenas o bem para os homens, a *eudaimonia*. Ainda que Platão esteja falando de algo maior que o homem, o Cosmos, Hackforth²⁴⁸ pode

²⁴⁷ Essa passagem é muito semelhante ao *Timeu* e a constituição do mundo como corpo e alma (41d-42e).

²⁴⁸ HACKFORTH, *op.cit.*

ter razão quanto à ausência do mundo transcendente no *Filebo*. Porém, Dorothea Frede²⁴⁹ tem uma interpretação diferente. Ela considera que, de fato, na *República*, os ouvintes eram pessoas especiais e aqui, são apenas juvenzinhos. Mas isso não significa que Sócrates não queira enfrentar a transcendência, e sim que o bem está ao alcance de todos. Há caminhos mais fáceis e mais difíceis para alcançar, ou melhor, vislumbrar, adivinhar, o bem.

O caminho parece circular. Para compreender o bem é necessário chegar à vida mista, para chegar à vida belamente misturada é necessário vislumbrar o bem. Para resolver a questão de quem contribui mais para a vida feliz, o prazer ou a inteligência, Sócrates acredita que “nós devemos ter uma clara concepção ou pelo menos um esboço do que seja o bem” 61a. Sócrates acredita que qualquer um que deseja descobrir a mistura mais bela deve tentar aprender a natureza do bem na humanidade e no universo e, também, sua *forma*. Utilizando agora a tradução de Gadamer:

[...] na medida em que a vida boa deva ser a mistura mais bonita e mais isenta de discórdia interna, nela deverão ser apreendidos o Bem, que é igual no ser humano e no Universo, e a Ideia (*idea*) a esse respeito. 64a1²⁵⁰

Tudo isso aponta para o bem universal, como também vê Cynthia Hampton. Para a comentadora essa composição pode se expressar na vida de um homem como o acordo entre as emoções e a razão. Essa ideia de bem como composição, mistura - pelo menos na vida de um homem - já está presente na *República* na composição da alma tripartida. A autora lembra que, na *República* 441e-442b, deve haver um acordo entre as crenças da razão e as emoções em nome da boa ordem e do florescimento da psique:

Portanto, não compete à razão governar (*arkhein*), uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súbdita e aliada?

Absolutamente.

Ora não é, como dissemos, uma mistura (*symphonia*) de música e de ginástica que harmonizará essas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo²⁵¹?

Exactamente.

²⁴⁹ FREDE, D. “Introduction” in: PLATO, *Philebus*.

²⁵⁰ GADAMER, A *ideia de bem em Platão e Aristóteles*, p. 113.

²⁵¹ É interessante notar, que também nas *Leis* o aprendizado da música precede a educação racional. Primeiro as crianças devem aprender a distinguir prazer e dor pela música. Lá, como no *Filebo*, todas as emoções são misturas de dor e prazer. Então, a educação musical vai domesticar todas as emoções. A primeira lição do que é bem e do que é mal é dada pela música. Só mais tarde, depois de serem habituadas ao bem e ao mal, as crianças vão compreender o bem e o mal (653a-654e).

E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar (*arkhein*) uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto. 442a-b.

Aqui o problema parece ser que o elemento concupiscível não quer executar a sua tarefa, mas, pelo contrário, quer executar aquilo que não lhe compete. O que é reforçado é o valor daquilo que é próprio. Assim, podemos imaginar que o elemento concupiscível também tem um papel a executar para dar conta da harmonia da psique. Ele é rebelde, mas sem ele a natureza da psique não se completa. O domínio da razão é levá-lo para o lugar próprio. No *Filebo*, esse papel da inteligência se mostra mais claramente. Um primeiro olhar para a *República*, leva-nos a conceber a razão como inibidora dos apetites, isto é, como se o caminho para a sabedoria fosse a negação de qualquer apetite. Porém um segundo olhar mostra que a razão deve guiar e não interromper o curso dos apetites.

A boa ordem da psique, o bem da alma, é a articulação de suas partes. São as relações entre as partes que determinam o valor da alma. Será que Platão chama aqui de conjunto o que mais tarde no *Filebo* chamará de mistura? No diálogo tardio, Sócrates acrescenta verdade na mistura e assim se posiciona na porta da casa do bem.

Mas há ainda um ingrediente necessário, sem o qual nenhuma coisa jamais poderia vir a ser.

Qual?

Se não colocamos verdade na mistura, nada pode vir a ser verdadeiramente e, caso viesse a ser, não poderia manter-se sendo.

Como poderia?

De modo algum. Mas, disse, tu e Filebo, se falta ainda alguma coisa nessa mistura. De minha parte, parece-me que esse nosso discurso produziu um cosmo incorpóreo para comandar (*arzon*²⁵²) perfeitamente um corpo animado.

Bem, Sócrates, tu podes dizer que eu também tenho a mesma opinião.

Se disséssemos, então, que estamos agora diante do pórtico da morada do bem (*to agathos*), estaríamos talvez falando de um modo correto?

Creio que sim. 64a-c

²⁵² Do verbo *arkho*, governar mas também começar, empreender.

A diferença entre a *República* e o *Filebo* parece ser em quem comanda: um Bem como um cosmos incorpóreo ou um Bem profundamente afinado com o *nous* que pode contemplá-lo verdadeiramente? Na *República*, nada parece limitar a inteligência, mas no *Filebo*...

Já não tínhamos tentado antes separar um do outro, no nosso discurso, postulando uma forma de vida para cada um: a vida do prazer não misturado com o pensamento e a vida do pensamento sem a mínima parcela de prazer?

Isso mesmo

Será que nos pareceu, naquela ocasião, que um ou outro fosse suficiente para qualquer um?

Como poderiam ser?

Mas se, naquela ocasião, cometemos algum desvio da rota, quem quiser que, retomando a questão, o corrija agora. Tal pessoa deve colocar na mesma classe a memória, o pensamento, o conhecimento e a opinião verdadeira, e se perguntar se, sem eles, alguém aceitaria para si mesmo ter ou adquirir seja lá o que for, mesmo que se tratasse do prazer, o maior ou o mais intenso, pois não poderia ter uma opinião verdadeira de que está tendo prazer, nem poderia, de maneira alguma, reconhecer o tipo de afecção que experimentou, nem conservar, por um momento sequer, alguma memória da referida afecção. Que a pessoa diga o mesmo do pensamento (*phronesis*): investigue se alguém aceitaria possuir o pensamento sem qualquer tipo de prazer – ainda que seja o mais breve – antes que ter o pensamento acompanhado de alguns prazeres, ou se aceitaria todos os prazeres separados do pensamento, em vez de todos os prazeres acompanhados de algum pensamento.

Não é possível, Sócrates, e nem é preciso repetir a pergunta várias vezes.

Nenhum dos dois seria, então, o perfeito, o digno de escolha por todos e absolutamente bom (*to pantapasin agathon*)?

Como poderiam ser? 60c-61a

A inteligência não pode reinar solitária e nem deseja isso, como ela própria havia declarado. Se é verdade que os prazeres deixam entrar todos os tipos de conhecimento na vida mais feliz, é também verdade que a inteligência quer a companhia de alguns prazeres. Parece que os conhecimentos em geral não carregam males, ao contrário de certos prazeres, mas isso não basta para que o conhecimento seja suficiente. Ele pode ser um bem incondicional, como vê Daniel Russell²⁵³, mas não o supremo bem, o completo, perfeito e suficiente. Esse é o lugar da bela mistura

²⁵³ A interpretação de Russell, que leva a dissociar bem incondicional de bem condicional, está calcada na hipótese de que Platão não abandonou as teorias do *Protágoras* acerca do prazer e, portanto, o prazer é fundamental na vida humana. O que não quer dizer que Platão seja hedonista, nem no sentido fraco nem no sentido forte. O prazer deve ser “educado” pela razão de duas formas: coercitivamente ou na forma de um acordo. A diferença está em que coercitivamente a

A verdade instaura o ser na mistura. No *Filebo*, Platão diz que a Verdade capacita a mistura e tudo o mais que é a vir a ser e tornar-se inteligível. Como o Sol da *República*, o paralelo entre a luz do Sol e a Verdade do Bem se estende para além do modelo visual de conhecimento. O sol não apenas torna visível, mas providencia sua geração, seu crescimento, sua nutrição. Torna ser.

Para Cynthia Hampton é via Verdade que o bem dá ser. Para ela o *Filebo* é mais explícito do que a *República* nesse ponto. Aqui Sócrates afirma que Verdade é a parte do Bem que capacita a mistura de existir. Proporção traz unidade e beleza, ordem. A ordem que tem a coisa completamente realizada na sua função, tendo atingido a excelência, a virtude. Proporção de um lado e beleza e virtude de outro.

É no trabalho de Hans-Georg Gadamer²⁵⁴, que tenta conduzir a ética platônica para as suas proximidades e diferenças com relação à ética aristotélica que podemos encontrar uma análise ainda mais esclarecedora com respeito ao bem no *Filebo*. É na explanação de Sócrates da doutrina dos quatro gêneros (23c-27c) como preparação e condição ontológica para a discussão da relevância da inteligência e do prazer que Gadamer encontra a resposta sobre o que Platão nomeia aqui de bem e se este é o mesmo transcendente da *República*.

Usemos de maior cautela no preparo de nossos alicerces²⁵⁵.

A que te referes?

Façamos a separação em dois de todas as coisas que agora existem no universo; ou melhor, se preferires, em três.

Poderias dizer a partir de que esta divisão é feita?

Tomemos alguns pontos dos argumentos anteriores.

Quais?

Não dissemos que o deus mostrou o ilimitado e o limite²⁵⁶ dos seres?

parte apetitiva não se convenceria, apenas ficaria em repouso, seria impedida de realizar seus desejos. Por outro lado, se a educação fosse ao modo de um acordo, os apetites se transformariam em bons apetites e só desejariam o bem. Platão compreendia a felicidade como um todo e não de maneira dimensional. Na forma dimensional, a felicidade nos vários aspectos da vida, o prazer pode ter valor por si mesmo. Na forma holística, o prazer só tem valor se colocado no lugar certo do todo. Cf. RUSSELL, D. *Op. cit.*

²⁵⁴ GADAMER, H., *A Ideia de Bem entre Platão e Aristóteles*.

²⁵⁵ Mantive aqui a opção de Carlos Alberto Nunes de “alicerce” para *arkhe* e não princípio como traduz Fernando Muniz, por acreditar que fundamentalmente o sentido permanece o mesmo, tanto princípio quanto alicerce refere-se ao fundamento, à base. Apenas escolhi alicerce porque lembra o fundamento de uma casa e “arquiteto” deriva do verbo *arkho*. Cf. Chantraine, P., *op.cit.*

²⁵⁶ Muitos comentadores se dividem quanto ao sentido de ilimitado e limite nessa passagem. A grande maioria crê que há uma inversão de sentidos em relação à passagem anterior em 16d-20a. No caso anterior, estaríamos diante de um infinito contínuo da voz e da música. Já nesta passagem, a classe dos ilimitados que Sócrates apresentará agora contém diversos tipos de ilimitados desde a temperatura até os relativos, mais alto e mais baixo. O mais alto e o mais baixo não estão em um fluxo contínuo como a temperatura. Com isso, Dorothea Frede, por exemplo, prefere considerar o ilimitado nessa passagem como indefinido. Quente e frio formam uma unidade no sentido de

Sim, claro.

Estabeleçamos, então, como um casal de formas e como uma terceira forma uma unidade proveniente do intercurso entre os dois. Mas estou sendo ridículo, parece, separando as coisas por formas (*eidos*) e enumerando-as.

O que dizes, meu caro?

Parece que precisamos ainda de um quarto gênero.

Dize qual?

Observa a causa do intercurso entre aqueles dois gêneros, um em relação ao outro, e estabelece-a para mim como um quarto junto àqueles três. (23c-d)

Se a divisão em quatro gêneros é o alicerce para desvendar o que é o bem na vida feliz, o preparo dos alicerces deve corresponder ao resultado esperado. É a divisão do Ser em quatro gêneros, dos quais um é a mistura, que possibilita a Gadamer compreender que a mistura da boa vida não é uma turvação do puro. Ela é um gênero autônomo. Este gênero autônomo permite a Gadamer entender não só a vida belamente misturada como autônoma, como também permite a ele entender o Ser nos seus três aspectos: Verdade, Beleza e Bem.

Somente se deixarmos de pensar mistura como uma redução e turvação do Puro, do Verdadeiro, do Sem-mistura, passando a vê-la como um gênero próprio, será ela o lugar em que realmente surge a constituição do Ser do Bem e do Verdadeiro. É assim que se ajusta a metáfora da poção da vida. Ela é preparada ontologicamente por meio da distinção dos quatro gêneros do Ser.²⁵⁷

Como veem Dorothea Frede, Gadamer e Cynthia Hampton, é a passagem citada acima (64a), na qual a inteligência diz que o Bem deve ser apreendido no ser humano, no universo e na ideia, que deixa suficientemente claro que o bem não se restringe à vida humana. Para Gadamer, a célebre afirmação da *República*, de que o Bem estava para além do ser, se esclarece no *Filebo*:

gênero que o alto e o baixo não possuem. O ilimitado pode ser o infinito ou o indeterminado/indefinido porque o *peras* quer tanto dizer fim quanto limite e fronteira. O *apeiron* sobre um contínuo traz a marca do gênero do mais e do menos, o que concede a ele uma natureza redutível à unidade. Esse sentido de infinito parece estar presente nas teses pitagóricas. O número pitagórico é extenso e forma o Universo imprimindo o limite no ilimitado. A matéria vai surgindo por limitações no ilimitado. Desconfia-se que a descoberta dos intervalos musicais no monocórdio levou Pitágoras a compreender a qualidade como derivada da quantidade. Não há qualidades, mas apenas quantidades e estas não são mais que delimitações de um ilimitado. É claro que estas são apenas hipóteses entre outras. Verity Harte, por exemplo, não acredita que o número entre os gregos seja uma unidade discreta como uma temperatura. Para ela o *arithmos* grego é uma “coleção” e, por conta disso, pode ser visto como um “todo”. Cf. HARTE, Verity. , *Plato on parts and Wholes*, p.27.

²⁵⁷ GADAMER, H-G., *op. cit.*, p.114

Se supusermos o Bem como causa da excelência (do ser-Bom) de toda a mistura, ou seja, no final das contas, como causa de tudo o que é Real (64d3), o célebre “para além de todo o Ser” ganhará um novo significado. O Bem não mais será o “Uno”. Inversamente, passará a ser apreendido, de maneira clara, no ideal da mistura e em três momentos (*syntrisi*). Como medida e proporção sempre estão presentes na beleza e na *arete*, a *dynamis* do Bem buscou abrigo na *physis* do Belo²⁵⁸.

Parece que é esse bem, concebido como mistura, que permite ao prazer ocupar um lugar na vida feliz e permite à inteligência ocupar o lugar de harmonizadora ou estruturadora dessa vida. É dessa forma que o *Filebo* acaba por incorporar o prazer, ao mesmo tempo que reforça o papel da inteligência na vida feliz. Ela não chega a ganhar o segundo prêmio, mas se aproxima mais da causa que o prazer. A causa é a proporção, a beleza, o perfeito e o suficiente (66b). A inteligência e seus aparentados ficam em terceiro lugar. A ordem é dada por afinidade com o bem. Com a classificação, Platão quer realçar também a superioridade da inteligência em relação ao prazer na composição da mistura. Porém o realce maior ainda é da estrutura. O primeiro grupo de afins ao bem é dos relativos quantitativos (o medir e a medida e coisas do gênero), e o segundo grupo é dos qualitativos (proporção, beleza, perfeição, suficiência e tudo dessa família)²⁵⁹. O terceiro lugar é da inteligência e do pensamento (*phronesis* e *nous*). O que é essa superioridade? O que é ser “mais afim” ao bem? O que podemos imaginar é que a inteligência pode dispor porque discerne, reúne e separa.

O diálogo começa com uma disputa entre o prazer e a inteligência pelo prêmio de disposição mais adequada à vida feliz. Ao final do diálogo, Platão propõe a construção dessa vida feliz como um todo harmônico entre as partes que a compõem: alguns prazeres e todos os conhecimentos. Os candidatos que no início eram opositores passam a ser vizinhos e coabitantes na vida feliz²⁶⁰. Ao longo do diálogo, o prazer vai se desqualificando como um bem incondicional e se qualificando como um bem condicional. A inteligência, por seu turno, se

²⁵⁸ GADAMER, H-G., *op.cit.*, p.116. No *Filebo* lemos: “Nesse momento, a potência do bem fugiu de nós e buscou refúgio na natureza do belo [...] Bem, se não somos capazes de capturar o bem com uma única forma, vamos apreendê-lo com três – beleza, proporção e verdade. E afirmaremos que, na suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, torna também boa a própria mistura.”64e-65a.

²⁵⁹ Devo essa divisão entre quantitativos e qualitativos ao texto da conferência de Nicholas Riegel. Lá o comentador coloca também o *kairos*, o oportuno, no primeiro grupo. Como sigo a tradução de Muniz que não considera o oportuno, não citei esse possível bem. *Kairos* pode ser uma locução adverbial de tempo como na tradução de Muniz e, não há nada no texto que prepare para a entrada do oportuno na vida mista, ao contrário da medida e do medido que estão em toda parte pelo diálogo. Até a importância dada à memória na análise do prazer parece ir contra a importância de um momento oportuno. De qualquer forma, a medida e o medido são quantitativos e não precisam do oportuno para isso. Cf. Conferência de Nicholas Riegel “Goodness, True and mind in the final ranking of goods in Plato’s *Philebus*”, proferida em 28 de maio de 2013 na PUC Rio de Janeiro.

²⁶⁰ “Como na *República*, as duas concepções de bem (prazer e conhecimento) são igualmente impróprias para definir o que é o bem; o *Filebo* não vai tentar refutá-las mas sim misturá-las.” DIXSAUT, M., *Platon, le désir de comprendre*, pág. 255.

desqualifica também como único bem (suficiente), mas obtém para si um lugar superior de bem incondicional por sua natureza de atividade que mede e organiza, ainda que não o supremo bem, pois este é o lugar da mistura, é a medida e o que é medido (66a). Sócrates provoca a rendição dos prazeres à inteligência, investigando a natureza do prazer que se revela como uma natureza que não vive isolada da inteligência:

Não é a nós que devemos perguntar, Protarco, mas a eles, aos próprios prazeres e aos pensamentos (*phronesis*). Procura saber deles inquirindo-os desta forma.

Qual?

“Caros amigos, se vos designemos pelo nome “prazeres”, ou por outro nome qualquer, vós aceitaríeis viver com todo tipo de pensamento (*phronesis*), ou aceitaríeis viver à parte do pensar?” Diante disso, creio que responderiam necessariamente o seguinte.

O quê?

Tal como foi dito anteriormente: “não é, de modo algum, possível nem útil que qualquer gênero permaneça só, isolado e imaculado. Mas acreditamos que, para conviver conosco, o melhor dentre todos os gêneros, comparados um a um, é aquele que, além do conhecer todas as diferentes coisas, conhece, especialmente, cada um de nós da maneira mais perfeita e completa possível (63a-c)²⁶¹.

Conhecer especialmente os prazeres lembra também o momento na *República* no qual é dito que o sábio detém o conhecimento de todos os prazeres (582a-d). Mas novamente aqui parece mais claro o que Platão quer dizer. Lendo a *República*, podemos ficar com a impressão de que os sábios experimentam até os maiores vícios. Não se trata disso. O conhecimento conhece a estrutura do prazer e os seus tipos. Como nota Pradeau²⁶², não apenas no *Filebo*, Platão elege a mistura como fundamental na constituição de algo bem formado (e nesse sentido virtuoso e eudaimônico). No *Político*, outro diálogo da velhice, o filósofo também estabelece uma *mixis* na cidade entre os temperamentos e as raças (gêneros) opostos (305e311a). Lá, no contexto do diálogo, se trata de estabelecer a trama do tecido que deve constituir a ciência política. A união da temperança com a coragem na virtude parece ser algo que exige a convivência de opostos harmônicos. Assim, talvez, possamos concluir que o Bem autônomo e tripartido distribua os bens condicionais e incondicionais na mistura.

²⁶¹ Van Heusde sugere ler *kai auten hauten hemon* ao invés de *kai au ten auten hemon*, então a frase ficaria: “com conhecimento de todas as coisas também e cada um de nós com seu próprio conhecimento. BERNARDETE, Seth, *The tragedy and comedy of life*, pg.79.

²⁶² PRADEAU, *op.cit.*

5.6

O novo paradigma da vida: a casa

Até aqui reconhecemos que a vida está profundamente atada a uma concepção de mistura, de composição, de conjunto, dessa forma, não é de estranhar que o prazer faça parte dessa mistura. Porém, o fato de não ser estranho também não é garantia alguma de que o prazer deva compor a mistura. Ainda que a *República* pareça indicar que a parte desiderativa tem alguma tarefa específica, não fica claro que essa tarefa esteja ligada ao prazer. Mas antes de investigar o prazer e seu papel na vida, é importante analisarmos outro ponto crucial: a estrutura. Como encontramos essa defesa de uma mistura, de um conjunto, de alguma forma um todo que contém partes, seria interessante agora nos perguntarmos como Platão pensa esse todo. Muitos chamam a mistura da vida feliz de poção. Uma poção bem preparada deve conter uma quantidade específica de cada ingrediente. Dependendo da poção, nada mais é necessário. Um bolo já precisa de certa ordem para se transformar em bolo, os ovos devem ser batidos antes de se colocar a farinha. Agora, tanto o bolo quanto a poção, depois de misturados os ingredientes, não há como separá-los. Os ovos nunca voltarão a ser ovos. Será que uma vida humana é assim? Uma mistura tão precária? E, mais, se a vida feliz é uma poção, se errarmos uma quantidade, lá se foi nossa única chance de ser feliz. Não teremos mais os materiais para começar de novo. É previsible pensar em outros tipos de combinação. As combinações mais estruturadas como uma construção precisam bem mais do que de ingredientes, mas se quebrar alguma parede, sempre se pode consertar. Assim, são elas as melhores candidatas para entender a mistura que Platão quer encontrar. A mistura da vida deve ser uma estrutura, não uma mera combinação. Assim, ela deve conter materiais em certa posição e, talvez, deva conter um pano de fundo no qual possamos colocar as peças do conjunto para que possam ser encaixadas, desencaixadas e, de novo, encaixadas em outra posição. Tentar investigar como a estrutura é articulada, como as partes se relacionam com o todo nessa composição, deve ajudar a compreender a ética platônica.

O *Filebo* não só irá destinar um lugar ao prazer na vida do homem; ele vai além e constrói uma vida feliz, a qual ele chama de morada do bem, uma estrutura construída com materiais, tais como o prazer²⁶³. O homem feliz será aquele que sabe habitar na casa do bem e não pode prescindir do prazer. O modelo da arquitetura não foi escolhido aleatoriamente, é ele que inspira essa nova apresentação de Platão com respeito à vida feliz. Porque talvez ele queira ressaltar certo aspecto estrutural da vida.

²⁶³ Os materiais ou ingredientes da boa mistura parecem ser de diversos níveis. Os dois primeiros e suas subdivisões são relações quantitativas e qualitativas, como já foi dito, e os seguintes são de natureza substancial. A partir do terceiro lugar, os ingredientes são inteligência, conhecimento e prazeres.

Quando Sócrates investiga a natureza do conhecimento (55c-59c), ele divide, em primeiro lugar, todas as artes em dois tipos: “as que seguem a música e partilham de menor precisão nos seus trabalhos, e outras, mais precisas, que seguem a arte da construção (*tektonike*²⁶⁴)”. Seguir a arte da construção é aplicar medidas e números aos materiais. Em seguida, Sócrates divide a arte de construção em dois tipos: a construção da carpintaria e do comércio, e a construção da filosofia. Com facilidade, Protarco aceita que as artes relacionadas à filosofia são superiores a todas as artes e diz:

[...] porém, algumas delas [as artes de construção], as relacionadas ao impulso dos reais e verdadeiros filósofos, distinguem-se infinitamente mais, em precisão e em verdade, no que diz respeito às medidas e aos números.(57c-d).

