

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Henrique Gonçalves de Paula

O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão

São Paulo
2016

Henrique Gonçalves de Paula

O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

São Paulo
2016

Folha de Aprovação

DE PAULA, H.G. O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Dedicatória

Dedico este trabalho aos amigos e familiares que durante os anos de pesquisa me apoiaram de diversas formas e estiveram presentes em minha vida nas diversas ocasiões de discussão de ideias, nas reuniões e atividades acadêmicas, no diário trabalho escolar, ou mesmo compartilhando as horas de descanso e lazer, pessoas cuja influência se faz presente em tudo o que realizo de importante em minha vida.

Dedico o fruto deste longo, porém prazeroso esforço, especialmente aos que nos deixaram durante esta jornada, minha amada avó Maria Carolina, minha querida tia Anita, e o inesquecível amigo Jair.

Agradecimentos

Agradeço especialmente a minha esposa Aline e a meu enteado Luiz Felipe, que com admirável compreensão aturaram meus momentos de mau humor e impaciência nas muitas horas em que o cansaço do estudo me atingiu.

Agradeço igualmente aos meus pais, que não são apenas pais, mas também amigos, com quem pude e posso contar em todos os momentos.

Agradeço a minha irmã Gabi, que mesmo agora distante, está diariamente presente em minha mente. Long live rock'n'roll!

Agradeço ao professor Roberto Bolzani Filho pelas diversas sugestões e correções ao meu texto, e por toda a orientação dedicada ao meu trabalho de pesquisa.

Agradeço aos amigos e colegas do mundo acadêmico pelos debates, conselhos e sugestões (especialmente ao Marcello Fontes, à Louise Walmsley, à Sheila Paulino e ao Nicola Galgano, que permaneceram sempre mais próximos).

Agradeço a todos os amigos pessoais e familiares (cuja lista de nomes é muito grande para caber completa nesta folha), especialmente aos meus primos Rodrigo e Renan, e aos amigos Afonso, Beto, Miguel, Chico e Rúbia.

Agradeço aos antigos amigos de graduação, com quem pude novamente me reencontrar nestes anos, especialmente ao André Berger, ao Hélio Alexandre da Silva, ao Rafael dos Reis Ferreira e ao Thiago Carreira.

Agradeço ao professor Ricardo Monteagudo, cujo incentivo e apoio no início de meus estudos dos diálogos platônicos durante todos os anos de graduação foram de extrema importância para o alcance desta importante etapa de minha vida acadêmica.

Agradeço finalmente ao CNPq pelo financiamento de toda a pesquisa que resultou nesta tese.

RESUMO

DE PAULA, H.G. O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Um dos caminhos possíveis para compreendermos os objetivos gerais da obra platônica é tomarmos como guia de leitura dos diálogos as várias investidas de Platão em responder-nos a seguinte questão crucial: de que modo devemos viver? Os diversos discursos produzidos nos diálogos como possíveis respostas a tal questão são colocados na boca dos personagens que melhor os representariam paradigmaticamente. Assim, Sócrates é tornado nos diálogos platônicos o modelo máximo de virtude, verdadeira encarnação do que podemos propriamente chamar, segundo Platão, de vida filosófica. O intento de Platão consiste em mostrar, diante das alternativas, que a vida filosófica se impõe como a mais satisfatória possível. Deste modo, a pergunta crucial da ética platônica a respeito do gênero de existência ao qual é digno nos consagrarmos exige de Platão a investigação da natureza de noções éticas fundamentais como o *bem*, a εὐδαιμονία e o *prazer*. Alguns textos desenvolvem a articulação de tais conceitos de maneira mais explícita e decisiva como é o caso do *Protágoras*, do *Górgias*, do *Fédon* da *República* e do *Filebo*. Nestas obras podemos observar como a posição de Platão com relação a sua concepção geral de εὐδαιμονία e o lugar que o prazer nela ocupa desenvolve-se na mesma medida em que sua noção da natureza do bem é paulatinamente construída, tornando-se mais precisa. O objetivo de nosso trabalho é investigar o modo como Platão articula estes conceitos nos diálogos mencionados, e outros relevantes, com especial atenção à posição atribuída ao prazer em nossa vida moral. Deste modo, nosso tema de reflexão é o lugar do prazer na Filosofia Moral de Platão.

Palavras-chave: Platão, Filosofia Moral, prazer, felicidade; bem.

ABSTRACT

DE PAULA, H.G. The Place of Pleasure in Plato's Moral Philosophy. 2016. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

One way to understand the main goals of platonic philosophy is to take as a reading guide Plato's many attempts to answer the crucial question, "How should we live?", in his dialogues. The different discourses produced in the dialogues as possible answers to this question are put in the mouth of the characters that best represent them paradigmatically. Thus, Socrates is shown in the platonic dialogues as the best model of virtue, the true personification of what we may call, according to Plato, the philosophical life. Plato's intent is to show that the philosophical life is, of all alternatives, the ideal satisfactory life. Therefore, the crucial question of platonic ethics about the worthiest genre of life demands from Plato a research on the nature of basic ethical concepts such as the good, εὐδαιμονία and pleasure. Some texts articulate these concepts in a more explicit and decisive way, namely the *Protagoras*, the *Gorgias*, the *Phaedo*, the *Republic* and the *Philebus*. In these works we can see how Plato's position to his general conception of εὐδαιμονία, and the place of pleasure in it, develops at the same time as his notion of the nature of good is gradually constructed, becoming more accurate. The goal of our work is to investigate how Plato articulates these concepts in the forementioned dialogues, and others that are relevant, with a special focus on the place attributed to pleasure in our moral life. In conclusion, our subject of reflexion is the place of pleasure in Plato's Moral Philosophy.

Key-words: Plato; Moral Philosophy; pleasure; happiness; good.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO, p.1

- 1.1-Tema e objetivo do trabalho, p.13
- 1.2 – Questões metodológicas, p.18
- 1.3 - Plano geral de análise, p.27

2 – O *PROTÁGORAS* E A ARTE DA MEDIDA, p. 32

- 2.1 - O *Protágoras* e o problema do hedonismo, p.32
- 2.2 - Estabelecimento das premissas da tese hedonista, p. 33
- 2.3 - O poder do conhecimento na vida humana, p. 36
- 2.4 - O hedonismo popular, p. 37
- 2.5 - O significado da expressão “ser dominado pelo prazer” e o problema com o hedonismo popular, p. 40
- 2.6 - A arte da medida e o intelectualismo moral socrático, p. 42
- 2.7 - A arte da medida e o hedonismo ético, p. 47
- 2.8 - Comentário às interpretações anti-hedonistas, p. 50
- 2.9 - Argumentos a favor da interpretação hedonista, p.55
- 2.10 - Significado do hedonismo da arte da medida para Platão no *Protágoras*, p.57
- 2.11 - Conclusão acerca do *Protágoras*, p.63

3 – O ANTI-HEDONISMO DO *GÓRGIAS*, p. 66

- 3.1 – O *Górgias* e a crítica à retórica, p. 66
- 3.2 - O diálogo com Polo: a retórica não é arte e é parte da lisonja, p. 68
- 3.3 - A crítica à retórica e o problema do prazer, p. 71
- 3.4 - A defesa da justiça e a consideração positiva do prazer, p. 73
- 3.5 - O diálogo de Sócrates com Cálicles e o direito natural do mais forte, p. 76
- 3.6 - O hedonismo de Cálicles, p. 77
- 3.7 - As primeiras críticas de Sócrates: as imagens míticas, p. 79
- 3.8 - O teste da vergonha de Cálicles, p. 81
- 3.9 - Argumentos socráticos contra a identificação entre bem e prazer, p. 85
 - 3.9.1 - O argumento dos opostos, p. 85
 - 3.9.2 - O argumento da presença do bem, p. 88
- 3.10 - A distinção entre prazeres bons e maus, e o valor dos prazeres repletivos, p. 91
- 3.11 - A boa retórica e o saber sobre o prazer, p. 92
- 3.12 - Prazer e ordem corporal, p. 94
- 3.13 - Sobre a relação genérica entre prazer e virtude, p. 96
- 3.14 - Sentido geral da crítica à Cálicles. Sobre a relação entre prazer e felicidade, p. 98
- 3.15 A crítica ao hedonismo no *Górgias* e a arte da medida no *Protágoras* – considerações finais, p. 102
 - 3.15.1 - A negação da identidade entre bem e prazer, p. 102
 - 3.15.2 - Sobre a ausência da arte da medida no *Górgias*, p. 104
 - 3.15. 3 - A arte da medida e o resultado geral da crítica ao prazer no *Górgias*, p. 105

- 3.16 - Considerações finais sobre a posição do *Górgias* no desenvolvimento da filosofia platônica sobre o prazer, p. 107
- 3.17 - Sobre a relação entre o belo e o prazer no *Hípias Maior*, p. 109

4 – O *FÉDON* E A CRÍTICA AOS PRAZERES CORPORAIS, p. 114

- 4.1 - O tema geral do *Fédon* e sua interpretação tradicional, p. 114
- 4.2 - A crítica ao prazer no *Fédon*, p.117
- 4.3 - Sobre a relação entre o prazer e a dor (trecho 60 b – c), p. 119
- 4.4 - A crítica ao prazer e a crítica ao corpo como empecilhos à filosofia (trecho 64 d – 65e), p.120
- 4.5 - Análise das virtudes popular e filosófica (trecho 68 c – 69 b), p. 127
 - 4.5.1 - Interpretação da metáfora da virtude como transação comercial e como purificação, p. 127
 - 4.5.2 - O problema do valor instrumental dos prazeres e a incomensurabilidade dos prazeres intelectuais e corporais, p. 136
 - 4.5.3 - Sobre o valor dos prazeres corporais no *Fédon* a partir da metáfora da transação comercial, p. 138
 - 4.5.4 - A relação entre a virtude e a felicidade, o valor instrumental da razão e o sentido geral da crítica ao corpo no *Fédon*, p.140
 - 4.5.5 - Conclusão sobre o sentido geral da metáfora da virtude como transação comercial, p. 143
- 4.6 - A crítica religiosa ao prazer (trecho 81 b – 82 d), p. 144
- 4.7 - Conclusão: O prazer e o modo de vida filosófico, p. 146
- 4.8 - A posição de Platão sobre o prazer no *Banquete*, p.150
 - 4.8.1 - Dificuldades de interpretação do diálogo, p. 150
 - 4.8.2 - Menções explícitas ao prazer no *Banquete*, p. 152
 - 4.8.3 - O prazer e o pensamento de Platão sobre Eros, p.153
 - 4.8.4 - Prazer e felicidade na *scala amoris*, p.156
 - 4.8.5 - A imagem de Sócrates no *Banquete*, p.159

5 - A *REPÚBLICA* E A DEFESA HEDONISTA DA VIDA JUSTA E FILOSÓFICA, p. 162

- 5.1 – Introdução, p. 162
- 5.2 - Classificação dos bens no livro II, p.164
- 5.3 - Relação entre prazer e justiça no argumento geral da obra, p. 166
- 5.4 - Estratégia do argumento geral da *República*, p.168
- 5.5 - O problema do prazer no pensamento político de Platão, p. 169
- 5.6 – A tripartição da alma e a definição da justiça como harmonia psíquica p. 172
 - 5.6.1 - O problema da tripartição da alma, p. 172
 - 5.6.2 - Atuação das partes da alma como fontes motivacionais para a ação, p. 176
 - 5.6.3 - A virtude como plenitude da existência humana e a imagem hidráulica dos desejos, p. 178
 - 5.6.4 - Os prazeres da justiça, p. 180
- 5.7 – O filósofo e o Bem – ética, política e metafísica nos livros centrais da *República*, p. 182
 - 5.7.1 - Definição do filósofo e especificação do caráter natural filosófico e de seu prazer, p. 182

- 5.7.2 - A necessidade da ciência do Bem, p. 184
- 5.7.3 - Analogia do Bem com o Sol – o bem como fundamento ontológico das Formas, p. 186
- 5.7.4 - A imagem da Linha – o Bem como fundamento epistemológico das ciências, p. 188
- 5.7.5 - O Bem como fundamento da vida prática, p. 191
- 5.7.6 – O Bem e a arte da medida no governo dos filósofos, p. 194
- 5.7.7 – A ciência do Bem e o conhecimento dos fins na vida prática, p. 198
- 5.8 - Classificação dos desejos e a utilidade dos prazeres repletivos, p. 200
- 5.9 – Demonstração da superioridade da felicidade da vida filosófica, p. 202
 - 5.9.1 - A felicidade e a liberdade do filósofo, p. 202
 - 5.9.2 - Os três diferentes tipos de indivíduos e seus prazeres particulares, p. 204
 - 5.9.3 - Sobre a autoridade do filósofo na escolha dos prazeres e do modo de vida filosófico, p.205
 - 5.9.4 - A natureza dos prazeres puros, p.208
 - 5.9.5 - A natureza dos prazeres intelectuais, p. 210
 - 5.9.6 - Sobre uma possível incoerência na descrição dos prazeres da vida justa, p.211
 - 5.9.7 - A superioridade dos prazeres da vida justa, p. 213
 - 5.9.8 - A virtude como condição para a fruição dos prazeres e a superioridade dos prazeres intelectuais, p. 218
- 5.10 - As conclusões do livro IX, o caráter dissuasivo do prazer e o valor intrínseco dos prazeres da alma justa, p.224
- 5.11 - A completa comensurabilidade dos prazeres e a concessão ao hedonismo na *República*, p.225
- 5.12 – Conclusões sobre a *República*, p. 229
 - 5.12.1 - Alcance do argumento geral da obra, p. 229
 - 5.12.2 - Retrospectiva da posição geral de Platão, p. 233

6 - O *TIMEU* E A VIDA MISTA DE INTELECTO E NECESSIDADE, p. 237

- 6.1 – O lugar do *Timeu* no *corpus*, p.237
- 6.2 - O modelo de explicação fisiológica do prazer, p. 238
- 6.3 - A divisão da alma em partes e a crítica ao prazer, p.240
- 6.4 - A crítica ao excesso de prazer no *Timeu* e a arte da medida, p.242
- 6.5 - A mistura de Intellecto e Necessidade na vida humana, p. 244

7. O *FILEBO* E A DEFINIÇÃO DE VIDA BOA, p. 248

- 7.1 - Sobre a dificuldade e a importância do diálogo *Filebo*, p.248
- 7.2 - As posições iniciais em debate: hedonismo e intelectualismo na Academia de Platão, p. 252
- 7.3 – Desenvolvimento inicial da questão sobre o bem, p.255
 - 7.3.1 - Reformulação da natureza do problema em jogo no diálogo, p. 255
 - 7.3.2 - A natureza da vida mista, p.256
 - 7.3.3 - A proposição do segundo prêmio, p. 261
- 7.4 – Cosmologia, metafísica e o problema moral do prazer, p. 263

- 7.4.1 - Os quatro princípios universais, p. 263
- 7.4.2 - A relação entre a vida mista e os seres pertencentes ao gênero da mistura, p.266
- 7.4.3 - O problema do prazer e do hedonismo no *Filebo*, p.268
- 7.5 – Sobre a concepção genérica do prazer e suas consequências, p. 271
 - 7.5.1 - A definição da dor e do prazer e o problema da classificação do prazer no Ilimitado, p. 271
 - 7.5.2 - Dificuldades relacionadas à definição genérica de prazer, p. 274
 - 7.5.3 - Sobre o estado neutro, p. 276
- 7.6 – Análise dos prazeres falsos, p.279
 - 7.6.1 - Demonstração da existência de prazeres falsos e os prazeres falsos de antecipação, p.279
 - 7.6.2 - A natureza dos prazeres falsos e o primeiro tipo de prazeres falsos (prazeres falsos de antecipação), p.282
 - 7.6.3 - O segundo tipo de prazeres falsos e a arte da medida, p.286
 - 7.6.4 - Retorno ao problema do estado neutro e o terceiro tipo de prazeres falsos, p.289
 - 7.6.5 - Sobre os prazeres mistos, p.292
 - 7.6.6 - Sobre as misturas puramente corporais de prazeres com dores, p. 297
 - 7.6.7 - Sobre as misturas de prazeres com dores que envolvem o corpo e a alma, p. 298
 - 7.6.8 - Sobre as misturas puramente psíquicas de dores com prazeres, p.299
- 7.7 – Os prazeres verdadeiros, p. 301
 - 7.7.1 - A natureza dos prazeres verdadeiros, p.301
 - 7.7.2 - Sobre os tipos de prazeres verdadeiros, p. 304
- 7.8 - Três argumentos contra a identificação do prazer ao bem, p. 310
- 7.9 - O exame do conhecimento, p. 314
- 7.10 - A constituição da vida mista, p.317
- 7.11 - A classificação final dos bens, p.323
 - 7.11.1 - Retorno ao problema do segundo prêmio, p.323
 - 7.11.2 - Apreciação do prazer como candidato ao segundo prêmio, p.325
 - 7.11.3 - Sobre a ordem dos elementos da vida boa na classificação final, p.326
 - 7.11.4 - Diferenças entre a avaliação dos prazeres e a do conhecimento na classificação final, p.328
- 7.12 – Conclusões sobre o *Filebo*, p.332
 - 7.12.1 - O lugar do prazer em nossa vida moral no *Filebo*, p.332
 - 7.12.2 - Sobre a forma geral do argumento do *Filebo* e suas variações p.333
 - 7.12.3 - Relações do *Filebo* com os diálogos anteriores, p.335
 - 7.12.4 - O *Filebo*, o *Político* e a arte da medida, p.337
 - 7.12.5 - A concepção de vida boa ou feliz na *República* e no *Filebo*, p.338

8 – CONCLUSÃO GERAL, p.345

9 – REFERÊNCIAS, p. 351

- 9.1 – Obras de Platão, p.351
- 9.2 – Outros autores antigos, p.352
- 9.3 – Obras de comentadores, p.353

1 – INTRODUÇÃO

1.1-Tema e objetivo do trabalho

O sentido geral das indagações de Platão desde os diálogos de juventude até suas últimas obras de velhice pode ser formulado na seguinte questão ética fundamental: πῶς βιωτέον?¹ Em outros termos, a qual gênero de vida é digno nos consagrarmos? Esta questão desenvolveu-se no âmbito das investigações filosóficas da Antiguidade Grega nas diversas definições oferecidas pelos filósofos ao conceito de “bem moral” (τὸ ἀγαθόν), à concepção de vida boa (εὖ ζῆν) e à compreensão da natureza da εὐδαιμονία, geralmente vertida como “felicidade”, mas cuja dificuldade de tradução é bastante conhecida². Com efeito, esta reflexão subjaz grande parte dos debates travados pelos interlocutores dos diálogos platônicos que, por vezes, colocam-na mesmo de modo explícito e decisivo.

De qualquer modo, em contextos argumentativos diferentes, e vinculando-se a questionamentos pontuais de naturezas diversas, este tema eminente da filosofia platônica é elaborado em algumas de suas obras sob uma estrutura similar: Platão põe em evidência as posições existenciais em conflito para pesar os ganhos e perdas de cada uma delas, fazendo refletir o embate dos discursos na representação emblemática dos personagens que os defendem, com uso de diversos artifícios dramáticos que o auxiliam a delinearlos psicologicamente. O objetivo platônico, sempre presente, consiste em descrever e fundamentar o que podemos chamar de um modo de vida filosófico, que encontra no personagem Sócrates seu modelo vivo, e os diversos modos de vida em oposição, que encontram nos interlocutores de Sócrates suas fontes paradigmáticas.

Cálicles, no diálogo *Górgias*, e Trasímaco, na *República*, podem ser apontados como excelentes exemplos destes personagens emblemáticos do gênero de existência

¹Cf. BRAVO, 2009, p.370. Aproveitamos para sinalizar logo de início nossa dificuldade de encontrarmos uma fonte grega que disponibilizasse todos os acentos possíveis em suas vogais. Por esta razão, as palavras escritas em grego nem sempre exibirão a acentuação correta, muitas vezes omitida por completo, e em alguns casos, exibirão mais de um acento, sendo apenas um correto, ou mesmo a omissão de um “espírito”.

² Conforme o breve e útil artigo de C.C.W. Taylor sobre a *eudaimonia* da *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: “O sentido literal de *eudaimonia* é ‘possuir um bom espírito guardião’ [“ter uma vida abençoada, ter uma vida em que se goza de favor divino”]; de “εὖ”, bom, e “δαίμων”, espírito]: isto é, o estado de possuir uma vida objetivamente desejável, universalmente reconhecida pela teoria filosófica antiga e pelo pensamento popular antigo como o bem supremo humano. Este caráter objetivo a distingue do conceito moderno de felicidade: uma vida subjetivamente satisfatória” (Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998).

moral que Platão condena como o extremo oposto da vida filosófica ideal. Em ambos os casos trata-se de um gênero existencial cuja defesa é colocada na boca de sofistas ou de seus simpatizantes, a quem, portanto, Platão estaria atribuindo responsabilidade pelas consequências morais de concepções teóricas que lhes são tradicionalmente atribuídas. Estas, como sabemos pelos diálogos citados, tomavam como noção central a ideia de que a φύσις humana funda-se na ὕβρις e na πλεονεξία, no desejo violento de sempre possuir mais e exceder-se a si mesmo e aos outros.³

Platão, contrapondo-se a esta forma de pensamento, definirá como modelo ideal de existência moral o tipo de vida que se funda nas noções de ordem, temperança e harmonia. O ser humano particular deve moldar em sua alma o microcosmos que espelha a ordem racional descoberta pelo filósofo numa estrutura macrocós mica transcendente, e deve fazer das ciências da medida a inspiração para pintar em si, com precisão e proporção geométricas, a virtude, apreciada como beleza espiritual. O discurso sobre este gênero de existência que, segundo Platão, desperta o que há de divino em nós, é contrastado à apologia mencionada da lei do mais forte, acusada pelo filósofo de não passar de um baixo servilismo às nossas paixões, atitude imoral e indigna de seres racionais.

Neste debate, as concepções a respeito da essência do bem encontram respaldo nas teorias sobre a natureza humana. Ao analisar a posição dos apólogos da intemperança em seus diálogos Platão procura revelar o conflito existente entre a execução de nossos desejos imediatos e a persecução do verdadeiro bem, sustentando que se nossa real natureza é a de seres racionais, então o bem não pode identificar-se aos baixos prazeres senão àquilo que também é da ordem do inteligível. Nenhum objeto pode ser tomado como o “bem” se nossas ações não forem planejadas de forma consciente e ponderada pela razão.

³ Esta é a posição de Cálicles a respeito: “Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. (...) Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais, eles dizem, a fim de que estes não possuam mais do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses, e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros; pois visto que são débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes. 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 o justo é o homem nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele”. (*Górgias*, 483 b - d) Na *República* (348 d) Trasímaco realiza seu elogio à vida injusta com a construção do discurso que afirma que são bons e sensatos aqueles “capazes de ser perfeitamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade Estados e nações”. Embora a visão geral de Trasímaco seja oposta à de Cálicles quanto à origem das leis, já que defende que a justiça é o vantajoso ao mais forte, a coincidência que desejamos sublinhar aqui é entre a concepção comum que exibem com relação à natureza humana.

A polêmica do tema, como salienta Crombie (1988, p.250), em sua análise, repousa na própria ideia grega de “viver bem” (εὖ ζῆν) que é problematicamente ambígua. A expressão podia ser corretamente compreendida por um grego de duas maneiras diferentes: “viver prosperamente” ou “viver virtuosamente”. Por um lado, diz o helenista, qualquer grego admitiria, se o pressionassem, que todo homem deve desejar a virtude e que alguém que não está vivendo virtuosamente não está realmente prosperando. Por outro lado, conclui Crombie, ainda que teoricamente a virtude e a prosperidade estivessem unidas, Platão e qualquer contemporâneo seu sabiam que na prática andavam separadas.

Por esta razão, diríamos que o desafio de Platão é especificar em sua filosofia o *uso moral* do termo “bem”; a grande dificuldade seria não permitir que ele perdesse sua relação fundamental com a felicidade ou a satisfação particular do indivíduo, sem, porém, deixar que fosse reduzido à categoria dos prazeres corporais, como gostariam alguns dos interlocutores de Sócrates nos diálogos. Ou seja, Platão deve mostrar que “viver virtuosamente” é “viver prosperamente” apesar das aparentes evidências contrárias do mundo prático. O objetivo central do presente trabalho é observar no desenvolvimento dos diálogos o rumo que tais reflexões tomam a partir do modo como Platão articula as noções de *bem* (τὸ ἀγαθόν), *prazer* (ἡδονή) e *felicidade* (εὐδαιμονία) ou *vida boa* (εὖ ζῆν). Nossa sugestão é que conforme Platão elabora, através dos diálogos, uma noção mais precisa da natureza do bem, sua análise do prazer e da εὐδαιμονία reflete tal sofisticação. A estratégia que perseguiremos para tanto consiste em investigar de que maneira tais termos são sempre retomados em cada diálogo e colocados em novas situações de relação e mútua referência.

Para isto tomaremos os diálogos que tratam de abordar diretamente a questão do prazer, começando pelo *Protágoras*, e sua dificuldade particular de determinação da verdadeira posição platônica, passando pelas posições anti-hedonistas do *Górgias* e do *Fédon*, alcançando a posição mais definida acerca do papel do prazer no julgamento da εὐδαιμονία na *República*, até encontrarmos o desfecho que Platão concede à questão no *Filebo*, e sua posição intermediária de vida mista de prazer e pensamento, fazendo referência, é claro, aos diálogos onde o tema aparece apenas marginalmente como, por exemplo, o *Hípias Maior*, o *Banquete* e o *Timeu*. Nosso fio condutor será, desta maneira, a análise da posição platônica quanto ao lugar do prazer em nossa vida moral, ou seja, o status conferido ao prazer no pensamento ético platônico, portanto, o lugar do prazer na própria filosofia moral de Platão.

A determinação da posição platônica sobre o prazer nos diálogos é reconhecidamente problemática. Platão oscila em sua apreciação do prazer entre posições aparentemente favoráveis e outras duramente condenatórias. Tais oscilações ocorrem tanto entre diferentes textos como no próprio interior de alguns destes. No que diz respeito às posições assumidas em diferentes diálogos, as mais significativas oscilações de Platão ocorrem entre a enigmática identificação do bem ao prazer no *Protágoras*, de um lado, e, de outro, a explícita e argumentada negação desta identificação no *Górgias*, ou entre o relevo atribuído ao prazer na determinação da superioridade da vida filosófica na *República* e a contrastante caracterização da vida filosófica como um rompimento com o corpo e o prazer no *Fédon*. O principal exemplo de oscilação da posição de Platão em um mesmo diálogo ocorre no *Filebo*, onde no início da obra o personagem Sócrates assume como ponto de partida a inclusão do prazer na vida boa como um elemento indispensável de nossa existência, e no restante do texto desenvolve um longo e complexo argumento para mostrar sua diminuta importância à vida humana em comparação com o pensamento, reservando a alguns poucos prazeres selecionados o último lugar dentre os bens que tornam nossa vida boa.

A ambição genérica de nosso trabalho é contestar uma visão bastante difundida acerca de Platão - mas que cada vez mais encontra questionadores e críticos⁴ - de que o filósofo ateniense seria proponente de uma recalcitrante condenação do prazer ou mesmo o proponente de uma vida ascética em que o prazer atuaria apenas como uma fonte desviante de nossas decisões racionais, fonte do mal e do engano em nossa existência ética. Esta opinião de Platão sobre o prazer seria, segundo tal visão, consequência natural de sua posição ontológica dualista sobre a vida humana e a realidade, que resultaria em seu desprezo pelo corpo e em sua denúncia da inferioridade do mundo sensível. Diversos adeptos desta visão, do início do século XX⁵, assentam sua

⁴ Aponto como nossas principais influências neste tipo de leitura os trabalhos que citaremos amplamente de Gosling & Taylor (1982), Bossi (2008) e Bravo (2009).

⁵ Cito como exemplos desta posição genérica assumida por diversos intérpretes do início do século XX os textos de Stewart (1915, p. 603) e de Goodell (1921, p. 25). No primeiro encontramos uma significativa citação de R.W. Livingstone: “Embora de uma centena de maneiras Platão seja o grego dos gregos, em tudo o que é mais distintivo em seu pensamento, ele é tão profundamente um herege que se o Helenismo fosse uma religião persecutória teria sido certo que ele seria lançado à fogueira... Suas palavras poderiam ter sido escritas nos aposentos dos eremitas cristãos para justificá-las e sustentá-las no ascetismo austero de seu isolamento do mundo”. No segundo lemos: “Embora a maior parte de suas páginas sejam claras como a luz do dia, e mais notavelmente as melhores e inspiradoras páginas que soam como uma antecipação do cristianismo – que estão ao menos em harmonia com a ética superior do cristianismo – ainda às vezes, ele se regozija em uma virada inesperada que o incauto e o insensível podem interpretar mal”.

interpretação na vinculação de longa data da filosofia platônica ao cristianismo⁶, da qual, já no século XIX, Nietzsche foi certamente o mais influente expoente contemporâneo⁷.

Tentaremos mostrar através da análise dos textos platônicos em seus contextos discursivos particulares, sem destacar seus argumentos de sua função pontual nos debates ou isolar suas posições de suas circunstâncias particulares em cada obra, como a visão de Platão sobre o prazer é não só ocasionalmente ambígua, mas sempre muito sutilmente construída. Platão não apenas reconhece a importância do prazer em nossa existência humana, como o caracteriza como merecedor de controle e cautela, sem, porém, jamais condená-lo à proscricção absoluta. Defenderemos que no pensamento moral de Platão o prazer cumpre um papel importante na determinação da vida humana feliz, embora ele negue que o prazer possa ser o bem, ou aquilo que devemos colocar como finalidade em nossa existência. O prazer, segundo entendemos a filosofia platônica, não está, a princípio, em contradição com a virtude; pelo contrário, argumentaremos que Platão pensava que a vida virtuosa fosse condição para a correta fruição de diversos prazeres e mesmo condição para a existência dos prazeres mais nobres e importantes. Resultará de nossa análise que a figura do filósofo constitui-se, no pensamento de Platão, como a melhor expressão do paradoxo que constitui o prazer em nossa vida: ao mesmo tempo em que este tipo de indivíduo funda sua existência na recusa do prazer como o objeto último de perseguição, sua vida resulta a mais prazerosa possível. Assim, correspondentemente, o prazer assumido como finalidade, pensava Platão, perverte a hierarquia natural dos elementos de nossa existência, mas incluído em seu devido lugar, pode ser assumido como parte fundamental do que torna nossa vida uma boa vida.

⁶ Segundo Spinelli (2003, p. 157) a sobreposição do adjetivo “cristão” ao Platonismo começou a ser feita a partir do século II “por obra de helenistas convertidos ao Cristianismo” - como Justino, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Gregório de Nazianzo, e Basílio e Gregório de Nissa – com o duplo objetivo de conferir “à doutrina cristã um status filosófico” e de “transformá-la numa doutrina plenamente aceita pelos intelectuais (helenistas) da época”. Spinelli (2003, p. 160 - 167) mostra de que modo pensadores, como Gregório de Nazareno, apresentavam, sob uma roupagem conceitual praticamente idêntica à de Platão, a atividade filosófica como elevação ascética e catártica, embora com significados, finalidades e em um contexto completamente estranhos à filosofia platônica.

⁷ É célebre sua afirmação no prólogo da obra *Além do Bem e do Mal* que “o Cristianismo é um Platonismo para o povo”. A crítica do filósofo alemão a Platão que encontra neste o ascetismo e a condenação do corpo e do prazer que lhe permitem vincular o platonismo ao cristianismo incide em sua caracterização da metafísica platônica como “a negação doentia e decadente das principais forças da vida (a beleza sensível, a força física, o poder do mais forte)” (BENOIT, 1998, p. 120).

1.2 – Questões metodológicas

Antes de passarmos à descrição geral de nossa argumentação neste trabalho, é conveniente discutirmos brevemente as dificuldades de colocação do problema do prazer no quadro geral do pensamento platônico diante da escolha do filósofo pela forma dialogal de seus textos⁸ e sua decisão de permanecer anônimo em seus escritos⁹. Tais dificuldades ocasionam problemas ao intérprete de sua filosofia que não se aplicam ao estudo de nenhum outro filósofo e nos exigem a apreciação de uma série de questões metodológicas quanto à abordagem dos textos de Platão. A existência de tais problemas resulta do fato de Platão não ter nos deixado nenhum tipo de texto que atuasse como uma introdução sobre como ler os diálogos e, deste modo, desconhecemos suas intenções ao escrevê-los.

Para muitos intérpretes o problema decisivo sobre a correta abordagem dos textos de Platão é se ele deve ser lido como um autor filosófico ou como um autor literário (COHN, 2001, p.491), ou seja, o problema central é se “devemos abordar os diálogos como drama ou como filosofia” (TARRANT, 2000, p. 67). É, de fato, possível ler os diálogos de Platão “exclusivamente pelo espetáculo que providenciam” (SAYRE, 1995, p. 29), e uma leitura não doutrinal dos textos platônicos que saliente o que geralmente se considera uma mera “ação de palco secundária”, e que se concentre justamente no caráter “alusivo” e “jovial” de sua linguagem, sem a preocupação de atribuir teses a Platão¹⁰, tem, assim, justificativas plausíveis na observação do forte apelo retórico, da riqueza de detalhes dramáticos e da extrema beleza estilística de seus

⁸ Sabemos que Platão não foi o primeiro, nem o único filósofo grego, a escrever diálogos. Segundo Aristóteles (*Poética*, 1447b11), os diálogos socráticos eram um gênero literário consolidado após a morte de Sócrates, cuja produção foi motivada pela forte impressão causada por este filósofo em seus discípulos (KAHN, 1999, p. 1-3). A análise de tais diálogos feita por Charles Kahn evidencia que seu caráter é, e aqui se inclui também o conjunto dos diálogos platônicos, essencialmente imaginativo e ficcional. Tomá-los como um documento histórico do que pensaram seus personagens é um erro, inclusive no caso do personagem Sócrates. Sayre (1995, p. 1 - 4) também comenta e refuta a possibilidade de que os diálogos socráticos pudessem ser transcrições de conversas reais entre o Sócrates histórico e os personagens apresentados como seus interlocutores na obra de Platão.

⁹ Seu nome figura apenas duas vezes em todo o *corpus*, na *Apologia de Sócrates*, em 34 a e em 38 b, em que se informa sua presença no julgamento de Sócrates, e no *Fédon*, em 59 b, em que é atestada sua ausência no dia da morte de Sócrates.

¹⁰ Como faz Tejera (1999, p.x, xi) em sua interpretação dos diálogos “um por um” com uma orientação “dialógica”, sem cometer o que segundo ele, constitui “a falácia intencionalista” dos que lêem em Platão um sistema que não se encontra nos diálogos. Tejera se contrapõe, assim, ao que ele chama de “literatura Idealista da interpretação de Platão” (ibidem, p. x) ou de “exegese Acadêmica” dos diálogos, já que este tipo de leitura teria se iniciado com os primeiros “sucessores” de Platão na Academia, e que, para ele, seria a própria “morte dos diálogos como diálogos”, estimulada desde o Renascimento com a redescoberta das obras de Platão lidas a partir de interesses ou pressuposições Neopitagóricas ou Neoplatônicas (ibidem, p. xii).

escritos, qualidades que não encontramos na obra de nenhum outro filósofo produtor de diálogos da história.

Muitos estudiosos entendem que o anonimato de Platão em suas obras deva ser interpretado como uma indicação de que ele não estaria realmente comprometido com as teses filosóficas ali apresentadas, e que sua finalidade poderia ser ou apenas apresentar, através destas encenações, as teses filosóficas correntes em sua época (TRABATTONI, 2010, p. 19), ou simplesmente propor a seus leitores uma reflexão cujos resultados cada um alcançaria por si próprio e de modo livre. Não obstante, a presença constante de certos temas, a recorrência aos mesmos posicionamentos teóricos gerais e a caracterização do personagem Sócrates com um cuidado muito mais especial e completo do que os outros, chamando nossa atenção para o que ele diz, são elementos dos diálogos que favorecem a suposição de que Platão queria comunicar-nos seu pensamento pessoal através deles¹¹. Ainda assim, a forma dramática dos textos nos impede de simplesmente extrairmos as teses das falas de Sócrates ou do personagem central e lê-las como se compusessem um tratado de filosofia. Com efeito, quando se trata da genialidade artística dos diálogos de Platão “sua magnificência literária e seu impacto emocional, que têm sido reconhecidos desde a Antiguidade, dificilmente podem ser acidentais” (PRESS, 2000 b, p. 36). A própria decisão de Platão de escrever diálogos, portanto, deve ser entendida como motivada filosoficamente¹².

A observação das dificuldades impostas pela forma dialógica e pelo anonimato de Platão deve, certamente, constituir um motivo de cautela ao intérprete de sua obra em assumir uma posição radical e absolutamente autoconfiante na atribuição de teses ao filósofo. Por outro lado, esta cautela não deve ser exagerada a ponto de fazê-lo desistir de investigar e atribuir a Platão o conteúdo filosófico do que se encontra escrito nos

¹¹ Como dizem Annas (2012, p. 36), Cohn (2001, p. 496) e Rowe (2011, p. 29). Mesmo Altman (2012, p.65) cuja proposta de leitura dos diálogos está longe ser “tradicional” ou “convencional”, reconhece o exagero a que algumas posições atuais que negam isto chegaram: “Já se tornou um lugar-comum que não sabemos nada dos próprios pensamentos de Platão através de seus diálogos. Como uma correção ao antigo regime, quando Platão era tomado como acreditando em tudo o que um dos seus personagens principais dizia, isto é sem dúvida saudável. Mas agora entramos em uma fase em que o extremo oposto se tornou igualmente enganoso: onde Platão se tornou separado demais de Sócrates”.

¹² Cf. WAUGH, 2000, p. 40, 41. Além disso, como bem observa este comentador, não se deve desconsiderar o tempo e o espaço em que os diálogos platônicos foram escritos, ou seja, que eles foram escritos para as pessoas de seu tempo, nos contextos discursivos de sua sociedade, e que não há nada mais inadvertido do que extrair trechos das falas de seus personagens e lê-los como se fossem proposições filosóficas atemporais. Assim, deve-se reconhecer, por exemplo, que: “muito do poder dramático dos diálogos de Platão advém da maneira magistral com que explorava a consciência de sua audiência de todas as implicações das palavras e ações de Sócrates e seus interlocutores” (ibidem, p. 47).

textos, em favor de uma concentração demasiado enfática em seus aspectos formais¹³, nem fazê-lo diminuir a importância do que se encontra ali incontestavelmente registrado em favor de algo fragmentado, mais enigmático e de mais difícil reconstrução do que a própria filosofia dos diálogos, como o conjunto de suas chamadas “doutrinas orais”¹⁴.

No que diz respeito ao trabalho de reconstrução e descrição da filosofia platônica extraída dos diálogos podemos apontar duas tendências principais. Primeiro a dos chamados desenvolvimentistas¹⁵, que enfatizam as transformações do pensamento platônico, buscando as causas teóricas que as motivaram e especulando sobre sua relação com os fatos da vida do pensador, como o contato deste com outras escolas filosóficas - com o pitagorismo, por exemplo - ou mesmo as impressões causadas por acontecimentos ocorridos em suas viagens, como suas desventuras políticas em

¹³ Como faz a tendência chamada por Gill (2006, p. 140) de escola literário-filosófica de interpretação dos textos de Platão. Este paradigma, que se desenvolveu a partir dos anos 50 do século XX (PRESS, 2000 a, p. 2), fundamenta-se no reconhecimento de que os diversos elementos que compõem o aspecto dramático ou literário dos diálogos são absolutamente decisivos para a interpretação destes, muitas vezes sobrepondo-se às próprias teses filosóficas apresentadas nos textos. De um modo geral, considera-se seriamente a possibilidade de que nenhum dos personagens seja porta-voz das ideias de Platão, mas que estes “falem a partir de seu próprio ponto de vista bem fundamentado mais do que serem controlados pelo ponto de vista monológico de seu autor” (PRESS, 2000 a, p. 5). Gill (2006, p. 144, 145) diz que a proposta da escola literário-filosófica é que a interpretação dos textos platônicos deva focar primariamente na análise do caráter e significado distintivo do argumento de cada diálogo, dentro de seus próprios limites, “ao invés de tentar explicar o argumento com referências a outros diálogos ou por um sistema de pensamento supostamente incorporado no conjunto dos diálogos (ou por trás deste)”. Exemplos de estudiosos com esta abordagem, mas com diferentes orientações são: Rafael Ferber, Michael Frede, Christopher Gill e Mary M. McCabe (GILL, 2006, p.144), além de Gerald A. Press, Debra Nails, Kenneth M. Sayre, Harold Tarrant, Victorino Tejera e John Sallis, dentre outros.

¹⁴ Como a proposta da Escola de Tübingen-Milão de privilegiar o chamado ensino oral de Platão como a expressão verdadeira e última do pensamento do filósofo (KRÄMER, 1990, p. 73). Esta Escola, cuja tese central é que “sem o Platão *inescrito* o Platão escrito seria, em seus traços mais importantes, incompreensível” (XAVIER, 2005), tem seu marco inicial com os trabalhos de H. Krämer em 1959 e de K. Gaiser em 1963. O paradigma por ela proposto funda-se na retomada de valorização das fontes antigas para o conhecimento da filosofia oral de Platão, assim como na interpretação de certas afirmações textuais do filósofo de que não considerava a escrita um meio adequado ou confiável para divulgar suas ideias no *Fedro* (275 c – 277 a) e na *Sétima Carta* (342 a – 345 c). Segundo Realle (2004, p. 24), o paradigma de Tübingen-Milão sustenta a “necessidade de referir-se ao ‘não escrito’ para compreender os escritos, e a conseqüente necessidade de reler todo o *corpus platonicum* nessa chave, para poder reconstruir uma visão global do pensamento de Platão”. As chamadas doutrinas não-escritas devem, segundo Realle (ibidem, p. 52), se tornar “a estrutura e o eixo de sustentação dos diálogos”, e suas fontes, além de Aristóteles, seriam Espeusipo e Xenócrates, discípulos diretos de Platão e escolarcas da Academia (ibidem, p.26), os detentores da “mensagem definitiva e essencial de Platão” (ibidem, p. 31), cujo aspecto central seria sua chamada doutrina dos princípios. Os principais representantes desta escola são, além dos dois já mencionados, Thomas Alexander Szlezák e Vittorio Hösle, do lado alemão, e Giovanni Reale, Maurizio Migliori, Giancarlo Movia, para citar alguns, do lado italiano. Fora desta escola ou tradição, mas reconhecida por ela como precursores de sua posição geral estão, além de outros, Leon Robin e John N. Findlay (Cf. PERINE 2011. p. 28, 29).