A chamada “poção” da boa vida (59d-64c) é uma mistura com métrica que arranja os ingredientes (66a-67a), não apenas em uma quantidade determinada, mas também em uma localização mais precisa. E, com isso, ficamos com a impressão de que Platão associa essa mistura com uma construção. A posição que os ingredientes devem ocupar na mistura lembra a posição de tijolos para a construção de uma casa. Não basta a quantidade correta, a ordem também deve estar correta e a posição estabelecida. Na demonstração da falsidade dos prazeres, da qual falarei mais adiante, alguns prazeres são falsos porque estão sendo vividos em dimensões irreais. Se eu atribuir o lugar errado ao prazer no todo da minha vida, estarei vivenciando um prazer falso. Alguns prazeres são falsos de acordo com o valor que atribuímos a eles, mas podem ser vivenciados corretamente se cortarmos a parte excedente de dor ou prazer²⁶⁵. Por exemplo, se imagino que comprando um sapato aliviarei meu estresse, eu estarei colocando o prazer de comprar um sapato (supondo que é um prazer para mim) em um falso lugar na minha alma. Posso até ter prazer com a compra do sapato, mas não alívio de condições estressantes que, certamente, foram determinadas por outras circunstâncias que não a falta de um sapato²⁶⁶. Nesse caso é o excesso de dor que

²⁶⁴ Técnica de construção em geral, derivada de *tekton*, o capiteiro e o construtor de navios, dará origem a *arkhitekton*. CHANTRAINE, P., *op. cit.*

²⁶⁵ “[...] se nós tomarmos a parte deles por meio da qual eles se mostram maiores ou menores do que realmente são, e cortarmos de ambos essa parte – que aparece assim, mas não é – não dirás que essa aparência é correta, nem ousarás dizer que a parte do prazer e da dor que se sustenta nela é correta e verdadeira, não?”42b-c

²⁶⁶ Pode ser interessante notar que, no *Górgias*, Sócrates irrita bastante a Cálicles quando compara o seu desejo de poder e posses a um sapateiro que tem um sapato muito grande ou caminha com vários sapatos ao mesmo tempo. “Mas o melhor não deve possuir mais? Sim, mas não comida, nem bebida. Compreendo, mas talvez mantos, e o melhor tecelão deverá possuir o maior manto e perambular envolto nas mais belas e abundantes vestes? Que mantos? Em relação a sapatos, é evidente que o melhor e mais inteligente nesse assunto deve possuir mais. Talvez o sapateiro deva possuir os maiores sapatos e passear por aí calçado com vários deles. Que sapatos? Dizes tolices.” A questão aqui é desarmar a ideia de que possuir mais é melhor do que possuir o melhor, mas a irritação de Cálicles demonstra que sapatos e mantos não são as melhores coisas, assim como comida e bebida. Além disso, o risível da fala de Sócrates é a falta de adequação entre o sapato enorme e o pé e entre os vários sapatos em apenas dois pés.

deve ser eliminado para desfrutarmos um prazer verdadeiro. Um exemplo mais próximo do mundo grego pode ser jantar em um bom restaurante. Se formos como Sócrates e tivermos uma alma bem formada, esse prazer será desfrutado na medida em que é o prazer real de jantar em um restaurante. Agora, se formos Alcebíades, poderemos dar um valor excessivo ao jantar no restaurante e, com isso, nos embriagarmos. Nesse caso é o excesso de prazer que deve ser eliminado para usufruirmos do prazer verdadeiro. E tudo isso também depende da constituição do agente como um todo. Se eu estou endividada e compro o sapato, pode ser um péssimo negócio para o todo da minha vida e, do mesmo modo, se tenho uma alma socrática posso beber o quanto quiser sem ficar embriagada. De fato, parece que a maior parte de nossas decisões valorativas, isto é, as ações impulsionadas pela crença do que é melhor ou pior para nós, são condicionadas por relações entre as partes e o todo de nossa vida. Raros são os momentos em que escolhemos algo através de uma comparação com um modelo, como cinderela à espera do príncipe encantado. Na maior parte das vezes, comparamos coisas diferentes para decidir o seu valor para o todo de nossas vidas. Assim, se uma mulher precisa decidir entre comprar um sapato ou encapar um sofá, depende daquilo em que a mulher está engajada no momento. Ela pode estar querendo cuidar de sua nova casinha ou estar assoberbada de trabalhos domésticos, de forma que não consegue obter prazer nenhum com sua própria casa. Dessa forma, ela decidirá de acordo com o que está comprometida no todo da sua vida no momento.

Que a vida humana pode ser pensada de um modo holístico é bastante pertinente. Porém, esse todo e suas partes podem ser entendidos de várias formas. Embora, não pareça haver uma palavra única no texto de Platão que traduza a ideia de construir, o ato de construção e o agente construtor, a palavra latina *constructio* designa, entre outros significados, o de disposição das palavras em uma frase. Daí lembrarmos-nos do começo do diálogo, no qual Sócrates busca encontrar a *hexis* e a *diathesis*. Dessa forma, podemos entender também como o arranjo dos fonemas em uma sílaba, do qual falarei a seguir, pode realçar a ideia de posição dos ingredientes. Tudo isso parece se adequar perfeitamente à concepção de filosofia holística que Daniel Russell percebe em Platão.

Na classificação final dos bens, o primeiro bem e mais valioso é a medida, o que é medido e coisas do gênero. A própria mistura (o medido) e a sua ação (medir). O segundo lugar, a causa, é a proporção, a beleza, o perfeito, o suficiente e tudo que pertence a essa família. Essas duas famílias são as maiores responsáveis por qualquer construção. O terceiro é a inteligência (*nous*) e o pensamento (*phronesis*). Em quarto lugar os conhecimentos, as artes e as opiniões corretas. Em quinto lugar os prazeres puros, os úteis e todos aqueles que acompanham as virtudes. O modelo é sempre o mesmo: devemos trabalhar como artesãos:

[...] mas em relação à mistura de pensamento e de prazer, um como o outro, se alguém dissesse que estão diante de nós como de artesãos que devem fabricar

alguma coisa a partir desses materiais ou neles, seria uma boa comparação. (59d-e)

É dito também que o artesão tem sempre em vista o seu material. De novo Sócrates prescreve como construir a boa mistura e diz:

Como se fôssemos escanções diante de duas fontes: a de mel, que poderíamos comparar à fonte do prazer, e a fonte do pensamento, sóbria e sem traço de vinho, comparável a uma fonte de água de gosto acre mas salutar. Devemos nos esforçar, agora, em misturá-las da maneira mais perfeita possível. (61c)

Aqui, neste trecho do diálogo, encontramos também uma defesa clara da sabedoria prática que nos ajuda a entender como a comparação de uma vida com uma casa pode elucidar o caminho que Platão quer tomar em sua ética.

Será então que ela [uma pessoa com conhecimento da justiça nela mesma] teria conhecimento suficiente, se pode dar conta do círculo, ele mesmo, da esfera divina, ela mesma, mas ignora os círculos da nossa esfera humana, e na construção de casas utiliza, de modo semelhante, aquelas réguas e círculos?

Que disposição (*diathesis*) ridícula essa que estamos supondo, Sócrates, que nos restringe apenas aos conhecimentos divinos!

O que estás dizendo? Devemos então lançar em nossa mistura e juntar a ela a técnica, nem segura nem pura, da falsa régua e do falso círculo?

É necessário, se é que queremos mesmo encontrar o caminho de casa²⁶⁷. (62a-b)

O projeto de uma ética afirmativa parece claro. Todos nós devemos encontrar o caminho de casa e, para tanto, é necessário obter o conhecimento da vida prática. O que não quer dizer abandonar o divino em nós. Isso parece confirmar que a transcendência e a imanência estão presentes em todo o diálogo, o tempo todo. Por outro lado, a referência à importância da casa, neste contexto de comunidade entre um saber transcendente e um imanente, pode querer dizer que uma vida deve ser ordenada ao modo de uma casa. Um todo que é maior do que a soma das partes que a compõem. Como se a casa, na sua dupla natureza de matéria e forma, fosse mais importante que o construtor, isto é, como se a estrutura fosse anterior a sua causa. Uma estranha forma de argumentar, mas que está presente na classificação final dos bens e, até mesmo, anteriormente, no instante em que Sócrates afirma que o segundo lugar vai ser da causa da mistura. Como a causa pode vir depois do causado? O que podemos pensar aqui é que não se trata evidentemente de uma ordem lógica, mas sim de uma ordem de valor. A obra é

²⁶⁷ A expressão aqui é formada pelo verbo *embleto* (fixar os olhos sobre) mais o dativo de *oikia*

maior que o artesão. Além disso, podemos pensar que a *aitia* em Platão não é uma partida que dá início a um movimento, uma causa mecânica. Ela é o que acompanha aquilo do que é causa lhe dando ser e verdade e, na próxima seção, poderemos ver como esse sentido de *aitia* aparece também no diálogo *Teeteto*. Assim a vida concebida na sua inteireza, na sua potencialidade e nas suas articulações com tudo que lhe é externo (que está disponível ao desejo), é o próprio bem do homem.

Como vê Daniel Russell, o que faz com que certos prazeres não sejam bem-vindos nessa vida é o local que eles ocupam nessa construção: não dá para colocar paredes no lugar das portas, nem janelas no teto. Assim como não dá para colocar prazeres guiando as ações e não o contrário, ações e pensamentos guiando os prazeres. Afinal, o mais natural do homem é pensar, e o prazer lembra-se disso na boca de Sócrates quando diz que quer a companhia de quem lhe conhece.

O bem mora na vida feliz, bem esse que é por sua vez uma estrutura de relação entre a verdade, o ser e o belo. Um todo que ultrapassa suas partes como a vida misturada. Quando Platão elege a medida como ingrediente principal da mistura e a seguir a proporção, mais do que adicionar itens matemáticos na sua mistura, ele quer ressaltar que a estrutura das relações entre os ingredientes é a porção principal da mistura. Geometria, como nós vimos no *Górgias*, é superior à aritmética.

5.7

O um e o múltiplo: a estrutura da casa

A concepção de bem como mistura parece que ter sido suficientemente demonstrada na seção 5.5. Porém uma concepção de vida como um conjunto de tijolos que formam um abrigo, ainda que se ajuste bastante ao pensamento platônico e ao grego como um todo, não foi suficientemente demonstrada a partir do texto do *Filebo*. Assim podemos recorrer à outra passagem emblemática do *Filebo* que diz respeito à estrutura também: a passagem do modelo gramatical. Esse modelo visa exemplificar a relação entre o um e o múltiplo de tudo aquilo que é dito ser. Essa passagem é a apresentação do método de *diairesis*²⁶⁸ que Platão já havia apresentado no *Sofista* de uma forma um pouco diferente. Lá,

²⁶⁸ Gosling e Taylor negam qualquer relação entre o método de *diairesis* apresentado no *Filebo* e aquele do *Sofista*, pois tanto o exemplo da gramática quanto o exemplo da música não são exemplos de relações entre gêneros e espécies. Hampton acredita que não podemos assumir que o método das divisões deva ser aplicado apenas a gêneros e a espécies. Ela não observa grandes diferenças entre os métodos de divisão descritos no *Fedro*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*. Em sua visão, no *Sofista*, o problema é distinguir o comum e o não comum em cada gênero; assim, para ela, ambos os métodos focam em subdivisões. Para Hampton, a ênfase de Platão no *Sofista* é com relação à *symploke* das Ideias que devem se combinar umas com as outras. Cf. HAMPTON, *op. cit.*, p.27

divisões dicotômicas visam capturar a definição de sofista. Trata-se de partir de um gênero e capturar suas espécies. A oposição entre gênero e espécies não é abordada no *Filebo*. Aqui a *diairesis* se apresenta como um “presente dos deuses” e parece que vem para esclarecer a passagem anterior, na qual era afirmada a coopertença entre um e múltiplo em tudo o que é dito ser:

Mas, Sócrates, qual a outra versão ainda não banalizada nem admitida desse argumento??

É quando, meu jovem, alguém coloca o um, mas não aquele do qual agora há pouco falamos, das coisas que vêm a ser e perecem – pois, neste caso, chegou-se à admissão que esse tipo de um, ao qual nos referimos há pouco, não precisa ser refutado. Mas, sim, quando alguém tenta colocar o homem como um, o boi como um, o belo como um e o bem como um. É sobre essas hênadas e sobre coisas desse tipo que muito rigor aliado à divisão gera controvérsia.

Como?

Em primeiro lugar, é preciso supor se tais unidades realmente existem; em seguida, como essas – cada uma sendo sempre a mesma e não submetida nem ao vir a ser nem ao deixar de ser – são, entretanto, seguramente essa uma; e se devemos supor, depois disso, que nas coisas que vêm a ser e são ilimitadas²⁶⁹, ela se dispersa e se torna múltipla ou se mantém um todo separado de si mesmo – o que pareceria a coisa mais impossível de todas: a mesma coisa uma vindo a ser simultaneamente no um e no múltiplo. São esses os problemas sobre esse tipo de um e múltiplo, Protarco, - não aqueles outros – que, quando não se chega a um belo acordo sobre eles, causam todo tipo de aporia, mas quando se chega, tem-se um caminho sem obstáculos. 14e-15c

Nesse ponto, Protarco concorda com a importância que essa questão tem para o desenlace da conversa e afirma, inclusive, que Filebo também concorda. Mas, enigmaticamente, suplica a Sócrates que este não interrogue Filebo²⁷⁰ neste momento. Sócrates continua a discorrer sobre a unidade e a multiplicidade criticando os jovens que ficam tão maravilhados com a descoberta que acabam por mover os argumentos, misturando e dividindo tudo, deixando a todos em aporia, até quem sabe aos animais. Protarco fica extremamente irritado (ele que quase sempre é tão dócil) e pede para que Sócrates os afaste dessa confusão (enrolar e desenrolar argumentos) e encontre um caminho mais belo. Ao que

²⁶⁹ O limite e o ilimitado podem ser instrumentos para pensar o um e múltiplo de todas as coisas. Assim, Sócrates estaria dizendo que o limite deve ser utilizado para determinar quantidades na multiplicidade, o limite daria o número da multiplicidade. A consequência disso para Pradeau é que, sendo o sensível sempre múltiplo, é necessário um intermediário para compreendê-lo. O limite seria um intermediário entre o um e o múltiplo. Essa é outra forma de entender o ilimitado e o limite nesta passagem bastante controversa, como falamos em nota anterior. Podemos também entender o ilimitado e o limite como formas do um e do múltiplo, considerando o ilimitado pelo aspecto infinito, ao invés do aspecto indeterminado. Cf. PRADEAU, Jean-François, *op. cit.*

²⁷⁰ Protarco poderia simplesmente estar preocupado com a demora do desvio de Sócrates sobre a questão principal, mas também pode ser que Protarco acredite que Filebo não entraria em acordo com Sócrates nesse ponto da argumentação. Outra opção é pensar que Sócrates apenas está marcando a necessidade de se entrar em acordo sobre essas questões antes de investigar qualquer natureza.

Sócrates responde: “Não há, no entanto, nem poderia haver, caminho mais belo do que aquele do qual sempre fui amante, porém, muitas vezes ele já me escapou, deixando-me desolado e em aporia”. (16b)

Protarco demonstra curiosidade sobre o caminho e Sócrates passa a relatar o método de *diairesis*, o “presente dos deuses” dados aos homens junto com o fogo. O método de *diairesis* parte de dois princípios e uma condição: (1) que todas as coisas das quais se pode dizer que são vêm do um e do múltiplo e (2) têm nelas mesmas um limite e um ilimitado e que, (1) se as coisas forem belamente dispostas em uma ordem, devemos admitir sempre apenas uma forma e depois de apreendermos essa uma devemos examinar duas ou qualquer que seja o número.

Como Protarco tem dificuldade em acompanhar Sócrates, este propõe pensar nos fonemas do alfabeto tal como o jovem aprendeu quando criança. A voz é uma, mas também uma pluralidade ilimitada. Mas não nos tornamos letrados nem pela unidade da voz nem pela multiplicidade dos sons. Nós aprendemos por saber quantos são os sons vocais e de qual tipo eles são. É esse saber que torna-nos competentes no conhecimento dos fonemas e da língua. O mesmo se passa com o conhecimento da música²⁷¹. Sócrates é categórico quanto à exigência de um número, na medida em que olhar para a pluralidade ilimitada das coisas e para pluralidade em cada coisa não torna ninguém experiente em coisa alguma. Filebo toma a palavra neste momento para concordar com o método e indagar o que esse assunto (como conhecer) tem a ver com o assunto principal sobre a natureza do prazer e do conhecimento. Estranhamente Sócrates acredita que a indagação é pertinente. Ora, se Sócrates apenas está descrevendo o método de conhecimento de todas as coisas, por que não seria pertinente? O que passou despercebido por nós? Há algo mais nesse modelo da voz. E ele volta a insistir no exemplo da voz e esclarece que nenhum de nós poderia aprender uma letra isoladamente; e que o elo de todas as letras, que as transforma em uma unidade, é a gramática.

Filebo ainda insiste que compreende o elo de todas as coisas, mas não a relação com o prazer. Agora Sócrates é enfático: a relação entre o tema da discussão (a importância do prazer e do conhecimento para a vida feliz) e a divisão em partes que se articulam como um todo (gramática e música) está diante de todos. O prazer e o conhecimento são também um e diversos. Eles não são imediatamente ilimitados, eles possuem um número determinado antes de seguirem para o ilimitado. Mais que isso, é depois dessa seção que Sócrates vai lembrar que a vida feliz é uma mistura. A vida feliz é uma mistura de prazer e conhecimento e toda mistura parte do limite, do ilimitado, da causa. Ele não usa o método de *diairesis* para dividir gênero em espécie e, com isso, encontrar a natureza do prazer. Ele usa o método como pressuposto da vitória da vida mista²⁷².

²⁷¹ Quanto à música é acrescentada a necessidade de conhecer os intervalos (17c-d).

²⁷² Alguns autores compreendem de modo diverso o uso do método e até se surpreendem por Platão não o utilizar para encontrar o gênero do prazer e suas espécies. Vale lembrar aqui o que

Para Hampton, se as mônadas ou hênadas também são as Formas, o Divino Método vem para responder as aporias de como elas são um e múltiplo. Ou seja, como as Formas se relacionam consigo mesmas como parte e todo e, a partir daí, como elas afetam o sensível. Ela sustenta a sua interpretação com as passagens abaixo. O caminho sem obstáculos é descrito em seguida como o caminho mais belo e do qual Sócrates sempre foi amante. Um caminho difícil de usar, mas que revela todas as coisas relativas à arte. O presente dos deuses diz que, se as coisas forem belamente dispostas em tal ordem, admitirão apenas uma forma para cada uma delas. O trabalho do dialético é buscar essa forma e, depois, examinar duas se houver, senão três ou qualquer outro número:

Se as coisas forem belamente dispostas em tal ordem, devemos, então, admitir sempre, para cada caso, apenas uma forma para qualquer uma delas e devemos buscá-la; e certamente a encontraremos presente. Se, então, a apreendermos, devemos depois de *uma*, examinar duas, se houver; caso haja duas, devemos examinar três ou qualquer outro número. Devemos examinar da mesma maneira cada uma delas até que se veja essa unidade original, não apenas como *uma*, múltipla e ilimitada, mas também que se vejam quantos elementos ela tem; mas não devemos aplicar a forma do ilimitado à pluralidade antes de percebermos o número total (*aritmos panta*) da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um, e só então podemos nos despedir dessas coisas e abandonar cada uma delas no ilimitado.(16d-e)

É necessário achar o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um para aplicar a forma do ilimitado à pluralidade. Como vimos, os exemplos práticos de Sócrates são a gramática e a música. O número total, certamente, não é a soma de todos os sons porque são ilimitados. Provavelmente o número total são os fonemas combinados dentro de uma estrutura. Um conjunto compreendido como totalidade, unidade com partes²⁷³. Os sons passam através da boca de cada um e de todos nós. Eles podem ser infinitos, mas têm um laço em comum que faz de cada um deles um. Esse laço comum é o que a gramática estuda, isto é, o

nos diz Cynthia Hampton. Ela argumenta que a decisão de Sócrates de não aplicar o método para capturar a natureza do prazer pode advir do fato de que os interlocutores de Sócrates não seriam capazes de compreender usando o método e, assim, ele deve proceder com métodos mais fáceis. Outro argumento de Hampton é que o Divino Método será usado para dividir o Cosmo em quatro princípios, estes sim sendo fundamentais para encontrar a natureza do prazer e do conhecimento. O primeiro argumento de Hampton não parece tão convincente quanto o segundo. De fato, os quatro princípios serão usados mais tarde na classificação dos prazeres: limite, ilimitado, causa e mistura. No caso do prazer a aplicação é limitada, pois os “casos” de prazer são tão vastos que ora haverá prazeres que pertencem ao ilimitado e ora prazeres que pertencem ao limite. A inteligência será classificada como pertencente ao gênero da causa. Outra hipótese sobre o porquê de Platão não ter aplicado o método aos tipos de prazer e conhecimento é afirmar que ele aplicou o método à mistura, à vida boa e feliz, composta de prazeres e conhecimentos, medida e proporção. A questão do abandono do método aparece também no *Sofista*, talvez não de uma maneira tão clara. Lá, Sócrates não se contenta em capturar o sofista só com o método da divisão. Cf. HAMPTON, C., *op. cit.*, p.26

²⁷³ Quero pensar aqui a totalidade para além das suas partes, mas pode ser que o número total seja realmente, apenas, os intervalos. De fato, em ambas as possibilidades, o conjunto de relações é mais importante que as partes, e isso é o que mais importa para a minha tese.

número de sons linguísticos distinguíveis (mudos, vogais e semivogais) e a natureza de cada um deles. Esses sons formam um contínuo de mudos a vogais. As vogais, na classificação grega, são os sons linguísticos que, para serem produzidos, necessitam de absorção maior de ar; e mudas são aquelas que precisam de menos absorção de ar na emissão. Como as letras formam um contínuo, ninguém pode apreender uma isolada da outra, mas deve ser capaz de combiná-las para chegar à inteligibilidade. A gramática é crucial porque revela o próprio modo de combinar as letras. No caso da música, além de identificar o contínuo²⁷⁴ e fazer as devidas combinações, é necessário saber o número dos intervalos²⁷⁵. Hampton não quer concluir com isso que o Divino Método se aplica apenas a um modelo de partes e todo que se dá em um contínuo. O fato de que o Divino Método surge para ajudar a analisar as mônadas, hênades (ou Ideias) do boi, do homem, do belo, do bem e, talvez, até do conhecimento e do prazer, sugere que o método deve abarcar uma larga escala de objetos²⁷⁶.

Após um breve corte na exposição do modelo gramatical interrompido pelo modelo musical, Sócrates retoma o tema do alfabeto, usando o mito de Theuth. Ele reconhece que nenhuma das letras pode ser aprendida isoladamente e que as relações que unem as letras compõem uma única arte: a gramática. No fim da explicação de Sócrates, Filebo afirma que entendeu melhor o exemplo e as relações recíprocas do um e do múltiplo. Já a maioria dos intérpretes parece não estar tão satisfeita com a explicação de Sócrates quanto Filebo.

Sayre²⁷⁷, por exemplo, não atribui a essa passagem o modelo de método para ser exercido pelo dialético. Sayre considera que partir do *apeiron* do som é tarefa para os deuses e o mito quer exemplificar a Causa Inteligente que impõe limite ao ilimitado. Já, para Hampton, Theuth é descrito como um deus porque o Divino Método é presente dos Deuses e não porque a tarefa da dialética é para um Deus, demiurgo criador. Para reforçar sua tese, ela lembra que no *Fedro*, o método de Coleção e Divisão é atribuído a uma pessoa que segue os passos de um Deus (266b). E no *Sofista*, se o estrangeiro for um verdadeiro filósofo, ele é como um Deus (216a-c)²⁷⁸. Para Hampton os exemplos dos sons linguísticos e musicais são muito mais que exemplos de um limite no ilimitado do modo contínuo. Eles são

²⁷⁴ Whaterfield parece ser o primeiro a considerar o caráter contínuo de fonemas e música e para isso sustenta a sua tese no paralelo apresentado no *Crátilo* entre as divisões das letras e as divisões dos sons musicais (423E-425a). Cf. HAMPTON, C., *op. cit.*, pág. 32.

²⁷⁵ No *Sofista*, também gramática e música são comparadas à dialética (253a-b), que é a ciência que estuda como as formas se combinam ou não se combinam umas com as outras.

²⁷⁶ Para a minha tese não é necessário excluir a possibilidade de que sejam realmente misturas em ilimitados contínuos, como quente e frio. Porém ilimitados contínuos levam a pensar em unidades discretas. Por isso, prefiro trabalhar com a hipótese de Hampton porque um composto semelhante a uma sílaba, uma casa (que se ajusta mais à mistura da vida) não parece se adequar a uma simples determinação de um limite sobre o ilimitado contínuo, igual a uma temperatura, um ponto exato.

²⁷⁷ Cf. HAMPTON, C., *Op. cit.*

²⁷⁸ Para maiores informações sobre a semelhança aos deuses ver Daniel Russell. Cf. RUSSELL, D. "Virtue as "likeness of God" in Plato and Seneca" in: *Journal of the History of Philosophy* 42/2004.

os exemplos mais apropriados para ilustrar o método que pretende prover conhecimento do Ser como unidade diferenciada, mas harmoniosa:

Aliás, a unidade do Mundo das Formas é um todo orgânico mais do que um agregado; as partes não são discretas unidades, mas elementos que se misturam juntos para formar sílabas e escalas musicais. De fato, no caso das letras, talvez, Platão esteja nos lembrando de que, no *Teeteto*²⁷⁹, Sócrates explicitamente reivindica que a sílaba é uma única entidade com uma natureza própria que é diferente das letras que a compõem, é o exemplo de um todo que não é o agregado de suas partes.²⁸⁰

A mim me parece que a tentativa de Platão de resolver a aporia do um e do múltiplo é a chave para a abordagem do conhecimento, do prazer e da vida boa. A vida boa deve ser também um todo que não é um agregado, por isso a importância da disposição e do estado. Um todo que não é um agregado exige que as partes estejam em uma posição.

Para Hampton, o Divino Método capacita o dialético a considerar três níveis ontológicos: o um, o múltiplo definido e o *apeiron*. O primeiro nível envolve considerar uma mônada ou forma como unidade (como um limitado contínuo com uma estrutura, como os sons linguísticos ou musicais). O segundo nível consiste nas partes de uma dada unidade. Embora Platão não fale de partes nessa passagem, Hampton sustenta a sua interpretação lembrando que, em 54c, Platão fala do ser como parte (*moira*) do Bem. No terceiro nível, o dialético é levado para a pluralidade dos sensíveis.

Seria uma forma de responder à *aporia* de como as Formas podem ser atemporais, imutáveis e autossuficientes e ainda serem uma unidade no sentido de um todo com partes, oposta a uma unidade simples?

Cynthia Hampton percebe, como dito antes, que a passagem do método de *diairesis* exemplificado através do aprendizado do alfabeto é uma retomada do exemplo do conjunto de letras em uma sílaba que já aparecera no diálogo *Teeteto*. Tomando essa indicação como ponto de partida, resolvi reler a passagem citada para tentar esclarecer melhor o tipo de estrutura que Platão parece buscar no *Filebo*, estrutura que ilumina o correto comportamento humano em direção à felicidade. Para tanto, vou, em primeiro lugar, tentar estabelecer a posição platônica tomando como

²⁷⁹ Não só Cynthia Hampton alerta para a semelhança entre as passagens do *Teeteto* e do *Filebo* em relação ao modelo gramático de unidade de um múltiplo, Christophe Rogue também o faz. Cf. ROGUE, Christophe, *Compreender Platão*, pg.146.