¹⁵ A qual Rowe (2011, p.31) se refere como a tendência padrão desde a década de 50 na tradição interpretativa de língua inglesa, e que tem por principais representantes, de acordo com Kahn (1999, p.38): K.F. Hermann, Guthrie e Vlastos. Altman (2012, p. xvi) assevera que este é o paradigma dominante dos estudiosos de Platão dos séculos dezenove e vinte.

Siracusa. A tais intérpretes contrapõem-se os chamados unitaristas¹⁶ que defendem que Platão nunca mudou de opinião, e que podemos ler um diálogo à luz dos outros (ROWE, 2011, p.30), explicando as diferenças teóricas e os aparentes conflitos doutrinários, seja como resultado das limitações que a forma dialogal impõe a Platão na exposição de seu pensamento¹⁷, seja como parte do propósito pontual reservado por Platão para cada diálogo¹⁸.

Os unitaristas geralmente se valem do argumento do silêncio para explicar a aparente incompletude de certas teorias em alguns diálogos e a aparente mudança de opinião de Platão quando certas teorias são retomadas de um modo diferente em diálogos posteriores. O argumento do silêncio consiste em assumir que Platão não precisa sempre dizer tudo o que pensa sobre um assunto em um texto, reservando posteriores esclarecimentos a diálogos futuros. De qualquer modo, como é evidente que Platão aprovava a consistência como uma característica distintiva do pensamento filosófico, a leitura dos textos que admita que Platão buscou, ao máximo, compatibilizar suas afirmações, mesmo quando parece ter mudado de perspectiva, é razoável, até o ponto em que os textos apoiem esta suposição¹⁹.

¹⁶ Conforme Kahn (1999, p. 38) tal posição teria sido introduzida por Schleiermacher e compartilhada por Von Arnim, Shorey, Jaeger, Friedländer, e a Escola de Tübingen. A esta lista Gill (2006, p. 137) acrescenta Harold Cherniss, e sublinha o quanto tal tendência é amplamente assumida por estudiosos franceses, contemporaneamente, como Luc Brisson ou Jean-François Pradeau, por exemplo. Altman (2012, p. 16) credita Strauss e os straussianos como os originadores da tendência antidesenvolvimentista no fim do século vinte.

¹⁷ Assim, uma mesma tese que Sócrates aparentemente estaria defendendo em um diálogo, mas negando ou combatendo em outro, poderia sinalizar simplesmente que no primeiro caso a tese constitui a premissa de um argumento *ad hominem* de Sócrates, ou seja, que ele a usa apenas porque seu interlocutor a aceita como premissa, e isto lhe permite voltá-la contra ele.

¹⁸ Alguns intérpretes entendem que as diferenças entre os diálogos são superadas pelo propósito final que Platão tinha para eles, por exemplo, afirmando a existência de uma estratégia de abordagem que conduza a atenção dos indivíduos gradualmente, sem chocá-los, ao que é mais importante demonstrar em alguns diálogos específicos, onde se encontra a verdadeira doutrina de Platão (como pretende Kahn (1999) ser a relação entre os diálogos juvenis, meramente propedêuticos, de um lado, e de outro, a *República*, expressão definitiva do pensamento de Platão). Assim Altman (2012, p. xiii), que também ressalta a proeminência da *República* dentre os demais diálogos, diz que Platão teria criado o conjunto dos diálogos como um “sistema pedagógico” cuja compreensão depende de visualizarmos os diálogos “como ferramentas de ensino e então, ao seguir as dicas de Platão, reorganizá-los em certa ordem como partes interconectadas de um currículo coerente”.

¹⁹ Nada impede realmente que desde o início de sua carreira filosófica Platão já dispusesse de todas as teorias que escolhe apresentar apenas gradualmente nos diálogos (ERLER, 2013, p.57); nada nos próprios diálogos serve para demonstrar isto, contudo - o que gera ao unitarista o ônus da justificativa deste seu suposto conhecimento dos propósitos de Platão com suas obras. Assim, por exemplo, a Escola de Tübingen-Milão, ao mesmo tempo em que assevera a unidade do pensamento platônico, vale-se desta espécie de “argumento do silêncio” com uma aplicação diferente aos textos de Platão, defendendo a existência de uma estratégia de divulgação do filósofo ateniense que atingiria os leitores dos diálogos em diversos níveis, para revelar-lhes apenas o que podem compreender, apresentando, assim, ao grande público ou ao leitor comum uma versão incompleta de suas teorias e reservando o ensinamento principal

Unitaristas e desenvolvimentistas tem em comum a crença de que podemos encontrar teses filosóficas nos textos de Platão, tipo de interpretação que pode ser chamada convenientemente de dogmática, em contraposição à cética, que tem sua origem já na Antiguidade²⁰. Com efeito, muitos entendem que o objetivo de Platão com os diálogos seria mostrar a impossibilidade de alcançarmos uma conclusão definitiva para os problemas filosóficos. De um modo bastante geral, é possível dizer que conforme se enfatize alguma das características particulares dos diálogos de Platão, favorecemos mais determinado tipo de interpretação unilateral – por exemplo, se enfatizamos a prática da refutação socrática e a aporia com que se encerram muitos diálogos, favorecemos uma interpretação cética²¹; se enfatizamos a exposição de teses filosóficas e o desenvolvimento de argumentos, principalmente da maneira como aparecem nos diálogos médios, favorecemos uma interpretação dogmática.

Entendemos que a melhor proposta de interpretação do conjunto da obra platônica seja a de uma posição intermediária entre o unitarismo e o desenvolvimentismo, ou a de uma versão não radical de cada um destes. E pensamos, inclusive, que tal postura possa ser justificada por uma posição intermediária também entre a abordagem cética e a dogmática do texto de Platão²². Desta maneira, concluímos, em primeiro lugar, que, ainda que o objetivo central de Platão ou um de seus objetivos relevantes fosse - através da escolha da forma dialogal e de seu anonimato - estimular o leitor a resolver por si próprio os problemas filosóficos

e o esclarecimento final de certas teses a uma elite de estudantes especiais, realizados apenas oralmente, e que conheceríamos porque dispomos de fontes antigas escritas para tanto.

²⁰ O primeiro Platão cético surgiu já no seio da própria Academia: Cícero (*De Oratore*, III, 67) nos conta que Arcesilau, chefe da escola desde 270 a.C., já inferira a partir da leitura dos diálogos que nada de seguro pode ser apreendido nem pelos sentidos nem pela mente e que este filósofo recuperara uma característica fundamental da prática filosófica da Academia, perdida com os sucessores imediatos de Platão: o diálogo. Como nos diz Benoit (1995, p. 89), esta prática da negatividade antidogmática de Arcesilau foi continuada na Academia por Carnéades, Clitômaco, Fílon de Larissa e Antíoco de Ascalon, professor de Cícero. O próprio Cícero (*Acadêmicas*, II, 46) afirmava que Platão era um cético (Annas, 2012, p.43), dizendo que em seus livros se discutem e se investigam muitas coisas, mas nada se assevera com certeza.

²¹ Características dos diálogos que favorecem esta interpretação seriam, além do desfecho aporético inconclusivo de muitos diálogos, particularmente os de juventude: (1) as diversas qualificações que Sócrates faz ao defender uma tese e sua insistente hesitação ao tratar de certos assuntos, raramente se posicionando de modo assertivo e confiante, mesmo nos diálogos médios; (2) o fato de Platão nos diálogos tardios aparentemente criticar ou mesmo abandonar teses importantes que figuram nos diálogos médios, como a própria teoria das Formas.

²² Quanto a isto concordamos com a observação de Trabattoni (2010, p. 25) de que nenhum diálogo “é tão aporético ao ponto de não propiciar nenhum avanço nas investigações ou de não sugerir, pelo menos de forma implícita, um certo tipo de solução; e nenhum diálogo é de tal forma conclusivo ao ponto de mostrar soluções nele propostas como verdadeiras, absolutas e definitivas”.

suscitados, sem recorrer a sua autoridade²³, seja, porém, possível identificar suas teses e posições filosóficas pessoais nos textos pela observação da recorrência de certos posicionamentos e pela identificação do esforço argumentativo em justificá-los²⁴. Neste ponto, concordamos com Gerson (2000, p. 207) que o fato dos diálogos funcionarem protrepticamente não é contraditório com o fato de eles expressarem uma doutrina²⁵.

Em segundo lugar, pensamos que todo argumento particular deve ser interpretado no contexto geral lógico e dramático da própria obra em que figura, uma vez que a unidade formal de cada diálogo é suficiente para a interpretação da posição pontual defendida por Platão, embora as recorrentes alusões aos temas e posições defendidas em outros diálogos nos autorizem, ao menos, observações quanto à consciência de Platão de que os problemas relacionados à questão debatida naturalmente extrapolam os limites fixados para cada exposição particular. Em terceiro lugar, julgamos que os diversos tipos de elementos dramáticos do texto somente devem ser considerados decisivos para a inferência de qualquer tipo de qualificação do argumento (por exemplo, quando se tratar de um argumento *ad hominem* ou de um caso de ironia socrática) quando a indicação de Platão for clara e marcante no interior da estrutura da própria obra analisada e no contexto do desenvolvimento do raciocínio particular em questão. Em quarto lugar, entendemos que a disposição dos elementos dramáticos do texto deve ser interpretada como ensejando o desenvolvimento lógico que Platão pretende operar e não o determinando, como se os personagens de Platão pensassem por si próprios e se movimentassem livremente em seus cenários fictícios.

Por fim, consideramos que a afirmação da unidade da posição filosófica genérica de Platão que permeia os diversos diálogos depende de mostrarmos a coerência existente entre as posições e as teses assumidas em cada texto, esgotando, o máximo

²³ Cf. ANNAS, 2012, p. 37, 38, e ERLER, 2013, p. 68. Tarant (2000, p.79 - 80) nos informa que este tipo de leitura que está ciente da importância do aspecto literário dos diálogos e que por influência disto entende os diálogos como contribuição para a busca pessoal de um indivíduo pela verdade, mais do que uma fonte para as verdades do próprio Platão, remonta já aos platonistas da própria Antiguidade.

²⁴ Entendemos que é justamente por isso que os advogados do paradigma de leitura dos diálogos como literatura se enganam ao dizer que não podemos inferir o pensamento de Platão da fala de seus personagens, tal como não podemos inferir o pensamento de autores a partir dos personagens de suas peças teatrais ou de suas ficções. Como diz muito bem Gerson (2000, p. 205): “representação não é argumento”. Não se pode, portanto, diminuir o fato de que o personagem Sócrates nos diálogos é um produtor de argumentos.

²⁵ Concordamos com Gerson (2000, p. 207, 208) quando analisa o quão estranho é reconhecer, a partir do caráter protreptico dos diálogos, que Platão assumia que uma vida examinada é melhor do que uma vida não-examinada, admitindo, assim, o valor da filosofia, mas ao mesmo tempo, negar que Platão possuía, ele próprio, crenças sobre o que é a filosofia e o que é valioso para a vida humana. Ora, o “próximo passo”, que damos com “toda probabilidade” de acerto, é identificar nos diálogos as posições de Platão a este respeito, ainda que isto não nos autorize a atribuir a Platão doutrinas bastante específicas, como a chamada Teoria das Formas.

que isto seja possível, suas possibilidades lógicas, reconhecendo que a impossibilidade de alcançá-la pode significar legitimamente uma transformação no pensamento platônico, ainda que um resíduo de dúvida sempre deva permanecer devido aos problemas suscitados pela inserção do argumento em um contexto dramático. Por outro lado, as diferenças conceituais e argumentativas entre as obras devem ser consideradas suficientes para a inferência de um desenvolvimento significativo do pensamento de Platão apenas após o delineamento preciso de sua ocorrência no contexto lógico e dramático particular em que figuram, precisamente porque a inferência pode ser equivocada quando a detecção de alusões e premissas ocultas do texto for suficiente para suprir omissões ou lacunas do argumento de Platão que podem ser, inclusive, propositais.

Deste modo, entendemos que mesmo em um nível elementar de leitura é possível a identificação de uma filosofia platônica dos diálogos, e é sobre esta que nos pronunciaremos em nosso trabalho, com a exclusiva ambição de retrair o que está escrito por Platão sobre o prazer a partir do que dizem seus personagens - o que por si só exige um complicado trabalho de interpretação que evidentemente não é neutro ou imparcial, mas que lida com um número de polêmicas suficiente para dispensarmos os diversos tipos de pressuposições das chaves contemporâneas para os enigmas do texto platônico, que pretendem encontrar em suas entrelinhas uma mensagem oculta²⁶. Consideramos que ao menos sobre o problema do prazer na vida humana os textos de Platão exibam uma posição filosófica explícita e identificável que pode ser configurada em uma exposição linear das visões assumidas em cada diálogo. Operaremos, porém, em nossa reconstrução do pensamento de Platão sobre este tema circunscrito sem assumirmos qualquer ordem rígida de leitura dos diálogos, pedagógica ou cronológica,

²⁶ É inegável, porém, como já observava Cícero, que os diálogos sejam compostos de múltiplos níveis (ALTMAN, 2012, p. 4), e é absolutamente plausível que estes níveis de acesso selecionem seus leitores mais capazes, como querem os proponentes da Escola de Tübingen-Milão ou Strauss e seus seguidores. Vegetti (2010, p. 209 - 211) nos explica como Strauss identifica em autores como Platão e Maimônides o artifício da escrita da dissimulação, cujo objetivo seria veicular seu pensamento somente aos que fossem capazes de o entender, ao mesmo tempo em que evitaria o risco de censura e perseguição das autoridades políticas que poderiam sentir-se ameaçadas por ele. A complexidade de estrutura dos diálogos com a possibilidade de uma mensagem oculta funcionaria para Strauss em uma perspectiva diferente da reconhecida pela Escola de Tübingen-Milão, já que ela permitiria a comunicação indireta de um conteúdo doutrinário, mas que não remeteria o leitor a uma doutrina encontrada fora do diálogo, mas dentro do próprio diálogo. A distinção entre o leitor competente e o não competente a alcançar a verdade oculta, ou seja, este pressuposto de distinção de níveis de leitores que Strauss compartilha com a Escola de Tübingen-Milão, parte do reconhecimento de que o leitor competente é capaz de descobrir que os diálogos de Platão contêm uma mensagem escondida, distinta e talvez incompatível com o que fala no texto o principal personagem (LONG, 2014 p. 135). O alcance desta abordagem para Strauss, porém, é universal, e independente de um ensino oral secreto para pessoas exclusivas, permanecendo, assim, por consequência, a possibilidade do leitor dos diálogos descobrir a verdade por si só (GILL, 2006, p.139).

desenvolvendo nossa exposição a partir do comentário individual de cada diálogo segundo sua plausível data de composição apenas por uma questão de conveniência e necessidade de ordenação de nosso argumento.

Resta ainda uma última dificuldade. Ao apresentar seu pensamento através de discussões que em grande medida emulam o formato de conversações reais, Platão não confere aos problemas filosóficos o mesmo tipo de tratamento sistemático que um tratado conferiria ao separar os temas e problemas em seus gêneros de debate próprios. Isto faz com que subsista certo grau de arbitrariedade em qualquer trabalho de reconstrução do pensamento platônico que se volte especificamente ao tratamento de um único tema filosófico, como o nosso sobre a *ética platônica*. Annas (1993, p. 18) coloca de modo muito claro a dificuldade que aqui relatamos:

Não há nenhum diálogo platônico que seja ‘sobre ética’ do modo como a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é sobre ética. Cada diálogo tem seu próprio tema, ou grupo de temas, que frequentemente não corresponde precisamente às nossas divisões de temas. Mesmo os diálogos que são mais obviamente relevantes para a ética, como a *República* ou o *Filebo*, são também, e igualmente, sobre problemas metafísicos e epistemológicos. (...) Assim se estudamos a “ética platônica” encaramos um problema de extração: temos nós mesmos para selecionar e extrair o tema de discussão da ética, e isto é a nossa imposição de uma estrutura tardia em um escritor que deliberadamente escreve de um modo muito diferente.

A dificuldade metodológica apontada de extração do pensamento ético de Platão dos diálogos está intimamente ligada em nosso trabalho ao problema da execução de seu escopo nos limites temporais da pesquisa realizada e nos limites espaciais do texto construído. Realizamos, assim, o “recorte” do tema e dos diálogos adequado à execução de uma análise que percorre ao menos oito obras de Platão (*Protágoras*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Timeu* e *Filebo*) no volume de páginas conveniente de uma única tese. Resulta para a construção e exposição de nosso texto a necessidade de afunilamento de nossa análise dos argumentos e conceitos apresentados nos diálogos platônicos acerca do prazer, às passagens em que o problema vem à tona de modo explícito e decisivo, sem a abordagem e descrição completa do argumento geral de cada diálogo, ou mesmo sem a análise das relações que as obras selecionadas têm com outras pela proximidade dos demais temas que nelas figuram. Pela mesma razão, nos furtamos à análise pormenorizada de alguns problemas pontuais da ética platônica que possuem relação com a questão do prazer, como por exemplo, o tema da *acrasia*, ou outros tópicos decisivos ao problema da relação entre a virtude e a

felicidade, mas que não envolvem necessariamente consideração pelo prazer, como por exemplo, o problema da unidade das virtudes. Por fim, todo “recorte” temático como o realizado por nosso trabalho pode gerar a impressão que se centraliza demasiadamente um único ponto ou aspecto do pensamento de um autor, como é neste caso a reflexão de Platão sobre o prazer. Nosso trabalho parte do reconhecimento de que o prazer é um problema de grande relevância a Platão, mas não queremos sugerir que ele seja o mote central de seu pensamento ético.

Na interpretação dos textos que desenvolvemos neste trabalho, recorremos o máximo possível²⁷ aos comentários contemporâneos realizados às obras, seja pelo esclarecimento e auxílio que podem prestar fornecendo a indicação de quais saídas interpretativas encontram-se desgastadas pela crítica, seja pelo apoio que proporcionam à expressão de interpretações e opiniões que compartilhamos com seus autores, por coincidência ou justamente por sua influência, embora nem sempre seja possível distinguirmos quando se trata de cada um destes casos. Não nos privamos conscientemente de nenhuma escola interpretativa²⁸, e não nos atemos particularmente aos limites ou propósitos propostos por nenhuma delas, embora em volume numérico prevaleça a presença dos autores de língua-inglesa de tradição analítica em nosso texto, pois consideramos que quanto ao primeiro passo do trabalho interpretativo filosófico dos diálogos – que é a análise lógica e conceitual dos argumentos – eles sejam de grande valia, embora desconsideremos, na maior parte dos casos, suas avaliações sobre a validade dos argumentos de Platão²⁹. Com efeito, nem todos os seus parâmetros hermenêuticos são aceitáveis, valendo seu trabalho principalmente pela fineza e agudez lógica com que penetram em e expõem os argumentos de Platão.

²⁷ Aqui se aplica de modo muito pertinente a observação de Altman (2012, p. 13): “(...) a literatura sobre Platão (...) já é tão volumosa que nenhum estudioso de Platão poderia dominá-la, embora nenhum intérprete de Platão possa ser levado a sério sem entrar em diálogo com ela”.

²⁸ Decolminette (2006, p. 19), em sua introdução ao comentário do *Filebo*, considera três atitudes alternativas ao lidar com o problema da interpretação de um texto platônico diante da massiva produção literária dos comentadores, impossível de ser dominada: ou nada lemos a fim de conservar uma pureza interpretativa, ou nos limitamos a ler os textos da corrente interpretativa que nos é cara, ou lemos o máximo possível sem discriminar nenhuma tendência que seja. Esta última é a alternativa perseguida pelo autor e que nós também assumimos.

²⁹ Para avaliações críticas do método de interpretação dos analíticos é possível consultar Lafrance (2001, p. 392) e Gill (2006, p.137). Uma avaliação redutora, embora sensata na apreciação do principal problema do tipo de leitura proposta por esta tradição é feita por Altman (2012, p.12 - 13): “Por muitos anos, a escola do “o que Platão está tentando dizer aqui” tratou o texto de Platão como séries de argumentos a serem considerados sem qualquer atenção ao contexto dramático, analisados, frequentemente invalidados como falaciosos, sofisticos, ou inadvertidamente falhos, e, se alguém quisesse ser levado a sério, expressos em termos do cálculo proposicional”. Altman (ibidem, p. 16) identifica Gregory Vlastos e Terence Irwin como os maiores proponentes desta escola, aos quais Nails (2000, p. 23) associa Richard Kraut, como um proeminente seguidor do primeiro.

Nosso objetivo consiste essencialmente em exposição e análise lógica dos argumentos em seus contextos dramáticos, visando a compreensão do que se pode convenientemente chamar de filosofia dos diálogos, seja esta absolutamente redutível ou não ao pensamento integral de Platão³⁰, seja esta apenas um esboço geral e introdutório a uma discussão mais profunda que os diálogos podem ter exigido dos discípulos de Platão, seja ainda esta essencialmente um estímulo planejado à reflexão particular que os diálogos continuam a exigir de cada um de seus leitores³¹ – o que de qualquer modo todos somos livres para realizar individualmente, embora não assumamos tal propósito neste trabalho.

1.3 - Plano geral de análise

A seguir um esboço resumido dos problemas teóricos com os quais lidaremos na análise das obras selecionadas de Platão em nosso trabalho.

O *Protágoras* oferece um desafio particularmente caro aos estudiosos da questão do prazer em Platão. Sua posição neste texto parece em desacordo com o pensamento apresentado em qualquer uma de suas demais obras. O personagem Sócrates apresenta neste diálogo, como parte de sua estratégia de refutação do sofista Protágoras, uma proposta ética inequivocamente hedonista. A identificação do bem ao prazer, e a apresentação e defesa de uma arte da medida dos prazeres como fonte de salvação à vida humana, são no mínimo inesperadas diante da reserva de Platão com o prazer nos demais diálogos. A postura da maior parte dos intérpretes da obra é entender a seção hedonista do diálogo como parte de um argumento *ad hominem* contra o sofista, para refutar sua visão de que a sabedoria e a coragem não estão relacionadas. Assim, as teses hedonistas não seriam sinceramente assumidas por Sócrates, que as utilizaria apenas para fundamentar sua concepção de que o mal é sempre involuntário e fruto de ignorância e de que o conhecimento é virtude.

Em nossa análise, procuramos mostrar as dificuldades de defesa desta interpretação do diálogo que reduz a posição de Sócrates a uma estratégia *ad hominem*. Ao mesmo tempo, argumentamos que Sócrates reconhece, de fato, a importância da arte

³⁰ Como negam tanto os adeptos da Escola de Tübingen-Milão, que consideram o conhecimento das chamadas “doutrinas orais” de Platão, que não se encontram nos diálogos, como absolutamente fundamental, quanto os adeptos da interpretação literária que recusam que Platão tivesse porta-vozes de seu pensamento nos diálogos.

³¹ Com efeito, a estratégia de muitos antigos platonistas foi “usar Platão como um guia para transcender Platão” (TARRANT, 2000, p. 80).

da medida à nossa existência moral, embora sua adesão à identificação do bem ao prazer deva ser lida à luz de sua estratégica inversão de sentido realizada no final do argumento, quando podemos entender que para Sócrates a persecução de uma vida perfeitamente racional coincide com uma vida prazerosa e feliz. A verdadeira concepção de Sócrates parece ser, então, que uma ação é prazerosa porque é boa, e não que é boa porque é prazerosa. Isto certamente restringe o alcance da tese hedonista, que não deixa de assumir, porém, um significado ético a Platão, que longe de poder ser explicado meramente como uma posição juvenil de sua filosofia da qual ele se distanciaria posteriormente, somente pode ser compreendido enfatizando-se as limitações impostas pelos contextos lógico e dramático do diálogo. O primeiro nos mostra que o hedonismo da arte da medida somente funciona com as premissas do intelectualismo psicológico e moral assumido por Sócrates no argumento e o segundo que o teor e o alcance pontual da arte da medida no debate dependem da identificação de uma alusão no texto à relação de Sócrates com alguns dos indivíduos da platéia do debate realizado na casa de Cálias.

No *Górgias* pela primeira vez Platão apresenta a posição que se repetirá ao longo de toda sua filosofia posterior de negação da identidade entre o bem e o prazer. O peso da crítica ao prazer neste diálogo, porém, não pode ser avaliado independentemente de sua vinculação essencial à crítica à retórica e ao modo de vida do homem prático de ambições políticas, típico da sociedade ateniense do século V a.C. É neste diálogo também que pela primeira vez o valor instrumental do prazer será asseverado, com um possível paralelo antecipado na posição desenvolvida no *Hípias Maior* - que também analisamos, e que coloca igualmente o problema da avaliação qualitativa dos prazeres. O diálogo de Sócrates com Cálicles no *Górgias* é geralmente lido como uma das construções mais claras do anti-hedonismo platônico e como atingindo em cheio a proposta ética da arte da medida dos prazeres do *Protágoras*. O diálogo sublinha a impossibilidade de que a vida cujo alvo seja o prazer corporal possa ser feliz, devido a sua indissociável vinculação à dor causada pelo desejo e a possibilidade de uma tendência quase inevitável ao excesso. Mostraremos como a posição ética assumida nesta obra por Platão é compatível com a assumida no *Protágoras*, lido dentro de nossa proposta de qualificação de seu argumento nesta última obra. Contra a visão de um Platão asceta no *Górgias*, sublinharemos a asserção socrática da existência de bons prazeres ligados a uma vida corporalmente saudável e moralmente virtuosa. O *Górgias*, assim, está longe de evidentemente negar que os

prazeres tenham um lugar importante na vida feliz, embora pareça relutante em confirmá-lo.

A asserção de um ascetismo platônico é mais dificilmente negada no *Fédon*, embora possível, observando-se os limites dramáticos de toda a argumentação desenvolvida no diálogo. Obra preferida dos intérpretes da filosofia platônica que vêm no pensador ateniense um cristão *avant la lettre*, por meio da qual seu dualismo, sua condenação do corpo e sua definição da filosofia como exercício para a morte são associados a formas de misticismos religiosos e práticas de ascese espiritual, que postulam que a verdadeira felicidade encontra-se somente em nosso destino além-túmulo. Tentamos mostrar como a condenação do prazer corporal neste diálogo não precisa ser lida necessariamente como a proposta de um ascetismo, embora reconheçamos que mesmo o valor instrumental do prazer anteriormente asseverado no *Górgias* seja apenas custosamente identificado. Por outro lado, pela primeira vez em sua filosofia, no *Fédon* Platão avança a noção de um prazer intelectual, próprio da alma e da vida virtuosa, que se desenvolverá de modo crucial apenas na *República*. A ponte entre estes dois diálogos aparentemente antagônicos em sua avaliação do prazer é feita pelo *Banquete*, justamente o diálogo em que Platão apresenta o desenvolvimento moral humano como uma passagem gradual do sensível ao inteligível que não significa o abandono, mas a incorporação reestruturada do primeiro.

A *República* é apontada, mesmo por diversos comentadores anti-hedonistas de Platão, como o diálogo em que este faria sua primeira grande concessão ao prazer em sua filosofia moral. Mostraremos em nosso estudo do diálogo como a atenção de Platão ao prazer na obra estende-se inclusive para além da mais reconhecida e comentada análise da superioridade do prazer intelectual do filósofo, promovida no livro IX com sua exposição sobre os prazeres puros e verdadeiros. A reflexão sobre o problema do prazer na vida humana e a asserção de seus valores intrínseco e instrumental são realizadas já antes disso no texto - no programa platônico da educação infantil dos cidadãos da *kallípolis*, e no plano de manutenção da ordem política perfeita, através da regulamentação da relação das classes da cidade e do controle das formas de expressão cultural exercidos pelos governantes, temas desenvolvidos nos livros iniciais. Mostraremos ainda como o prazer tem seu lugar reconhecido na vida humana na definição de justiça como harmonia psíquica, alcançada no livro IV da obra.

O argumento central da *República* de justificativa da superioridade da vida filosófica a partir do desvendamento da natureza da felicidade do filósofo assume a

forma de um argumento hedonista, embora Platão deixe bastante claro que o filósofo não pode encarar o prazer como finalidade em sua existência sem perverter a ordem hierárquica natural dos elementos essenciais da vida humana e sem corromper, por consequência, seu sistema de valores que espelha o sistema axiológico universal fundado na realidade das Formas e do Bem. O Bem, paradigma de racionalidade a partir do qual o filósofo orienta sua vida, é apresentado como uma Forma transcendental que ao mesmo tempo em que sugere que a ambição última do filósofo é transcender o mundo prático em que vivemos, esclarece como o filósofo pode ser o único indivíduo competente a comandar a cidade e governar-se a si mesmo de maneira autônoma e plenamente realizadora. A concepção de um filósofo ordenador da realidade circundante e de sua ordem psíquica interna encontra paralelo na imagem do Demiurgo criador do mundo, apresentada no diálogo *Timeu* que, deste modo, como mostraremos também, antecipa a concepção de vida boa definida no *Filebo* como vida mista de pensamento e prazer, ao indicar que a ordem em nível macro ou micro cósmico é sempre uma mistura de necessidade e racionalidade.

O *Filebo*, único diálogo de Platão cujo escopo principal declarado é o problema do prazer na vida humana, ocupa, curiosamente, no quadro dos estudos platônicos sobre o prazer, uma dupla e dúbia posição de servir de apoio tanto aos intérpretes hedonistas quanto aos anti-hedonistas de Platão. Enquanto os primeiros se esforçam por sublinhar a admissão explícita de Platão da necessidade de integração do prazer na vida boa, os últimos insistem na baixa posição ocupada pelo prazer na classificação final apresentada por Sócrates dos bens que fazem parte de nossa vida. O prazer ocupa efetivamente a última classe e, talvez, como muitos sugerem, apenas por uma concessão relutante de Platão a ele. Demonstramos em nossa análise da obra como o plano de argumentação assumido por Platão no *Filebo*, simultaneamente crítico das fraquezas do hedonismo e reconhecedor do valor do prazer a uma existência genuinamente humana, apresenta a visão final de Platão sobre o lugar do prazer na vida humana – melhor acabada e definida do que em qualquer outro diálogo. Defenderemos que a vida filosófica de exercício do pensamento em seu grau mais elevado descrita na *República* figura como a melhor espécie deste gênero de vida mista que segundo o *Filebo* é inevitável ao homem em sua condição terrena.

Apesar de Platão admitir no diálogo a importância dos prazeres corporais ligados à repleção, por sua contribuição ao estado orgânico saudável do indivíduo, e considerar moralmente válidos os prazeres corporais puros, posição já defendida anteriormente na

República, esta nova avaliação positiva do prazer feita por Platão no *Filebo* não o impede de recusar-lhe novamente o direito de identificação ao bem. Mostraremos em nosso estudo do *Filebo*, como, no final do texto, Platão acolhe na vida boa mista todos os prazeres puros e todos os necessários, excluindo somente os maiores e violentos, admitindo também todos aqueles que combinam com a saúde e a temperança e cujo gozo não é desacompanhado das virtudes. Estes prazeres comporão junto com a ciência, a opinião verdadeira e as artes, a mistura considerada por Platão como a expressão da vida feliz. Neste tipo de vida encontramos tudo o que Platão no final do diálogo reconhece como sendo os sinais manifestos do bem: a beleza, a proporção e a verdade.

De um modo geral, veremos, assim, em nossa análise do problema do lugar do prazer na filosofia moral platônica, que se no *Protágoras* e no *Górgias* nenhuma distinção significativa é feita entre as noções de bem e εὐδαιμονία, e se na *República* a conexão entre as duas depende de uma relação metafísica de participação no Bem Universal, sendo caracterizada a εὐδαιμονία como o tipo de vida que concretiza ao máximo tal participação, no *Filebo* as duas noções continuam sendo distintas e mantendo uma mesma relação de dependência, porém agora expressa não mais em termos metafísicos de participação. O bem configura no *Filebo* o aspecto formal da εὐδαιμονία, a partir do qual podemos entendê-la como bela, proporcional e com medida, determinada neste último diálogo em termos concretos de uma vida mista de prazer e conhecimento.

2 – O *PROTÁGORAS* E A ARTE DA MEDIDA

2.1 - O *Protágoras* e o problema do hedonismo

O *Protágoras*, que por suas qualidades dramáticas é frequentemente assinalado como a obra máxima dos diálogos socráticos³², oferece-nos a avaliação platônica do papel do sofista como educador. A discussão central travada por Sócrates e Protágoras a respeito da possibilidade de ensino da virtude tem por ambiente a casa de Cálías e é assistida, dentre outros indivíduos, por notáveis sofistas atuantes na cena ateniense, como Pródico e Hípias, e vários simpatizantes de extrema relevância política, como Crítias e Alcibíades, além de membros da elite ateniense. O diálogo é um ensejo a Platão colocar em contraste os diferentes métodos discursivos da filosofia e da sofística. Destaca-se, ainda, por ser a principal fonte ao conhecimento do famoso intelectualismo moral socrático estabelecido no final do diálogo com a famosa tese que ninguém busca o mal voluntariamente, e de seu corolário que o erro moral nada mais é do que uma forma de ignorância (estabelecido principalmente em 358 a – d).

Não obstante, o maior objeto de controvérsia por parte dos comentadores do diálogo reside na interpretação da posição socrática desenvolvida nas passagens finais da obra (de 351 b em diante), quando no último argumento relacionado ao tema da unidade das virtudes, em que Sócrates deseja mostrar a íntima relação, negada por Protágoras (em 349 b - d), da coragem e da sabedoria, o filósofo a faz depender da identificação hedonista do bem ao prazer. A grande questão debatida pelos estudiosos da obra é saber se Sócrates de fato assume ou não o hedonismo ali construído ou se este não passa de um artifício dialético utilizado pelo filósofo para estabelecer sua posição final contrária à de Protágoras, ou seja, um mero instrumento argumentativo cuja única finalidade é a refutação do sofista. As interpretações variam de um modo geral em dizer que Sócrates está neste contexto apenas mostrando as consequências filosóficas do hedonismo popular ou sofístico, fazendo notar que mesmo em uma vida hedonista há a necessidade da ponderação e do raciocínio, em mais uma tentativa de estabelecer a superioridade da razão, ou que Sócrates está efetivamente defendendo a consistência de uma posição ética hedonista fundada em sua noção da arte da medida. A controvérsia entre interpretações pró-hedonistas e anti-hedonistas³³ reside na possibilidade do texto

³² Segundo o juízo de Findlay (1974, p.106), o diálogo é, ao lado do *Fédon* e do *Banquete*, o mais vívido dos escritos platônicos, e está “entre os pontos mais altos da literatura européia”.

³³ Entre os que pretendem que Sócrates adere sinceramente às teses hedonistas do diálogo estão: Bravo (2009); Crombie (1988); Gosling & Taylor (1982); Goodell (1921); Hackforth (1928); Irwin (1995);

dar-nos a conhecer uma posição genuinamente socrática, ou talvez única no pensamento ainda juvenil de Platão, da qual este pensador se afastaria marcadamente nos próximos diálogos³⁴, já que a identificação aqui promovida do prazer e do bem seria veementemente recusada por Platão no *Górgias*, diálogo posterior, mas próximo da composição do *Protágoras*³⁵, no estabelecimento de uma posição anti-hedonista que se consolidaria no *Fédon* como consequência de toda a crítica platônica ao corpo presente nesta obra³⁶.

2.2 - Estabelecimento das premissas da tese hedonista

O contexto geral do estabelecimento da tese hedonista é a discussão travada entre Sócrates e Protágoras a respeito da unidade das virtudes (349 b – 351 a). Esta discussão encetada em um momento bem anterior do diálogo (329 d – 334 c) havia sido interrompida pela crítica socrática ao método sofístico dos longos discursos (334 d – 338 e), seguida pela análise de Protágoras e Sócrates do poema de Simônides (339 a – 348 a), retornando agora com a reformulação por parte de Protágoras de sua opinião anterior. Protágoras defende que todas as virtudes são aparentadas exceto a coragem (349 b - d). A refutação socrática fundar-se-á na demonstração de que a coragem é uma forma de conhecimento, em um longo trecho do diálogo (349 a – 360 e) que abrange toda a chamada seção hedonista da obra (351 b – 358 e). Sócrates deixa claro que a

Muniz (2011); Reshotko (2006); Rudebusch (1999); Taylor, C.C.W. (2002); Tenkku (1956). Entre os que negam que as teses hedonistas representem a posição de Sócrates ou de Platão estão: Annas (1999), Bartlett (2003); Brickhouse & Smith (2000); Dyson (1976); Gagarin (1969); Grube (1958); Jaeger, (1995); Kahn (1999); Lefebvre (2007); McCoy (2008); Nussbaum (2009); Van Riel (2000); Russell (2005); Shaw (2015); Sullivan (1961); Taylor, A.E. (1955); Vlastos (1969); Wolfsdorf (2006); Zeyl (1989). Taylor, C.C.W (2008), revisando sua antiga posição sustentada em 1982 e em 2002, pensa que Platão se vale de diversos artifícios no texto do *Protágoras* para deliberadamente deixar em aberto a questão da admissão do hedonismo por parte de Sócrates.

³⁴ Annas (1999, p. 159) sublinha com bastante ênfase o quanto a posição apresentada no *Protágoras* sobre o prazer é diferente das próximas posições assumidas nos diálogos posteriores. A autora sugere que a mudança de opinião de Platão quanto ao prazer e quanto ao papel da razão em nossa vida seria tão radical - se assumíssemos que o hedonismo da arte da medida representa seu pensamento no diálogo - que a leitura mais “caridosa” [charitable] do texto entenderia que a passagem é discutida apenas dialeticamente.

³⁵ Exceto por A.E. Taylor, (1955, p. 235), Grube (1958, p. 59) e Kahn (1999, p.46) que consideram o *Górgias* anterior ao *Protágoras*.

³⁶ A relação do *Protágoras* com os outros diálogos platônicos no que diz respeito ao conteúdo e significado de suas teses éticas, especialmente o hedonismo apresentado por Sócrates, é citado por Annas (1993, p. 18) como um dos melhores exemplos da especificidade característica do problema central do trabalho interpretativo da filosofia platônica: a dificuldade de identificação da posição platônica diante da forma dialogal de seus escritos. É difícil extrair a genuína posição de Platão de qualquer um de seus textos, diz a comentadora, pois este “ao usar a forma do diálogo deliberadamente abstém-se de identificar ou apresentar sua própria posição”. Como nos diz a comentadora (ibidem, nota 37), simplesmente não há consenso entre os estudiosos sobre o hedonismo aparentemente defendido por Sócrates no *Protágoras*: se ele é próprio de Sócrates, ou se é de Platão, e se é de Platão, como se relaciona com as posições defendidas por Sócrates em outros diálogos.

verdadeira razão desta é a possibilidade que resulta em mostrar-nos “como a coragem está relacionada com as demais partes da virtude” (353 b).

A ponte para a discussão do hedonismo começa em 351 b quando Sócrates estabelece, com o consentimento de Protágoras, três importantes proposições: (1) que alguns seres humanos vivem bem (εὖ ζῆν) e outros vivem mal (κακῶς); (2) que ninguém vive bem em meio à tristeza (ἀνιώμενος) e ao sofrimento (ὀδυνώμενος); e, por fim, (3) que o indivíduo que conclui sua vida após ter vivido prazerosamente (ἡδέως) logra ter vivido bem. O início do estabelecimento das teses hedonistas ocorre na sequência quando Sócrates pretende, sem sucesso, que Protágoras aceite que viver prazerosamente é bom, e viver sem prazer um mal e que, deste modo, as coisas são boas (ἀγαθά) na medida em que são prazerosas (ἡδέα) e são más (κακὰ) na medida em que são dolorosas (ἀνιαρὰ) (351 c). Protágoras recusa a classificação feita em termos absolutos (ἀπλῶς) por Sócrates. Ao sofista algumas coisas prazerosas não são boas, e outras dolorosas não são más, e outras coisas, ainda, não são nem boas nem más (351 d). Neste ponto surge a qualificação crucial de Protágoras: viver prazerosamente é bom desde que no gozo de coisas nobres (τοῖς καλοῖς) (351 c).

O esclarecimento seguinte de Sócrates visa não deixar qualquer dúvida quanto a sua posição: “Estou perguntando se o prazer em si mesmo não é bom”³⁷ (τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν) (351 e). A cautela, no entanto, quanto a esta identificação é novamente de Protágoras que exige um exame cuidadoso da questão que evidencie a plausibilidade da tese antes que ele possa aceitá-la (351 e). Neste início do argumento dois pontos devem ser ressaltados: em primeiro lugar, que as premissas estabelecidas por Sócrates não nos permitem concluir, com segurança, se o prazer é apenas um bem ou o próprio bem. Há certamente uma relação pretendida entre o prazer e a vida boa, mas não podemos ainda decidir se o prazer atua como condição suficiente ou apenas como condição necessária desta. Em segundo lugar, a estrutura do texto platônico permite-nos afirmar que a tese hedonista é apresentada para a apreciação de Protágoras, que a recusa, sem deixar-nos, contudo, saber se o próprio Sócrates a assume como uma tese pessoal.³⁸

³⁷ As traduções citadas serão as de C.C.W. Taylor, registrada nas “Referências”, a não ser nos casos indicados.

³⁸ Podemos dizer isto a partir das expressões utilizadas por Sócrates no questionamento a Protágoras: em 351 b “**Dizes que ...**” (λέγεις δέ); “Mas **julgas que...**” (Ἐὰρ οὖν δοκεῖ σοι); em 351 d “**Chamas de prazerosas ...**” (Ἡδέα δέ καλεῖς) [minha tradução]. As proposições são oferecidas a Protágoras que as recusa, mas em nenhum momento, nesta passagem, Sócrates declara, de modo a excluir qualquer dúvida, que elas expressam o seu pensamento particular.

Não obstante, o que significa exatamente neste contexto dizer que o prazer é um bem? Sócrates não se pergunta aqui o que é o próprio bem, ou seja, não nos oferece nenhuma definição do termo que possamos utilizar para relacioná-lo ao prazer³⁹. Mas Sócrates pode ter ao menos duas coisas em mente: o “bem” pode ser aquilo que as pessoas naturalmente tendem a buscar porque suas consequências são imediatamente e intrinsecamente percebidas como valiosas, ou seja, o bem é o que se mostra satisfatório em uma dimensão psicofisiológica; ou o “bem” pode ter aqui um forte sentido moral e significar aquilo que constitui fonte não apenas de satisfação, mas que é elogiável em si mesmo, que é digno de ser objeto de preocupação moral do homem. A relação estabelecida entre o bem e o prazer por Sócrates pode ser interpretada, portanto, como a formulação de um hedonismo psicológico (que advoga que as pessoas tendem naturalmente a buscar o prazer como um fim), ou como a elaboração de um hedonismo ético (que assevera que é legítimo avaliar o resultado de nossas ações morais a partir da quantidade ou qualidade do prazer que nos proporcionam)⁴⁰. Neste estágio do texto, porém, é difícil dizer qual dos dois sentidos do termo “bem” Sócrates está empregando e, portanto, qual tese filosófica subjaz suas considerações.