²⁸⁰ “Nevertheless, the unity of the World of the Forms is an organic whole rather than an aggregate; the parts are not discrete units but elements that blend together to form syllables and musical scales. Indeed, in the case of letters, perhaps Plato is reminding us that in the *Theatetus* Socrates explicitly claimed that the syllable is a single entity with a character of its own which is different from the letters which comprise it; it is an example of a whole which is not just the aggregate of its parts (203e-204a).

ponto de partida a passagem 201e-208a do diálogo *Teeteto*, na qual Platão critica a teoria de Antístenes²⁸¹.

Tudo começa de forma um pouco surpreendente. Em meio à tentativa de verificar se o conhecimento é possível, Teeteto recorda-se de uma definição ouvida algures de que o conhecimento verdadeiro é a opinião correta acompanhada de *logos*. Sócrates mostra-se curioso e lhe instiga a apresentar melhor a sua tese. O aluno então diz que é necessário que alguém discorra sobre a tese e não ele, demonstrando que possui a opinião correta, mas não o *logos* sobre a mesma. Para ajudá-lo, Sócrates tenta mostrar a tese com o auxílio de várias palavras, tal como parece que Antístenes entendia o *logos*, um conjunto de palavras²⁸².

Sócrates propõe trocar um sonho por outro sonho, diz que ouviu dizer que os elementos não admitem explicação, a cada um só é possível dar um nome, sem acrescentar mais nada. Porque dizer que é ou não é (*estin*) atribuiria existência ou não existência (*ousia*), e não falaríamos apenas do elemento. Ainda, não podemos falar: *auto* (mesmo), *ekeino* (aquilo), *hekaston* (cada um), *monon* (só), *touto* (isto) dos simples. Por outro lado, dos compostos já podemos falar porque a essência (*ousia*) do *logos* é *symploke onomato*.

Após a exposição Teeteto confirma que está de acordo com tal tese, mas nem ele nem Sócrates conhecem verdadeiramente o que estão falando. Assim, Sócrates passa a analisar as formas que servem de parâmetros para a tese de Antístenes: letras e sílaba. O objetivo é atingir o verdadeiro *logos* dessa, talvez, opinião correta.

Sócrates demonstra estar incomodado com o exemplo utilizado no argumento da tese e pergunta a Teeteto se de fato temos o direito de afirmar que “os elementos são incognoscíveis, enquanto o gênero das sílabas é cognoscível” (202e)²⁸³ Teeteto responde que sim, os elementos não possuem *logos*. Sócrates pede a ele que defina a sílaba, então. Primeiramente Teeteto declara que a definição da sílaba é enumerar seus elementos. No caso da sílaba SO é o S e o O a definição e, contudo, do elemento S nada se pode falar porque ele é barulho²⁸⁴ e o O tem voz mas nenhuma explicação (*logos*) (203b).

²⁸¹ Quase todos os comentadores concordam com a atribuição da teoria a Antístenes, entre eles Gillespie, David Ross, A. Levi e G. C. Field. Campbell e Burnet preferem atribuir aos pitagóricos. Especialmente Burnet e também Cornford atribuem ao pitagórico atomista Ecfanto. Cf. DIÈS, A. in Platão, *Ouvres Complètes* e CORNFORD, Francis, *La Teoria Platonica del Conocimiento*. Burnyeat crê que não é propriamente Antístenes, mas um uso criativo de Sócrates de alguns temas de Antístenes. Chappell também acha mais interessante os ecos de Antístenes. Cf. CHAPPELL, Timothy, *Reading Plato's Theaetetus*. José Trindade do Santos não vê interesse na autoria da tese. Cf. PLATÃO, *Teeteto*.

²⁸² Aristóteles atribui a Antístenes, entre outros, a tese de que não se poderia obter definição da essência compreendida como um simples, pelo fato de que a definição é uma série de palavras.

²⁸³ Utilizo a tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri.

²⁸⁴ A divisão entre os fonemas nos gregos resulta em dois tipos de consoantes: as mudas (as nasais, como o B) e as que têm barulhos (sibilantes como o “s”). Essa é uma das análises fonológicas mais

A crítica de Sócrates se inicia porque Teeteto está explicando o composto através de suas partes incognoscíveis, o que é um contrassenso absoluto. Justapor elementos sem significação não dá significação ao conjunto. Se de fato a definição for a descrição dos elementos, deveríamos supor então que os elementos são cognoscíveis (203d).

Para esclarecer a confusão em que Teeteto se encontrava, Sócrates propõe que a sílaba seja distinta dos elementos que a compõem:

Pois não cuidamos bem dele [o argumento], já que provavelmente devíamos ter estabelecido que a sílaba não é os elementos, mas uma certa forma única que a partir deles se gerou e tem em si mesma uma única característica, por si própria diferente dos elementos (203e)

Sócrates passa a analisar as possibilidades da unidade de um composto. Primeiro ele se pergunta se há identidade entre *to holon*, *ta panta* e *to pan*:

Porque daquilo de que há partes, o todo (*to holon*) é forçosamente a totalidade das partes (*ta panta*). Ou chamas “todo” (*to holon*) a uma única forma que se gera das partes, mas difere da soma (*to pan*) das suas partes? (204a)

Em seguida ele distingue *to pan* de *ta panta*, sendo que *to pan* será o número a que se refere alguma realidade, uma representação única da totalidade, o total, e *ta panta* o conjunto dos elementos. Os dois são descartados por Sócrates como candidatos à unidade da sílaba porque o resultado de 2×3 é o mesmo resultado a que chegamos quando analisamos o conjunto 1, 2, 3, 4, 5 e 6, ou seja, encontramos sempre seis elementos como resultado. Causas diferentes devem produzir efeitos diferentes²⁸⁵, logo, aqui temos a mesma causa (*aitia*). Com isso *to pan* e *ta panta* passam a ser considerados da mesma natureza e ainda estariam dependentes da possibilidade do conhecimento dos elementos. Resta analisar o *to holon* como unidade do todo.

Considerando que Teeteto, já previamente, aceitara as distinções entre *to pan* e *to holon* - embora não as compreendesse -, Sócrates retoma a proposta de que a sílaba seja considerada como uma unidade para além das partes, um todo

antigas que conhecemos. Platão já havia feito no *Crátilo* e voltará a fazer no *Filebo* a mesma divisão. Existem três tipos de letras: as que têm voz, as sete vogais; as que têm barulho apenas, como o “S”; e as que são mudas, como o “B”. Cf. NARCY, Michel in *Théétète*.

²⁸⁵ Uma interessante compreensão de causa, pois se pensamos apenas na causalidade mecânica, a mesma causa pode dar origem a vários efeitos. Se o copo cai da mesa, pode quebrar completamente, lascar, não quebrar e rolar e assim por diante. Aqui, Platão quer marcar que a sua causa é o que governa a coisa, o que dá sentido e direção, assim, só pode haver um efeito para cada causa.

(203c)²⁸⁶. A sílaba seria outra coisa que não a soma dos elementos que a compõem, com uma forma própria singular²⁸⁷: “Então, Teeteto, de acordo com o argumento actual, a sílaba seria uma forma única, absolutamente indivisível. (205c)”²⁸⁸Sócrates ainda alerta para o fato de que a posição também deva ser conhecida no caso da sílaba, ou seja, de que os elementos não podem ser enumerados de qualquer maneira. OS não é igual a SO.

No *Teeteto* a possibilidade do conhecimento e do discurso não está salva, uma vez que - ainda que Sócrates reconheça uma unidade para além das suas partes: a sílaba - ele a compreende como indivisível a partir do momento em que foi formada. A sílaba acaba se revelando como um grande elemento. Então, esse todo ainda é insuficiente para dar conta de uma definição. O *logos* deve ser algo mais fora da sílaba. Mas aqui não temos a estrutura da gramática ainda ou um fundo para depositar as sílabas. Parece necessário também saber como combinar e separar as sílabas.

Para entender a unidade da sílaba, Aristóteles toma outro caminho, que não apela para uma estrutura gramatical, na *Metafísica* Eta e Zeta. Vamos começar pelo que é dito na *Metafísica* Eta (1043b, 6-14), livro em que Aristóteles continua a sua análise do composto de matéria e forma como sílaba, pois acreditamos que esta passagem ilumina a misteriosa analogia entre um homem e a sílaba BA, na *Metafísica* Zeta 17:

Um exame cuidadoso revela que a sílaba não resulta só das letras e da composição, nem casa é só tijolos e a composição. E dizemos isso corretamente: de fato, nem a composição nem a mistura (como tais) são constituídas pelos elementos que constituem a composição e a mistura. O mesmo vale para todas as outras coisas. Por exemplo, se a soleira é o que é pela posição, a posição não decorre da soleira, antes, esta decorre daquela. E tampouco o homem é simplesmente o animal e o bípede, mas, dado que estes são matéria, deve haver algo além deles, algo que não é elemento nem deriva de elemento, na ausência do qual eles se reduzem à matéria. Se, portanto, esse algo é causa do ser, e se a causa do ser é a substância, na ausência dele aqueles elementos não indicam propriamente a substância.(1043b, 6-14)²⁸⁹

²⁸⁶ “Vamos, pois. Será que estamos a dizer que a sílaba é ambas as letras, ou, se houver mais que duas, todas elas, ou é uma única forma que se produziu da sua composição?”

²⁸⁷ Muitos comentadores acreditam que essa formulação da sílaba como tendo uma forma única foi apresentada por Sócrates com o intuito de descartá-la, mas de fato ele não acreditaria nisso. Aqui, adoto a tese de Hampton que acredita que Sócrates, de fato, compreende a sílaba como um todo, e a aporia do diálogo se refere apenas à possibilidade do conhecimento.

²⁸⁸ Em 204a, Sócrates deixa claro que essa teoria vale não só para as palavras, mas para todas as outras coisas. “a sílaba dá-se como uma característica única que se gera a partir de uma combinação harmônica dos elementos. O mesmo acontece no caso das letras e em todos os demais. [...] Porque daquilo de que há partes, o todo é forçosamente a totalidade das partes Ou chamas “todo” a uma única forma que se gera das partes, mas difere da soma das suas partes?” A própria palavra *stoikeia* significa letra ou elemento e, com a sílaba, acontece a mesma coisa: ela é sílaba e conjunto.

²⁸⁹ Tradução Reale/Perine.

Há algo na sílaba aristotélica que está para além dos elementos que a compõem, como em Platão, e os elementos não indicam propriamente o que é. É algo além deles que indica a causa do ser, na ausência da qual os elementos se reduzem à matéria. A sílaba, a casa e o homem têm uma forma para além dos elementos que os compõem. Lemos no Zeta 17:

O que é composto de alguma coisa, de modo que o todo (*to pan*)²⁹⁰ constitua uma unidade (*hen*), não é semelhante a um amontoado, mas a uma sílaba. E a sílaba não é só as letras das quais é formada, nem BA é idêntico a B e A, nem carne é simplesmente fogo mais terra: de fato, uma vez que os compostos, isto é, carne e sílaba, se tenham dissolvido, não existem mais, enquanto as letras, o fogo e a terra continuam existindo. Portanto, a sílaba é algo irreduzível só às letras, ou seja, às vogais e às consoantes, mas é algo diferente delas. E assim a carne não é só fogo e terra, ou quente e frio, mas também algo diferente deles.(1041b, 13-19)

A sílaba não pode se confundir com a totalidade de suas partes colocadas em uma justaposição ou em um amontoado, porque os elementos que a constituem continuam a existir quando não há mais a formação de uma sílaba. Deve, então, haver algo na sílaba acrescentado aos seus elementos. Platão já havia percebido a dificuldade de conceber algo além das letras no composto da sílaba quando Sócrates pergunta a Teeteto se haveria alguma parte no todo que não fosse um elemento entendido como letra (205b). Para Aristóteles parece claro que esse algo, que não parte, é a *ousia*.

Por isso, pode-se considerar que esse algo não é um elemento, mas a causa pela qual determinada coisa é carne, esta outra é sílaba, e assim para todo o resto. E isso é a substância de cada coisa: de fato, ela é a causa primeira do ser. E dado que algumas coisas não são substâncias, e todas as que são substâncias são constituídas segundo a natureza e pela natureza, parece que a substância é a própria natureza, a qual não é elemento material mas princípio; elemento é, ao contrário, aquilo em que uma coisa se divide e que está presente na coisa como matéria, como por exemplo, na sílaba BA as letras B e A.(1041b, 24-33)

O que Aristóteles quer demonstrar é que, no instante em que as letras atuam como sílabas, unidas pela natureza, elas, as letras, não são mais as mesmas, elas se transformam pela condição de sua união. O que pronunciamos quando pronunciamos BA não são os elementos B e A, mas o B enquanto B de BA e o A enquanto A de BA. Platão parece reconhecer no “todo” de uma sílaba um bom candidato para pensar o problema do um e do múltiplo, ainda que no *Teeteto* quando a sílaba se forme em um todo, ela pareça perder suas partes. Platão precisa de um composto que não se dissolva completamente, mas que possa ser rearranjado ao longo de uma vida. Dessa forma, Platão parece apostar que o elo de B e A, no BA, surge através da estrutura, a gramática. É a gramática que determina o que pode ser combinado ou não. O *Teeteto* não conclui pela

²⁹⁰ O *to pan* aqui não é a soma como no *Teeteto*.

possibilidade do conhecimento porque Sócrates acredita que os elementos devem ser conhecidos e, ao mesmo tempo, mostram-se incognoscíveis, talvez porque ainda não tenha refletido sobre a gramática. Verity Harte²⁹¹ acredita que, no *Teeteto*, o que Platão está tentando fazer é demonstrar como o todo não deve ser compreendido.

O tratamento dado à gramática, no *Filebo*, conduz a pensar uma composição como a impressão de um limite em um ilimitado contínuo, e essa mistura é um composto de algo mais que meros elementos, mais que uma coleção. Mas um limite impresso em um ilimitado contínuo é um ponto discreto como uma temperatura, o que ainda parece insuficiente para um composto harmônico de um todo de uma vida humana. A temperatura não tem partes. Mas a fala tem. Ainda que o tratamento fonético dado à gramática nesse diálogo indique o aspecto ilimitado dos sons, a fala é formada por muito mais do que apenas a emissão de ar e seu corte. No caso da fala, os fonemas se combinam pela gramática. Assim temos um todo com partes e partes que não são partes, são pontos em um contínuo, os fonemas. Uma combinação pensada como uma casa é um pouco diferente. É um exemplo de estrutura ainda mais organizada, que vai além da impressão de um limite em um ilimitado ou de uma planta baixa que combina os elementos, que talvez possa ser equivalente a uma gramática. Mas os dois exemplos permitem recombinações e se encontram na função: tanto a casa abriga quanto a fala significa. A bela vida que visa o bem, da mesma forma deve significar.

5.8

A inteligência como um acordo

A defesa de uma vida holística foi agora determinada pela aplicação do modelo da sílaba na gramática ao modelo da casa do bem, mas ainda nos falta ver como a inteligência entra nessa vida. Qual é o seu papel? Como vê Daniel Russell, a melhor forma de interpretar a opção da inteligência e da racionalidade como o bem mais aparentado à felicidade é admitir uma concepção de felicidade de natureza diretiva em oposição a uma concepção de felicidade de natureza aditiva. Isso quer dizer que a felicidade é concebida como um bom arranjo dos bens e qualidades que alguém possui²⁹². Acredito que esse arranjo possa ser comparável ao arranjo gramatical ou ao arranjo dos sons em uma fala. Esse arranjo da vida, como interpreta Russell, é promovido pela racionalidade que é a marca distintiva dos seres humanos que aqui comparo à gramática. Dessa forma, a inteligência não seria compreendida como unicamente limitante dos prazeres excessivos, mas teria o papel de harmonizar os materiais da psique humana, prazeres, medos,

²⁹¹ HARTE, Verity, *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of structure*.

²⁹² Considero que a concepção aditiva de felicidade não está de todo ausente nos textos platônicos anteriores ao *Filebo*. O *Protágoras* parece ser o maior exemplo disso quando propõe medir prazeres e dores.

expectativas. Seria possível pensar que a inteligência deve formar uma vida como uma língua que articula tudo para a significação, dando aos prazeres a sua posição na composição.

Desde o *Eutidemo*, Platão já afirmava que a sabedoria é toda a boa sorte de que alguém precisa para ter sucesso (279d) e o exercício dessa sabedoria é a própria felicidade (280b, 282a-b). Nenhum outro bem é tão especial.

No *Eutidemo*, Platão tenta definir sabedoria como uma arte produtiva assim como a navegação, a arte da guerra e da medicina (288d-289c). Existe aí uma tensão entre a ideia de que a sabedoria é um bem em si mesmo, pelo exercício dela, e a ideia de que a sabedoria produziria um resultado como a medicina produz a saúde do corpo (291e). Essa tensão talvez se expresse mais tarde, na *República*, como uma tensão entre modos de operar da racionalidade ou, melhor dizendo, modos de educar. Porque, se a atividade inteligente é um bem em si mesmo e não produz resultado, ela se adéqua melhor à educação como um eterno acordo entre as partes da alma, que se arranjam permanentemente. Caso contrário, se ela produz um resultado, talvez se adéque mais a um modelo de educação por coerção como um médico prescrevendo dietas que resultarão em um produto: a saúde da alma.

Daniel Russell não é um evolucionista e, com isso, acredita que há uma tensão em Platão, do *Eutidemo* ao *Filebo*, sobre o papel da inteligência. Mais do que isso, ele acredita que essa tensão é plenamente justificada porque temos em nós leões e cães pastores, consequentemente, a racionalidade deve tratar afecções diferentes de formas diferentes. Por exemplo, a questão da repetição de comportamentos que já sabemos que nos fazem mal deve receber um tratamento por parte da inteligência comparável ao do domador de leões, os comportamentos devem ser contidos. Por outro lado, há comportamentos que, quando compreendidos, naturalmente se transformam em direção ao bem do todo de uma vida. Esses comportamentos devem ser tratados como cães. O erro que Russell vê em Platão é optar pelo modelo da inteligência como acordo em bases frágeis, como as apresentadas na *República* - a tripartição da alma, o homem cindido.

Eu gostaria aqui de pensar algo um pouco diferente porque acredito que o domador de leão é fruto de um Platão que ainda considerava a natureza humana, fundamentalmente, deficiente. Ao incorporar as teses de Cynthia Hampton - que pode ser considerada continuísta, mas ainda assim vê uma evolução entre as postulações da *República* e do *Filebo* - com as teses de Daniel Russell, eu gostaria de mostrar uma possibilidade de interpretação que vê em Platão, não uma tensão, mas uma modificação de uma inteligência castradora para uma inteligência articuladora²⁹³, mantendo os conflitos psíquicos mas suportando sua

²⁹³ A inteligência deve controlar os apetites ou organizar as partes da alma? O conflito entre essas duas funções parece que pertence apenas àqueles que unificam todos os diálogos de Platão, como, no fundo, Russell, pois nos diálogos da maturidade a estrutura é a beleza e perfeição e assim, podemos acreditar que o papel da inteligência é o de estruturar o edifício de nossa alma.

argumentação, também, pela concepção de uma estrutura que possibilita pensar a vida como um todo articulado ainda que cindido por partes. Não há eliminação de conflitos, a harmonia se dá nos encaixes. Não há eliminação nem daqueles conflitos que Russell aparentemente acredita que possam ser eliminados, castrados. O modo da repetição de comportamentos destrutivos deve receber também sua dose de compreensão. Todas as nossas emoções, para Platão, são originadas por dor e prazer. O que vai determinar a natureza do acordo entre razão e emoção é a natureza do prazer.

Para mim, as interpretações que concluem que Platão afirmou que a natureza humana é sempre deficiente e, com isso, permanentemente lançada à correção, nascem fortemente dos diálogos médios, em especial do *Banquete* e da *República*. Mas é verdade também que no *Timeu*, considerado um dos últimos diálogos, Platão afirma que devemos “corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça (90d)”²⁹⁴.

Porém, ainda no diálogo, ele prossegue dizendo como seria essa correção:

[...] o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com o igualar a parte pensante, em conformidade com a sua natureza original, ao objeto do pensamento e, com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses (90d).²⁹⁵

Ou seja, corrigir é igualar a parte pensante ao objeto do pensamento e tudo isso de acordo com a sua natureza original. Assim, podemos ver que não se trata aqui de uma natureza deficiente. É uma natureza completa que iguala a parte pensante ao objeto pensado. Em outras palavras, realiza a sua natureza própria pelo pensamento. Isso parece alterar ou tornar mais complexas as teorias apresentadas no *Banquete* sobre a natureza deficiente dos humanos.

Considerando o que é dito no *Timeu* e a minha análise do *Filebo*, essa tensão entre uma inteligência castradora e uma inteligência articuladora parece se dissolver. Inclusive, é neste último diálogo que o próprio Russell compreende que, para Platão, a felicidade, o sucesso e o florescimento, consistem na incorporação racional de todas as dimensões de uma vida. Na opinião do autor, essa é a tese que emerge quando tomamos seriamente a natureza do bem condicional e incondicional com respeito à felicidade. A sabedoria para ele é a atividade

²⁹⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

²⁹⁵ Na tradução de Luc Brisson essa questão parece se perder. Ao lê-la, ficamos com a impressão de que se trata de imitar as estrelas (o que, diga-se de passagem, é bastante metafórico). Mas a tradução brasileira segue a tradução de Bury para Loeb, assim não é possível descartar essa tradução. São opções de interpretação igualmente válidas que a língua grega oferece. No fundo, até imitar as estrelas pode ser compreendido como uma referência ao *Fedro* na passagem que os homens devem imitar aos deuses. Nessa passagem, fica bem claro que o homem tem primeiro que encontrar o deus que corresponda a sua natureza, para depois imitá-lo. Está sempre em jogo o conhecer a si mesmo.

inteligente e, nesse sentido, um bem incondicional no qual a própria atividade é a realização da felicidade.

Outros comentadores que acreditam em uma evolução na obra de Platão chamam a atenção para um *resgate* do prazer nesse diálogo da maturidade. Dessa forma, passei a acreditar que o que motivou essa mudança com relação ao papel da inteligência foi a análise aprofundada da experiência prazerosa. Parece que Platão encontrou no prazer algo com que ainda não tinha se deparado, ou pelo menos, não completamente.

5.9

O prazer e seu aspecto cognitivo

Agora podemos ver como a mudança de compreensão do papel da inteligência fez com que ela mesma se mostrasse receptiva ao prazer. Mas ainda não chegamos ao ponto de afirmar a necessidade de o prazer adentrar a casa do bem. Ainda que a harmonia entre os sons na “fala” nos ilumine sobre a concepção platônica de bem e, consequentemente, a de vida feliz; parece que o filósofo tem uma imperiosa necessidade de ir mais fundo na natureza do prazer para indicar a natureza da vida eudaimônica. Algo que pode ajudar a esclarecer o que Platão postula como a boa vida, feliz e harmoniosa, é descobrir o que ele vê na natureza da experiência prazerosa que a devolve para a boa vida.

Uma das passagens mais esclarecedoras e, ao mesmo tempo, mais enigmáticas do *Filebo* com respeito à natureza da experiência prazerosa é a passagem sobre os prazeres falsos (36c-50e). Na *República* IX, Sócrates já nos falava dos prazeres falsos do tirano, mas ali poderíamos simplesmente atribuir a falsidade dos prazeres ao caráter do indivíduo tirânico ou, até mesmo, aos objetos de prazer que ele persegue. Será que a própria experiência do prazer tem uma estrutura que permite atribuir predicados como falso e verdadeiro?

Os vinte e cinco séculos que nos separam de Platão não nos impedem de experimentar o mesmo desconforto de Protarco quando Sócrates lhe afirma que existem prazeres falsos. Em um primeiro momento, essa afirmação parece desprovida de sentido. Nós compreendemos, de uma forma geral, que o prazer é uma sensação física que acompanha a afecção de algo ou alguma atividade²⁹⁶. Para esse tipo de sensação, não se pode conceber falsidade, pois verdade e existência convergem em tal compreensão: se existir prazer, é verdadeiro. A

²⁹⁶ Em linhas gerais, podemos dividir em três grandes correntes as teorias sobre o prazer: aqueles que acreditam que ele é uma sensação entre outras, aqueles que acreditam que ele é um epifenômeno de uma determinada sensação e, por fim, aqueles que concebem o prazer como uma disposição, considerando o prazer como uma espécie de atenção especial. Até o início do século XX, as teses que mais vigoraram foram as primeiras, quando, então autores como G. Ryle, B. Williams e T. Penelhum propuseram uma reação a essa concepção, passando a considerar o prazer do ponto de vista da atenção, um modo inseparável da atividade.

própria vinculação do prazer a certo estado corporal impede esse olhar “proposicional” do tipo apofântico²⁹⁷; o corpo jamais se engana porque não emite uma opinião de algo sobre algo. Até mesmo a moderna compreensão de que os prazeres advindos de vícios são de origem química e, portanto, seriam falsos prazeres relacionados a uma falta química do corpo e não deleites gozados plenamente pelo indivíduo, conclui que tais prazeres não serão considerados falsos para o corpo químico que deles usufrui. Enquanto o indivíduo viciado satisfaz o seu vício, seu corpo químico recebe verdadeiramente a completude do que lhe falta. Durante um grande período, os intérpretes de Platão consideram apenas um equívoco do filósofo a compreensão de que o prazer pode se dar no modo do falso. A partir das investigações de Ryle²⁹⁸, que apontaram para a possibilidade de compreender o fenômeno do prazer como processo cognitivo ao modo de uma sentença proposicional, foi possível aos leitores de Platão aventarem a hipótese de que Platão já teria delineado essa compreensão no *Filebo*.