É curioso observarmos que a qualificação feita por Protágoras – considerar como bons somente os prazeres de coisas nobres (καλοῖς) – em nada parece contradizer o que poderíamos considerar o espírito geral da filosofia socrática ou platônica. Por que, então, a insistência de Sócrates, em analisar o prazer desconsiderando qualquer outro de seus efeitos (μη εἶ τι ἄπ’ αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο) (351 c), de procurar sua identificação com o bem a partir da consideração que o objeto em questão é exclusivamente o que participa do prazer (τὰ ἡδονῆς μετέχοντα) ou que o produz (ποιοῦντα ἡδονήν) (351 e)?⁴¹ Penso que a estratégia de desconsideração inicial da

³⁹ Como ele faz, por exemplo, no *Filebo* (20 d – 21 a).

⁴⁰ Bravo (2009) explica na nota 5 da p. 327 a distinção entre estes dois tipos de hedonismos: “Segundo o hedonismo psicológico, o prazer, é, de fato, o bem que todos os homens e inclusive todos os viventes perseguem. Segundo o hedonismo ético, o prazer é o único bem e, portanto, o que todos devem perseguir. Tanto o bem supremo como o bem por si só identificam-se com o prazer.”

⁴¹ Na opinião de Martínez (2009, p.41, 42) esta estranha recusa em admitir a pertinente qualificação de Protágoras significa que o argumento de Sócrates está realmente preocupado apenas “em mostrar que a distinção entre prazeres bons e maus proposta por Protágoras não está fundada na ideia de justiça, mas sob a consideração do prazer nele mesmo.” Segundo o comentador, portanto, a crítica socrática indicaria que por trás desta qualificação feita pelo sofista não encontramos senão o hedonismo mais grosseiro. Neste caso, o objetivo socrático ao desconsiderar a qualificação de Protágoras seria o de criticar sua visão e, na sequência, apresentar no desenvolvimento do hedonismo da arte da medida o modo como realmente pensa Protágoras e a multidão, o que significaria que a arte da medida é, na verdade, uma descrição de como age a multidão e não uma recomendação a ela. Martínez, assim, diminui consideravelmente a importância da posição teórica contida na arte da medida. Penso que não podemos ignorar tão facilmente

advertência do sofista quanto ao valor do prazer parece necessária a Sócrates para apresentar todas as suas consequências filosóficas diretas e deixar para demonstrar apenas no desenvolvimento final de seu argumento que o único tipo de qualificação válida ao estabelecimento do valor das ações a partir do prazer é aquela proporcionada pela arte da medida. Assim, a análise do hedonismo popular que se seguirá começará a introduzir as considerações morais que poderão servir de base à construção de um hedonismo ético no final do diálogo.

2.3 - O poder do conhecimento na vida humana

Antes de começarem a investigação da plausibilidade da tese hedonista, Sócrates pede que Protágoras esclareça sua opinião quanto ao conhecimento (ἐπιστήμην). O sofista deve dizer se aceita ou não a opinião da maioria (τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις) que o conhecimento não possui força e nenhum poder de direção ou de comando (οὐχ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι), mas que na vida humana o comando é revezado por diversos elementos como a raiva, o prazer, a dor, o amor e o medo (352 b – c)⁴². Para a multidão, enfim, o conhecimento é como um escravo que pode ser arrastado por qualquer força (352 c). Protágoras coloca-se de acordo com a opinião contrária, e deste modo de acordo com Sócrates, que afirma ser o conhecimento algo nobre e capaz de governar o ser humano, aceitando que todo aquele que adquire conhecimento do bem e do mal jamais é compelido a agir de maneira distinta daquela ditada pelo conhecimento (352 c). É digna de nota a consideração de Protágoras que a ninguém mais senão a ele seria vergonhoso negar que o conhecimento é a coisa mais poderosa à vida humana (352 d), o que revela o poder retórico da estratégia de Sócrates, ao vincular a posição social do sofista à tese filosófica que permitirá sua refutação⁴³.

Sócrates adverte que este não é o modo de pensar da maioria das pessoas (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων) (352 d). Estas asseveram que mesmo conhecendo o melhor e estando capacitadas a realizá-lo, não o fazem porque se deixam vencer e dominar pelo

o cuidado com que Sócrates distingue o pensamento da multidão dos princípios da arte da medida, nem o esforço argumentativo para converter a posição inicial de Protágoras.

⁴² Lombardo e Bell traduzem θυμόν aqui como “raiva” (*anger*), enquanto que Taylor e Croiset preferem “paixão” (*passion*).

⁴³ Isto se tornará bastante evidente novamente no momento final da argumentação quando Sócrates dirá que por efeito de tudo o que foi dito é recomendável que as pessoas enviem seus filhos a estudar com os sofistas (357 e), justamente os que assumem ensinar a virtude, vinculada no diálogo à arte de escolher corretamente os prazeres, precisamente o que se mostrará ser o conhecimento admitido aqui por Protágoras como fundamental à vida humana.

prazer ou pela dor, ou pelas coisas antes mencionadas (352 d - e). Protágoras reconhece a pertinência da advertência socrática e concorda, após certa resistência, em pôr-se com ele a investigar o verdadeiro significado desta experiência denominada “ser dominado pelo prazer” (ὕπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττῶσθαι)⁴⁴ (353 a). O que o filósofo quer mostrar é que na realidade ninguém pode dizer-se “dominado pelo prazer” (353 a). A postura de Sócrates é que tal fenômeno é incorretamente explicado pela expressão e que, portanto, esta não pode ser usada para designá-lo. Para a análise do que verdadeiramente ocorre nestas situações Sócrates utilizará um curioso recurso dialético: a descrição de uma conversa imaginária entre, de um lado, ele e Protágoras, e de outro, a multidão (οἱ πολλοὶ).

2.4 - O hedonismo popular

Nesta conversa imaginária Protágoras reconhece que a multidão seria obrigada a consentir as seguintes proposições: na expressão “ser dominado pelo prazer”, (1) refere-se à subjugação causada pelo prazer do alimento, da bebida ou do sexo, que a leva a realizar certas ações percebidas como ruins (πονερά) (353c); (2) estas são ruins não em função dos prazeres imediatos que momentaneamente geram, mas porque posteriormente provocam doenças e pobreza, e outros males (353 d); (3) tais ações são ditas más (κακά) porque causam sofrimento e nos privam de outros prazeres (353 d); (4) outras ações são ditas dolorosas, mas boas, como, por exemplo, a ginástica, o serviço militar, o tratamento médico por cauterização, cirurgias e dietas; estas são boas (ἀγαθὰ) não porque inicialmente produzem dor e sofrimento, mas porque mais tarde tem como efeito a saúde, a boa condição física, a preservação de Estados, o domínio sobre os outros e a riqueza (354 b); (5) são boas tais ações porque resultam, em última instância, em prazeres e no alívio e supressão de dores (354 b - c). A multidão para classificá-las como boas não tem outro fim (ἄλλο τέλος), senão os prazeres e as dores, conclui Sócrates (354 b).

O gênero de coisas boas resultantes de ações dolorosas aqui enumeradas é geralmente apontado como uma evidência de que Sócrates não está em nenhum momento da seção hedonista formulando o seu próprio pensamento, mas apenas

⁴⁴ O verbo ἡσσάω ou ἡττάω pode ser traduzido por “vencer; submeter; abater” quando na voz ativa, assim como por “ceder; sucumbir; deixar-se vencer por” quando na voz média. Vertemos a tradução inglesa do verbo por “overcome” realizada por Taylor em “dominar” ou “ser dominado”, conforme o caso.

descrevendo como pensa a multidão. Este “nível alto de permissividade moral” presente no argumento, segundo Vlastos (1969, p. 73 - 74), não deve, contudo, ser considerado uma desistência por parte de Sócrates da convicção de que os valores do espírito são mais altos. Assim, o comentador nos diz:

A explicação mais provável é que ele quer encontrar seus adversários em seu próprio nível de *ranking* de preferências de primeira ordem. Estas pessoas são a massa geral, a multidão. Ele não pode contar que elas tenham descoberto, tal como ele o fez, a superioridade das coisas do espírito.

Ou seja, nem podemos aceitar que a natureza dos elementos presentes nos exemplos signifique que Sócrates não está realmente comprometido com a tese hedonista, nem que seu suposto hedonismo, ainda que ele aqui não demonstre isto, resume-se ao mesmo tipo de avaliação puramente materialista de seus interlocutores.

Por outro lado, Bartlett (2003, p.621) questiona a insistência de Sócrates em postular a impossibilidade ou incapacidade da multidão em encontrar outro parâmetro além do prazer para julgar suas ações. Ora, diz o comentador, a multidão explica sua experiência em “ser dominada pelo prazer” com um tom moral, que mostra que algo pode ser buscado porque é prazeroso e ainda assim vergonhoso. O apelo à habilidade em resistir a um prazer poderia recorrer no pensamento da multidão a algo que é nobre - por que ela seria incapaz de pensar nisto? O próprio Protágoras, continua Bartlett, foi capaz de distinguir um prazer nobre de um prazer indigno.

Ao persistentemente argumentar que a multidão faz erros meramente ao calcular seu próprio prazer a longo termo, mais do que ao pesar o prazeroso ou o vantajoso contra o que é nobre, Sócrates parece decidido em despir sua visão de sua preocupação com a nobreza, de seu caráter ‘moral’.

O que nos parece, no entanto, é que o procedimento de Sócrates visa não a eliminar o caráter moral do pensamento da maioria, mas a identificar aqui a principal fraqueza desta forma de hedonismo que, no caso, não sabe referir a nobreza de uma ação a um valor racionalmente determinado. Sócrates quer caracterizar o hedonismo comum como uma atitude moral complacente que coloca o sujeito ético como completamente vulnerável aos apelos exteriores que provocam suas paixões, como agindo sem um critério objetivo claro que determine de modo eficiente o valor de seus atos. Sócrates poderia admitir, se assim quisesse, que o pensamento comum exhibe um conflito moral entre o nobre e o prazeroso, mas sua estratégia é mostrar apenas que este

conflito é resultado de uma confusão a respeito de como avaliar as ações hedonisticamente e, deste modo, um mero erro de cálculo, portanto, um erro intelectual. Isto é necessário para que Sócrates demonstre a necessidade do conhecimento na vida humana e a relação deste com a virtude, acumulando nesta passagem as premissas que utilizará para a refutação da opinião de Protágoras que a coragem não está relacionada à sabedoria.

Deste modo, Sócrates faz Protágoras aceitar que a multidão persegue “o prazer como bom” e esquiva-se da dor “como má” (354 c). Mas ressalva que um prazer será considerado mal pela multidão, caso nos prive de maiores prazeres do que encerra em si mesmo, ou nos conduza a maiores dores do que os prazeres que encerra. Por outro lado, o sofrimento de uma dor será considerado um bem quando nos livrar de dores maiores do que as que inclui, ou nos conduzir a prazeres maiores do que suas dores (354 d – e). A continuação da passagem sugere certo distanciamento de Sócrates com relação à tese hedonista atribuída à maioria, pois diz o filósofo, perguntando a ela a respeito do que é o bem: “*Estão vocês contentes em dizer* (ἢ ἄρκεῖ ὑμῖν) que é uma vida prazerosa sem dor? Se estão vocês contentes com isto, e *são incapazes* de chamar de bom ou ruim exceto o que resulta nisto (εἰ δέ ἄρκεῖ καὶ μὴ ἔχετε μηδέν ἄλλο φάναι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν), escutem o que se segue” (355 a).⁴⁵ Se por um lado, é à multidão que Sócrates atribui a incapacidade de encontrar outro fim para as ações, evitando o comprometimento pessoal com a visão esboçada, por outro, Sócrates não deu até o momento e não dará até o fim do diálogo nenhuma indicação sobre qual poderia ser este outro fim (τέλος) além do prazer, se ele crê que tal fim exista. A passagem enseja a hipótese de Sócrates considerar o prazer um bem, mas ao contrário da maioria não considerar o prazer o único bem ou o bem supremo. Ele seria benéfico por seus efeitos e perseguido enquanto tal; mas não seria o τέλος de nossa existência⁴⁶, pensamento atribuído agora à maioria⁴⁷. Neste trecho analisado, Sócrates claramente se compromete

⁴⁵ Na continuação há mais evidência deste aparente distanciamento de Sócrates. Observemos outra expressão utilizada: “(...) se esta é *sua* posição, é absurdo *para vocês dizer* (...)” (ὑμῖν τοῦτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι).

⁴⁶ Observação de considerável importância é feita por Jaeger (1995, p. 640) indicando-nos que as passagens 353 d - e, 354 b, onde Sócrates faz reconhecer que a multidão não tem outro critério senão a quantidade de prazer para julgar o acerto de suas ações, são o local onde aparece em Platão pela primeira vez o conceito fundamental de *fim* (τέλος).

⁴⁷ Esta é a interpretação de Vlastos (1969, p. 75) que acrescenta ainda que tal posição hedonista moderada poderia ser atribuída à grande maioria dos filósofos antigos, com exceção de Antístenes. No entanto, Vlastos admite que embora Sócrates não se comprometa com o hedonismo forte que identifica o prazer ao bem, sua estratégia argumentativa é deixar que a multidão se comprometa com tal tese. Se negasse

com a assunção de um hedonismo psicológico, já que pensa que as pessoas agem em função do prazer tomado como o bem, mas não chega ainda ao ponto de estabelecer um hedonismo ético, que asseveraria que as pessoas estão certas ou que devem agir em função do prazer. O argumento de Sócrates revela, portanto, que a identidade entre bem e prazer é assumida, ainda que inconscientemente, pela multidão.

2.5 - O significado da expressão “ser dominado pelo prazer” e o problema com o hedonismo popular

Na sequência da argumentação Sócrates demonstrará a verdadeira natureza desta experiência, cuja existência é alegada pela maioria, de um indivíduo agir mal sabendo que é um mal porque é impulsionado pelo prazer, ou que ciente do bem um indivíduo recusa-se a praticá-lo devido aos prazeres fugazes pelos quais é dominado (355 b). Primeiro diz que mostrará o absurdo ou o ridículo da expressão (355 a) (γελοῖον τὸν λογὸν) usualmente utilizada para caracterizar tal experiência, assim formulada: “embora um indivíduo saiba que algumas coisas são más, ele as faz mesmo assim” “porque foi dominado pelo prazer” (355 c). Para a consecução deste intento Sócrates procederá da seguinte forma: substituirá na expressão todos os termos principais por seus equivalentes, ação autorizada pelas últimas conclusões alcançadas no trecho acima comentado. Em primeiro lugar, os termos “dor” e “prazer” por “mal” e “bem”, respectivamente, e na sequência, os termos “mal” e “bem” por “dor” e “prazer”, respectivamente.

Assim, na primeira substituição (355 c – d), temos por resultado que alguém faz coisas más, ciente de que são más, porque foi dominado por coisas boas (substituição de “prazer”). Sócrates diz que um interrogador arrogante (ὁ ἐρόμενος ἡμᾶς ὑβριστῆς ὄν) poderia facilmente apontar o quão absurda (γελᾶσεται καὶ ἐρεῖ) é esta situação de alguém fazer coisas más “embora saiba que são más, e não precise fazê-las, porque é dominado por coisas boas” (355 d). O problema da proposição vem à tona quando refletimos se a este sujeito “o bem em questão pesa mais (ἀξίων ὄντων) que o mal, ou não”⁴⁸. O próprio Sócrates responde: “Nós certamente responderíamos que não; pois se pesasse, a pessoa que dizemos ser dominada pelo prazer não teria cometido nenhum

explicitamente sua concordância com a multidão estaria fazendo um desvio argumentativo que o jogaria muito longe do curso necessário ao estabelecimento visado da demonstração do poder do conhecimento.

⁴⁸ A frase não é de fácil tradução e neste caso a versão de Taylor, que é mais literal (“are the good things in your view worth the bad?”), não é tão clara quanto a de Lombardo e Bell (também indicada nas “Referências”) que aqui adotamos, assim como o fazemos com a próxima passagem citada de 355 d.

erro” (355 d). A asserção socrática quer dizer que é evidente que para este que erra o mal tem mais valor que o bem, pois do contrário não teria errado. Mas como medir o valor do bem e do mal, pergunta-se Sócrates? Este sugere que um tem mais valor que o outro quando um é maior que o outro, ou quando há mais em um pólo e menos em outro (355e). Neste caso, obtemos o esclarecimento do verdadeiro sentido do fenômeno moral denotado pela expressão original da multidão “ser dominado pelo prazer”: quando se diz que alguém é dominado deve-se entender que “recebe menos coisas boas sob o custo de males maiores” (355 e).

Mas o que exatamente Sócrates pretende designar como ridículo ou absurdo (γελοῖον) na formulação “fazer o mal, por ter sido dominado pelo bem”? Há várias explicações compatíveis com o plano geral do argumento. O *absurdo* poderia residir (1) na conclusão a que chegou o indivíduo faltoso de que deveria escolher o mal e não o bem. Neste caso, a proposição seria γελοῖον porque sugere uma avaliação moral impossível segundo as premissas de Sócrates. A inferência é plausível se lembrarmos do princípio socrático que todos buscam o bem, princípio atuante em todo o argumento como um pressuposto e nunca questionado⁴⁹. O *absurdo* poderia ser uma referência (2) à própria pertinência teórica da proposição “ser dominado pelo bem”, já que esta é incompatível com a explicação verdadeira da origem do erro da multidão, que nos diz que o indivíduo tomou o mal como maior do que o bem. Ora, se o bem tivesse “dominado”, então o bem deveria ser maior na consideração do indivíduo e a ação escolhida seria boa; neste caso, a expressão correta para explicar o que de fato ocorreu seria, portanto, que ele praticou o mal *porque foi dominado pelo mal*. A proposição, assim, seria γελοῖον porque contém implicitamente uma contradição que se evidencia na explicação do fenômeno⁵⁰. Esta interpretação comporta um grau de plausibilidade maior, já que o próprio Sócrates parece apontar a sutileza desta confusão na passagem 355 d citada no parágrafo anterior. Resta ainda uma terceira possibilidade: que absurdo é (3) o fato descrito pela proposição deste indivíduo ter trocado um mal maior por um

⁴⁹ Lefebvre (2007, p. 54, 55) está entre os que sustentam esta opinião. Pensa que Sócrates critica a expressão “ser vencido pelo bem” porque esta ignora que o bem é aquilo a que aspiramos e o que buscamos de bom grado.

⁵⁰ Cf. DYSON, 1976, p. 36. Este comentador, ao refletir sobre o significado de “risível” ou “absurdo” atribuído à expressão popular analisada por Sócrates, diz não se tratar, no caso, da existência de nenhuma inconsistência lógica na passagem; a expressão é apenas imediatamente sentida como risível. “O absurdo deve ser imediato e localizado em 355c7-d3. O que é que é absurdo? Meramente que, em um nível bastante simples, a tese popular é tola. Ninguém pode explicar porque um homem que pode fazer o bem faz algo que ele sabe ser ruim, dizendo que ele foi vencido pelo bem. O elemento essencial de conflito foi obliterado. Há outro aspecto linguístico também: o verbo “vencer”, apropriado para condições de repreensão em contextos morais, é ridículo quando combinado com “pelo bem”.”

bem menor. Neste caso, γελοῖον na proposição seria o próprio erro evidenciado por ela, que resulta de um péssimo cálculo estratégico de ação. A força desta interpretação está em que a sequência do texto mostrará que o erro apontado pode ser evitado com a arte da medida.⁵¹

Agora substituindo os termos por dor e prazer, temos que o indivíduo realiza coisas dolorosas, ciente de que são tais, porque é dominado por **coisas prazerosas**, (substituição do termo “bem”), embora estas não mereçam vencer (δηλον ὅτι ἀναξίων ὄντων νικᾶν) (356 a). O indivíduo, desta maneira, erra no balanço das dores e prazeres, erra na avaliação geral do conjunto de coisas em jogo, pois troca uma quantidade grande de dor por uma quantidade pequena de prazer. Isto é evidente pela sequência do texto: Sócrates se pergunta no que o prazer vale mais do que a dor além de superá-la no relativo excesso ou deficiência (ὑπερβολὴ ἀλλήλων καὶ ἔλλειψις), ou, como traduz Croiset, “senão por uma apreciação quantitativa” (356 a). O prazer e a dor devem ser avaliados segundo os critérios do maior e do menor, do mais e do menos, do maior ou menor grau (μείζω τε καὶ μικρότερα γινόμενα ἀλλήλων καὶ πλείω καὶ ἐλάττω καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον), diz Sócrates (356 a). A grande dificuldade da apreciação das ações com esta orientação, observa o filósofo a respeito das pessoas, é lidar com a diferença entre o imediatamente prazeroso e o subsequentemente prazeroso ou doloroso (τὸ παραχρῆμα ἡδὺ τοῦ εἰς τὸν ὕστερον χρόνον καὶ ἡδέος καὶ λυπεροῦ). No entanto, as ações não diferem senão em prazer e dor, e nisto devem ser avaliadas, frisa Sócrates (356 b).