Em sua investigação do fenômeno do prazer, Ryle, propôs que a experiência fosse considerada como uma “disposição”. A natureza da disposição poderia ser pensada a partir da distinção entre disposição e propriedade. A propriedade seria uma potencialidade que se dá ou não se dá e disposição, uma potencialidade que se dá em uma determina circunstância ou circunstâncias. Isso revelaria tanto o sentido de *hexis* e *diathesis* presente em Aristóteles quanto aquele presente no *Filebo*. Mas Ryle não quer trabalhar com essa distinção. Para ele, a disposição nunca se dá, ela é um estado de atenção, é um modo de como se dá. O prazer permanece como “dilema” e nunca se deixa manipular. Ele é um modo inseparável daquilo que dá prazer.

Porém, como sentenças condicionais e hipotéticas são implicadas por afirmações disposicionais, segundo a analítica contemporânea, mais tarde, Bernard Williams²⁹⁹ estabeleceu uma conexão entre essa “disposição” ryleana³⁰⁰ e a opinião ou crença, tornando o prazer inseparável de uma atividade cognitiva

²⁹⁷ Refiro-me ao princípio de bivalência para o qual dada uma proposição, ela ou sua negação é verdadeira.

²⁹⁸ RYLE, Gilbert, *Dilemas*.

²⁹⁹ Citado por Dorethea Frede e Fernando Muniz. Cf. WILLIAMS, Bernard, “Pleasure and belief”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 1959, 57-72

³⁰⁰ Não caberia aqui descrever todo o caminho que levou a aproximação de Ryle com Platão, nem aprofundar as questões sobre as “disposições” na analítica contemporânea. Há, evidentemente, diversos tipos de disposição que determinam modos e há divergências entre os filósofos analíticos sobre a categoria de modo ou disposição na qual o prazer está inserido. Gallie, por exemplo, nomeia a disposição prazerosa como um caso de atenção valorativa positiva, absoluta e direta. O que importa é que, como disposição, o prazer é sustentado por algo, o objeto do prazer, e, assim, inseparável da atividade. No caso contrário, de pensarmos o prazer com prazer de algo, podemos separar o prazer do seu objeto. A quase totalidade dos comentadores aceita que o prazer é disposição para Platão, porque na primeira tentativa de Sócrates convencer Protarco de que existem prazeres falsos, ele parece apelar para a falsidade do objeto e Protarco rejeita completamente isso. Para ele os objetos do prazer, sendo ou não sendo falsos, não afetam a realidade do prazer. Então, Sócrates tem que afirmar que o prazer pode ser falso nele mesmo. Para maiores informações sobre o longo percurso de Ryle para Platão sugiro a leitura de Francisco Bravo. Cf. BRAVO, Francisco, *op. cit.* P. 193 a 198.

qualquer. É a partir da inseparabilidade do prazer e da cognição que se tornou possível repensar o que Platão concebia como prazer falso. Ainda que nem todos os estados cognitivos possam estar atrelados a algum tipo de falsidade, apenas estados cognitivos poderiam apresentar essa estrutura. Assim, o que Platão tinha dito, muitos séculos antes, voltou a ter relevância para o pensamento. É importante lembrar, contudo, que, em seu trabalho, Ryle não considera que Platão tenha pensado o prazer como “disposição”, pois ele objetiva separar as experiências do prazer e da dor, aquilo que em Platão é inseparável. Para Ryle³⁰¹, a dor não pode ser compreendida como disposição porque disposição é um tipo de atenção. Para ele, a dor é uma sensação que pode ser descrita, e o prazer não. O prazer não é predecessor, concomitante ou sucessor de coisa alguma, como são as emoções e a sensações.

Ainda assim, independentemente da opinião de Ryle quanto aos prazeres em Platão, a sua própria análise acabou por descortinar uma nova interpretação possível dos prazeres em Platão. Hoje, a maioria dos intérpretes considera que Platão, quando postula a falsidade dos prazeres, está de fato se referindo ao aspecto cognitivo do prazer. Sócrates começa o seu discurso afirmando que o prazer é prazer de x, mas abandona essa argumentação porque Protarco rejeita a possibilidade de falsidade nos prazeres, caso eles sejam prazeres de x. Então, Sócrates sofisticava seu discurso para obter a concordância de Protarco. A questão que se coloca hoje é que ele teria dito que o prazer é “que x”. É esse “que” que seria a circunstância que revela o caráter modal³⁰² do prazer. É essa expressão

³⁰¹ “Estamos dispostos a dizer que algumas coisas nos machucam, enquanto que outras nos deleitam ou satisfazem; e dispostos a dizer que algumas coisas nos causam dor, ao passo que outras nos causam prazer. Mas nos esquivamos de dizer, por exemplo, que dois minutos atrás tive um prazer, ou que enquanto a minha dor de cabeça foi o efeito de forçar a vista, o meu prazer foi efeito de uma boa piada ou do aroma de uma rosa. Podemos indicar ao médico onde dói e se é uma dor latejante, lancinante ou cáustica, mas não podemos dizer, nem ele pergunta, onde temos prazer, ou se é um prazer latejante ou constante.” Ainda que Ryle force a separação entre dor e prazer, seus exemplos lembram mais os dois sentidos que nós temos de prazer, como mostra George Rudebusch em seu livro *Socrates, pleasure and Value*. Para o autor, um dos sentidos de prazer é o “modal” (disposição) e outro sentido é o de sensação. Se considerarmos os dois sentidos de prazer, podemos conceber dois tipos de dor, sendo que um deles também pode ser tão indeterminado ou inquantificável quanto o prazer modal. Um tipo de mal-estar que observamos no fenômeno que chamamos de estado disperso, ou ainda, no estado em que nos encontramos inquietos, uma vez que este estado é o oposto ao de atenção e, sem dúvida, é incômodo, doloroso em certo sentido, e capaz de proporcionar o oposto que o prazer modal proporciona, que é se ater às suas atividades. Daniel Russell repete a divisão entre os dois tipos de prazer de uma forma um pouco diferente e nomeia o prazer “modal” de prazer de emoção. Acredito que modal é mais adequado porque não vejo emoções como modos e também, as emoções, em Platão, são compostas de prazer e dor. O que torna bastante complicado dizer que um tipo de prazer é o emocional. Mas compreendo que Daniel Russell não se refere a emoções no sentido comum, ele diz que as emoções estão relacionadas a valores, ou seja, opiniões e crenças. Ele quer chamar de emoções para dar ênfase nos valores, nas opiniões e crenças envolvidas na experiência de prazer. E, mais ainda, ele quer pensar o prazer em Platão e fora de Platão, na contemporaneidade.

³⁰² O prazer está lançado como possibilidade. Esse seria o tipo de prazer que Aristóteles descreve com atividade não impedida por um fim. Um dos exemplos é um músico tocando por prazer. O prazer que o músico tocando tem no ato de tocar está relacionado com o fato de que ele é um músico. Esse tipo de prazer não seria equiparado ao prazer de aplacar a fome que não exige muitas condições do agente. Rudebusch encontra em seu livro, *Socrates, pleasure and value*, a

“que x” que é chamada de atitude proposicional. Ela é análoga às expressões “acredito que”, “penso que”, “creio que”.

O fato de Platão querer falar dos falsos prazeres indica, primeiramente, que ele não acredita que prazeres são coisas como epifenômenos que ocorrem a partir de experiências de preenchimento. Os prazeres não são o resultado dessas experiências, nem o seu processo. Como diz Dorothea Frede: “como poderíamos imaginar que aplacar o vazio de quem tem fome é para o sujeito que age uma experiência de prazer que possa ser falsa”³⁰³ ? O simples preenchimento é sempre verdadeiro. Mas o prazer de aplacar a fome só se dá enquanto ela não foi aplacada, enquanto ainda permanece uma dor. Uma boa dica de que Platão não considerava o prazer como preenchimento é observar que ele nunca considera a hipótese do esvaziamento ser prazeroso. Se a estrutura de repleção e depleção é movida por uma ideia de que há uma justa medida para se obter através de movimentos de preenchimento e esvaziamento, caso o indivíduo estivesse cheio demais de algo, o esvaziamento também seria prazeroso. Mas Platão nunca fala disso, pode ser um pudor ou pode ser a indicação de que preenchimento não é igual a prazer. O prazer deve ser outra experiência.

Embora Platão não fale explicitamente de uma natureza proposicional do prazer, ele a descreve na argumentação pela existência de falsos prazeres. O seu primeiro passo para descrever o conteúdo proposicional dos prazeres é sua reivindicação de que a alma pode, graças à memória, experimentar o mesmo tipo de coisa por si mesma que já havia experimentado no corpo, então o indivíduo é capaz de antecipar prazeres futuros como reais. Tais prazeres não são meros sentimentos nem sonhos. São estados de esperanças e medos que antecipam estados futuros de acontecimento como reais. Eles são o que os filósofos contemporâneos chamam

possibilidade de reivindicar um hedonismo socrático que une virtude com prazer, como na atividade do músico em Aristóteles. Dessa forma, toda a crítica que Sócrates fez no *Górgias* ao prazer seria referente apenas aos prazeres do tipo “comer”. Esse caráter modal do prazer, como possibilidade, também aparece em Dorothea Frede, de uma forma diferente. Em sua análise do *Filebo*, especialmente dos prazeres antecipados, ela crê que Platão está demonstrando que o prazer está lançado como possibilidade na antecipação. Falar em prazer como uma atitude proposicional, em Frede, significa dizer que não temos prazer com um determinado objeto, isto é, com algo ou alguma coisa, como uma fruta ou determinado jovem, nós desfrutamos o prazer de uma afirmação “que isto é bom”. Dorothea Frede usa como exemplo a madrasta má da Branca de Neve, que não tem prazer com a sua beleza, mas com o “fato” de que “é a mais bonita”. Eu não tenho absoluta clareza se Platão advoga prazeres de atividades virtuosas em oposição a prazeres da alimentação. Acredito mais que as diferenças entre os prazeres puros e impuros é que nos impuros todos têm conteúdo proposicional e são suscetíveis de atribuição de falso ou verdadeiro, e os prazeres puros são necessariamente verdadeiros. Mas ainda assim, acredito que Platão fala dos prazeres virtuosos quando vai compor a mistura da boa vida: “os prazeres que acompanham todas as virtudes”. Estes também seriam prazeres que só se dão no modo da verdade. Rudebusch reivindica para Sócrates um hedonismo que respeite os prazeres modais e não para Platão. Sendo assim, ele não analisa o *Filebo*, e seu sentido de modal não é exatamente aquele dos operadores lógicos, do possível e do necessário, do qual Dorothea Frede está bem próxima. Cf. RUDEBUSCH, George, *op. cit.* e FREDE, D. “Introduction” in: PLATO, *Philebus*.

³⁰³ FREDE, D. “Introduction” in: PLATO, *Philebus*.

de “atitudes proposicionais”.³⁰⁴ Alguns prazeres e dores são processos mentais como crenças.

A memória, coincidindo com as sensações (*aisthesis*), e as afecções (*pathemata*) a elas relacionadas parecem-me quase como se escrevessem discursos em nossa alma, e quando essa afecção (*pathema*)³⁰⁵ escreve coisas verdadeiras, surgem em nós, como resultado, tanto a opinião verdadeira quanto os discursos verdadeiros; e quando tal escritor escreve em nossas almas coisas falsas, o resultado é o contrário das verdadeiras.

Acredito que seja assim, e aceito essa maneira de colocar as coisas.

Aceita também que, ao mesmo tempo, haja outro tipo de artesão em nossa alma.

Qual?

Um pintor que, depois do escritor, pinta as imagens desses discursos na alma.

Como se pode dizer que isso acontece, e quando?

Quando alguém, afastado da visão ou de qualquer outra sensação, separa o que foi então opinado e dito e, de algum modo, vê em si mesmo as imagens das coisas que foram objeto da opinião e do discurso. Ou não é isso que acontece conosco?(39a-c)

No *Filebo*, nossas experiências são discursos (*logoi*), escritas na alma como um livro, frequentemente suplementadas por figuras que podem ser atualizadas pela alma. É assim que Sócrates irá analisar os prazeres antecipados, como fruto dessa combinação de *doxa* e imagem. O que pretendo defender é que Platão não reivindica apenas para os prazeres antecipados uma natureza proposicional. Sócrates e Filebo concordam que a experiência vale para passado, presente e futuro (39c). Sócrates apenas começa pelos prazeres antecipados porque estes revelam de uma maneira mais óbvia o caráter proposicional. O fato de que nos alegamos com o que está ausente remete imediatamente a um conteúdo proposicional. Nesse caso, não se tem prazer com um objeto real, presente, mas com um estado de coisas projetado.

Se por um lado a *atitude* proposicional só vale para esse estado de coisas projetado, em que não há um objeto (nem genérico nem específico) para o prazer; por outro lado, a antecipação abarca um número muito mais considerável de prazeres. O aplacar a fome e a sede são descritos como resultado do desejo de

³⁰⁴ O exemplo de prazer antecipado de Platão será analisado mais adiante.

³⁰⁵ O texto do diálogo parece que está corrompido nesse trecho e foi acrescentado *touto ta pathema*. Temos um problema aqui que é compreender como as afecções mínimas, que são os *pathemata* (as impressões), podem escrever algo na alma, já que eles podem até ser não sentidos. A solução de Hackforth é acreditar que há uma distinção de significado entre a palavra no plural *pathemata* e a palavra no singular *pathema*, sendo que no singular quer dizer o conjunto de memória, sensações e impressões e, assim, ele traduz o primeiro por *feelings* e o segundo por *experience*. Dorotheia Frede deixa só o pronome *they* e não traduz *pathema*. Fernando Muniz parece seguir Pradeau que traduz *pathemata* por *les impressions* e *pathema* por *ce qui est écrit par l'impression*.

comer ou beber. O desejo, por sua vez, é experimentado na alma como possibilidade de ser satisfeito. Na sede, o corpo sente o vazio e a alma deseja aquilo que preencherá o vazio. A alma experimenta a completude do que falta no desejo. Consequentemente, se o prazer advir de um desejo, ele já foi antecipado. Talvez, assim, o modelo da alma-livro não se aplique apenas a prazeres da fantasia. Essa imagem pode valer tanto para os prazeres antecipados quanto para os prazeres mais simples de aplacar a fome e a sede ou, até mesmo, para todo prazer humano. O que equivale, talvez, a dizer que quase todos os prazeres são “imaginações” ou dependentes delas. Podemos compreender o escritor, aquele que tem a posse do *logos*, como a parte racional da alma. Mas e o pintor? Por que a duplicação do *logos* em imagem? O *logos* escrito na alma não basta para a razão humana? Por que o discurso escrito precisa, ainda, de uma imagem? Encontrei uma resposta a essas questões no artigo de Fernando Muniz do qual falarei mais adiante detalhadamente.

Aqui é importante salientar que parece ser a afirmação da falsidade dos prazeres o que revela a verdadeira natureza dessa experiência. A interpretação do trecho do diálogo em que Sócrates demonstra os tipos de falsidade que podem ser atribuídas aos prazeres (36c-50 d) deve clarear com isso toda a ética platônica. Ética que convoca a inteligência como disposição natural para a vida feliz do homem ou pelo menos lhe dá um papel soberano na constituição da vida completa. A intimidade que Platão vê entre as crenças e opiniões e os prazeres, acaba por submeter toda a experiência prazerosa a uma experiência perceptiva na qual o prazer não pode estar dissociado de aparentados da inteligência, tais como memória e não pode prescindir de uma imagem, um fantasma.

Dorothea Frede³⁰⁶ acredita que, no caso dos prazeres antecipados, é o caráter proposicional do prazer o que permite a Platão avaliar se os prazeres são bons ou maus. Eu gostaria de trabalhar aqui com a ideia de que os prazeres têm conteúdo proposicional, em quase todos os casos, mas a valoração dos prazeres não parte exatamente do seu conteúdo proposicional. Em Frede, a experiência do prazer, que foi antecipado, está sujeita a uma avaliação, no momento em que se realizará ou não. Dessa forma, quando experimentássemos o prazer, poderíamos sempre retornar para reavaliar o seu conteúdo e ajustar o que estiver em excesso ou fora de lugar. Isso interferiria bastante na compreensão de prazer como processo ativo (*kinesis*). E mais forte que isso, o exemplo de Sócrates de prazer antecipado, não se encaixa muito com essa interpretação. Primeiro, ele retrata um homem que se vê a si mesmo coberto de ouro e junto com o ouro múltiplos prazeres. Depois, ele diz que os homens bons têm expectativas verdadeiras e os maus têm expectativas falsas. Alguém poderia perguntar: os bons sempre ganham na loteria?³⁰⁷ Não acredito que a avaliação da expectativa se dê no futuro, mas sim no presente:

³⁰⁶ FREDE, D., “Introduction” in: PLATO, *Philebus*.

³⁰⁷ Devo essa interrogação a conversas informais sobre o *Filebo* que mantive ao longo da tese com a professora Elsa Buadas.

enquanto expectativa, esse prazer é mau. O ouro está mal avaliado, mas também não apenas porque é ouro. Não por ser objeto do prazer, até porque ele não é o objeto aqui. Nesse exemplo, o “objeto” do prazer é a atitude do homem com ele mesmo coberto de ouro e rodeado de prazeres, a famosa atitude proposicional. O ouro está mal avaliado em relação à vida do homem. O ouro, provavelmente, não carrega em si mesmo os prazeres que aquele homem espera. Para mim, o conteúdo proposicional é o que disponibiliza o prazer. O primeiro sentido de falso atribuído ao prazer é implícito: ele não é imediato, e falarei mais adiante sobre isso.

É verdade que Frede não dá crédito a diferença entre o pintor e o escritor, ou seja, ela atribui aos dois operários as opiniões e os prazeres e não reserva ao pintor o papel de condição de possibilidade dos prazeres. Uma vez que Platão, nessa passagem, descreve o homem tendo prazer pintando a si mesmo, muitos comentadores começaram a perceber que o prazer poderia ser o ato e o sujeito, pintando. Frede quer se afastar dessa hipótese e, por conta disso, ela argumenta que estamos diante de um prazer futuro. Ter prazer “pintando”, ela compreende que só poderia ocorrer no presente. Se for como a autora entende, Sócrates não quer dizer que se tem prazer pintando, mas sim na pintura, no conteúdo proposicional. Não vejo dessa maneira, eu leio passado, presente e futuro como tipos de prazer. E como Muniz, eu acredito que o conteúdo proposicional é insuficiente para a efetivação do prazer. É preciso algo mais. Para mim, então, o prazer antecipado não é um prazer futuro, ele é usufruído na própria antecipação, nesse caso é presente. Assim a experiência de prazer é sempre presente, nas suas três formas: memória, presença e antecipação. Contudo, essa tese tem que incluir as afirmações de Platão de que o prazer é *genesis* e *kinesis*. Portanto, o presente é sempre um gerúndio, a atividade e o agente. O aspecto realmente futuro do prazer só se dá no desejo que não se confunde com o prazer. O prazer é futuro na antecipação do desejo. O desejo já é experiência projetada do prazer. A maior parte dos prazeres está lançada pela antecipação do desejo, excluindo os puros. Essa antecipação é uma condição para dar valor aos prazeres (bons ou maus) e para empreender uma educação dos prazeres. É uma condição para colocá-los no seu devido lugar no todo da vida de alguém e também de disponibilizá-los para acompanhar todas as virtudes. Por isso, para complementar a análise dos prazeres falsos no *Filebo*, torna-se necessário apresentar as ideias de Fernando Muniz³⁰⁸, contidas em seu artigo “Os prazeres falsos no *Filebo*” e em seu livro *A potência da aparência*. É sua insistência quanto ao pintando, o pintar do pintor, que elucidará para mim o caráter essencial do prazer que pode elevá-lo para a companhia da inteligência e trazê-lo para a mesma casa.

³⁰⁸ MUNIZ, F. “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão” in: *Anais de Filosofia Clássica*, vol III, n 5, 2009. E MUNIZ, Fernando, *A potência da aparência*.

5.10

Um ponto a ser esclarecido: a sensação

Agora, devo fazer uma exposição sucinta de uma tese de Monique Dixsaut³⁰⁹ sobre a sensação em Platão. Isso se torna necessário porque o prazer é dito ser uma sensação - dessa maneira, devo aderir a uma determinada tese sobre a sensação, pois parece que preciso me posicionar quanto a isso para compreender o prazer. O trabalho de Dixsaut visa unificar as teses sobre a sensação nos diálogos *Teeteto*, *Timeu* e *Filebo*. Ela nos lembra de que definir o que é sensação em Platão não é tarefa fácil. Se o *Filebo* e o *Timeu* concordam em fazer da sensação um movimento comum de alma e corpo, o *Teeteto* apresenta uma teoria bem diferente na qual o corpo parece ser mero instrumento. De fato, o *Teeteto* parece expressar uma teoria intelectualista da sensação, na qual o corpo é uma mera janela para que o mundo externo encontre a alma.

Porém, Monique Dixsaut interpreta a sensação nesses três diálogos como parte de uma mesma teoria. Dixsaut começa a sua análise pela passagem 33d-34a do *Filebo*³¹⁰, na qual Platão parece explicitar o que é sentir:

Aceita que dentre nossas afecções (*pathemata*) corporais, algumas se extinguem no corpo antes de penetrar a alma, deixando-a impassível, outras atravessam ambos (*amphoin*) e provocam em ambos uma espécie de abalo que é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois.

Que fique estabelecido

Se dissermos, então, que nossa alma não se dá conta daquelas afecções que não atravessam, mas se dá conta daquelas que atravessam ambos, será que estaremos falando corretamente?

Como não?

Não suponhas, de modo algum, que estou dizendo que “não se dar conta” é o surgimento do esquecimento; pois o esquecimento é escape da memória, e no caso em questão, ela ainda nem sequer surgiu. É estranho afirmar que há perda daquilo que não existe e nem existiu, não é mesmo?

Como não seria?

Bastaria trocá-los os nomes.

Como?

Em vez de dizer que a alma “não se dá conta” – quando fica impassível aos abalos do corpo – coisa que nomeia de “insensibilidade”, chama agora de esquecimento.

³⁰⁹ DIXSAUT, M., “Natura e ruolo dell’anima nella sensazione”

³¹⁰ Para Dorothea Frede, a abordagem do prazer como uma sensação diferenciada, da qual participam, além da função da alma de perceber, a memória e o desejo, é uma nova abordagem em relação àquela que Platão faz do prazer no *Teeteto*, 156b, e no *Timeu*, 64a-65b.

Compreendi.

Isso que ocorre em comum, esse movimento conjunto do corpo e da alma em uma mesma afecção...chamar esse movimento de “sensação” não seria inapropriado.

Sócrates começa definindo o que são os *pathemata*. Os *pathemata* são ao mesmo tempo a propriedade do objeto externo e a afecção produzida sobre o corpo por um objeto externo, como um choque. Os *pathemata* podem afetar ou não a alma. Se afetarem, irão produzir um abalo; se não afetarem, produzirão um “não se dá conta”. Sócrates também lembra que o esquecimento é parte da memória e não pode se produzir sem o abalo na alma. Esse abalo é a sensação.

A sensação é ao mesmo tempo um *pathos* do corpo e da alma³¹¹. Impacto no corpo e na alma são duas fases de um mesmo processo, fisiológico e psíquico. E de nenhuma das fases é dito ser o efeito ou a causa do outro. A alma não traduz simplesmente um impacto recebido pelo corpo; o corpo transmite o impacto. Mais ainda, é o corpo que traduz um impacto físico em abalo fisiológico, e apenas se sua constituição particular for favorável a isso e seu estado for propício a isso - doente ou são, por exemplo. O acento de Sócrates é sobre a unidade do *pathos*, sobre a *koinonia* do corpo e da alma que é ao mesmo tempo a condição e o resultado. Mas Sócrates não precisa o que é próprio da alma e o que é próprio do corpo nesse movimento.

Em troca, no *Timeu*, a sensação é constantemente considerada em termos de causalidade. Em primeiro lugar, nesse diálogo são afirmadas as diferentes capacidades dos órgãos do corpo para serem afetados. Os olhos sentem as cores e as mãos o calor. Assim a capacidade de sentir de um ser vivo é limitada pela natureza ao número de “sensores” que ele possui, dada a simetria entre os corpos físicos e seus órgãos. Em segundo lugar, como vemos no *Timeu*, o mundo físico é sem qualidades, o branco só existe se um olho for capaz de vê-lo. Não há um mundo privado, o mundo físico é comum ao percipiente e ao percebido. Além disso, a sensação não varia apenas pelo tipo do órgão e a natureza do objeto sentido, mas também em função do número, da intensidade e da velocidade, de tal forma que há uma variedade imensa de “sentir o branco” e “sentir o frio”. Mas isso não quer dizer que sentir comporte um relativismo. A qualidade só existe quando é sentida, mas o fato de que seja sentida é objetivo, depende da constituição do sujeito que sente e do objeto sentido. Frio e calor não significam a

³¹¹ Jean-François Pradeau não acredita em uma comunidade da alma com corpo durante a sensação. Ele compreende essa passagem como uma ratificação do *Timeu*, mas no sentido de deixar ao corpo os *pathemata* e à alma, o *pathos*. Estranha divisão tendo em vista o vocabulário utilizado por Platão (*amphoi, koine*). Cf. PRADEAU, *Platon: Filèbe*.

mesma coisa. Calor não é igual a menos frio. A contrariedade é física e fisiologicamente fundada³¹².

A sensação sente de modo qualificado, mas não sente em sentido próprio a qualidade (frio/branco) até ser combinada com a *doxa*. A sensação propriamente dita é o movimento comum da alma e do corpo. Essa sensação, que é qualificada, depende da constituição diferenciada do corpo que faz com que ele discrimine por natureza. A *doxa* se utiliza dessa primeira discriminação que é um “ato” do corpo. A essa discriminação inata do corpo deve se juntar a distinção da linguagem. O mundo sensível comportará sempre um *apeiron* de quantidade e qualidade, e a linguagem age sobre ele de uma forma limitada. A sensação é primeira e inata. Ela é idêntica para todo vivente, o que não quer dizer que todo o “sentido” é a mesma impressão. A sensação é a primeira consequência da encarnação, ser vivente é primeiramente sentir. (42a).