2.6 - A arte da medida e o intelectualismo moral socrático

Sócrates dirá que as pessoas falham principalmente porque não sabem pesar na balança as dores e os prazeres, confundem o valor de bens e males próximos e distantes, não sabem que se deve desconsiderar a distância no tempo, quando se trata de

⁵¹ Do mesmo modo Vlastos (1969, p. 84) assevera que o ridículo da afirmação está em que ela sustentaria que um indivíduo escolhe o menor bem sabendo que ele é o menor bem. Segundo ele, porém, o problema está na explicação da razão de Sócrates crer que ninguém jamais escolheria o menor bem. Explicação que em última instância repousa em dois pressupostos socráticos fundamentais encontrados em outras obras (o *Eutidemo* e o *Górgias* são citados): (1) que todo homem deseja a felicidade; (2) qualquer outra coisa que desejam, o desejam em vista da felicidade. Segundo Wolfsdorf (2006, p.116): “Ser vencido pelo prazer implica que a quantidade de bem na estimativa da ação acrática é maior do que a quantidade de mal na estimativa. Contudo, por definição a quantidade de mal na estimativa da ação acrática é maior do que a quantidade de bem na estimativa. Assim, a concepção popular é ridícula porque é autocontraditória”.

avaliações deste tipo (356 b - c). Aquele “que é bom em pesar coisas” (ἀγαθὸς ἰστάναι ἄνθρωπος) coloca as coisas dolorosas e prazerosas na balança e diz o que pesa mais, independentemente de serem próximas ou remotas (356 b). As pessoas falham, diz Sócrates, porque são presas do “poder das aparências” (τοῦ φαινομένου δύναμις) (356 d). Estas últimas nos desnorream, deixando-nos as coisas confusas e mudando nosso modo de pensar e nossa conduta quanto à eleição do grande e do pequeno (356 d). É forçoso, portanto, que, uma vez que nossa visão nos engana quanto ao tamanho das coisas devido a sua distância ou proximidade, adotemos para nossa vida a arte da medida (μετρητική τέχνη) (356 d - e). A arte da medida torna as aparências destituídas de poder, e ao nos mostrar a verdade traz paz a nossa alma e preserva nossa vida (δηλώσασα δε τὸ ἀληθές ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον) (356 e). A arte da medida, que segundo Sócrates (357 b), é uma arte e uma ciência (τέχνη καὶ ἐπιστήμη), constitui-se como um estudo do prazer e da dor, que determina “qual supera o outro, qual é inferior, e qual é sua igualdade relativa” [minha tradução] (ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὔσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις) (357 a - b).

Sócrates agora diz poder corrigir a expressão popular “ser dominado pelo prazer” e substituí-la por sua correta explicação dizendo que quando o prazer domina, neste caso o que temos é a “ignorância” (ἀμαθία) (357 e). Portanto, “ser dominado pelo prazer” significa “ignorância no mais elevado grau” (ἀμαθία ἢ μεγίστη) (357 e)⁵². Encerrando a simulação de diálogo com a multidão, Sócrates agora se volta novamente aos presentes, Hípias, Pródico e Protágoras, e consegue que eles assumam como verdadeiras as seguintes teses: (1) que o prazeroso é bom e o doloroso mau (τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν εἶναι, το δὲ ἄνιαρὸν κακόν); (2) que as ações que visam à vida isenta de dores e prazerosa são nobres ⁵³(καλαί); (3) que a atividade nobre é tanto boa quanto benéfica (τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον); (4) que se o prazeroso é bom, ninguém procurará outra coisa senão o melhor (βελτίω), se for capaz de fazê-lo; (5) que ceder a si mesmo nada mais é do que ignorância (ἀμαθία), e controlar a si mesmo nada mais é do que sabedoria (σοφία); (6) que por ignorância devemos entender ter um falsa

⁵²Aqui seguimos também a tradução de Lombardo e Bell. Taylor traduz as passagens citadas respectivamente como “erro” e “o maior de todos os erros”; o que, neste caso, não nos parece a melhor escolha.

⁵³ Esta asserção mostra que Sócrates não desejava evitar a qualificação moral de Protágoras no início do diálogo como inadequada, mas apenas que ela ainda não podia ser estabelecida sem que os critérios racionais que a justificam estivessem evidentes. É o indício definitivo que a partir de agora podemos falar da presença no diálogo de uma forma de hedonismo ético.

opinião e estar enganado sobre coisas importantes (τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξιῶν); logo, por conclusão, (7) que ninguém busca voluntariamente o mal ou o que considera como tal (ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδ’ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι), e quando forçado a optar entre dois males ninguém opta pelo maior deles se puder escolher o menor (358 a – d).

A apresentação, nesta passagem final, da metríctica dos prazeres como a ciência responsável pela salvação de nossas vidas traz importantes novos direcionamentos ao argumento de Sócrates: em primeiro lugar, podemos admitir agora a constituição no texto de uma forma de hedonismo ético – sugestão que se comprova na asserção socrática de que as ações que visam uma vida prazerosa são nobres (358 b); em segundo lugar, as expressões usadas por Sócrates na elaboração desta apresentação – por duas vezes ao menos ele refere-se à arte da medida como a solução para “a preservação de nossa vida (ἡμῖν ἦν ἡ σωτηρία τοῦ βίου)” em 356 e, e em 357 b – oferecem ao menos um indício de que ele pode estar comprometido com esta visão.⁵⁴ Além disso em 358 d, no término da enumeração das teses a serem aceitas, a expressão de Sócrates para designar a concordância de todos é “ἅπαντα ταῦτα συνεδόκει ἅπανσιν ἡμῖν”, o que sugere a inclusão de seu próprio consentimento⁵⁵.

A história da filosofia consagrou a expressão “intelectualismo moral socrático” para designar o conjunto dos princípios básicos da teoria da ação presente na passagem comentada que teria por principal resultado, segundo Aristóteles⁵⁶ e diversos comentadores⁵⁷, a negação do fenômeno moral-psicológico da *acrasia*⁵⁸. A tese central

⁵⁴ Brickhouse & Smith (2000, p. 131), porém, discordam desta inferência argumentando que o máximo que se pode ler no texto é a afirmação hipotética que se alguém aceita o hedonismo então esta pessoa tem que concluir que o conhecimento sobre como se adquire prazer é o melhor caminho à felicidade.

⁵⁵ Taylor traduz “todos nós concordamos com tudo isto” e Croiset “sobre este ponto ainda, o acordo foi unânime”.

⁵⁶ Como explica Bossi (2008, p. 34): “A interpretação de Aristóteles contribuiu poderosamente a criar e difundir a leitura do *Protágoras* como o máximo expoente do “intelectualismo socrático”. Esta expressão, usada por Gomperz no início do século passado, tem sido adotada desde então pela maioria dos investigadores para descrever a posição socrática (entre outros Jaeger e Cornford, com exceção de A.E. Taylor)”. Aristóteles faz sua análise da *acrasia* no livro VII da *Ética a Nicômaco*. Sua menção a Sócrates ocorre em 1145 b 25 onde declara que este negava que existisse tal coisa como a *acrasia* (Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὕσης ἀκρασίας), fazendo (possivelmente) referência a uma passagem do *Protágoras* já que parece reproduzir a expressão utilizada neste texto que afirma que o conhecimento “não pode ser arrastado para lá e para cá como um escravo” (ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον), relatando a explicação socrática que ninguém age contra sua crença do que é o bem, a não ser por ignorância (ἀλλὰ δι’ ἄγνοιαν). Segundo Aristóteles esta teoria está “manifestamente em desacordo com os fatos” (οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς).

⁵⁷ Alguns exemplos de comentadores que reconhecem neste trecho do *Protágoras* a evidência de uma posição socrática anti-acrática são: Kahn (1999, p. 232), que assume que Sócrates faz isto somente enquanto uma estratégia dialética para construir sua argumentação, sem um verdadeiro compromisso com

do intelectualismo moral residiria na proposição do famoso paradoxo socrático de que ninguém persegue o mal voluntariamente, mas por ignorância⁵⁹. A consequência principal da demonstração desta tese na passagem comentada do *Protágoras* é a completa eliminação da possibilidade de um verdadeiro conflito moral em nosso íntimo ao apresentar a razão como única fonte motivadora de nossas escolhas. O texto platônico da descrição da arte da medida de Sócrates parece tratar dos conflitos presentes em nossas decisões como se eles fossem simplesmente uma pura escolha intelectual entre alternativas⁶⁰. O único elemento decisivo capaz de desviar o indivíduo da melhor ação possível é o “poder das aparências” diretamente relacionado ao objeto de busca do sujeito moral e não às múltiplas fontes de motivação de suas ações presente em sua constituição psicológica interna. Platão, com a fala de Sócrates, elimina de sua descrição da busca do prazer precisamente o elemento que será fundamental em suas futuras análises do problema: a origem de nossos desejos⁶¹. Sua estratégia de reduzir a falta moral a um simples caso de ignorância ao mostrar que ela não passa de um erro de cálculo de como buscar o prazer, apresenta um esquema da determinação de nossas

o teor das teses já que é possível percebermos a partir de outros textos de Platão que Sócrates reconhece a existência dos fatores emocionais presentes na ação humana; Crombie (1988, p.259), que diz que a explicação platônica da *acrasia* está equivocada, talvez porque o modelo de personalidade humana deste diálogo é muito simplista; Lefebvre (2007, p. 46), que diz que a filosofia platônica passaria a admitir a realidade da *acrasia* somente na *República*; Penner (1971, p. 97 - 99) que tenta mostrar como Sócrates pode legitimamente explicar os casos de *acrasia* como casos de ignorância; e Vlastos (1969, p.71, 72) que insiste que o argumento de Sócrates contra a *acrasia* somente funciona se o tomamos como uma defesa do poder do conhecimento, em sentido forte, sem estendê-lo à opinião, excluindo a possibilidade de que a asserção socrática possa sugerir que não existem ações contrárias ao que meramente cremos.

⁵⁸ A palavra grega “*acrasia*” pode ser vertida ao português em “excesso”, “falta de medida” ou “intemperança” (como sugere o *Dicionário Grego-Português* organizado por Malhadas, Dezotti e Neves, Ateliê Editorial, 2006). Muito bem nos adverte Lefebvre (2007, p. 49, 50) ao dizer que o termo grego não aparece na passagem em questão do *Protágoras*. O termo tem, com efeito, maior relevância na filosofia de Aristóteles. O fenômeno acrático é por vezes traduzido ou referido na literatura filosófica de língua inglesa como “*weakness of will*” [fraqueza de vontade] (Cf. GOSLING, J. *Weakness of the Will*. London and New York: Routledge, 2003, p.7, e RESHOTKO, 2006, p. 74)).

⁵⁹ A tese deve ser compreendida a partir de suas premissas que “todos desejam o bem ou a felicidade” e que “a virtude é conhecimento”.

⁶⁰ Nussbaum (2009, p. 101) assim explica o argumento de Sócrates e sua consequência: “Se acreditamos em um fim ou bem único, variando apenas em quantidade, e sempre deliberamos através da pesagem e da medição (quantitativa), e sempre escolhemos agir de acordo com nossas crenças sobre a maior quantidade total de bem, então a *akrasia* não ocorrerá. Assim, somos tentados a dizer: contanto que a racionalidade funcione, ela não falha”.

⁶¹ Dyson (1976, p. 40) também nota que durante toda a discussão do hedonismo no *Protágoras* nenhuma consideração é oferecida sobre a força dos desejos, questão certamente central. Isto, porém, não se deve a nenhuma confusão na mente de Platão, conclui o comentador, mas trata-se simplesmente da assunção de um ponto de vista diferente, que com certeza, retira da descrição do fenômeno todo o seu calor e energia. Dyson caracteriza o discurso platônico como se fosse uma descrição fria dos fatos feita por um observador externo: “ele não está preocupado com como as coisas parecem a um agente encarando sua decisão, mas como elas são a um observador avaliando a ação”.

escolhas que não parece dar lugar a nada de passional em nossa existência, parecendo ignorar completamente as emoções e os sentimentos presentes em nossa vida.

É possível que a intenção original de Platão aqui não tenha sido a de produzir com seu argumento a negação da possibilidade da *acrasia* – a saber, a tese de que ninguém nunca é vencido por suas paixões - mas sim de excluir a consequência necessária da concepção comum de *acrasia* que o conhecimento moral, portanto, é inútil já que não nos previne de fazermos o que é considerado errado; e mesmo uma possível decorrente atitude de complacência moral que atribui nossos erros à situação geral de toda a humanidade de sermos vítimas de nossos desejos e impulsos irracionais. Ora, o próprio Aristóteles (*Ética a Nicômaco* 1146 a1) alude a este tipo de consideração comum que diz que somos capazes de perdoar um homem por não se manter fiel às suas opiniões quando este se encontra “diante de desejos intensos” (πρὸς ἐπιθυμίας ἰσχυράς). Penso que o principal propósito de Platão seja eliminar a possibilidade de pensarmos que nos encontramos numa posição de absoluta passividade na determinação de nossas ações⁶². Por outro lado, como sugere Reshotko (2006, p. 84), a admissão da influência de fatores não intelectuais em nosso comportamento cabe no esquema explicativo de Sócrates se admitirmos que eles nos influenciam apenas de um modo mediado - ao afetar nossas crenças:

É verdade que Sócrates não pensa que as emoções e os impulsos ordinários influenciam nosso comportamento ao competir com e ao prevalecer sobre nosso desejo pelo bem. Ainda assim, ele não precisa negar que sentimos tais impulsos para negar que eles possam ser causas imediatas de nosso comportamento.

Deste modo, conclui a comentadora, “o intelectualismo socrático é a afirmação de que as emoções e os impulsos ordinários influenciam nosso comportamento apenas ao influenciar nossas crenças”. Portanto, o argumento de Sócrates funciona apenas admitindo-se a validade da explicação do erro moral como uma matéria de decisão motivada em última instância pela razão, assumindo assim implicitamente uma concepção não-partida da alma, que será revisada futuramente por Platão. A explicação do fenômeno acrático, portanto, somente receberá o tratamento complexo de que é digno quando Platão aprofundar sua descrição da psique humana na *República*, e demonstrar que a determinação de diferentes objetos de busca em nossa ação envolve a

⁶² Bravo (2009, p.344, 345) diz que a decisão socrática de refutar a tese da não-unidade das virtudes e a concepção tradicional da *acrasia* através do mesmo argumento fundado no hedonismo da arte da medida está em que tanto uma como a outra “estão ligadas à convicção popular da perfeita inutilidade da ciência para a prática da bravura e para a superação da fraqueza de caráter”.

estrutura complexa da interação de nossos desejos e a multiplicidade de suas origens racionais e irracionais.

2.7 - A arte da medida e o hedonismo ético

O panorama final do comprometimento de Sócrates com o hedonismo no diálogo apresenta-se, assim, sob o seguinte esquema: se no (1) começo da passagem (351 b – 353 a) as sugestões iniciais da relação do bem com o prazer não constituíam certamente a opinião de Protágoras e nem claramente a posição de Sócrates; se no (2) desenvolvimento do diálogo imaginado com a multidão (353 b – 356 d), Sócrates parecia tomar distância das teses hedonistas ao mesmo tempo em que estrategicamente assimilava a posição de Protágoras à sua própria avaliação do modo de agir da maioria; agora, próximos do (3) fim da passagem (356 e – 358 d), podemos dizer que há alguns indícios de comprometimento de Sócrates com as teses hedonistas. Cabe observar, porém, que seu comprometimento é apenas com o hedonismo reformulado pela arte da medida, que toma o prazer como um bem racionalmente determinado pelo conhecimento. Paralelamente, e considerando as respectivas etapas acima apontadas, temos que (1) da proposição inicial ampla e não qualificada da relação do bem com o prazer, passamos à (2) descrição de um hedonismo psicológico, e (3) finalmente chegamos a uma forma de hedonismo ético.

Por consequência de toda esta argumentação Protágoras se vê forçado a admitir que à coragem seja necessário algum tipo de conhecimento (359 c - 360 d), já que a única explicação do erro moral torna-se a ignorância do que é o bem. A demonstração socrática da unidade das virtudes a partir do hedonismo da arte da medida configurou assim o estabelecimento de um vínculo permitido por esta entre as seguintes proposições: (a) o bem que buscamos é uma vida em que o prazer predomina sobre a dor; (b) o sucesso da busca do bem depende do conhecimento; (c) sempre que falhamos em alcançar o bem, isto se deve à ignorância. Ora, se o corajoso está em busca do bem ele precisa necessariamente do conhecimento. Disto Sócrates extrai uma fundamental consequência da relação entre a ação virtuosa e o prazer: já que o corajoso vai em direção ao que é melhor e mais honroso ele vai, por conseguinte, em direção ao que é mais prazeroso (360 a). A arte da medida, assim, permite a Platão demonstrar que a vida virtuosa é a vida prazerosa, ao propor, com seu argumento, que o conhecimento, sendo necessário e suficiente à busca do prazer é, ao mesmo tempo, necessário e suficiente à

virtude. Deste modo, quem age virtuosamente, age racionalmente, o que garante uma vida prazerosa⁶³. Com base nas premissas seguintes inferidas do argumento completo de Sócrates teríamos o seguinte raciocínio: (1) a ação virtuosa é a ação boa; (2) a ação boa é a ação calculada racionalmente; (3) a vida racionalmente conduzida leva à maximização em longo prazo do prazer; (4) a vida virtuosa, em que predominam as ações boas, é a vida mais prazerosa.

É muito importante notarmos a inversão operada por Sócrates da identificação do bem ao prazer no final do argumento: para a maioria, segundo a análise socrática, o prazer é perseguido como o bem, ou seja, ao vulgo, se alguma coisa é prazerosa, então ela é boa; mas para Sócrates, como mostra o desfecho de todo o argumento, se alguma coisa é boa, então ela é prazerosa⁶⁴. Como diz Bossi (2008, p.55), “o *Protágoras* é um esforço argumentativo para que o bom seja identificado com o autenticamente prazeroso”. A arte da medida, portanto, permite a distinção entre prazeres dignos de serem buscados e prazeres indignos de serem buscados e, como mostra Sócrates no desfecho do argumento, os prazeres dignos ou nobres estão relacionados à virtude. A arte da medida, assim, opera em dois níveis com a premissa hedonista da identificação do bem e do prazer: no início do argumento, enquanto se descreve o hedonismo popular, afirmando-se assim a tese do hedonismo psicológico, ela se apresenta como uma necessidade à vida moral comum que precisa aprender a regrar seus prazeres; no fim do argumento, quando Sócrates inverte o sentido da identificação, e após o estabelecimento das premissas do intelectualismo moral, ela funciona como parte fundamental da vida moral, enquanto se torna integrante da vida virtuosa mais prazerosa. Podemos a partir disto explicar o caráter moral da arte da medida, não explicitado no argumento, e evidenciar que tipo de hedonismo ético Sócrates está propondo, ao analisarmos a que tipo de vida o correto emprego da arte da medida dá origem.

O que seria, então, uma existência resultante da perfeita aplicação da arte da medida na condução da vida moral? Em primeiro lugar, propomos que seria uma vida

⁶³ Weiss (1989, p. 512) afirma que no *Protágoras* “o cálculo hedonístico é indispensável para a *arete* – aliás, ele é condição suficiente para a *arete*. Pois se o cálculo garante o máximo de excesso de prazer sobre a dor, ele simultaneamente garante o máximo de bem”.

⁶⁴ Segundo Findlay (1974, p. 109, 110) o que Sócrates promove desde o início da seção hedonista do diálogo é “sua secreta persuasão de que apenas a vida de virtude pode ser verdadeiramente doce”. “É quando exercitamos a métrica divina de que Sócrates está falando aqui, que nós não apenas classificamos todas as satisfações na vida de razão, mas também vemos que a vida de razão abarca os únicos prazeres reais que existem ou podem existir, que resumem e transfiguram todos os outros tipos de bens” (ibidem, p. 111).

moderada, uma vez que o indivíduo que emprega a arte da medida torna-se capaz de enxergar para além das aparências e identificar o verdadeiro valor dos prazeres próximos (356 d – e), o que lhe permite evitar a comum atitude de atirar-se ao primeiro objeto de desejo que se apresenta apenas porque ele é prazeroso. Em segundo lugar, seria uma vida sensata ou prudente, já que a arte da medida mostra o verdadeiro valor dos prazeres futuros e mostra que a avaliação da qualidade da existência deve tomar esta como um todo e não somente momentos isolados em que se frui ou se sofre (358 b), o que permite ao indivíduo preocupar-se com a busca da satisfação dos prazeres em longo prazo⁶⁵. A referência em 356 d a uma vida em que há “paz da mente” como resultado da aplicação da arte da medida sugere fortemente isto. Em terceiro lugar, por consequência do que foi dito, e tendo em mente que a arte da medida corrige o erro cometido pelo vulgo de trocar um mal maior por um bem menor, seria também uma vida mais prazerosa, já que é bem sucedida em conquistar o maior prazer e evitar a maior dor, uma vez que seu cálculo é feito com conhecimento da realidade dos prazeres e das dores e não somente de sua aparência, sendo, portanto, também uma vida feliz, já que tomada em seu todo, ela se constitui de modo eficiente em uma existência em que o prazer predomina sobre a dor. Por fim, seria uma vida virtuosa já que Sócrates pensa que a vida boa ou a vida virtuosa é a vida mais prazerosa, pois o virtuoso vai em busca do que é o melhor, e o melhor é o mais prazeroso (360 a).

A diferença entre o hedonismo praticado pelo vulgo e o hedonismo que poderia ser praticado com a aplicação da arte da medida é, respectivamente, a diferença entre, de um lado, um hedonismo desmedido (porque se atira a todo e qualquer prazer,

⁶⁵ Diversos comentários em língua inglesa do *Protágoras* e, como veremos depois, do *Górgias*, dizem que Sócrates advoga, através dos princípios da arte da medida, a busca de *long-term pleasures* e condena a busca de *short-term pleasures*. Os termos em inglês, contudo, são ambíguos, pois podem ser traduzidos ao português tanto como *prazeres em longo prazo* e *prazeres em curto prazo* - significando, respectivamente prazeres futuros e prazeres imediatos - quanto como *prazeres de longo prazo* e *prazeres de curto prazo* - significando, respectivamente, prazeres duradouros e prazeres fugazes. Quando o contexto não apresenta a diferença, o mero uso dos termos em inglês não permite a distinção. No entanto, indagamos: os prazeres que a arte da medida busca são *prazeres em longo prazo* – no sentido de advirem após longa espera – ou *prazeres de longo prazo* – no sentido de serem duradouros? Se observarmos a crítica aqui realizada por Sócrates ao modo como o senso comum falha em apreciar os prazeres futuros, podemos dizer que a arte da medida é uma técnica para se calcular o valor dos prazeres que advêm *em longo prazo*. Não obstante, uma vez que ela determina a correta apreciação dos prazeres a partir das noções do “maior e do menor, do mais e do menos”, então, também serve à busca racional dos *prazeres de longo prazo*. Na verdade, parece-me que a arte da medida socrática apresenta-se como uma estratégia para se conseguir tanto os prazeres duradouros quanto os prazeres que advêm após longa espera, parecendo mesmo indicar a coincidência entre os dois, como sugere sua preocupação com a saúde do indivíduo (a “preservação de sua vida”) – incompatível tanto com a busca dos prazeres fugazes (*de curto prazo*) quanto com a busca dos prazeres imediatos (alcançados *em curto prazo*).

privilegiando os prazeres imediatos), insensato (porque não pesa as consequências em longo prazo da busca do prazer), irracional (porque não é resultado do cálculo racional do prazer que elimina as confusões provocadas pela aparência) e frustrante (já que não é bem sucedido em garantir que o prazer predomine sobre a dor em sua vida tomada como um todo), e, de outro, um hedonismo moderado (porque freia os impulsos que levam à busca do prazer imediato e não se atira assim a qualquer prazer), sensato ou prudente (porque leva em conta o predomínio do prazer sobre a dor considerando toda a existência do indivíduo, privilegiando assim os prazeres alcançados em longo prazo), racional (porque a busca do prazer é condicionada e mediada pelo cálculo racional dos prazeres) e bem sucedido (porque é eficiente em garantir uma vida mais prazerosa se considerada pela perspectiva mais ampla possível da existência completa). Por tudo isso, podemos dizer que o hedonismo vulgar está relacionado ao vício e ao desregramento, e que o hedonismo da arte da medida está relacionado à virtude e à moderação.

2.8 - Comentário às interpretações anti-hedonistas

Analisemos, a partir de agora, o que nos dizem os defensores da interpretação anti-hedonista da passagem, que de algum modo a entendem como um argumento *ad hominem*. Kahn (1999, p. 239, 240) alega que Sócrates jamais concorda com a identificação do bem ao prazer, comprometendo-se apenas com uma visão mais fraca que diz que o prazer é bom, enquanto tal, o que deixa espaço para que outras coisas possam ser consideradas boas. Protágoras é quem teria interpretado mal a proposição socrática, e Sócrates somente teria continuado o argumento segundo a visão protagórea igualando-a à da multidão porque isto seria necessário ao argumento contra a *acrasia* e a favor do racionalismo onipotente. O argumento de Sócrates teria assim a estrutura geral de um *elenchus*, refutando a tese da multidão a partir das premissas que ela aceita. O argumento, portanto, nos termos de Kahn seria *ad populum*. A conclusão de Kahn é que o raciocínio de Sócrates é manipulativo e insincero, ele engana os sofistas com sua teoria racionalista da escolha, assim como os iludira com a filosofia lacônica na análise do poema de Simônides. A motivação para tal atitude é a mesma nos dois casos: estabelecer o paradoxo que ninguém é voluntariamente mau e que, portanto, ações ruins deliberadamente feitas são motivadas por uma falsa visão do bem - resultado já insinuado no final da análise do poema de Simônides.

Zeyl (1989, p.13 - 15), outro defensor da interpretação anti-hedonista, apela à concepção de que o gênero de discussão do diálogo é erístico e que, por isso, é aceitável que Sócrates valha-se de um uso puramente instrumental e artificioso das teses hedonísticas desde que elas o ajudem a provar os paradoxos socráticos⁶⁶. Esta seria a melhor estratégia contra os adversários em questão justamente porque estes são hedonistas e somente porque o são. Sócrates não pode abertamente rejeitar ele mesmo o hedonismo em questão porque deste modo “perderia a posição estratégica” em que se encontra minando “sua própria negação da *acrasia*”. Na mesma linha de pensamento encontra-se Sullivan (1961, p. 18) que diz que “o diálogo todo deve ser tomado como *ad hominem* e que as regras do *elenchus* permitem tais argumentos e premissas”. Segundo Sullivan (1961, p. 21, 22) Sócrates estaria comprometido com a tese hedonista apenas em palavras para dar aos sofistas e à multidão todas as razões para crerem que ele adere logicamente ao hedonismo. No entanto, pensa que ele não o faz sinceramente, e que isto faz parte do método argumentativo de Sócrates, sugerindo que este incidentalmente dá ao leitor várias indicações de que esta não é realmente sua visão do assunto. Sullivan (1961, p. 26) diz que sua interpretação apoia-se na verdade admitida por Platão de que no plano da argumentação os fins justificam os meios (a nobre mentira da *República* é um exemplo disto). Ora, o importante é a substituição de uma opinião ruim por uma melhor, ainda que esta não seja a verdade absoluta alcançada por uma lógica impecável que talvez o interlocutor não seja mesmo capaz de entender.

A atitude de Platão de fazer os sofistas aceitarem uma convicção socrática a partir de bases hedonísticas populares que o próprio Sócrates supostamente não acredita é vista por Dyson (1976, p. 43) como um ato irônico e malicioso de humor, principalmente porque a tese é combatida posteriormente pela crítica esboçada no *Górgias*. Deste modo, a identificação do prazer ao bem “é inteligível no *Protágoras* somente como uma ironia às expensas dos sofistas cujos ensinamentos (...) são moralmente suspeitos.” Dyson (1976, p. 41) aponta este e outros fatores do diálogo em que as conclusões sofísticas são tratadas com ironia como determinantes para

⁶⁶ Gagarin (1969, p. 156), por sua vez, observa que o argumento hedonístico deve ser apreciado a partir do contexto da discussão onde se insere, e que neste sentido o mais importante é entender o uso que Platão faz das teses hedonistas, mais do que perguntar-se se ele crê nelas ou não. A equação hedonística (prazer=bem) figura não como um fim, mas como um meio no contexto da discussão. Platão não está realmente querendo convencer seus leitores de que o prazer é o bem, mas antes quer provar que a coisa mais importante na vida é o conhecimento. “Platão usa os termos ‘prazer’ e ‘dor’ como equivalentes para ‘bom’ e ‘mau’, porque isto torna o argumento mais compreensível e mais significativo ao leitor.” A equação hedonística é apenas um meio para Platão demonstrar que “todas as decisões na vida são determinadas pelo conhecimento (ou a falta dele) e por nada mais.”

entendermos a verdadeira intenção da argumentação platônica no diálogo, que não é a de oferecer um verdadeiro guia moral seguro sob a forma da arte da medida, mas de mostrar veladamente como sua inadequação é uma evidência da fraqueza do próprio hedonismo, incapaz de se assegurar como um conhecimento moral seguro.

A defesa da interpretação anti-hedonista da passagem que a toma como um argumento *ad hominem* sustenta, portanto, que a identificação do bem ao prazer e a exposição da arte da medida é apenas instrumental no diálogo. Sócrates, portanto, poderia estar simplesmente esclarecendo como pensa a multidão ou como pensam os sofistas. No entanto, poderíamos perguntar: onde está a evidência textual que Sócrates **rejeita** o hedonismo? Com efeito, nenhum argumento contrário às teses hedonistas é produzido de modo explícito. Se acaso Sócrates ou Platão repudiassem tão seguramente as teses hedonistas por que não aproveitariam a ocasião de ostensivamente refutá-las também? O fato é que Sócrates produz uma descrição defensável do hedonismo ao propor a arte da medida como fonte da preservação de nossas vidas. Aliás, pode-se dizer: ao propor a arte da medida, o único hedonismo que Platão ataca é o hedonismo vulgar da multidão. Sugiro que é preciso atribuir algum peso ao fato de Platão oferecer em substituição ao hedonismo vulgar sua arte da medida, que atua como uma forma de hedonismo mais sofisticada, um tipo de hedonismo esclarecido ou intelectual.

Mesmo que a tese hedonista não seja o fim do argumento, mas apenas um meio para provar a relação da sabedoria e da coragem, e assim abrir uma via teórica para a tese da unidade das virtudes, é um meio ou caminho que o personagem Sócrates aprova, visto não colocar sobre ele nenhuma ressalva ou condição. Antes parece que ele quer convencer os sofistas de que a tese hedonista pode ser aceita, e que se aceita Protágoras tem que abandonar sua posição quanto à relação da coragem e da sabedoria. Ora, é exatamente assim que funciona o *elenchus* socrático: fazer o adversário assumir uma tese que contradiz sua posição inicial para conduzi-lo a outra conclusão. Não é necessário, porém, ao método socrático de refutação que Sócrates force premissas que ele próprio não aceita⁶⁷. Por fim, argumenta-se que a falha em percebermos o caráter *ad*

⁶⁷ Como explana corretamente Frede, M. (1992, p. xvi - xviii), a dialética permite a Sócrates mostrar a seus interlocutores que não dominam a especialidade que dizem dominar, que não sabem o que dizem saber, com vistas a alçá-los ao primeiro passo para a verdadeira sabedoria ou conhecimento, que é o reconhecimento da ignorância. Sócrates precisa para tanto apenas levar seu interlocutor a admitir uma premissa que contradiz sua assunção principal, e não precisa necessariamente demonstrar a falsidade da tese que o interlocutor defende. A refutação é do interlocutor e não da tese em si, conseguida através da demonstração de que ele é inconsistente e confuso; o que significa que Sócrates pode às vezes até mesmo compartilhar a posição inicial do interlocutor refutado; ora, ele está sempre fazendo as questões e apenas podemos imaginar como ele mesmo as responderia, diz o comentador. Assim, o caráter dialético ou

hominem do argumento está relacionada à falha em perceber-se igualmente seu caráter irônico. Suponho que a assunção socrática do hedonismo poderia ser irônica caso ele veementemente negasse tal teoria em algum diálogo anterior, indicando assim claramente que se trata de apenas uma estratégia argumentativa. No entanto, a tese hedonista, como garante Muniz (2011, p. 44 - 45) não é negada em nenhum lugar dos diálogos antes do *Protágoras*⁶⁸ – a hipótese de ironia nesta passagem do diálogo perde bastante de sua força se não se demonstra que era **evidente** aos seus leitores que Platão não compactuava com a tese hedonista afirmada⁶⁹.

A possível consciência socrático-platônica dos limites da arte da medida, tal como avaliados por Dyson – cabe notarmos, nunca denunciados explicitamente por Sócrates no diálogo - não precisa necessariamente significar que sua adoção é uma expressão da ironia socrática. Sócrates leva a sério em diversos diálogos teorias que

elêntico fundamental dos argumentos de Sócrates é o teste da especialidade do interlocutor e a revelação de sua ignorância e confusão, mesmo quando o próprio Sócrates concordaria com a tese do interlocutor.

⁶⁸ Cf. também Gosling & Taylor (1982, p. 62 - 65), aos quais o único problema potencial residiria na *Apologia* e no *Crítion*, já que nestes diálogos Sócrates defende que é melhor morrer do que agir injustamente: neste caso a dificuldade estaria em explicar em termos hedonistas que a coragem diante da morte é uma virtude. No *Crítion* (54 b - d), porém, dizem os comentadores, a vida após a morte é mencionada sem hesitação, e não é difícil a um hedonista justificar o ponto de vista aventado levando em conta as recompensas e punições após a morte. Na *Apologia* (40 c - e), contudo, a vida após a morte ou a consciência da alma após a morte são colocadas em dúvida. No entanto, argumentam, “deixando de lado a vida após a morte, a resposta de suporte hedonístico é que uma morte corajosa é preferível, em bases hedonísticas, a uma vida subsequente de vergonha, desgraça, escravidão, etc.”. Com efeito, ainda que tal tese seja filosoficamente questionável, advertem os comentadores, está longe de ser obviamente absurdo que alguém que recomende a coragem diante da morte não possa aceitar o hedonismo. Além do mais, no *Crítion* (47 d - 48 a), acrescentam, Sócrates retrata a injustiça como doença da alma, e diz que não é digno viver com uma alma doente e corrupta, tanto quanto não é digno viver com um corpo doente e corrupto, algo compatível com a visão hedonística de que a doença é dolorosa e elimina os prazeres da vida. “Pensamos, então, que nem os diálogos que lidam expressamente com o tópico do prazer, nem a *Apologia* e o *Crítion*, apoiam a tese de que já estava estabelecido, antes do *Protágoras*, um retrato de Sócrates como alguém comprometido com opiniões incompatíveis com o hedonismo”, concluem os comentadores, dizendo que isto indica que “devemos, então, assumir que a primeira posição de Platão sobre o prazer foi a do hedonismo esclarecido”. Contrário a esta posição é Shaw (2015, p. 5) a quem a *Apologia* e o *Crítion* não podem ser conciliados com o *Protágoras* porque o hedonismo exibido neste é especificamente um hedonismo corporal. Penso que a proposta da arte da medida como correção do hedonismo popular não compromete Sócrates com os tipos de prazeres buscados pelo vulgo, embora ele não esclareça que tipo de prazeres aprova. Goodell (1921) argumenta ao longo de todo o seu artigo que nada no *Protágoras* previne que o hedonismo de Platão seja direcionado no diálogo aos prazeres relacionados à virtude, à alma e ao intelecto, o que diminui consideravelmente, se é que não elimina, sua contradição com posições assumidas por Platão em outros diálogos.

⁶⁹ Consideremos quanto a isto a sensata posição de C.C.W. Taylor (2008, p.276, 277) que para evitar uma remissão a diálogos anteriores como decisiva à determinação do que é dito no *Protágoras*, nos diz em primeiro lugar, que um retrato de Sócrates em um diálogo anterior como um anti-hedonista não significa de maneira óbvia ao leitor de Platão que o retrato hedonista do *Protágoras* não deve ser tomado como sério, já que a percepção desta mudança de caracterização do personagem no máximo suscitaria no leitor a ideia de que um destes Sócrates talvez seja o histórico e o outro um mero porta-voz das teses de Platão – questão que não podemos, de fato, resolver. Em segundo lugar, tornar decisiva a procura de um Sócrates anti-hedonista em um diálogo anterior nos leva à também fadada ao fracasso determinação conclusiva de uma cronologia aos diálogos de Platão.

sabe serem limitadas. A observação da imperfeição da teoria poderia ser simplesmente um argumento a favor do caráter provisório ou hipotético de sua adoção. Afinal de contas o próprio Sócrates nos diz que a verdadeira natureza da arte da medida será analisada em outra oportunidade (357 b). O objetivo de Sócrates, como ele mesmo declara na continuação da passagem, em 357 c, é fornecer elementos suficientes para a análise da questão central em jogo quanto ao poder do conhecimento. Aliás, se Sócrates estivesse consciente de que a arte da medida, em sua essência, é assim tão frágil, como supõe Dyson, seria estranho utilizá-la para provar justamente que o conhecimento é a coisa mais poderosa de que dispõe o homem. Por que Sócrates utilizaria de uma forma de racionalidade cuja deficiência e conseqüente inutilidade deseja expor para provar o poder e a importância de algo que considera sólido e importante - o conhecimento?

Lefebvre (2007, p. 56) é ainda mais radical em sua posição:

A crença falsa na realidade da *acrasia* não cessa de ser ridícula a não ser mediante a renúncia ao uso exclusivo do vocabulário do bem e do mal e à confusão que ele gera; o ridículo desta crença tem ele mesmo valor de sintoma: ele indica o que há de absurdo em confundir o bem e o prazeroso, o mal e o doloroso. Deste ridículo não escapamos a não ser por uma fuga fora do hedonismo. É preciso escolher: seja restaurar uma clara distinção entre o bem e o mal (e não há dúvida de que para Platão isto não poderia ser feito em uma perspectiva hedonista), seja assumir a quantificação como princípio de fato e de direito da decisão, dispondo de uma única matéria, o prazer e seu oposto a dor, mas ao preço de abandonar uma verdadeira distinção entre o bem e o mal. Ou o cálculo hedonista ou a ética.

Mas, seria este corte “ou o cálculo hedonista ou a ética” uma inferência direta do texto do *Protágoras* ou um posicionamento *a priori* que imputaria desnecessariamente a Platão uma posição que ainda não colhemos neste estágio de sua reflexão? Caso a sugestão de Lefebvre fosse indiscutivelmente a posição de Platão teríamos a seguinte dificuldade: porque tanto empenho de Sócrates em descrever-nos o funcionamento da arte da medida e em apresentá-la como fonte de preservação de nossa vida? Porque Platão desejaria fornecer uma elaboração racional - se não irrepreensível, ao menos plausível - de uma teoria contra a qual desejaria justamente marcar-se como opositor, precisamente em um diálogo em que se coloca frente a seus principais adversários, os sofistas, supostamente os adeptos de tal teoria?

Crombie (1988, p.254) em sua crítica aos intérpretes anti-hedonistas, ao perceber que o texto do *Protágoras* pouco oferece de si mesmo como suporte necessário a esta visão do argumento de Sócrates, diz: “Somente porque o hedonismo é uma doutrina mal

vista há algumas reservas em dizer-se que Sócrates a mantém no *Protágoras*”.⁷⁰ Se o mesmo procedimento de proposição de questões, tal como o realizado por Sócrates, que estabelece a posição hedonista, colocasse em jogo qualquer outra doutrina que se considerasse conveniente a Sócrates, como por exemplo, a teoria das Formas, ninguém hesitaria em atribuí-la a ele, conclui o helenista. Assim, parece ser uma consideração externa ao desenvolvimento do diálogo que pesa a favor de uma interpretação categoricamente anti-hedonista da passagem: o conhecimento comum que possuímos a respeito do juízo pouco favorável que Platão faz do hedonismo em outros diálogos⁷¹.

2.9 - Argumentos a favor da interpretação hedonista

Se assumirmos, então, que todo o discurso socrático da arte da medida constitui a crítica filosófica do hedonismo popular, quais resultados colhemos das asserções e da estratégia de Sócrates? Em primeiro lugar, Sócrates concentra sua crítica no *modus operandi* do hedonismo vulgar, que sem um método definido para a escolha dos prazeres comete o equívoco indesejável de trocar um prazer maior por um prazer menor, ou no caso da troca de dores por prazeres, não alcançar um resultado hedônico positivo. Note-se aqui que Sócrates, ao invés de propor uma teoria moral alternativa que mostre que a escolha do prazer em si mesma como objeto de nossas ações é a fonte de nossos

⁷⁰ Para citar apenas um exemplo do tipo de consideração que Crombie tem em mente, podemos nos referir ao artigo de DiCola (2009, p. 8) que diz que a interpretação de Irwin da virtude como instrumento à felicidade na filosofia socrática “tem ramificações **feias**, a saber, que Sócrates é um hedonista” [grifo nosso], o que o motiva a buscar uma interpretação diferente.

⁷¹ Hackforth (1928, p. 40), um dos adeptos da interpretação hedonista da posição socrática, nos diz que este é o principal motivo da resistência dos comentadores em ver alguma forma de hedonismo defendida por Sócrates no *Protágoras*. Segundo ele, no entanto, esta foi a primeira tentativa de Platão em estabelecer um critério para determinarmos a ação moralmente boa. Como dizem Gosling & Taylor (1982, p.60) não há nenhuma evidência interna ao argumento do *Protágoras* que sugira que com a tese hedonista Platão não tinha a intenção de ser sério. Mesmo Shaw (2015, p.5), um intérprete anti-hedonista, concorda que a partir dos elementos internos do diálogo não há nenhuma indicação óbvia de que Sócrates não esteja comprometido com o hedonismo. Para este comentador (ibidem, p.14), provavelmente o intérprete mais recente da questão, as posições anti-hedonistas e pró-hedonistas equiparam-se em força quando se avalia as consequências de cada uma e seu fundamento próprio: “Quando se considera o *Protágoras* isoladamente, então, o pró-hedonismo parece mais plausível. Quando alguém considera o *Protágoras* como parte do corpus platônico, o anti-hedonismo parece mais plausível. Pró-hedonistas com dificuldade tentam explicar como o *Protágoras* cabe nas obras de Platão, enquanto anti-hedonistas com dificuldade tentam explicar por que Sócrates traz o hedonismo para a conversa. Os debates racionais alcançam equipolência”. Outra intérprete anti-hedonista do diálogo, mas que também não considera que a tese hedonista possa ser facilmente dispensada como *ad hominem* é Nussbaum (2009, p. 98) que ressalta o contraste da identificação hedonista do bem ao prazer feita por Sócrates com o pluralismo ético admitido por Protágoras, e a independência da tese quanto à posição da maioria sobre a *acrasia*, introduzida depois que os interlocutores chegaram a um acordo sobre o hedonismo. “Nenhum dos interlocutores jamais duvida que essa posição é a do próprio Sócrates”.

erros, apenas descreve uma técnica precisa e segura para alcançar com sucesso o mesmo objetivo que o vulgo se propõe, mas é incapaz de atingir: a maior quantidade de prazer. A arte da medida é, com efeito, a melhor solução para a busca de uma existência prazerosa conquistada em longo prazo. Mas devemos considerar séria a assunção por parte de Sócrates da arte da medida como parte de nossa vida moral?