No *Timeu*, a descrição é de dois movimentos sucessivos, corpo e alma, enquanto no *Filebo* é um só movimento. Mas Dixsaut não vê contradição entre os dois diálogos. O *Filebo* é sucinto e realça aquilo que é mais importante: a comunhão. O *Timeu*, por seu lado, é descritivo e não tem como descrever um movimento sem aparentar causalidade. Sempre que algo é descrito, é descrito em sequência.

O interesse principal de Dixsaut é descartar a hipótese de que uma tese intelectualista sobre a sensação esteja em jogo no *Teeteto*. Uma tese em que o corpo é mero instrumento insensível no processo da sensação. Ela lembra que a interpretação do *Teeteto*, que quer ver a alma como o sujeito que sente, é sustentada pela compreensão do dativo usado em 185d,³¹³ *psikhe aisthanometha*, como um dativo de agente. Só que a autora argumenta que o verbo *aisthanomai* não é um verbo passivo, o que torna muito difícil a opção de dativo de agente. O dativo pode também ser compreendido como dativo de meio. Assim compreendido, a alma é um meio de sentir, tal como o corpo também é, e isto aproxima o *Teeteto* do *Filebo* e do *Timeu*.

Como diz Dixsaut: “fazer da alma o sujeito do verbo sentir é um erro sintático que comporta uma consequência pesada”³¹⁴. O sujeito, como mostra Dixsaut, é *anthropos*, em 184b9; os homens e os animais, em 186c1; nós em 184c9, d4 e, ainda, tu, Teeteto, em 184e5, 185a1. O sujeito de sentir, portanto, é o conjunto de alma e corpo.

³¹² Dixsaut lembra que tal contrariedade entre o frio e o calor não é a mesma do alto e do baixo, que são relativos, conforme mostra O’Brien. Cf. DIXSAUT, M., “Natura e ruolo dell’anima nella sensazione”.

³¹³ Vale aqui colocar a tradução portuguesa e a de Michel Narcy porque são realmente muito diferentes. “É evidente que também perguntas pelo par e ímpar e tudo quanto se segue a esses, através de que partes do corpo percebemos com a alma”. Em Narcy, “...*parmi ce que appartient au corps, au moyen de quoi en vous-nous jamais, par l’âme, la sensation?*”.

³¹⁴ DIXSAUT, M. Op.cit. p.48.

Outro argumento de Dixsaut é que, quando Sócrates aponta, no *Teeteto*, a impossibilidade de sentir uma cor ou um som áspero pela língua, ele está demonstrando que “a generalização de uma qualidade sensível só pode ser metafórica”.³¹⁵ A faculdade do gosto só pode ser sentida pela língua em sentido próprio, e, quando ela sentir, a alma sentirá, evidentemente; mas, além disso, a alma reconhecerá a qualidade sentida. Só assim a alma poderá dizer depois que uma cor ou um som não são ásperos.

A *phronesis* é uma função de todas as almas, pensantes ou não, humanas ou não. Pensar a alma como meio significa que tê-la é ser capaz de sensações mais diferenciadas “o corpo vivente é todo tecido de alma”.³¹⁶ Platão reserva à alma humana apenas a faculdade de separar-se, mas só após a sensação a alma pode tomar distância do corpo e, assim, transformar o sentir em um meio para ajuizar.

A *dynamis* do corpo não é simplesmente levar choques, nem ser apenas porta e janela através das quais passam a excitação externa. No sentir, quem diferencia é o corpo e a alma une. Une o cheirar, o ver, o ouvir em uma coisa só: sentir. A sensação representa o momento de união da alma com o corpo. Essa união só é possível no presente. Como compreender o prazer como sensação? E, mais especificamente ainda, os prazeres antecipados?

Como compreendendo os prazeres antecipados como sempre presentes, não haveria problema quanto ao tempo. Mas não é tão simples assim. O trabalho do escritor que começa antes do pintor infecta a sensação de prazer com *doxa*. Se o prazer partilha das características das sensações, ele também partilha de algo mais. Parece que a interpretação de Dixsaut afasta a possibilidade de compreender a sensação como um processo meramente intelectual. Mas o prazer ainda corre seus riscos. O caso específico do prazer, que é dito ser uma sensação, é mais complicado. Se assumirmos o prazer como prazer “que x”, o que estará em jogo será uma crença, uma segunda discriminação da alma e, talvez, afastada do corpo. As “atitudes proposicionais” revelam discriminações anteriores à *aisthesis* do prazer. Tanto para os prazeres compreendidos como emocionais, que vemos em Russell, quanto para os modais descritos por Rudebusch, há inúmeras discriminações anteriores aos prazeres. Para ter prazer com um passeio no bosque, além de caminhar no bosque³¹⁷, temos que ser o tipo de pessoa que gosta de caminhar no bosque, ainda que a experiência de prazer se dê na caminhada. Para ter prazer “virtuoso” na música é necessário ser músico³¹⁸. Se o prazer é um modo, ele já vem carregado de discriminações.

Com isso, não parece haver espaço na teoria do prazer, do último Platão pelo menos, para conceber o “sentir prazer” como uma sensação destituída de

³¹⁵ DIXSAUT, M. Op.cit, p.50

³¹⁶ DIXSAUT, M. Op. cit. , p.59

³¹⁷ Exemplo de Russell, Cf. RUSSELL, D. *op. cit.*

³¹⁸ O exemplo do músico é de Aristóteles, Ryle usa o jogador de beisebol. Cf. RUDEBUSCH, *op. cit.*

racionalidade. Poderíamos até reservar para os prazeres antecipados a racionalidade. Porém, temos outro problema: quase todos os prazeres sentenciam o que é melhor e o que é pior; eles parecem “dar valor”. Consequentemente, sentir prazer talvez seja produzir um *logos* que dá valor a situações ou a objetos. Sentimos prazer com o auxílio da memória que nos lembra de algo que é merecedor de ser conquistado. Afastar a ideia de que o próprio ato de ter prazer não inclua uma proposição “isto é bom” parece fora de qualquer questão. Assim, podemos recapitular a ideia apresentada no *Górgias* de que o prazer era considerado uma espécie de *pistis*, uma crença. Contudo, o prazer é afirmado como sensação tanto no *Filebo* quanto nos diálogos anteriores. Como pode ser e não ser sensação? No meio do *Filebo*, Sócrates aponta a multiplicidade dos prazeres e conclui que eles pertencem ao grupo dos ilimitados, como o mais quente e o mais frio. Todos esses grupos têm em comum certo limite, que é conferido pela afecção deles. Isso é mais uma indicação de que o prazer deve ser compreendido como sensação. Nesse sentido, devemos classificar o prazer e a dor como sensações, tal como o quente e o frio e demais opostos do gênero ilimitado. O prazer é uma sensação e uma crença? A partir da análise de Dixsaut, encontramos duas delimitações no sentido de *aisthesis* que ainda não tínhamos visto no segundo capítulo: (1) a *aisthesis* é anterior ao processo metafórico que amplia nossa capacidade de sentir e, também, (2) ela não pode ser entendida sem que seja dado ao corpo uma capacidade de discriminação. Esta última característica foi o que me permitiu olhar o prazer como sempre prazer no presente. Na medida em que o corpo deve operar algum papel no ato de ter prazer - pois ele é ativo também na sensação -, o tempo deve ser o presente, tal como nas demais sensações. Assim, até os prazeres antecipados devem ser prazeres presentes. A primeira delimitação fornece também uma possibilidade de compreender o pintor na alma. Se o prazer é uma *aisthesis*, ao se ver pintando no prazer, o homem estaria duplicando sua capacidade metafórica? O “sentir prazer” poderia ser um duplo ajuizar?

Além da participação do corpo estar afirmada na sensação, a participação da alma também está afirmada. Sensação não se opõe completamente à cognição, nem na análise de Dixsaut. Da análise do *Teeteto* foi possível inferir que não há sensação sem participação ativa da alma e aqui, no *Filebo*, vemos a reafirmação dessa tese, na medida em que o que toca o corpo, mas não a alma, é *anasthesian* (não sentido) 34a. Assim, a sensação precisa da participação da alma também nesse diálogo³¹⁹.

³¹⁹ Francisco Bravo, que não aceita a tese de que prazer é sensação em Platão, argumenta que havia dois sentidos para a palavra *aisthesis*: sensação e consciência. E Platão teria utilizado o primeiro sentido no *Teeteto* e o segundo no *Filebo*. Consideramos essa tese bastante polêmica para que fosse possível adotá-la porque o uso de uma palavra (que sempre pode ter vários significados) por um mesmo autor dificilmente abandona completamente o sentido em que ele havia se expressado, a não ser que seja de fato consciente e descrito tal procedimento de mudança de sentido. Cf. BRAVO, Francisco, *op. cit.*

5.11

Os exemplos de Platão

Aceitando a interpretação de Dixsaut sobre a *aisthesis* platônica, torna-se necessário voltar à questão da falsidade do prazer nesse momento. Ainda é preciso analisar os exemplos de Platão para tentar articular com um pouco mais de clareza (ou um pouco menos de obscuridade) essa sensação entre sensações que parece ser o prazer. Antes de apresentar propriamente os exemplos e as possibilidades de falsidade, Sócrates tenta convencer Protarco recorrendo a uma comparação ou símile com a *doxa*.

Diante da surpresa de Protarco de que alguém possa falar que prazeres e dores são falsos, Sócrates recorre a uma comparação entre prazer e opinião. O primeiro argumento de Sócrates é referencial: ambos têm em comum sempre algum objeto. Assim, “formar opinião” e “sentir prazer” correspondem sempre a um objeto. O erro ou o falso poderia acontecer, nesse modelo, quando há falta de adequação entre a opinião e aquilo de que é opinião e entre o prazer e aquilo de que é prazer. O paralelo é feito porque ambos podem estar errados em relação ao seu objeto. Nesse ponto, a opinião falsa é, na verdade, falsa apenas na relação com seu objeto. Enquanto opinião, ela é verdadeira, e da mesma forma se comporta o prazer. Nesse momento, a falsidade não pertence à natureza do prazer, enquanto prazer ele continua a ser prazer. Dessa forma, Sócrates não convence Protarco.

Ele propõe então um segundo argumento: ambos têm a mesma origem. A opinião e o esforço da opinião (*doxa kai diadoxazein* 38c) nascem sempre da sensação e da memória, assim como o prazer. Essa genealogia do prazer não parece muito clara a princípio: se o prazer nasce como a opinião e não como a sensação, o prazer seria opinião? Para investigar a questão, vamos supor que os “irmãos” não sejam gêmeos, mas que, como irmãos tenham a mesma origem. A comparação deve ser compreendida em sua limitação, pois Platão já havia determinado o prazer como do campo da *aisthesis*. Se Platão precisa da comparação com a *doxa* nesse momento, podemos acreditar que a sensação de prazer deve se diferenciar das sensações em geral por participar de algo comum à *doxa*: memória. Só depois que Sócrates estabelece que o prazer tem sempre um objeto e nasce da *aisthesis* e da memória e que irá retratar a alma como um livro no qual o *pathema* é inscrito e pintado. E é em conjunto com a descrição da alma-livro que aparece o primeiro tipo ou nível de falsidade. O primeiro exemplo de prazer ao qual podemos atribuir falsidade ou verdade.

A distinção entre prazer falso e verdadeiro se dá em diversos níveis. De 36c a 50d, Sócrates tenta mostrar para Protarco e Filebo que há quatro tipos de falsidade nos prazeres. Para facilitar, vou trabalhar aqui com a divisão de Dorothea Frede³²⁰, na

³²⁰ Cf. FREDE, Dorothea, *Plato: Philebus*.

qual o primeiro nível é o explicitamente “proposicional”, o segundo nível é o do excesso, o terceiro nível é o dos prazeres não existentes e o quarto nível é o da contaminação da dor. Os níveis não são estanques. O segundo também apresenta um conteúdo proposicional e uma contaminação com a dor, mas ele é abordado pelo seu caráter excessivo. O quarto nível também é excessivo, mas é abordado por sua contaminação com a dor, pois esta é mais forte no quarto que no segundo. O terceiro não é intercambiável porque não é prazer. O primeiro pode ter características do segundo e do quarto, mas o mais importante é que ele é o paradigma para o segundo e o quarto na minha interpretação. Utilizando o esquema de Frede ficamos assim³²¹:

1-Prazeres podem ter conteúdo proposicional se estão ligados à descrição dos acontecimentos (prazeres antecipatórios) 36c-41a;

2-O prazer pode ser falso se ultrapassa a justa medida do mesmo 41a-42c;

3-O prazer pode ser falso se é confundido com o estado neutro, ausência de dor 42c-44b;

4- Há falsidade nos tipos de prazer que são intrinsecamente misturados com a dor 44c-50d;

(1) O primeiro tipo de falsidade é aquele que revela o caráter proposicional dos prazeres antecipados. O exemplo já foi citado nas seções anteriores: um homem se vê a si mesmo coberto de ouro e tem prazer pintando essa imagem em sua alma. Com o quê este homem está tendo prazer? Com o ouro, que talvez ganhe? Com os variados prazeres que podem acompanhar o ouro? Ele está tendo prazer com o sonho? Bem difícil identificar um objeto nesse caso. Consequentemente, Protarco não poderá alegar que é o objeto que é falso e não o prazer. Sócrates é bastante esperto. Ele começa com o prazer que temos com uma descrição de um estado complexo de coisas (receber o ouro, ter múltiplos prazeres advindos do ouro, ver-se nesse quadro) projetado para o futuro. Como eu já disse anteriormente, atualmente é quase unanimidade entre os comentadores que o prazer nesse caso é uma atitude do homem consigo mesmo. Embora, muitos comentadores repitam seus próprios prazeres antecipados para explicar esse complexo exemplo de prazer falso, aqui parece bem evidente que há um conteúdo proposicional. Dorothea, além da imagem da madrasta da Branca de Neve, do qual já falei em nota, aposta também no anãozinho Rumpelstiltskin, que se alegra tanto com o fato de não ser possível descobrir o seu nome que acaba por revelá-lo. Mas o grande problema que a interpretação de Frede tem para mim é que o prazer de Rumpelstiltskin será

³²¹ Para auxiliar-me, em minha exposição, usarei a divisão de Dorothea Frede, sem, contudo comprometer-me com todos os seus resultados, que levam a uma compreensão de que Platão defenderia no *Filebo* a vida média, isenta de prazer e dor, ou melhor, a que mais se aproximasse disso, já que a natureza do homem é prenhe de necessidades para a autora.

falso no futuro. O Platão não nos conta se o homem ganhará o ouro ou não. Nem Protarco tem a menor necessidade de perguntar isso a Sócrates e aceita tranquilamente que o sonho pode ser falso. Na mesma linha de Rumpelstiltskin, temos outro exemplo. Agora é Russell que apela para a falsidade no futuro. No seu caso, trata-se da cena de um filme no qual o condenado à morte está muito feliz porque foi enganado e não acha que está no corredor da morte, até que lhe contam³²². Nos dois casos, o exemplo platônico é substituído por exemplos que contêm um final trágico. No exemplo de Platão, a única coisa que podemos presumir é que o homem não tem o ouro no presente³²³, e talvez seja bom guardar essa informação para compreender o quarto tipo de falsidade. Claro, poderíamos dizer simplesmente que Sócrates apenas está dizendo que tal sonho poderá ser verdadeiro ou falso. Mas ele não termina assim. Ele diz que os homens amados pelos deuses têm sempre sonhos reais e verdadeiros. Como observei em 5.9, o pintor e sua atividade na alma são negligenciados tanto por Dorothea quanto por Russell.

Para Dorothea Frede³²⁴, *logoi* ou imagens são intercambiáveis. A autora parece não perceber a novidade platônica de incluir outro operário na nossa alma, o pintor. Assim, irei recorrer, então, a um artigo de Fernando Muniz³²⁵, que já havia mencionado para nos elucidar quanto ao primeiro exemplo de prazer. Para o autor, o que justifica a insistência com o novo personagem, o pintor (Sócrates volta a ele pouco depois), é que “sem as imagens pode até haver representação proposicional, mas não a dinâmica do jogo afetivo (a *pathologia*, digamos, assim) que as imagens põem em circulação”³²⁶.

Para reforçar sua tese, Muniz lembra que Sócrates oferece um exemplo no qual um homem se vê a si mesmo na cena, tendo prazer excessivo consigo mesmo (40a) O prazer se efetiva na imagem. Só a visualização permite ativar a experiência do prazer. Nesse exemplo fica claro que prazer não se resume a prazer de “x” ou de “que x”; se o indivíduo não estiver inserido na imagem, não há prazer. Como conclusão, diz: “o prazer que advém da inserção na imagem, não é uma atitude proposicional, mas, sim, uma fruição direta e oferece ao sujeito uma evidência total semelhante a uma experiência perceptiva especial” O prazer platônico, para Muniz, é assim *aisthesis*. Mas note-se que esta *aisthesis* é posterior aos *logoi*, mas mantém o caráter ativo de movimento, de atividade. Quando você se vê pintando, tendo prazer, você está no quadro e não apenas observando-o, ao contrário do escritor que trabalha depois de observar. Esse seria o caráter direto da

³²² É o presidiário que tem um ratinho no filme *À espera de um milagre*. Além do aspecto de expectativa, esse exemplo traz à luz a mentira piedosa que aumenta a dor quando descoberta a verdade.

³²³ Até isso é mera presunção, porque o homem pode ter o ouro e não ter ainda os prazeres que ele pensa que acompanham o ouro. E esses prazeres podem ser tão diversos quanto possuir belas coisas ou possuir reputação e fama.

³²⁴ Cf. “Pleasure and pain in the *Philebus*” in *The Cambridge Companion to Plato*, p. 450.

³²⁵ MUNIZ, F. “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão”

³²⁶ MUNIZ, F. “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão”

experiência prazerosa. É como uma volta guiada pela memória à origem da sensação. É com essa tese que podemos agora olhar a afirmação de que os bons têm expectativas reais e que alguns querem o que realmente querem. A falsidade não está na lançada para o futuro de uma proposição condicional, a falsidade está na fruição direta de prazeres realmente falsos. Esse é apenas o primeiro nível de falsidade, segundo Frede, mas acredito que seja o paradigma.

Penso que muitos intérpretes negligenciaram os prazeres antecipados verdadeiros dos bons porque Gosling e Taylor³²⁷ o fizeram e, ao mesmo tempo, também são os grandes responsáveis pela ampla divulgação da questão proposicional dos prazeres. A riqueza de sua análise com relação ao caráter proposicional ofuscou certos detalhes geniais desse exemplo de Platão. Assim, os comentadores, acabam por criticar o filósofo por algo que ele não fez. Eles acusam Platão de não ter dado poder ao indivíduo de separar o falso do verdadeiro porque a falsidade estaria lançada no futuro. Mas nós podemos pensar que se trata de avaliá-los no presente. Se o indivíduo conhecer sua condição atual (as condições necessárias para usufruir o prazer que de fato está usufruindo no presente), ele terá condições de avaliar os prazeres. O prazer falso não é um prazer inexistente, é um prazer falso no todo de uma vida misturada. Não se trata de avaliar o objeto, mas o prazer mesmo dentro de alguém como um todo. A ilustração dos prazeres antecipados dissipa as reticências do interlocutor de Sócrates. Aqui Protarco parece convencido e não volta a argumentar que prazeres são sentimentos ou sensações. Sócrates volta à carga com as imagens: estamos cheios de expectativas e imagens.

Será, então, que esses escritos e pinturas, que tomamos instantes atrás como existentes em nós, dizem respeito ao passado e ao presente, mas não ao futuro?

Ao futuro e extremamente.

Disseste “extremamente” porque todos eles são expectativas em relação a um tempo vindouro, e porque passamos a vida inteira sempre cheios de expectativas?

Sim, completamente. (39d-e)

Essa passagem é crucial para entender que a tese da antecipação pode se estender para prazeres relativos às necessidades da fome e da sede. Quase todos os prazeres são antecipados porque estamos cheios de expectativas, isto é, de experiências de completude “em projetos”. E mais adiante, Sócrates diz que há uma espécie especial de expectativa que são as aparições pintadas:

Ora, como estávamos dizendo há pouco, todo homem está sempre cheio de múltiplas expectativas, não?

Como não?

³²⁷ GOSLING and TAYLOR, *op.cit.*

Não existem em nós, então discursos que chamamos de expectativas?

Sim.

Existem, sobretudo, as aparições pintadas. (40a)

As aparições pintadas são um tipo especial de expectativas. São as expectativas que fruímos como *aisthesis* de prazer e dor enquanto expectativas. Mas estamos cheios de expectativas. Começar a analisar a natureza dos prazeres pelos prazeres de antecipação (os fantasmas), parece um tanto problemático. Afinal Protarco e, no começo, Filebo estão defendendo uma tese hedonista que se fixa muito mais na fruição presente do prazer. Porém, Sócrates acha mais fácil começar pelo mais difícil. Isso ocorre, em minha opinião, porque para observar o papel que a memória exerce em quase toda fruição prazerosa ou dolorosa, é mais fácil olhar para aqueles prazeres e dores que advêm de expectativas e são experimentados apenas como expectativas. O que Sócrates quer então é convencer o adversário de que o prazer não é algo simples e destituído de memória (uma das espécies do gênero ao qual pertence o conhecimento, 11b-c). Protarco não percebe isso de imediato, mas ele compra a tese de Sócrates. Dessa forma, será bem difícil depois separar o conhecimento do prazer.

Depois dessa apresentação imagética da experiência do prazer, Sócrates vai falar do segundo tipo de falsidade que podemos encontrar no prazer. (2) O prazer pode ser falso se ultrapassa a medida do mesmo. A segunda demonstração de falsidade parte de uma revisão do que Sócrates afirmará anteriormente: que a alma e o corpo participam do prazer. Agora ele lembra que a participação pode não ser sobre a mesma afecção; podem, muitas vezes, ser opostas às afecções da alma e do corpo no instante do prazer.

Podemos aqui pensar na experiência de aplacar a fome, embora não seja explícito no texto, porque a contradição das afecções opostas já foi determinada nesse tipo de experiência. Nesse caso, há uma antecipação do desejo que ocorre quando o corpo experimenta o vazio, e a alma o possível preenchimento. Consequentemente, o prazer aqui também não se confunde com uma mera sensação, porque a alma experimenta algo diferente daquilo que o corpo experimenta. Nesse momento, parece que a alma é o que recupera a memória de uma antiga sensação (corporal certamente, mas não atual³²⁸), enquanto o corpo recebe a informação contrária. Em suas palavras: “quando os prazeres existem em nós, o corpo se conserva à parte e completamente separado da alma em suas afecções”. E completa: “é a alma que deseja o que se opõe ao estado corporal”. Nas sensações de quente e frio, o corpo e a alma sentem o mesmo *pathos*. Isso parece ser a distinção do prazer em relação às outras sensações, como quente e

³²⁸ Nós podemos afirmar que a experiência guardada na memória é uma experiência de caráter corporal porque os exemplos nesse momento parecem ser os dos prazeres de comer e beber que não podem prescindir de um tipo de contato corporal.

frio. Embora a estrutura dessa experiência seja também de “antecipação”, Sócrates quer marcar sua falsidade por outro ponto de vista: a dimensão relativa das dores e dos prazeres envolvidos na experiência. Essa segunda demonstração de falsidade dos prazeres é bastante curta, não deixando espaço para exemplos. É especialmente enigmático o fato de que Sócrates acredita que podemos cortar a parte do prazer ou dor que está superestimada e passar, com isso, a sentir prazer ou dor verdadeiros. A única hipótese que me parece dar conta desse tipo de falsidade é o valor superestimado que damos aos prazeres e às dores em relação ao todo da vida de alguém. Mas isso não é claro, uma vez que Sócrates apenas afirma que devemos medir, dores com dores, prazeres com prazeres e dores com prazeres para encontrar o tamanho adequado. Ele diz também que de perto e de longe nós podemos nos equivocar quanto ao tamanho. Assim se a dor que envolver a experiência estiver distante, o prazer parecerá maior e vice versa. O exemplo muito usado por certos comentadores é o da ressaca no dia seguinte. Os meus exemplos que incluí na seção 5.9 podem parecer anacrônicos, mas ainda assim achei importante fornecê-los para tornar mais clara a exposição e, também, por acreditar que Platão ainda tem muito a nos dizer sobre o nosso modo de vida. Mais importante ainda é que a proposta de uma vida holística que Platão parece perseguir em muitos dos seus diálogos oferece uma oportunidade de pensar que as dores e os prazeres estão sendo medidos no todo da vida de alguém. O que me leva para esse caminho interpretativo, além das teses de Russell, é o fato de que Sócrates irá criticar o prazer do riso na comédia, mais adiante, de uma forma que não deixa dúvidas quanto à falsidade, nesse caso, se dar como uma superestimação de valor no todo da vida de alguém. Nesse segundo nível, também temos um conteúdo proposicional, até porque algo pode ser eliminado na experiência para que ela possa ser vivenciada como verdade. Mas a sua falsidade é atribuída ao tamanho tanto das dores quanto dos prazeres, não ao conteúdo.

Nesse tipo de falsidade do prazer, não são mais as opiniões verdadeiras e falsas que comunicam falsidade e verdade aos prazeres e às dores. A falsidade é a falta de medida. Se há muita dor, pouco prazer parecerá muito e vice e versa. É a dimensão³²⁹ das dores e dos prazeres que está superestimada: de perto ou de longe os prazeres podem enganar os nossos sentidos³³⁰. Sócrates e Protarco passam então a discutir agora o terceiro tipo de falsidade dos prazeres: os ainda mais falsos prazeres porque não são de forma alguma prazeres. (3) O prazer pode ser falso se for confundido com o estado neutro, ausência de dor. De fato, sobre esses não se deveria nem mesmo utilizar o termo falso, pois não são prazeres. Não se trata de falsos prazeres, mas sim de uma concepção de prazer falsa. Os seres vivos nem sempre têm consciência das mudanças e transformações que ocorrem neles mesmos. O que não é percebido, não é sentido. No *Timeu* (como já vimos), Platão lembra que só sentimos dor e prazer em movimentos violentos e súbitos; o

³²⁹ No *Protágoras*, Platão já havia explorado o fato de que prazeres e dores têm um tamanho apropriado, diálogo em que a virtude não é mais que medir prazer e dor (356a-357b).

³³⁰ Este é um dos argumentos utilizados no *Teeteto* para afirmar que a sensação pode ser enganosa.

crescimento dos nossos corpos, nós não sentimos. Aqui, Sócrates usa o mesmo exemplo do crescimento. E assim reaparece o terceiro gênero de vida do qual eles já haviam falado antes: aquele que é estreme de prazer e de dor. Mas não podemos imaginar que esse tipo de vida é igual à vida de prazeres. São os verdadeiros inimigos do Filebo e de todos os hedonistas aqueles que afirmam que o prazer é ausência de dor e não tem existência própria, atribuindo aos hedonistas à defesa da imobilidade, da *ataraxia*.

Chamar o estado de imperturbabilidade de prazer contradiz a tese platônica de prazer como restauração de um distúrbio e *kinesis*. A análise desse tipo de prazer que não é prazer de forma alguma, apenas prepara para o quarto tipo de falsidade dos prazeres que interessa demasiadamente a Platão, pois parece ser aí que encontraremos os erros de julgamento que mais podem causar dano na *polis*. Segundo Sócrates, os inimigos de Filebo só acreditaram que o prazer não existia porque olharam primeiro para os casos mais violentos, os do quarto tipo. Não é à toa que Platão gasta mais tempo no primeiro nível e no quarto no nível. Neste último, ele até concede dar três exemplos. O coçar da sarna, o lamento que sentimos quando assistimos a tragédia e o rir da comédia.

Para entrar no quarto tipo de falsidade, Sócrates pede a Protarco que acompanhe o pensamento do seu inimigo rabugento – aquele que propaga a vida de imperturbabilidade – e suponha que seja necessário para adquirir o conhecimento de certa natureza perseguir primeiro os casos mais extremos. (4) Há falsidade nos tipos de prazer que são intrinsecamente misturados com a dor. Como vimos antes, o segundo tipo também era marcado por dor, mas poderia ser cortado o seu excesso e desfrutarmos deles corretamente. Aqui parece que não temos essa opção. É por ter olhado primeiro e não por último para casos como esse que o inimigo do Filebo veta radicalmente o prazer da vida feliz. Esses falsos prazeres não são, para Platão, os mais frequentes, mas são os mais profundos e veementes³³¹. Esses prazeres são sentidos em maior profundidade por aqueles que estão doentes e não pelos sãos, porque decorrem dos maiores desejos (*epithymiai*) (45b), já que os corpos passam maior necessidade. Sócrates chama a atenção para o fato de que ele não quer defender a tese de que os doentes sentem mais prazer do que os sãos, ele apenas quer mostrar que os prazeres mais violentos vêm de uma falta muito grande, uma deficiência que se mostra como doença. E ainda, mais que isso, quanto maior a dor ou falta, maior o prazer, isto é, a falsidade intensifica o gozo nesses casos.

Agora Platão quer falar dos prazeres de certos estados mórbidos (*askhemon*) 46a. Eles são de natureza mista, como o segundo tipo analisado (prazer + dor), só que alguns deles têm natureza corporal apenas, outros se referem apenas à alma, e

³³¹ Como Platão acreditava que os pequenos movimentos não causam prazer e dor, os grandes movimentos deveriam causar os maiores prazeres e dores. Talvez, a defesa do estado neutro pelos amigos rabugentos surja a partir de uma má compreensão do que Platão diz em sua teoria da sensação, sobre os abalos na alma.

outros ocorrem juntos no corpo e na alma. Deste último, ele nem oferece exemplo. Ele apresenta rapidamente um exemplo de corpo com corpo e depois, mais longamente, dois exemplos de alma com alma. Aqui, referir-se apenas ao corpo quer dizer que as contradições entre os *pathoi* das dores e dos prazeres são sentidas no próprio corpo, como no caso da sarna:

[...] mistura que denominamos “doce amargo”, esse estado (*hexis*) associado à dificuldade de afastar o outro estado, produz, em primeiro lugar, irritação e depois, uma tensão selvagem [...] Toma o caso de que falamos há pouco da coceira e das comichões como exemplo em que há mais dor que prazer. Sempre que a queimação e a inflamação são internas, e não se consegue chegar até elas pelo coçar e pelo arranhar, que dissolvem apenas as partes superficiais, ora expondo-as ao fogo ou ao seu contrário, mudando radicalmente de aflições, obtém-se, assim, às vezes prazeres irresistíveis; mas, outras vezes, ao contrário, surge, para as partes de dentro em relação às de fora, uma combinação de prazeres e dores, e para onde quer que vai o prato da balança – seja por dissolver pela força as coisas que estão juntas, seja por juntar as coisas que estão separadas – ficam, justapostos dores e prazeres.(46c-47a).

Aqui, esse estado é aquele em que o corpo/alma sente alternada ou simultaneamente dor e prazer. A composição dessa mistura de dor e prazer é diferente daquela de aplacar a fome. No caso de saciar a fome, é de se esperar que o prazer diminua na medida em que a fome vá sendo saciada. Mas isso não ocorre na sarna. Quanto mais a pessoa se coça, mais ela quer se coçar. Quanto mais dor, mais prazer. E existem também os estados em que a alma padece e o corpo se alegra e vice-versa. E também o caso em que a alma sente simultânea ou sucessivamente dor e prazer. Nesse gênero de prazeres, há a mistura de dor e prazer que a alma sente sozinha em si mesma: cólera (*orge*), medo (*phobos*), anseio (*pothe*), lamento (*threnoe*), paixão erótica (*eros*), ciúme (*zelos*) e inveja (*phthonos*) são exclusivas da alma. Essa exclusividade opera uma divisão entre fisiologia e psicologia. Mas é uma divisão que não separa de fato alma de corpo. Como já vimos, a sensação é sempre de alma e corpo. O prazer é mistura de sensação e memória. E, agora, as emoções são mistura de dor e prazer. As emoções, conseqüentemente, são misturas de sensações e memórias. Como elas decorrem de uma mistura de prazer e dor que só se dá na alma e precisam da sensação – que é corpo e alma -, elas estão trazendo à presença as sensações sozinhas, já longe do corpo. Nesse momento, a alma sozinha se recorda. Vemos que o fato de a alma estar sozinha no medo, ciúme, cólera não quer dizer que não houve participação do corpo nesses prazeres e dores, apenas que a alma recupera sozinha as sensações, sente prazer e dor sozinha com algo já captado pelos sentidos e guardado na memória. É nas representações trágicas e nas comédias que podemos observar mais claramente esse tipo de prazer misturado com a dor, do qual só a alma participa. Platão fala brevemente da tragédia (48a, 50b) e se ocupa em desvendar os prazeres do riso. A passagem do prazer de coçar da sarna para o prazer de rir na comédia não é aleatória. No universo animal de Platão, o

macaco é aquele que se coça sendo ridículo ao fazer isso. O prazer de coçar é ridículo, e ridícula é a comédia.

Os prazeres desse tipo introduzem uma questão crucial: que todas as nossas afecções passionais (que comumente chamamos de emoções) são uma mistura de dor e prazer³³². Assim, a dor e o prazer são constitutivos de todos os estados afetivos, excluindo apenas o estado neutro. Elas são movimentos em nossa alma, distúrbios ou restaurações na harmonia da alma. Os exemplos de prazeres de alma sujeitos à falsidade que Sócrates passa a relatar são aqueles que acontecem durante as representações teatrais. A falsidade do prazer que usufruímos quando assistimos à tragédia e à comédia é a maldade (*poneria*) do prazer. Sócrates chega aonde sempre quer chegar: o que é falso é mau e não tem valor na vida de um homem. Novamente o confronto entre verdadeiro e falso se dá como um confronto entre o bem e o mal, entre o que tem valor e o que não tem. Todo o prazer com as artes cênicas³³³ advém de uma ignorância sobre si mesmo. Essa ignorância tanto pode ser com relação às suas posses, ou à sua bela figura, ou ainda, à sua inteligência. Quem se engana pode ser fraco ou forte. Platão apresenta a gênese da comédia no engano dos fracos sobre si mesmos e a gênese da tragédia no engano do forte. Na tragédia o prazer é lamentar-se (48a), mas perceber que o chorar e o lamento são mistura de dor e prazer é muito fácil.

Dessa forma, Sócrates passa muito rapidamente pela tragédia e foca seu discurso na comédia. Esse é o exemplo que ocupa mais espaço do que todos os outros no diálogo. Ele começa recuperando uma das emoções que já havia listado: o *phthonos*. “A palavra inveja, mencionada há pouco, tu a tomarias como alguma dor da alma ou o que seria?”(48b) Protarco responde que é uma dor. Sócrates já tinha dito antes que era mistura de dor e prazer, mas Protarco não tinha aprendido. Agora ele vai aprender. “Mas o invejoso não se revelará tendo prazer com os males de seus vizinhos?” (48b). A argumentação prossegue com o resgate de um conhecimento que Protarco já possuía: a ignorância é um mal. Isso é dado como conhecido por todos, pois Sócrates relembra aqui o oráculo de Delfos. “Existe uma parte do todo da maldade que é oposta ao que é dito pela inscrição de Delfos

³³² Como vê Dorothea Frede, “É bem provável que a teoria muito debatida de Aristóteles sobre a “purificação” de nossas afecções seja influenciada pela discussão da impureza das nossas emoções no *Filebo*”. p.452.

³³³ Temos que ter sempre em mente que Platão critica as artes cênicas do seu tempo. Quanto à comédia, o que nós vemos é que ela narra uma série de “quiproquós”, erros sucessivos dos personagens que são figuras tolas e fracas. Na tragédia, os personagens são reis, rainhas, homens e mulheres poderosas, que em algum momento se enganam. Os personagens da comédia apenas percebem o seu engano no final da peça ou nem isso. Os personagens da tragédia percebem o engano no ápice da trama. Nos dois casos, estamos assistindo a um tecido de falso e verdadeiro. Ambas as representações precisam ter uma ocultação da verdade para “o desenrolar” dos acontecimentos.

(48c)”. Desconhecer-se a si mesmo. Sócrates vai dividir esse desconhecimento em três partes: “Em primeiro lugar, a experiência em relação ao dinheiro, ao julgar que são mais ricos do que a sua própria riqueza permite”. Em segundo lugar, vem o engano com relação a sua força e beleza; e o terceiro diz respeito às virtudes e dentre elas a sabedoria (*sophia*). Ainda que Protarco e Sócrates acreditem que o último engano é o mais frequente, é intrigante que o primeiro lugar retome a imagem do homem se vendo a si mesmo coberto de ouro. Será que a carta roubada estava em cima da mesa? De fato, quando Sócrates começa a analisar o quarto tipo de prazer, diz que eles são os mais extremos no grau e na intensidade, mas não na quantidade (45d). Os mais frequentes são do segundo tipo: saciar a fome. Saciar a fome é coisa de todos os dias. Será que o engano quanto às posses, ainda que menos frequente, será o mais intenso? Na *República*, o ganancioso é aquele que é comandado pela parte desiderativa. Lá, não parece haver muita diferença entre querer comer e querer ouro³³⁴. Aqui, talvez tenha uma diferença. Como não sabemos qual comédia está na mente de Platão agora, e ele não nos diz qual dos enganos ocorre nesse espetáculo, não podemos ter certeza da importância da crítica à busca de bens, tais como o ouro, nesse exemplo. Mas também não podemos descartá-la apenas porque o enfoque será na emoção que acompanha o riso, que é igual nos três casos de engano dos fracos que são nossos amigos ou vizinhos.

Protarco não tem nenhuma dificuldade em aceitar que todos os enganos são *kakoi*. Afinal, o argumento socrático parte de uma inscrição no templo de Apolo, como disse acima. Mas ainda estamos longe do prazer do riso. Sócrates agora deve dividir os três tipos de engano em dois tipos de homem como dito antes: os fracos e os fortes. Protarco aceita essa divisão e sua conclusão de que a ignorância nos fracos é ridícula, mas não vê a mistura de dor e prazer: “Falas corretissimamente. Mas a mistura de prazeres e dores nesses casos ainda não se tornou clara para mim”^{49c}. Protarco vê a dor ou a maldade que ocorre com o personagem que se engana, mas não vê nenhuma dor no público que ri. É preciso que Sócrates retome o exame do *phthonos*, mais claramente, da *dynamis* do *phthonos*, do seu poder ou da sua potência, que deve ser algo semelhante à vontade de coçar do sarnento. A vontade de coçar a sarna provém de uma doença no corpo. A inveja é, portanto, uma doença na alma que provoca o riso. Gadamer considera que a “doença” do *phthonos* não é uma dor que alguém sente quando é injuriado pelo poder do outro ou suas posses³³⁵. Para ele, é o fato de a inveja só se dar no âmbito da amizade que elucida o seu significado. A doença é exatamente estar livre para não ser invejoso e, ainda assim, ser. Estar livre é não estar injuriado pelo poder e pelas posses do inimigo. O que esse invejoso inveja não é alguma coisa que alguém tem. É a vontade doente que encontramos entre competidores, isto é, a competitividade. O *agon* platônico é contra os seus inimigos, não contra os seus

³³⁴ Russell observa isso como mais um equívoco de Platão. Será que no *Filebo*, ele está acertando essa conta?

³³⁵ Um pouco com vê Hackforth e como nós compreendemos a inveja.

amigos. Raras vezes Sócrates dialoga com quem lhe combate, como no *Górgias* com Cálicles. Em geral, como aqui com Protarco, ele dialoga com a docilidade de seus companheiros. A aliança entre Sócrates e seus interlocutores é o que permite o pensamento fluir nos diálogos platônicos. Embora o próprio Platão pareça ter em mente os seus “inimigos” quando ele escreve seus diálogos, os sofistas e os poetas, especialmente. Quando ele os conduz para dentro de seu texto, eles aparecem domesticados, com raras exceções. No *Filebo*, o silêncio do personagem título também pode sinalizar que a competitividade dele com Sócrates interromperia o diálogo. O que Gadamer vê como competitividade não é o desejar o que o outro tem como, por exemplo, Platão poderia almejar o lugar de educador que Homero possuía. A competitividade doente que Gadamer observa é aquela que apenas diz da felicidade com o fracasso do amigo. Uma competição estéril e não um combate entre forças rivais. No primeiro sentido de competição, o que está em jogo é uma mera vontade de ser superior ao companheiro. No segundo sentido, do combate, a luta tem algum propósito, ganhar o ouro necessário à sobrevivência, por exemplo. Os inimigos lutarem e se alegrarem com a derrota de seus oponentes é saudável e apropriado. A competitividade entre os amigos não tem a mesma origem do combate: a vingança. O *phthonos* é o sentimento que apropriadamente diz “ressentir”: o sentimento do outro sentido em nós. O que diz respeito ao fracasso da outra pessoa que irá determinar que não ficaremos atrás dela. Medir-se pelo outro é o característico dessa doença de alma. O *phthonos* compreendido como estar acima dos outros e não ser deixado para trás impede a dialética socrática. O medir-se pelo outro impede que apareça a diferença essencial para o diálogo.

Vamos acompanhar o caminho de Sócrates. Ele lembra ao estudante que há uma dor injusta e um prazer injusto. Eles concordam que ter prazer com os males dos inimigos (*ekthton*) é justo. Porém, será injusto não sentir dor com os males de nossos amigos e, ao contrário, sentir prazer. Sócrates retoma os três tipos de engano afirmando que tal estado (*hexis*) nos nossos amigos é ridículo e que a ignorância é má. Aqui parece que Sócrates volta ao início da discussão com Protarco sobre a falsidade do prazer, em que o estudante parecia não ter nenhum problema em afirmar que tínhamos prazeres verdadeiros com coisas más. Aqui, ele aceita tranquilamente que quando rimos da ignorância, que é má, temos prazer. Mas não observa a mistura de dor e prazer no riso propriamente porque vê o riso como prazer e o objeto como mau ou dor. Sócrates o faz lembrar que o riso foi produzido pela inveja (50a) e lhe recorda que Protarco já dissera que a inveja era dor de alma³³⁶. Temos agora a dor da inveja e o prazer de rir no público que assiste ao espetáculo - uma mistura que invoca a falsidade. A primeira falsidade do prazer, nesse caso, é que ele não é imediato, mas mediado pela inveja. Será que sonhar com ouro também não é mediado pela inveja? Protarco estava afirmando que o prazer vinha de rir do engano, da ignorância, do mal que acontecia aos

³³⁶ Não precisamos abandonar aqui o que Sócrates disse sobre todas as emoções serem mistura de dor e prazer, porque foi Protarco que afirmou que a inveja é só uma dor de alma.

nossos amigos no palco. Mas agora ele vê que o que produz o riso - e que é mal - é a inveja. A maldade se espalha. O primeiro engano era do personagem, e o segundo é o da plateia. A plateia esquece que rir, que é um prazer, está antecipado por outra coisa: a inveja. Esse ato de rir está antecipado por uma emoção que é em si mesma uma mistura de dor e prazer. Como vê Anne Wersinger³³⁷, é apenas o nome da inveja que é dor de alma, mas a emoção já é carregada de prazer com os males dos amigos. A emoção que marca a “falsidade” e a “maldade” do prazer de rir na comédia é a inveja³³⁸. Platão não condena todo riso à marca da inveja. Sócrates não vê nenhum mal em rir dos infortúnios dos inimigos, mas no caso da representação teatral da comédia, crê que estamos rindo dos amigos³³⁹. Os personagens não são os nossos inimigos. A amizade é um laço entre naturezas semelhantes. Não há aqui nenhuma crítica ao caráter ficcional do discurso cênico. Nossa natureza e a natureza dos personagens estão em comunidade na amizade, porque, se não houvesse amizade, o riso não viria da inveja. A inveja é coisa de amigos, ocorre entre pares, como diz Aristóteles³⁴⁰. O argumento afirma que, rindo do ridículo dos nossos amigos, misturamos prazer com dor. A nossa vida íntima está cheia de expectativas, que sabemos que antecipam estados futuros de preenchimentos. A inveja é uma expectativa necessária para o prazer de rir na comédia. Nós misturamos em conjunto prazer e dor no riso “cômico” porque a inveja é uma mistura de dor e prazer como todas as outras emoções citadas. As emoções são complexas e Sócrates repetirá isso mais adiante (50b-c). Esse é um tipo de prazer falso. Mas a sua falsidade vem da sua condição de possibilidade, o *phthonos*, que é uma mistura de dor e prazer, uma aflição e uma doença - que não só é anterior ao prazer, como também não cessa quando este se dá. O prazer aqui nunca poderia se confundir com o estado neutro porque ele só existe enquanto existir essa dor que o antecede, exatamente como o coçar a sarna.

Ainda ficamos com a questão da ganância, que está indicada no primeiro tipo de falsidade e, talvez, no quarto. Sócrates nos diz que parte da maldade é a desobediência ao oráculo de Delfos, ou seja, a ignorância. Vimos que a plateia não tem conhecimento da inveja que está por trás do riso. Pode ser que parte da maldade seja a ignorância e parte, a competitividade do *phthonos*. Mas, em uma hipótese mais otimista, que aponta para a dissolução da inveja pela compreensão, ainda restaria uma parte da maldade a ser compreendida. O *Filebo* é dedicado a

³³⁷ Em seu artigo, Wersinger se surpreende por Sócrates tomar a emoção da inveja para a comédia e não para a tragédia. A inveja é o motor de muitas tragédias, principalmente de Ésquilo. Em seu texto, ela encontra três tipos de falsidade na comédia: doença da alma, falta de jeito derivada da ignorância e falta moral de não respeitar o oráculo de Delfos. Cf. WERSINGER, Anne Grabrière. “Comment dire l’envie jalousie?” in: DIXSAUT, M. *La fêlure du plaisir* 1- commentaires, p.318.

³³⁸ Hackforth traduz por malícia como Taylor. Apelt traduz por inveja ou ciúme.

³³⁹ Aristóteles, na *Retórica das paixões*, compreende a inveja como um *pathos* que ocorre, em geral, entre “amigos” ou pessoas equivalentes. Para ele, não invejamos quem tem muito mais que nós, mas apenas aqueles que têm posses próximas as nossas. Há outra possibilidade de inveja que é aquela que sentem os felizes e poderosos que têm medo de perder o que têm. Essa última possibilidade é que faz com que alguns tradutores optem por traduzir *phthonos* por ciúme. De qualquer forma, não há em Aristóteles a possibilidade de um muito fraco invejar um forte.

³⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica das paixões*.

compor uma boa vida misturada e feliz, para tanto o prazer e as emoções devem ser compreendidos. E a sofisticação da teoria platônica do prazer, do desejo e das emoções é o que mantém aceso o interesse contemporâneo por esse diálogo. Mas ele também foi escrito para seus contemporâneos³⁴¹. Se, na *República*, Platão vê o ganancioso como o homem que se deixa levar apenas pela parte desiderativa e aqui ele quer pensar o prazer, talvez ele esteja trazendo o ganancioso novamente para a cena principal. Todos sabem que Platão temia a derrocada de Atenas provocada pela ganância. O *Filebo* também pode ser uma crítica à ganância. Isso não invalida nada do que foi dito até aqui. A nova compreensão de bem, a vida como uma estrutura articulada para a perfeição, o prazer como proposicional, como atitude, tudo isso foi dito e pensado e pode estar completamente de acordo com a crítica ao *phthonos* e, em especial, ao *phthonos* do ganancioso.

K. J. Dover, em sua análise da moralidade grega no tempo de Platão e Aristóteles, conta que, até quase o final do século Va. C., a posição tradicional em relação à pobreza era considerá-la uma doença que ensina o mal. Dessa forma, os pobres eram considerados ladrões e assaltantes em potencial. É apenas em uma fala famosa de Orestes em *Electra* que surge pela primeira vez a possibilidade de pensar que o pobre pode ser honesto. Lá, ainda que vigore a opinião tradicional que compreende a pobreza como “a doença que ensina o mal através da necessidade”, Orestes reconhece que não é sempre que isso acontece. Também é em Eurípedes que primeiro aparece a hipótese de um homem mau se tornar rico. Isso não acontecia anteriormente porque os homens ricos eram sempre considerados bons. Claro que essa concepção de bem estava atrelada aos benefícios, ao bem para si, dessa forma o rico não poderia ser mau. A noção de rico se confundia com a noção de nobre, *aristos*, o melhor e *agathos*, o bom.

Aristófanes, em sua *Riqueza* relata esse conflito que surge no fim do século V a. C.

POBREZA - Agora eu irei falar dos bens morais (*sophrosyne*) e explicar para você como o comportamento ordenado (*kosmiotes*) mora comigo, mas é característico da riqueza ser *hybris*.

KHREMES - (sarcasticamente) Ah sim, é um comportamento muito bom (*kosmios*) roubar e assaltar. 563f.³⁴²

³⁴¹ Aqui talvez estejamos diante de um exemplo da estratificação de camadas de significados que os diálogos de Platão parecem apresentar. Essa estratificação não se confunde com as possibilidades de interpretação. Ela é um recurso que alguns autores utilizam para apresentar várias teses. São textos escritos com discursos sobrepostos intencionalmente, como aprendi nas aulas da prof. Maura Iglesias. Essa hipótese é sugerida pelas teses de Umberto Eco que distingue entre uma “obra aberta” que se abre para muitas interpretações porque é uma obra de arte, e outro tipo de obra aberta que é intencionalmente aberta, como o *Ulisses* de Joyce.

³⁴² Traduzido do livro de Dover. Cf. DOVER, p. 110.

Para Khremes, o mais harmonioso era o comportamento que leva à *hybris* e não o contrário. O belo e o bom estão perto dos deuses e podem até resvalar na *hybris*, mas não necessitam de *sophrosyne*. Esta era a “virtude” dos pobres e dos maus. Aristófanes coloca os dois discursos em oposição: o da pobreza e o da riqueza. A pobreza acusa a riqueza de provocar um abuso de poder, que é descrito pela *hybris*. Já a riqueza (aqui representada pelo personagem que evoca o seu nome: *khremata*) quer defender a concepção corrente, que associa pobreza a roubo, a atos que desvirtuam o caráter.

Nos escritos de Xenofonte, observamos a crítica à riqueza que começa a surgir: “as coisas boas da vida implantam *hybris* e as coisas más *sophrosyne*.” A *hybris* vem da riqueza que é boa e a *sophrosyne* surge da pobreza que é má. A *hybris* constrange os ricos a agir de má-fé para garantir o seu poder. O dinheiro era utilizado para subornar as testemunhas, conseguir apoio e adulação, uma despesa generosa na busca de honra e gratidão. E é assim também que a riqueza começa a ser criticada e comparada com a covardia nas batalhas. Aparece uma expressão para designar os homens que recuam nas guerras: “a riqueza é apaixonada pela vida”. Essa expressão era utilizada para nomear os homens que queriam salvar apenas suas próprias peles nas batalhas.

Na verdade, acredito que parte da maldade é sempre uma abertura para pensar na outra parte. Pode ser também que o ganancioso não tenha nenhum destaque e, o pior dos enganos, seja, de fato, quando nos enganamos com respeito a nossa inteligência. Platão gosta de nos colocar em estado de interrogação. De qualquer forma, podemos continuar tentando responder, trazendo à cena a política que move uma vontade de educar e entender os prazeres e as dores, as emoções mínimas constitutivas de todas as outras.

No *Timeu*, o mundo é belo porque o demiurgo não é invejoso. A ordem, o *kosmos*, só impera sob a égide daquele que não tem inveja, assim como na ordem da vida e na dialética. O Cosmos é o ordenamento que o demiurgo concede porque não é invejoso. Ordenar é colocar as partes nos seus lugares. Georges Leroux³⁴³ atribui a afirmação da inutilidade política das tragédias e comédias na *República* ao caráter dos personagens que não condizem com o dos homens que Platão e a filosofia querem formar. De fato, o caráter de Édipo e dos personagens cômicos não condiz com o modelo de homem que Platão quer formar. Contudo, os personagens das comédias e tragédias sofrem, eles fracassam. Consequentemente, eles poderiam ser exemplos de um comportamento que não se deve seguir. E, dessa maneira, encaixar-se-iam muito bem como exemplos no projeto pedagógico de Platão. Assim, talvez, a crítica não se dirija exatamente ao caráter dos personagens e a um padrão de homem perfeito. Vimos, no segundo capítulo, que os gregos estavam preocupados em entender as sensações e emoções. Se Platão ainda pertence ao seu

³⁴³ Cf. PLATON, *La République traduction George Leroux*.

mundo talvez a sua questão estivesse mais na plateia do que no palco; talvez sua crítica se dirigisse ao impacto da cena no espectador.

Uma segunda tentativa de pensar essa parte da maldade e não recorrer à ganância, talvez se aproxime mais do todo deste meu trabalho. A tese objetivou compreender a vida feliz como a construção de uma casa na qual o prazer veio habitar. É possível que, aqui, a arquitetura do teatro nos ajude a entender a crítica de Platão. Ele pode estar observando o cenário onde ocorre o espetáculo. O espaço teatral poderia ser o segundo objeto da crítica platônica às representações. O espaço cênico impede o convívio entre os homens, entendido como a prática socrática de perguntar e responder. O estado de alma, no qual o espectador se encontra antes da apresentação, antes do riso, é parte do “estar” no teatro. Um dos primeiros significados da palavra *theatro* é o de designar o espaço reservado ao espectador em oposição à cena, que era o espaço onde ocorria a representação teatral. Nos séculos V e IV a. C., os espaços teatrais reservam um lugar circular para o coro. Esse lugar era projetado para caber o espetáculo de suas danças - chamava-se *orkhestra*³⁴⁴. Aos poucos, os atores da peça foram se destacando e o coro perdendo a sua importância. Paralelamente, o teatro, o espaço reservado ao espectador, foi se ampliando, foram sendo construídos os anfiteatros. Nas descrições de Platão com respeito ao público do teatro, os espectadores nada mais faziam do que gritar e aplaudir, lamuriar-se e rir. A ação e o pensamento eram reservados à cena. Quando Platão termina a sua crítica à comédia no *Filebo*, diz que as coisas acontecem na comédia do teatro assim como na comédia da vida. Talvez a vida estruturada como articulação não possa ficar “assistindo”, gritando e aplaudindo. A estrutura tem que se colocar permanentemente em arranjo, como a vida. A ação tem que ocorrer entre os homens que estão na plateia. Mais do que isso a vida deve visar à compreensão que, do ponto de vista platônico, tem que ser conquistada no diálogo. Os espectadores não conversam entre si, eles aplaudem.

Além disso, Platão também parece acreditar que a comédia e a tragédia da vida não podem ser vividas como espetáculo com menos dança e música,³⁴⁵ assim como não deveriam privilegiar a ação e o diálogo entre os personagens, mas sim entre os espectadores. A música e a dança são candidatas privilegiadas para a educação das emoções, e o diálogo para a educação da racionalidade.

Nos dias de hoje, podemos ver que a oposição entre cena e espectadores não ficou só no teatro. Nossas salas de aula são assim constituídas como plateia e palco. A distância entre o mestre e os discípulos ganhou uma arquitetura teatral. O diálogo entre os alunos e entre os alunos e os professores não está favorecido por essa arquitetura escolar. Até o novo modelo de cadeira-carteira parece constranger o corpo dos alunos como um cinto que inibe a movimentação. Platão é o filósofo do

³⁴⁴ *Theatro* vem do verbo *thea* que significa olhar, da mesma forma que *theoria*.

³⁴⁵ A primeira educação, que é o habituar-se ao que é valoroso e ao que não é valoroso, dá-se por meio das Coréias. Cf. PLATÃO, *Leis* 653a

sol do meio-dia, da hora sem sombra³⁴⁶, da luz e da vida. Da vida como crescer, cultivar, germinar, dialogar. Mesmo aqueles que pensam que Platão era fundamentalmente um contemplador, não podem negar o fato de que os objetos contemplados não são da ordem da práxis, os objetos são as Ideias e as estrelas, não a vida dos seres vivos. No âmbito da vida o que importa é a ação, é “pilotar” o navio. Há uma oposição entre contemplar e agir. Aquele que observa, não atua. Um filósofo que termina sua obra com um diálogo que se chama *Leis* nunca pretendeu abandonar a esfera da ação, a esfera pública. Essa pode ser a segunda parte da maldade: o balcão da plateia ocupando o lugar do pensamento, da compreensão, deixa ao público a única possibilidade de contemplar a vida e não vivê-la plenamente³⁴⁷. O pensamento dialógico é vivo e, portanto, está em permanente movimento.

No começo do livro II das *Leis*, o interesse do Atenense é formar uma educação das dores e dos prazeres na infância, utilizando para isso a música e a dança. Há várias restrições ao tipo de dança e música que não cabem aqui ser discutidas. O que importa para a minha interpretação é que há um julgamento sobre as artes melhores e piores. Sendo assim, há que se estabelecer juízes, que devem ser escolhidos da seguinte maneira:

Até certo ponto, estou de acordo com a maioria, sobre dever a música ser julgada pelo prazer que proporciona porém não a qualquer pessoa, indiscriminadamente; a mais bela Musa é a que deleita as pessoas melhores e de formação mais esmerada, principalmente a que constitui as delícias de quem se distinguiu dos demais, pela educação e pela virtude. A razão de afirmarmos que a virtude é requisito indispensável dos juízes é que, além de sabedoria, precisarão de coragem. O verdadeiro juiz não deve basear sua opinião no que aprendeu no teatro, quando se achava intimidado pelo vozerio das multidões e por sua própria ignorância, como também não deve, se for realmente competente, por covardia e timidez emitir sentença injusta com a mesma boca com que invocara os deuses, quando se preparava para julgar. Quando se trata de justiça, não é como discípulo dos espectadores que o juiz assume seu lugar [...] entrega o julgamento à turba de espectadores, os quais proclamam o vencedor levantado as mãos, costume particularmente nocivo para os poetas que se deixam influenciar pelo mau gosto desses juízes, de forma que os espectadores passaram a educar os poetas.(658e-659c)

Os juízes não podem julgar nem como espectadores nem ouvindo as suas opiniões. Pois, no espaço da plateia, eles estariam cegos pela multidão e pelo desconhecimento de si. E é quase unânime entre os estudiosos que a tragédia e a comédia surgiram dos coros religiosos. As mais antigas ainda sustentavam um

³⁴⁶ No *Fedro*, no instante em que Sócrates iniciará sua “palinodia”, sua retratação com o deus do amor é quase meio-dia, a hora da verdade, quando o sol para. “não vês que é quase meio-dia, quando dizemos que o sol para?”242a.

³⁴⁷ Quando nas *Leis*, Platão concede que possa haver um bom teatro, ele também diz que esse “bom” teatro deve apresentar outra coisa que não a própria vida das pessoas. Quem sabe a vida do Céu e dos astros?

coro dançante e divino, aos poucos o coro foi se transformando em narrador da história. Nada impede que Platão não esteja muito satisfeito com essas mudanças.

Recapitulando a exposição de Sócrates dos falsos prazeres³⁴⁸, poderíamos dizer que ele começa pelos prazeres mais exemplares, aqueles que melhor expressam a natureza do prazer: os prazeres antecipados. Por isso a análise deles é mais complexa e apurada. É ela que permite verificar o processo que ocorre na alma quando sentimos prazer e dor, acrescentando memória à sensação quando constrói o modelo da alma-livro. O segundo tipo de prazer falso apresentado é aquele ao qual pertencem os mais comuns, os que seguem o modelo da fome e da sede. O terceiro tipo não é um prazer realmente, mas alguns o consideram como prazer porque começam a análise pelos casos mais extremos e não tão comuns. É tal o horror que provocam os prazeres extremos nos inimigos de Filebo que eles resolvem abdicar de todos os prazeres e optam por uma vida de imobilidade. Uma falsa imobilidade, porque qualquer vida é móvel e o que eles estão experimentando é não experimentar os movimentos. Uma vida dedicada a movimentos tão pequenos que não podem ser sentidos. Assim pensam que vivem a *ataraxia*, mas é apenas a falta de consciência do movimento aquilo que eles vivem. Os prazeres excessivos do quarto tipo são uma variação mais extremada do segundo. Possuem a natureza da mistura de dor e prazer, acontecem na alma sozinha, ou no corpo sozinho ou nos dois. Esses são os prazeres mais perigosos, e arriscaríamos dizer que dentre eles os ainda mais perigosos são aqueles que acontecem na alma sozinha, cujo modelo se encontra quando assistimos às tragédias e às comédias³⁴⁹.

5.12

Prazer: uma experiência cognitiva e estética

Por fim, se concordamos com a análise de Muniz que diz respeito ao papel que ocupa o “pintor” na alma dos homens, o prazer se mostra como algo para além do discurso proposicional, mas não prescinde de uma etapa proposicional em seu processo. O esquema proposicional ocorreria antes do prazer propriamente dito, pois sem a prévia inscrição da sensação no modelo de um processo proposicional, levado a cabo pelo escritor de *logoi* que temos na alma, não haveria como atingir essa *aisthesis* especial direta. Como a natureza do prazer parece estar exposta nos prazeres antecipados, podemos considerar válido para todo e qualquer tipo de prazer disponível ao julgamento (o que se passa no presente, passado e futuro) um

³⁴⁸ Não são exatamente tipos diferentes de prazer, são tipos diferentes de falsidade. Assim até podemos imaginar que um dado prazer possa ser falso em dois sentidos, como por exemplo, comer com gula ou a bebedeira, tanto há excesso (2 tipo) quanto há um prazer que aumenta na proporção em que já deveria tê-lo satisfeito, a dor intensifica o prazer (4 tipo).

³⁴⁹ Isso parece confirmar a tese de Monique Dixsaut de que a desvalorização do “corpo” em Platão é bem relativa. A alma é um lugar de grandes males.

conteúdo proposicional e a experiência direta proporcionada pelo pintor na alma. Tal estrutura coloca limites no papel do prazer na vida eudaimônica. Ele é dependente de um estado cognitivo, ele não é capaz de julgar o seu valor no todo de uma vida. A experiência direta não oferece um julgamento adequado do próprio prazer, assim ele precisa ser avaliado. E é a incapacidade de julgar-se a si mesmo e não o fato da presença do corpo nos prazeres, que vai colocar até os mais puros prazeres em quinto lugar na vida feliz. Por outro lado, é a experiência direta que permite ao prazer coabitar com a inteligência, que nos dá a possibilidade de julgá-los no presente e conduzi-los da melhor maneira.

A descoberta de que o prazer tem uma estrutura proposicional pode abrir todo um mundo de possibilidades para uma “educação do prazer”. Os prazeres não são eventos isolados de experiências de completude adquiridas de alguma maneira. Dessa forma, deve ser possível que o prazer se dê em qualquer condição, principalmente acompanhando as virtudes, pois ele também nasce de uma visada para o bem. O seu defeito, corrigível, é esquecer-se do seu pai (o bem) e querer tomar o lugar dele. É também a entrada do prazer na vida feliz que fortalece o projeto platônico de uma educação para a felicidade. O que muitas vezes é compreendido como o “autoritarismo” de Platão, a exaltação do “modelo”, talvez não seja exatamente o mais dominante no seu pensamento; mas, sim, a possibilidade de apreender e realizar o que é mais próprio dos humanos: o pensamento. O pensamento, como descrito no *Filebo*, é uma coisa pequena e de pouca utilidade (58c), mas tem como objeto o claro, o preciso e o verdadeiro. A tarefa descrita é “refletir intensamente, calcular suficientemente, sem ter em mente nenhuma utilidade ou o prestígio do conhecimento, mas, sim, se temos na alma, por natureza, a potência de desejar (*eros*) tanto o verdadeiro quanto de fazer tudo em função dele (58d).” Na verdade, pensar é pensar em si com tudo isso que está implicando no “si”, isto é, as relações do homem com o universo e com os outros homens.

Os prazeres verdadeiros merecem apenas uma curta explanação de Sócrates, de 51b-55c. Para os prazeres serem considerados verdadeiros e puros, devem ser não misturados com dor e, também, não deve haver nenhuma falsidade envolvida no objeto do prazer. Apenas aqueles que estão envolvidos numa falta não sentida são puros. Mas o que é, afinal, uma falta não sentida? Só podemos imaginar que, se não é sentida, não há falta, como no exemplo bastante claro do aroma. Vimos que o exemplo do aroma já atormentava Platão desde a *República*, porém aqui no *Filebo* podemos ver uma esfera ampliada dos sentidos mais propícios aos prazeres puros. Junto com a maior parte dos aromas Platão lista a maior parte dos sons (51b). Os sentidos da audição e do olfato estão privilegiados, na medida em que parecem mais disponíveis aos prazeres puros. Uma hipótese para esse privilégio é que o modelo inicial para pensar todos os prazeres era o de saciar a fome e a sede. O sentido capaz de experimentar a saciedade é o paladar. O paladar tem um tipo de relação com aquilo que ele experimenta que destrói aquilo que ele experimenta.

Seria demasiado complexo fazer aqui a análise de todos os cinco sentidos, porém podemos notar que o tato se comporta de um modo muito semelhante ao do paladar. O tato pode não ser tão destruidor, se os objetos que se tocam tiverem forças semelhantes; porém, se tocarmos em um mosquito, provavelmente o mataremos. Na filosofia contemporânea, o tato exerce um fascínio pelo fato de que, ao tocarmos nossa mão direita com a esquerda, não saberemos quem é o sujeito e quem é o objeto. Não sabemos qual mão está agindo sobre a outra. Mas esse fascínio também pode ser atribuído ao paladar. E, mais que isso, na Grécia antes de Platão, como vimos no segundo capítulo, e em Platão, como vimos na análise da sensação de Monique Dixsaut, todos os sentidos são ações e *pathos* que ocorrem simultaneamente no paciente e percipiente. A descrição da visão no *Timeu* é bem clara quanto a isso. Nesse mundo grego, o que parece interessar é a decisão que está por trás das sensações. No paladar a decisão é quase imperiosa. Podemos esbarrar em objetos que estão no caminho, mas dificilmente nós comemos porque esbarramos em algo, por acidente, não comemos. Por outro lado, aromas e sons puros - não os perfumes fabricados³⁵⁰ nem a linguagem da música - são percebidos de uma forma mais inesperada. Imaginem um homem caminhando em uma estrada de terra, onde se encontram muitas mangueiras carregadas. Uma manga muito madura cai em cima de folhas secas. O homem pode voltar-se para o som, pode decidir tocar na fruta, pode decidir comê-la, mas não pode decidir se vai escutar o som ou sentir o aroma penetrante da fruta madura. Não há *adiaphora* pura na esfera da ação, mas há desinteresse no mundo. Escolhemos o que tocar e o que comer (e até mesmo ver), mas raramente procuramos um barulho para ouvi-lo e um aroma natural para cheirá-lo³⁵¹. Esses órgãos parecem menos suscetíveis aos caprichos da vontade. Da mesma forma que não podemos evitar ouvir o som da britadeira quando caminhamos perto da obra, podemos não olhar a cena de um acidente, do qual temos absoluta certeza pelo som. A visão - o sentido que sempre pareceu privilegiado na obra platônica e, ao mesmo tempo, também sempre o modelo do erro, do engano, principalmente a partir dos últimos diálogos, nos quais a questão do falso se torna tema central - parece agora estranhamente quieta³⁵². É verdade que, na lista dos prazeres puros, encontramos as figuras e as

³⁵⁰ O próprio Platão é crítico dos aromas preparados para os banquetes, como vimos na *República*.

³⁵¹ No *Timeu*, na descrição dos sentidos, o olfato é capaz de perceber o preenchimento, mas não a falta porque a volta ao estado natural é lenta. O perfume demora a abandonar o nariz. A visão, nesse diálogo, não é muito afeita a dores e prazeres porque as impressões surgem muito rapidamente e com facilidade. Contudo elas são as impressões mais sensíveis. As insensíveis são lentas e graduais, não rápidas. Não creio que essa descrição dos aromas atinja ou negue a compreensão de seu caráter desinteressado; pelo contrário acho que salienta essa ideia, na medida em que não há nada antes do preenchimento e o esvaziamento é imperceptível. Ainda que no *Filebo* os aromas sejam considerados puros “de um gênero menos divino” (51e) do que o dos sons, podemos imaginar que sua falta de divindade advém da dificuldade de significar com os aromas, afinal o aprendizado na época de Platão era predominantemente oral. Cf. PLATÃO, *Timeu*, 64c-65b

³⁵² A visão partilha com os outros sentidos tanto o aspecto desinteressado de algo que está na nossa frente quanto partilha da objetividade do tato e do paladar. Esse sentido tem também um privilégio do qual já falei que é a exigência de um *médium*. Como diz Dixsaut: “a condição da visão escapa à visão”.

cores, mas elas não são tratadas como cores e figuras sensíveis. Os prazeres puros devem sua beleza a si mesmos e não dependem de nenhuma outra condição. As cores puras e linhas geométricas puras. Não as cores ou formas em objetos particulares. É a abstração do aprendizado. Os prazeres intelectuais obtêm aqui um lugar muito mais modesto que na *República* IX. Nesse diálogo, Platão parece afastar os prazeres mentais de “contemplar a realidade” (*República* 581e), por exemplo. O único prazer intelectual contemplado na fabricação da mistura é o de aprender (52b), colocar-se em uma atividade intelectual. O aprender é um movimento na alma, não uma contemplação.

Retomando a questão do prazer como *kinesis*, vista no capítulo anterior, podemos ver claramente que Platão ainda sustenta essa afirmação no *Filebo* e é nesse momento que ele determina o prazer como pertencente a uma parte diferente daquela do bem. Logo após Sócrates afirmar que “todo o prazer – pequeno ou raro – desde que puro de dor, será mais prazeroso, mais verdadeiro e mais belo que o maior e mais frequente”, ele retoma a ideia de prazer como gênese após Protarco relembrar a imagem do construtor naval e a sua finalidade.

Pelos deuses! Será que estás me perguntando algo assim: “dize-me, Protarco, tu afirmarias que a construção naval se faz em vista dos navios, ou que os navios em vista da construção naval, e outras coisas do tipo?”

É isso mesmo o que eu estou dizendo, Protarco.

Por que, então, não respondes a ti mesmo, Sócrates?

Não há por que não o fazer, contanto que tomes parte da discussão.

Certamente.

Afirmo, então que todos os remédios, todos os instrumentos e todo material são utilizados por todas as coisas em vista do vir a ser, e cada vir a ser diferente vem a ser em vista de algum ser particular e diferente; e o vir a ser, em seu conjunto, vem a ser em vista do ser em seu conjunto.

Sim, está claríssimo.

Nesse caso, se o prazer for um vir a ser, deve vir a ser, necessariamente, em vista de algum ser. (54b-c)

O vir a ser, a gênese, que é marca do prazer, o conduz para a vida feliz. No começo deste capítulo, foi citada a passagem 63e. É necessário lembrá-la agora, pois é talvez seja decisiva para a compreensão de que mesmo os prazeres suscetíveis à falsidade devem ser colocados na mistura. Parece que a verdade do conjunto, do ser para o qual o prazer é um vir a ser, exige um vasto leque de prazeres.

Quanto aos prazeres que chamas de verdadeiros e puros, considera-os quase como da nossa família. E, além desses, aqueles que acompanham a saúde e a moderação, assim como também todos aqueles que acompanham a virtude

inteira, como se ela fosse uma deusa, seguindo-a por toda parte; esses, acrescenta à mistura (63e).

Alguns autores não acreditam que os prazeres suscetíveis ao erro possam entrar na mistura da boa vida. Porém quando a inteligência solicita a presença dos prazeres que acompanham a saúde, como não se lembrar do prazer de comer? Ainda que este deva ser medido com vistas ao seu fim, que é a saúde, ele certamente tem que entrar na vida bela. O que Platão parece querer, quando realça o desinteresse do aroma e do pensamento filosófico, não é interditar todos os prazeres que não são puros ou todas as artes da práxis. O que ele parece querer lembrar é que o “interesse” dessas artes e desses prazeres deve ser apreciado pela racionalidade. Salientar a possibilidade do falso nos prazeres vem para submetê-lo à apreciação da inteligência e do conhecimento. Porém, a submissão é também uma comunhão, porque o prazer é aparentado do conhecimento, ele é um ato cognitivo que não se julga a si mesmo.

6

Conclusão: a imagem do homem mais feliz

Quanto à espécie de alma de maior autoridade em nós, devemos aceitar a ideia de que ela nos foi dada por Deus à guisa de gênio protetor: exatamente o princípio que apresentamos como presidindo no vértice do corpo, e que nos transporta da terra para nossa afinidade celestial, por não sermos planta de raízes terrenas, porém celestes, o que afirmamos com a maior convicção, por haver a divindade ligado nossa cabeça e nossa raiz à sede primitiva da alma, deixando, assim, o corpo em posição erecta.

Platão, *Timeu*, 90a-b.

Comentar um diálogo de Platão é sempre uma tarefa interminável. Este trabalho pretendia investigar o motivo pelo qual o filósofo “resgatou” de alguma maneira o prazer no último período de seus escritos. Tentar estudar o *Filebo* me levou a querer compreender questões que, de tão amplas, não cabiam mais apenas em um diálogo. Afinal, Platão é o filósofo do conjunto, do todo, como poderíamos tentar pensá-lo sem buscar articular partes do todo? Não seria digno se furtar ao trabalho de construir relações entre textos que se impõem como estrutura de relações. A direção deste trabalho se deslocou assim para o empenho de compreender o projeto platônico de ética que convoca a inteligência para articular a vida como um todo organizado e belo. Entretanto, estabelecer um limite intransponível de forma a encontrar um projeto unificado não se harmoniza com o próprio autor e seu diálogo. Ao fim do *Filebo*, Sócrates estava tão cansado quanto Filebo no começo do diálogo. Mesmo assim, parece que Protarco estava conseguindo convencê-lo a estender a conversa. O *Filebo* nem termina nem começa. Não posso então fechar completamente as portas deste trabalho para ser condizente com o tema e o autor. Apesar de eu ter objetivado demonstrar uma “tese”, um projeto unificado de uma ética afirmativa que visava à transformação dos afetos, não posso nem quero fechar os caminhos do pensamento. Nem seria leal com o diálogo, pois ele indica que se deve pensar sempre mais e mais.

Tenho também plena consciência da dificuldade de defender uma tese que está suportada por interpretações de questões tão polêmicas, tais como a tripartição da alma, a relação do todo com as partes e a falsidade do prazer. Talvez a questão menos polêmica seja a interpretação da ética platônica como uma ética holística. Atribuir essa alcunha parece extremamente adequado, ajustado e encaixado, ainda que ela possa ser compreendida de muitas formas. Talvez, de fato, Platão não tenha querido nada mais do que interrogar o que não tem resposta ou resultado.

Pode ser que as partes da alma não sejam nada para se levar tão a sério. Quem poderá saber se a alma apenas foi dividida para indicar a complexidade das ações dos homens e não passa de uma mera ilustração? Ainda assim isso abre a possibilidade de pensarmos a nossa própria constituição através da compreensão de uma relação entre as partes e o todo que somos todos nós. Ainda que a minha tese não investigue profundamente a própria relação entre as partes e o todo, esse é o caminho que espero que tenha sido aberto por esse trabalho.

Esta não é uma tese diferente de todas as outras, que ao mesmo tempo que limitam um tema, deixam fios soltos que sempre poderiam formar um novo capítulo. O capítulo não escrito deste trabalho me parece ser aquele que buscaria compreender ainda melhor como as partes de uma vida humana se articulam no todo de um homem. Se esse capítulo não foi escrito, gostaria agora de tentar construir uma imagem daquilo que não foi dito.

O final do poema de João Cabral de Melo Neto, que usei como epígrafe da tese, dispõe em uma ordem o que a arquitetura que abre para o homem libera. O que antecede a razão e a correção, na ordem dos prisioneiros libertos, são o ar e a luz. O pano de fundo dessa casa estruturada, arejada e iluminada é, de alguma forma, dado pelo que antecede a razão e a correção. O *aerios* grego é o vaporoso, o cheio de neblina, o *aer*, o *aeris* latino tem também o significado de atmosfera de uma região. Em Horácio, é dito *crasso aere natus*, “nascido numa atmosfera pesada”. A atmosfera é pano de fundo, é contexto, é condição de possibilidade da estrutura. Nesse sentido, ela antecede a própria casa e é risco de tempestade. Em outro sentido, ela sucede à casa: a atmosfera iluminada que só o abrigo oferece. A atmosfera propícia, leve, é o que busca Platão. É o ar iluminado que se conquista ao construir portas por onde. O teto é o abrigo que abre para o mundo. De alguma forma, é a casa que propicia o encontro do homem com o ar iluminado. A casa em ordem é condição para a porta aberta para o mundo. Platão compreende o homem como um animal doméstico, dessa forma é um animal naturalmente da casa. Assim, esse animal só tem duas chances de habitar: em uma casa fechada ou em uma casa arejada e iluminada. A conquista desta última é a compreensão que se pode obter no diálogo entre a razão e a sensação. O poema lista os quatro elementos sem nenhuma vírgula entre eles. O que pode significar isso? Uma hipótese é de que ele não está falando de uma razão certa, mas sim de duas esferas anistiadas: a razão e a correção. A razão pode não ser a mesma coisa que a correção. Esta talvez seja o acordo entre razão e sensação.

Também a condição doméstica do homem está em jogo no poema. As portas abertas são construídas sobre portas. O homem pertence à casa num sentido original. Resta a ele construir portas abertas em portas, harmonizando sua alma, para ter a chance de sentir verdadeiramente o ar e a luz que entram pelo abrigo construído por João Cabral com apenas portas e teto. A casa não tem janelas. O lugar mais propício para a contemplação é a janela, mas o homem quer passagem. A porta permite um acesso para o homem; a janela não permite. O homem

atravessa. A passagem é construída sobre portas. Sem a passagem não há ar ou luz para os domésticos. Platão é o filósofo dos espaços abertos, do convívio, da conversa, da política; não podemos imaginar que ele conceba uma correção sem ar puro e luz, sem um vão para o aberto. A razão e a correção vêm para enaltecer o ar, a luz e a passagem. Só assim, a casa se mantém aberta, iluminada e arejada.

Ainda que nesta tese eu não tenha ido muito a fundo na questão da mereologia da vida humana, tentei traçar uma possível arquitetura da composição e repasso agora o meu traçado. Os caminhos que tentei percorrer, ao longo desses anos. Se no *Górgias* Platão observa como a busca pelo prazer pode macular a alma do cidadão e afastá-lo do bem e da felicidade, se na *República* a inteligência leva à felicidade e ao prazer, temos o terreno preparado para a inteligência e o prazer formarem a felicidade no *Filebo*. No *Górgias*, o prazer se mostra arredio, não quer companhia, quer dominar todos os espaços. Aos poucos o prazer vai sendo domesticado. Na *República*, temos prazeres puros sensíveis, prazeres intelectuais. E, no *Filebo*, temos o elogio da vida mista de prazer e inteligência. Para chegar a esse homem extremamente feliz, como Platão o chama no *Timeu*, foi necessário romper com o antagonismo entre prazer e inteligência. A alma se triparte na *República* e, no meio do caminho, sofre mais uma fissura. Agora há dois tipos de *logoi* diferentes, a partição do *logistikon*. Temos o *logos* do escritor e do pintor. Essa alma cada vez mais dilacerada, não tem como recusar o prazer. Suas várias duplas naturezas, que vimos em todos os capítulos³⁵³, acabam por salvá-lo. A alma é bloco de cera, gaiola dos pássaros e livro ilustrado. E todas essas imagens remetem à memória que pode nos levar a suplantar as sensações, mas não pode negar a sua origem. A memória humana, que é condição de quase todos os prazeres e do conhecimento, foi profundamente atada à sensação que também é sua condição de possibilidade.

Mais do que isso, perceber o quanto o prazer é um processo cognitivo é, ao mesmo tempo, perceber como ele pode ser “educado” para se aliar à inteligência. A educação platônica não é uma educação passiva como aquela de adquirir algum conhecimento que não se tenha; é uma educação que altera o *ethos* do educado. Portanto, é uma educação de afetos³⁵⁴.

³⁵³ No segundo capítulo, foi indicada a dualidade do prazer com relação ao bem. No terceiro capítulo, vimos sua dualidade com relação à dor que ele trazia à cena no desejo e, também sua dualidade enquanto meio ou resultado de um convencimento. No quarto capítulo, sua dualidade foi investigada pelo tipo de educação adequado aos prazeres, às emoções e aos apetites. No quinto capítulo, voltamos à dualidade do segundo capítulo sem abandonar todas as outras. Neste capítulo, o prazer estreita o seu laço com o bem sem deixar de ser o multifaces que é.

³⁵⁴ Como diz Leticia Mouze: “educar não é inculcar a razão nem introduzir na alma das crianças uma excelência fundada num saber, mas é fazer que seus sentimentos e desejos sejam conformes ao que a razão e a lei exigem. É fazê-los odiar o que se deve odiar e amar o que se deve amar. A virtude que a educação tem como fim vincular consiste no acordo entre a parte irracional, afetiva da alma e a razão. Educar é formar na alma das crianças esse acordo”. As razões e as leis não são convenções, elas são a natureza pensante do homem em oposição à lei natural do animal selvagem, como defendida por Cálicles. Cf. MOUZE, L.

Essa educação é um transformar que é, no fundo, colocar no lugar próprio o que é próprio. Desejar o que é próprio do querer, o próprio do querer é querer o bem, a felicidade, o florescimento da alma. Nas *Leis*, Platão nos fala que o homem é um animal manso e que se aliarmos boa educação a um natural feliz (*physis eutykhe*), ele pode se tornar o mais tratável e divino dos animais. Mas se a educação for insuficiente ou mal orientada ele se torna o mais feroz dos animais de quanto a terra já produziu (766a). Muitos pensam que o ato de interpretar é um ato de criar porque a compreensão muda o mundo de tal maneira que surge o novo. O ato de interpretar é um ato de compreender. Assim, aquilo que é o fruto da “criação” é, na verdade, o homem aprende³⁵⁵, o homem transforma-se. Nesse sentido mais fundamental do aprender, o homem não aprende coisa alguma. Ele apenas altera o seu próprio *ethos*. Como vimos, no *Filebo*, “a potência de amar tanto o verdadeiro quanto fazer tudo por ele” (58d) é marcada pelo desinteresse na sua utilidade e no prestígio do conhecimento. A criação é o se criar, se educar, se domesticar a partir de um natural feliz. E tornar-se o mais tratável e divino dos animais é radicalmente novo tal qual uma criação. É a própria ambiguidade do substantivo criação que pode iluminar o sentido de novo. O substantivo tem dois sentidos: um verbal e outro nominal. No primeiro sentido, criação é cuidar, alimentar, orientar, proteger, educar. No segundo, é o gerado, o criado. E não é sem consequências a dissimetria de significados. Um campo semântico fala da labuta e outro da novidade.

A criação que salva também pode trazer o perigo da casa vazia, o eternamente novo, incompleto, insaciável. E Platão não se furta a encarar o perigo. O que incomoda a Russell, alegra-me. A educação, ainda que plenamente realizada, pode fracassar, e o medo do fracasso não deve impedir a busca. A tentativa de realizar o acordo entre a racionalidade e as emoções é uma empreitada que vale a pena. A felicidade ainda habita na possibilidade da educação pensada como compreensão.

Nessa educação platônica, alma e corpo devem entrar em acordo. Este acordo não é abolir todas as diferenças. O corpo começa a morrer quando nasce e a alma começa a viver quando nasce o corpo. O corpo e a alma seguem no mesmo caminho em direções opostas. O florescer da vida é guiado pela inteligência, é o florescer da alma que o corpo liberta. Essa libertação não é um ato involuntário do corpo; é a própria atividade do corpo. Não se trata de se ver livre do corpo, mas de

³⁵⁵ O homem aprende é o *logos* mínimo no *Sofista*. O *Filebo* enaltece o aprender mínimo. No *Sofista*, o verbo aprender não precisa de complemento. O *Filebo* também diz que o homem deve “amar” o verdadeiro. Em Mario de Andrade, o “amar” é um verbo intransitivo. O homem que ama, não ama nada, mas ele não é mais o mesmo. Ele é o “homem que ama”. Será que aprender também não é um verbo intransitivo para Platão? O homem que ele quer não é um acumulador de conhecimento. Ele é fundamentalmente um homem que pode ser outro, ser o “homem que aprende” e o “homem que ama”. O fruto da criação é o novo homem, o que ama e aprende.

ser liberto pelo corpo³⁵⁶. O corpo não é inimigo, ele é parceiro de viagem. É o corpo que permite o florescimento da alma.

O prazer vive nessa jornada de corpo e alma. E é assim, revelando a sua natureza essencial, que a insistência do prazer o leva para a casa do bem. A inteligência não mais se opõe. Enfim juntos e aliados os dois podem agora fazer florescer o homem. O *Timeu*, talvez o diálogo mais imagético de Platão, nos apresenta uma imagem do homem extremamente feliz, o homem que realiza a nossa afinidade celestial determinada por nossa postura ereta que tem na coluna o sustentáculo que une terra e céu.

[...] como ele cuida permanentemente da parte divina (da alma) e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz (*diapherontos eudaimon*). Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados. (90c)

O prazer como *kinesis* faz parte do cuidado com o homem, ainda que tenha que se domar o leão ou o cão ou, ainda, podar a hidra de muitas cabeças. Daniel Russell vê como tarefa da ética contemporânea desenvolver o que não foi plenamente desenvolvido por Platão e assim construir uma ética mais positiva. Não partilho de suas convicções sobre um fracasso platônico de conceber uma psicologia dos afetos. O que Russell observa como uma alma fragmentária que não dá conta do projeto ético porque não condiz com um todo organizado, eu considero como a possibilidade de pensar o todo de uma forma diferente. E desconfio que qualquer tentativa mais positiva de ética levaria à paralisia da vida. Eu vejo como tarefa ler aquilo que ainda não podia ser lido e não foi porque não podia. Não se trata de nenhum tipo de relativismo. Pois acredito que um texto, embora se preste a muitas leituras, não se presta a todas as leituras. A leitura é um encontro de semelhante com semelhante, como a *aisthesis* platônica. O nosso eu histórico, e não individual, permite a abertura para o diálogo com o texto. A prova mais cabal disso é que quase todos os comentadores contemporâneos abandonam ou suavizam o *chorismo*, a separação corpo e alma, a separação inteligível e sensível. Quase todos os comentadores de Platão também se voltam para o chamado “último Platão”³⁵⁷. Estamos presos às urgências de nosso tempo. E são elas que nos guiam na leitura. Ainda que comentadores como Carolina Araujo e Fernando Muniz privilegiem a errância, enquanto comentadores como Russell e Hampton, de certa forma, privilegiem a permanência e o limite, ambos estão em acordo

³⁵⁶ Afinal, Platão se preocupava demasiadamente com os cuidados do corpo: a ginástica e a medicina.

³⁵⁷ Como diz Christophe Rogue, para quem a *koinonia* do *Sofista* resulta diretamente das considerações sobre o Um e o Múltiplo no *Parmênides*: “a ontologia dos diálogos tardios soube resolver as aporias que o dualismo congelado ou solidificado dos grandes diálogos punha. Doravante, o *logos* não contém mais só o Mesmo, mas também o Outro, sobre o qual se fundamenta a possibilidade de divisão do Uno”.

quanto à suavidade do *chorismo*. E se eu apresentei um trabalho que também privilegia o limite de alguma forma, fiz isso porque a mim (e agora é realmente uma diferença individual) me parece que o pensamento se dirige com mais facilidade para a errância do que para a permanência. Esta última parece que se mostra no pensamento sempre em coisas tão improváveis quanto o mundo das ideias, os *a priori* do entendimento, etc.. Por um lado, o mundo dos fenômenos parece agarrar mais facilmente o um, por outro o pensamento parece se furtar à permanência na sua tendência natural ao devaneio. Enquanto lidamos com nossas tarefas cotidianas, não temos nenhuma dúvida que se estendermos a mão para pegar uma xícara de café, nós alcançaremos uma xícara de café. Já o pensamento se adapta com mais facilidade à multiplicidade errante e fluída.

Talvez seja esclarecedor pensar em uma oposição entre a cera e o pensamento, tal como Glauco poderia ter visto (*República* 588d), quando ao fim do livro IX, Sócrates quer que os dois, ele e Glauco, modelem uma imagem da alma que clarifique o que foi dito sobre a justiça. Ele quer uma imagem semelhante à Quimera, à Cila e ao Cérbero. Todas essas imagens têm em comum um traço animal e uma multiplicidade de figuras. A primeira é um leão na frente, uma serpente atrás e uma cabra no meio. A segunda tem voz de cadela, doze pés disformes, seis pescoços, cada um com uma cabeça dotada de três filas de dentes. O último é um cão do Hades que tinha cinquenta cabeças em Hesíodo (*Teogonia* 310-312). A ênfase de Sócrates é quanto à multiplicidade que está em jogo. Glauco teme não ser capaz de modelar tal escultura por não ser um escultor hábil e por se tratar de muitas faces em uma só cabeça. Mas aceita o desafio porque supõe que o pensamento é mais maleável do que a cera, tornando possível que até aqueles que não sejam hábeis escultores, possam esculpir uma cabeça com muitas faces grandes e pequenas de animais selvagens e domésticos. Esta é a primeira cabeça da alma, a parte apetitiva. Certamente a parte da alma mais difícil de conceber. As duas outras cabeças, o próprio Glauco diz que é muito fácil: a cabeça de um leão e a cabeça de um homem. Sócrates parece pedir uma imagem ao modo de uma cópia na cera. Porém, Glauco considera que a cera não é adequada, e sim o pensamento porque é mais maleável.

A cera é uma superfície que se presta ao molde, ao modelar, ao modelo. O pensamento é mais plástico que a cera, e plástico também é o fingido e o rebuscado, a imaginação e a ilusão³⁵⁸. Ser mais maleável que a cera poderia querer dizer simplesmente que o pensamento tem mais poder de ser moldado. Mas plástico não é só um material moldável, ele pode ser uma ilusão, uma imaginação. Os seus significados são mais amplos. Podemos imaginar, então, que Glauco quer construir essa cabeça com o material fugidio e errante que o plástico também é porque se trata de uma cabeça com muitas faces.

³⁵⁸ Cf. CHANTRAINE, *op. cit.*

Essa não é a única passagem em que Platão afirma a maleabilidade da razão. O fio de ouro também é o mais maleável³⁵⁹ quando Platão supõe que somos marionetes divinas comandadas por fios entre os quais devemos sempre nos deixar guiar pelo de ouro, que é a racionalidade e também o fio mais maleável (*Leis* 644d-645c). Isso, estranha Russell: como aquilo que é mais maleável pode vir a ser o cordão mais seguro da razão? A reivindicação de Russell é muito pertinente. Afinal, o Ateniese nos retrata como tendo um íntimo em que as “paixões se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude” (644e). A maior parte dos fios é composta com materiais resistentes, tais como ferro. Mas o fio da razão é maleável como o ouro. Com isso, temos a impressão de que se as marionetes se guiassem pela razão, estariam sujeitas ao eterno balançar entre o vício e a virtude. Mas Platão responde a Russell: “é porque a razão é algo belo, porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero do ouro vença os demais” (645a-b). Sozinha a razão se perde, o pensamento devaneia, ela só vence com a ajuda das sensações, emoções e prazeres.

O pensamento tem poderes que a cera não tem, mas tem perigos que a cera também não tem. Ele precisa da xícara de café, ele precisa do mundo. Nesse exemplo das *Leis*, vemos como a maleabilidade do pensamento diz da sua errância, do balançar das marionetes, mas não da sua semelhança com a cera. O pensamento e a compreensão não servem como superfície para imprimir as nossas respostas e “criações” prontas, ele não serve para copiar. Ele é naturalmente livre e desinteressado como vimos no *Filebo*. O pensamento quer interrogação e diálogo, ele quer o exercício do aprendizado. Mas, como diz Sócrates, o caminho “mais belo que muitas vezes me fugiu”³⁶⁰ é brando, e está sempre a correr o risco de se perder. E, um dos perigos pode ser confundi-lo com uma cera extremamente maleável e ficar imprimindo a nós mesmos no pensamento como um molde ajustado. Se isso acontecer, é ausência de diálogo e repetição. A cera não tem natureza própria; ela aguarda ser informada e aceita todo tipo de informação. O diálogo com o texto leva à renovação, à criação, à compreensão e dialogar é o caminho mais profícuo, muito mais profícuo do que o caminho do desenvolvimento, da evolução pura, simples e solitária que nos devolve a nós mesmos na forma de uma estátua de cera.

Por isso ainda podemos dialogar com os gregos. O que Platão nos pode ainda dizer acerca da felicidade, do prazer, da ética é ainda mais especial porque ele inaugurou o nosso modo de compreensão do mundo, mas quando o fez ainda pertencia a outro modo de compreensão. Ele é o verdadeiro senhor de dois

³⁵⁹ Aqui é utilizado o adjetivo *malakos* que, além de ter o significado de maleável e até de moldável, também significa brando e sem vigor. A autorização para compará-lo ao plástico utilizado na *República* vem do fato de que um dos atributos do plástico é ser maleável e, na fala de Glauco, parece que realmente ele apenas se atém a esse atributo.

³⁶⁰ Cf. PLATO, *Filebo* 16b.

mundos. Platão, agora como arquiteto, o administrador do teatro da vida, não conduz as marionetes divinas, mas as abriga. É nesse teatro que estamos todos nós. Aqui carne, ossos e espírito, lá naqueles livrinhos maravilhosos.

7

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola, **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

AUDI, Robert, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1995.

BLACKBURN, Simon, **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François, **Vocabulário de Platão**. São Paulo; Martins Fontes, 2010.

CHANTRAINE, Pierre, **Dictionaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 2009.

GEANNIKIS, E., ROMITI, A. and WILFORD, P.T., **Greek Paradigma Handbook**, Newburyport: Focus Publishing, 2008.

HARVEY, Paul, **Dicionário Oxford de Literatura Clássica**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

LIDDELL AND SCOTT'S, **An intermediate Greek-English Lexicon**. Oxford: Benediction Classics, 2010.

MARCONDES, Danilo, **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MOSSÉ, Claude, **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PEREIRA, Isidro, **Dicionário Grego-português e Português-grego**. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

PETERS, F. E., **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PLACES, Édourd des, S.J., **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon**. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

7.1

Edições e traduções do *Górgias*

CANTO, Monique. *Gorgias*. Tradução, introdução e notas de Monique Canto. Paris: Flammarion, 1987, edição revista 2007.

CROISSET, A. *Gorgias*. Estabelecimento de texto e tradução de Croiset com introdução e notas de Jean-François Pradeau. In: PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Protagoras, Gorgias et Ménon. Estabelecimento de texto, tradução e notas de Alfred Croiset com a colaboração de Louis Bodin. Paris: Gallimard, 1991.

DODDS, E. R. *Plato, Gorgias*. Texto revisado com introdução e comentários de E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1959.

LOPES, Daniel R. N. *Górgias de Platão*. Ensaio introdutório, notas e tradução de Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

7.2

Edições e Traduções da *República*

LEROUX, Georges. *Platon: La République*. Paris: Flammarion, 2004.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Platão: A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

SHOREY, Paul. *Plato: The Republic books I e V*. Cambridge: Loeb Classical Library, 1937.

Plato: The Republic books VI e X. Cambridge: Loeb Classical Library, 1935.

7.3

Edições e Traduções do *Filebo*

BENARDETE, Seth, *The tragedy and comedy of life*. Chicago: The University Press, 1991.

DIÈS, Auguste, *Platon oeuvres completes* tome IX – Philèbe. Paris: belles Lettres, 1941.

FEDRE, Dorothea. ---Translation, Introduction, and Notes, *Philebus* (Indianapolis: Hackett publishing, 1993).

FOWLER, Harold N., *Plato: The Statesman and Philebus*. Cambridge: Loeb Classical Library, 1925.

HACKFORTH, Richard, *Plato's Philebus*. New York: Cambridge University Press, 1945.

MUNIZ, Fernando. *Platão: Filebo*. São Paulo: Loyola, 2012.

PRADEAU, Jean-François, *Platon: Philèbe*. Paris: Flammarion, 2002.

7.4

Edições e traduções dos demais diálogos

BRISSON, Luc, *Platon: Timée et Critias*. Paris: Flammarion, 2001.

BRISSON, Luc et PRADEAU, Jean-François, *Platon: Le Politique*, Paris: Flammarion, 2005.

CHAPPELL, Timothy, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2005.

CORNFORD, Francis M., *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist*, New York: Dover, 2003.

DIÈS, Auguste, *Platon: oeuvres complètes Tome VIII – Théétète*. Paris: Belles Lettres, 1993.

FOWLER, Harold North, *Plato: Theaetetus and Sophist*. London: Loeb Classical Library, 1928.

Plato: Statesman and Philebus. London: Loeb Classical Library, 1925.

NOGUEIRA, Adriana Manuela e BOERI, Marcelo, *Platão; Teeteto* prefácio de SANTOS, José Trindade. Lisboa: Caloute Gulbenkian, 2010.

PALEIKAT, Jorge e COSTA, João Cruz, *Fédon, Sofista, Político* In: PLATÃO, *Diálogos – Banquete, Fédon, Sofista e Político*, São Paulo, Abril - Coleção os Pensadores, 1972.

SOUZA, José Cavalcante, “Banquete” In: PLATÃO, *Diálogos – Banquete, Fédon, Sofista e Político*, São Paulo, Abril - Coleção os Pensadores, 1972.

7.5

Edições e traduções de textos antigos

BENTON, William, Publisher, *The Works of Aristotle Vol I and II* – Encyclopedia Britannica, Chicago: The University of Chicago, 1952.

COSTA, Alexandre, *Heráclito, fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

FONSECA, Isis Borges B., *Aritóteles: Retórica das paixões*, prefácio MEYER, Michel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E, *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LAFER, Mary de Camargo Neves, *Hesíodo: Os Trabalhos e os Dias (primeira parte)*, São Paulo; Iluminuras, 2006.

PINTO, Maria José Vaz e ALVES DE SOUSA, Ana Alexandre, *Sofistas: testemunhos e fragmentos*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.

REALE, Giovanni, *Aristóteles: Metafísica*, trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

TORRANO, Jaa, *Hesíodo: Teogonia, a origem dos deuses*. São Paulo: iluminuras, 2006.

TRICOT, Jean, *Aristote: La Métaphysique Tome I et II*. Paris: VRIN, 1992.

Aristote: De l'ame, Paris: VRIN, 1992.

Aristote: Éthique a Nicomaque, Paris: VRIN, 1990.

ZUCCHI, Hernán, *Aristóteles: Metafísica*. Buenos Aires: Debolsillo, 2004.

7.6

Artigos

BRAVO, Francisco. “Ontología y Ética en el *Filebo*” In: PERINE, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos, sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

COSTA, Admar Almeida da, “Platão e os prazeres” in: *Filosofia e Prazer: diálogos com a tradição hedonista*, Editora da UFRJ, Seropédica, RJ, 2012.

DIXSAUT, Monique, “Natura e ruolo dell'anima nella sensazione” in: CASERTANO, Giovanni, *Il Teeteto di Platone struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo editore,

FEDRE, Dorothea, “Rumpelstiltskin’s Pleasures: True and False Pleasures in Plato’s *Philebus*, *Phronesis*, 30 (1985), 151-80.

---“Disintegration and Restoration: Pleasure and pain in Plato’s *Philebus*”, In: KRAUT, R.(ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (New York: Cambridge University Press, 1992).

GILL, Christopher. “Is there a concept of person in Greek philosophy?” In: EVERSON, Stephen. *Companions to ancient thought 2: Psychology*. Cambridge University Press, New York, 1991.

LOVIBOND, Sabina. “Plato’s theory of mind”. In: EVERSON, Stephen. *Companions to ancient thought 2: Psychology*. Cambridge University Press, New York, 1991.

MONCADA, Jairo Escobar. “Placer y conocimiento en el *Filebo* (31b-41c)”. In: PERINE, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos, sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

MUNIZ, Fernando, “Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão” in: *Anais de Filosofia Clássica*, vol III, n 5, 2009.

“Propositional pleasures in Plato’s *Philebus*” in: *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. 8, N 1, Universidade de São Paulo, 2014.

PINOTTI, Graciela E. M. “Platón versus Gorgias. *Logos y Aisthesis*.”In: PERINE, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos, sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Edições Loyola, São Paulo, 2009.

SANTORO, Fernando, “O prazer para Sócrates e os socráticos” in *Filosofia e Prazer*, Editora da UFRRJ, Seropédica, RJ, 2012.

7.7

Obras em geral

ANNAS, Julia, *Intelligent virtue*, Oxford University Press, New York, 2011.

ARAÚJO, Carolina. *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2008.

BARNES, Rachel, BRENNAN, Tad and BRITTAIN, Charles, ed., *Plato and the Divided Self*, New York: Cambridge University Press, 2012.

BENOIT, Hector, org., *Estudos sobre o diálogo “Filebo” de Platão: a procura da eudaimonia*, Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

BRANCACCI, A. e DIXSAUT, M, orgs. *Platon source des présocratiques*. Paris: VRIN, 2002.

BRAVO, Francisco, *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus, 2009.

BURNET, John, *A aurora da filosofia grega*. Rio de Janeiro, Contraponto e Ed. PUC-Rio, 2006.

CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques grecques*. Paris: PUF, 2001.

DIXSAUT, Monique, ed., *La fêlure du plaisir Tome I e II*, Vrin, Paris, 1999.

DIXSAUT, Monique, *Platon le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.

Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon, Paris: VRIN, 2001.

DOVER, K. J., *Greek popular morality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, *Plato's dialectical Ethics*, Connecticut: Yale University, 1991. (primeira edição em alemão em 1931).

A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles, São Paulo: Martins Fontes, 2009. (original 1978)

GARDINER, Stephen M., ed., *Virtue Ethics old and new*, New York: Cornell University, 2005.

GOSLING, J.C. B. and TAYLOR, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, New York: Oxford University Press, 1982.

HAMPTON, Cynthia, *Pleasure, Knowledge and Being*, Albany: State University of New York Press, 1990.

HARTE, Verity, *Plato on Parts and Wholes: the metaphysics of structure*, New York: Oxford University Press, 2002.

IRWIN, Terence, *Plato's ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner, *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JEANNIÈRE, Abel, *Platão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LEFEBVRE, René, *Platon, philosophe du plaisir*, L'Harmattan, Paris, 2007.

LORENZ, Hendrik, *The Brute Within: appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 2006.

MOSSÉ, Claude, *O processo de Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

REALE, Giovanni, *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROGUE, Christophe, *Compreender Platão*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

RUDEBUSCH, George. *Socrates, Pleasure, and Value*. New York: Oxford University Press, 1999.

RUSSELL, Daniel, *Plato on Pleasure and the Good life*, Oxford University Press, New York, 2005.

RUSSELL, Daniel, ed., *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013.

RYLE, Gilbert, *Dilemas*, São Paulo: Martins Fontes, 1993. (original 1954)

The concept of Mind, Chicago: The University Chicago Press, 2000. (original 1949).

SNELL, Bruno, *A cultura Grega e as origens do pensamento europeu*, São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOULEZ, Antonia, *La grammaire philosophique chez Platon*, PUF, Paris, 1991.