Parece-me haver pelo menos um forte indício disto no discurso de Sócrates a respeito da importância da arte da medida: o trecho em que ele assevera que ela é uma ciência (357 b). O respeito que sempre atribui a esta forma de atividade epistêmica revela a seriedade de suas pretensões argumentativas. E não apenas isto, ela é classificada no gênero de ciências especialmente caras à filosofia de Platão – as ciências do número e das proporções⁷². A arte da medida dos prazeres figura, de fato, no conjunto dos diálogos de juventude de Platão, como a primeira formulação positiva da concepção buscada por Sócrates, ao menos desde o *Cármides* (174 a – e), de uma ciência do bem e do mal⁷³. Considerando-se, então, ainda que a título de hipótese, que o hedonismo proposto pela arte da medida é assumido por Platão no diálogo *Protágoras* representando, assim, um momento fundamental no desenvolvimento de suas concepções éticas através dos diálogos, quais vantagens teóricas ele estaria auferindo na tentativa de resolver os problemas éticos que aponta em suas obras iniciais?

A primeira observação que gostaríamos de expor é a pertinente sugestão de Santas (2006, p. 308) de que a elaboração teórica da metrética dos prazeres pode ser diretamente remetida à grande diferença mencionada por Sócrates no *Eutífron* (7 b – d) entre as divergências no campo da matemática e as divergências no campo da moral. Nesta passagem Sócrates faz o importante reconhecimento de que no primeiro caso as diferenças de opiniões dificilmente geram sérios desentendimentos, mas no segundo as discordâncias ocasionam o ódio e a inimizade⁷⁴. Ora, o *Protágoras*, ao mostrar que as ciências da medida podem converter-se em um uso moral aponta o caminho para a

⁷² Lembremos que as ciências matemáticas compõem o estudo propedêutico à filosofia no plano curricular dos filósofos-reis proposto na *República*.

⁷³ Neste diálogo Sócrates propõe que há uma ciência que pode nos fazer bem viver e ser felizes (εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν) (173 d). Dentre todas as ciências existentes (τῶν ἐπιστημῶν), aquela que causa a felicidade (ποιεῖ εὐδαιμόνα) é a ciência do bem e do mal (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν) (174 a – b), ciência cujo valor reside em sua utilidade ou em sua capacidade de nos beneficiar (ἧς ἔργον ἐστὶ τὸ ὠφελεῖν ἡμᾶς) (174 d). Reshotko (2006, p. 187, 188) entende que a pessoa que domina a “arte da medida” do *Protágoras* é a mesma referida na asserção socrática do *Cármides* (169 – 171) que pode tornar-se feliz porque conhece os bens passados, presentes e futuros: “(...) a arte da medida parece ser equivalente ao mesmo conhecimento abrangente descrito no *Cármides*”.

⁷⁴ Nussbaum (2009, p. 94) também comenta como no *Eutífron* Platão teria percebido os atrativos da ciência da pesagem, contagem e medição, para a deliberação prática: “uma ciência da medição deliberativa seria uma enorme vantagem na vida social humana”.

resolução dos problemas sobre o bom, o belo e o justo fundamentados em uma prática racional. Segundo Santas (ibidem, p. 310) a comensurabilidade de dores e prazeres “torna possível uma teoria do bem universalmente aplicável, unificada e completa como o conceito fundamental de guia de escolha.” Irwin (1995, p.88, 89) aponta a relação do *Protágoras* com o *Eutidemo*, diálogo em que Sócrates se pergunta pela natureza da ciência cuja posse é suficiente à felicidade, questão que não pode ali resolver porque o diálogo não possui ainda uma concepção claramente definida de felicidade. Segundo Irwin, esta é a lacuna existente nos diálogos anteriores que o hedonismo da arte da medida preenche. Ora, diz o comentador (1995, p. 91) “o prazer parece oferecer uma descrição mais determinada da felicidade porque parece mais fácil dizer se alguém está se sentindo bem [enjoying himself] do que dizer se alguém está feliz”.

Que se pese ainda o fato de tal ciência, nas palavras de Sócrates, constituir “a salvação de nossa vida” (356 e). Neste detalhe justamente, penso, contudo, que podemos determinar até que ponto Sócrates aceita a arte da medida como uma ciência moral válida. Em 357 a, esta importante asserção é qualificada: a arte da medida é a salvação de nossa vida (σωτηρία τοῦ βίου) se esta depende da correta escolha dos prazeres e das dores (ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἰρέσει), ou seja, se nosso bem estar ou bem moral (τὸ εὖ πράττειν) se resume a isto (356 d). A transformação das premissas constituintes do hedonismo psicológico, estabelecido no desenvolvimento do argumento, nas premissas do hedonismo ético, que alcançamos apenas ao final do argumento, depende do lugar que conferimos ao prazer em nossa vida moral. Se o prazer é o único ponto de orientação em nossa existência moral, a arte da medida é o melhor que podemos ter. A identificação do bem ao prazer significa, portanto, que o único *telos* de nossa existência é a melhor fruição possível desta. A arte da medida é o fundamento necessário e suficiente para tanto, demonstra Sócrates no *Protágoras*.

2.10 - Significado do hedonismo da arte da medida para Platão no *Protágoras*

Devemos reconhecer, contudo, que do fato do hedonismo da arte da medida não ser necessariamente um argumento *ad hominem* no *Protágoras*, como pretendemos, não se segue, justamente e somente por isto, que *a fortiori* ele seja a posição definitiva de Platão⁷⁵. Qual seria, então, o lugar ou valor do hedonismo da arte da medida para

⁷⁵ Como entende Tenkku (1956, p. 59) “Ainda que Platão tome seriamente este vago hedonismo, isto não significa que ele o tomava como uma verdade final. Finalidade dogmática é algo estranho a Platão”.

Platão, levando em conta o que ele diz em outras obras? Penso que a resposta a este problema está relacionada a três fatores fundamentais. Em primeiro lugar, mesmo que a determinação da posição filosófica assumida no *Protágoras* por Platão independa das posições adotadas em outros diálogos, é preciso explicar porque a identificação do prazer ao bem, que cumpre papel fundamental no argumento formulado por Sócrates no *Protágoras*, é tão explícita e veementemente negada nos próximos diálogos, como no *Górgias* (494 b - 499 b), na *República* (505 b – d) e no *Filebo* (53 c – 55 b). Em segundo lugar, Sócrates alerta que a natureza da arte da medida não foi plenamente esclarecida no *Protágoras* e promete uma investigação mais profunda desta (357 b), que não é realizada mais tarde no próprio diálogo, mas que pode ser identificada nas posições assumidas sobre a relação entre o prazer, o bem, a virtude e a felicidade em outros diálogos, onde alusões ou menções explícitas à arte da medida são realizadas⁷⁶. Em terceiro lugar, embora o valor da arte da medida no *Protágoras* dependa, até certo ponto, da identificação do bem ao prazer, segundo as premissas do diálogo, por outro lado, o abandono da premissa hedonista principal, não significa necessariamente a destituição completa de todo valor da arte da medida, que precisa apenas ser redimensionado conforme se entenda o lugar do prazer na vida moral nas diversas posições assumidas por Platão nos demais diálogos.

Nossa sugestão interpretativa é que a arte da medida e o hedonismo ético a ela associado são assumidos por Platão no *Protágoras* em caráter circunstancial, ou seja, dentro dos limites fixados pelos elementos dramáticos e lógicos do diálogo. A arte da medida, assim, não é uma premissa assumida em um argumento de caráter exclusivamente *ad hominem*, porque sua assunção não é insincera e meramente instrumental, como se fosse dirigida a Protágoras apenas como um meio de vencê-lo, talvez num ato de ironia, mas é condicionada ao propósito filosófico restrito do diálogo diretamente dependente das posições filosóficas que a sustentam. Sua aceitação

Platão aceita o hedonismo do *Protágoras* apenas como uma “solução experimental”. “A ênfase na virtude no *Protágoras* mostra que Platão já possui, inclusive nesta obra, às mãos, as armas para a crítica potencial do hedonismo”. Segundo Taylor, C.C.W. (2008, p. 277, 278) se, de um lado, não há um comprometimento irrestrito de Platão com a tese hedonista, de outro, o diálogo cumpriria o papel de explorar uma hipótese de resposta a uma questão necessária diante das reflexões feitas nos diálogos anteriores, que exigem uma definição do bem nunca explicitada: a definição do bem como uma vida prazerosa é uma “hipótese para exame, não endossada totalmente”. Nussbaum (2009, p.98, 99) assevera que Sócrates testa *pro tempore* o prazer como o tipo de fim que precisamos para colocar a ciência em atividade, um candidato unitário e universal que põe fim à concepção protagórea de uma pluralidade de fins buscados.

⁷⁶ Identificaremos e comentaremos estas alusões e menções nos próximos capítulos de nosso trabalho.

circunstancial significa, portanto, em certo sentido, sua aceitação em caráter experimental.

Deste modo, quanto às circunstâncias dramáticas do diálogo, precisamos atentar, em primeiro lugar, à platéia do debate entre Sócrates e Protágoras, composta em boa parte pelo que poderíamos chamar de senso comum esclarecido ateniense. Como nos diz Bossi (2008, p. 37), na casa de Cálias estão “alguns dos membros supostamente melhor educados das famílias proeminentes de Atenas”⁷⁷. Em outros diálogos como o *Górgias*, em que Sócrates se defronta com um tipo pouco respeitável, como Cálicles, o hedonismo assumido por este é combatido, justamente porque Sócrates não pode ali oferecer a arte da medida como uma estratégia moral benéfica à alma corrompida de seu interlocutor⁷⁸. A arte da medida serve, porém, a indivíduos cujo pensamento aproxima-se do de Protágoras, que de antemão considera que os prazeres bons são apenas os tomados em coisas nobres e que, portanto, nem todo prazer é digno de ser buscado⁷⁹.

⁷⁷Pensemos, por exemplo, na figura de Hipócrates, o jovem bem intencionado que procura Sócrates e é representante da juventude de escol ateniense, comparável ao personagem Cármides no diálogo de mesmo nome, parente de Platão também presente no *Protágoras*. Os personagens listados ao longo do diálogo, além dos sofistas Hípias de Élis e Pródico de Cós, e do discípulo de Protágoras, Antimoro de Mendes, fazem parte da elite social e política de Atenas: Hipônico e seu irmão Paralo, filho de Péricles; Xantipo, outro filho do eminente político; o poeta, prosador e dramaturgo Crítias, primo de primeiro grau da mãe de Platão (que junto com Cármides faria parte do governo dos Trinta Tiranos); o amante de oratória Fedro (que também dá nome a um diálogo de Platão), Pausânias, Alcibíades, o médico Erixímaco e o eminente tragediógrafo Agaton, todos personagens do encontro aristocrático registrado no *Banquete*; Andron, mencionado também no *Górgias*, e que será membro do regime oligárquico dos Quatrocentos em 411 a.C.; Filipides, filho de Filodemo oriundo de distinta família ateniense; dois Adimantos, tendo sido um deles um general na Guerra do Peloponeso; além de Cálias, anfitrião do encontro, cuja família era uma das mais ricas de Atenas (Cf. FREDE, 1992, p. xii; e TAYLOR, 2002, p. 69). Como nos diz Frede (1992, p. xii): “não devemos subestimar os jovens aqui encontrados supondo que eles estão aqui apenas para fazer uma carreira na vida pública. Antes, eles parecem de algum modo cientes de que a educação tradicional é insuficiente para lidar com os problemas que um cidadão de Atenas encara na segunda metade do quinto século. Eles sentem que os meios tradicionais são inadequados, que alguém deve abordar os problemas de um modo iluminado, de um jeito racional, e que deveria haver uma competência especial, uma especialidade, ao lidar com eles”. É preciso ressaltar que na data dramática do diálogo, por volta de 433 a.C., como indica Taylor (2002, p. 64), em que Sócrates é relativamente jovem, e Alcibíades ainda está deixando a adolescência, este e Crítias não tiveram ainda o destino trágico que o leitor histórico do *Protágoras* conhece muito bem (Cf. WOLFSDORF, 1998, p.130).

⁷⁸ A adesão final de “todos” ao hedonismo moderado da arte da medida e às consequências que Sócrates extraiu para sua demonstração da relação entre a coragem e a sabedoria (358 d) mostra a diferença pretendida por Platão da caracterização de tais indivíduos, que podem ser persuadidos pelo raciocínio lógico, que podem, portanto, ser educados e esclarecidos racionalmente, com relação a interlocutores como Pólo ou Cálicles, no diálogo *Górgias*, que Platão deixa claro não ter qualquer respeito, especialmente Cálicles, cujo nível de imoralidade e degradação o torna imune às investidas dialéticas de Sócrates.

⁷⁹ Se o sofista pode ser retratado genericamente como o defensor da opinião do vulgo, porque seu interesse é não chocar seus clientes potenciais, compreende-se como a opinião inicial de Protágoras no diálogo seja a mesma que a platéia do debate esposaria, ao menos abertamente, já que a discussão entre ele e Sócrates serve como propaganda de sua arte aos que a assistem com interesse em tornar-se seu discípulo, como é o caso de Hipócrates. No *Górgias* (513 b) Sócrates diz que um indivíduo pode se tornar orador e político a partir do momento que se assemelha ao povo, “pois cada um se deleita com os discursos tangentes ao seu próprio caráter, mas se aflige com os alheios”. Na *República* (493 a) ele diz:

Além do mais, ao indivíduo que já toma como objetivo de sua vida o prazer, a moderação resultante da prática da arte da medida é uma boa recomendação. E, de fato, como veremos na *República*, a única virtude que se estende igualmente a todos os cidadãos bem educados, e, portanto, a única virtude realmente popular em uma cidade justa, é a virtude da moderação. Não só ela é necessária ao vulgo, mas é a única virtude de que este é capaz. A arte da medida é necessária, segundo o argumento do *Protágoras*, porque de fato as pessoas buscam o prazer como finalidade em sua existência⁸⁰.

É significativo, portanto, que Sócrates esteja propondo a arte da medida como salvação da vida – o que pode ter tanto um sentido físico quanto moral⁸¹ – a dois de seus discípulos que morreram em consequência de uma vida desregrada e imoderada – Alcibíades e Crítias, presentes entre os que assistem a discussão. Pode ser o caso aqui, inclusive, de mais uma defesa de Sócrates da acusação de que fora responsável pelos males cometidos por alguns de seus discípulos. O tema do diálogo – a possibilidade da virtude ser ensinada – sugere esta interpretação. Deste modo, a caracterização da arte da medida como necessária à “salvação da vida” pode estar figurando aqui justamente como a lição filosófica que estes indivíduos se recusaram a aceitar de Sócrates e que poderia ter evitado o curso catastrófico que suas vidas tomaram. Como explicam Arieti e Barrus (2010, p. 26), Platão frequentemente traz à tona Alcibíades e Crítias, talvez com o propósito de confrontar as acusações contra Sócrates de que este os corrompera, mostrando dramaticamente que ele fez o melhor que pode por eles e que eles são os únicos responsáveis por suas faltas⁸².

“Que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembléia, e chamam a isso ciência”. Na situação presente, o discurso e a maneira de se comportar de Protágoras, creia ele sinceramente ou não no que diz, é adequado ao ambiente privado da casa de Cálías e às opiniões particulares de seus ouvintes.

⁸⁰ Como nos diz Weiss (1989, p. 520), “o mundo do *Protágoras*, então, é um mundo com um único valor, habitado por pessoas de uma dimensão. Onde o prazer é o único bem, as pessoas podem ser apenas maximizadoras racionais do prazer”.

⁸¹ O uso de το εὖ πράττειν em 356 d, como aquilo que a medida garante, pode cobrir qualquer um dos casos, sendo tanto viver bem, no sentido de vida saudável ou feliz, quanto viver bem, no sentido de viver virtuosamente. Sugiro que Platão propõe inclusive a relação íntima dos dois sentidos, pois pensa que a vida saudável depende da vida virtuosa, como demonstraremos, irá sugerir no *Górgias* e na *República*. Dodds (2002, p.335) que garante a existência da ambiguidade desta expressão na língua grega, diz que Platão torna a valer-se dela também no *Górgias* (507 a - c).

⁸² Cf. também Taylor (2002, p. 64): “(...) é evidente que a acusação de ‘corromper os jovens’, que foi uma das acusações que condenou Sócrates à morte (Xen. Mem. I.i.1; D.L. II.40), foi baseada ao menos em parte em sua suposta responsabilidade pelas subseqüentes carreiras políticas de alguns de seus jovens associados, notavelmente Alcibíades e Crítias. Platão faz Sócrates aludir a isto na *Apologia* (33a-b) sem mencionar nomes, uma vez que uma recente anistia tornara impossível para seus acusadores trazer uma acusação direta. Xenofonte, escrevendo alguns anos depois, refere-se diretamente (Mem. I.ii.12-16) à

Em segundo lugar, quanto à circunstância filosófica do diálogo, de extrema relevância é também o fato de que o argumento que constrói a arte da medida no *Protágoras* atue no âmbito circunscrito da concepção socrática intelectualista da alma, onde os conflitos morais são reduzidos a um problema de cálculo racional e onde, por consequência, a vida perfeitamente conduzida segundo o conhecimento, precisamente a vida virtuosa, coincide com a vida mais prazerosa. A partir do momento em que Platão passa a explorar os demais tipos de conflitos existentes na alma humana, que não podem ser reduzidos à escolha determinada pela razão – seja porque Platão abandonou a concepção intelectualista da alma, seja porque decidiu explorar esta outra gama de problemas apenas nos diálogos posteriores ao *Protágoras*⁸³ – a arte da medida, em sua presente versão, deixa de ser condição suficiente à boa condução da vida moral. Não obstante, ela não deixa de ser condição necessária, justamente porque Platão não abandona a crença de que o prazer pode e deve ser incluído na descrição de nossa existência moral saudável. Por outro lado, como muito bem aponta Findlay (1974, p.111):

A crença em uma vida que é de uma só vez científica e puramente prazerosa, e que é uma apenas enquanto também é a outra, continuará a ser o tema de muitas discussões posteriores de Platão.

O segundo aspecto teórico determinante para a admissão da posição filosófica de Sócrates no diálogo é a presença das premissas do hedonismo psicológico que assumem que a finalidade última buscada pelas ações de todo homem é o prazer. Observemos que se a primeira posição filosófica, do intelectualismo socrático, começa a ser abandonada no *Górgias* e no *Fédon* quando Platão apresenta a antítese existente entre a alma e o corpo humano, e a concretiza na *República* na teoria da alma tripartida, a segunda posição, porém, jamais será abandonada nos diálogos; pelo contrário, Platão a utilizará para elaborar as posições éticas comuns que dela resultam para estabelecer diversas posições de confronto: no *Górgias* na figura e na tese hedonista extrema de Cálicles, no *Fédon* na vida que estreita a relação da alma com o corpo, na *República* na caracterização das formas corrompidas de alma, no *Filebo* na vida pura de prazer

acusação (provavelmente tornada explícita por um panfleteiro do quarto século, Polícrates, que escreveu uma *Acusação de Sócrates* contendo acusações que não poderiam ser feitas abertamente no julgamento) de que ‘Crítias e Alcibíades, depois de terem sido associados de Sócrates, infligiram um grande número de males ao estado’”.

⁸³Denyer (2008, p. 181) observa muito bem que Sócrates não diz nada no diálogo que elimine a possibilidade de interpretarmos o conhecimento do bem e do mal, contra o qual não agimos, segundo o argumento, como “demandando algo como uma longa e intensa educação do apetite, da emoção e do intelecto que a *República* prescreve para aqueles que irão governar uma sociedade ideal”.

defendida pelo personagem homônimo. Todo o projeto educativo das *Leis*, último diálogo de Platão, estará fundado nas premissas do hedonismo psicológico (643 b – 645 c). Neste caso, a arte da medida, enquanto uma forma de hedonismo esclarecido, terá sua presença e importância reformulada nos próximos diálogos na mesma proporção em que tais posições filosóficas forem revisadas ou adaptadas por Platão a novos contextos argumentativos.

Analisando sob a perspectiva do desenvolvimento do pensamento platônico, podemos dizer que o discurso hedonista da arte da medida construído no *Protágoras* traz, ainda, todos os ganhos teóricos que suas consequências problemáticas geram ao servir para reflexões futuras, e que poderemos evidenciar nas discussões filosóficas que Platão exibirá em diálogos posteriores. Em primeiro lugar, no tratamento do hedonismo popular e em sua revisão do problema da *acrasia* quando se percebe a tensão existente entre a concepção filosófica defendida e a visão psicológica ainda simplista que a embasa. O conflito latente no *Protágoras* entre a descrição puramente intelectualista da natureza humana e o uso do vocabulário do domínio de si mesmo que exige uma concepção multipartida de nossa personalidade levará ao desenvolvimento da teoria tripartite da alma humana na *República*. Em segundo lugar, nos próprios problemas decorrentes de uma ética ainda basicamente materialista que forçarão o descortinar de uma visão mais ampla e espiritual do ser humano no *Górgias* e no *Fédon*. Em terceiro lugar, em todos os problemas que podem ser apontados acerca do *modus operandi* da arte da medida, centrado numa avaliação exclusivamente quantitativa do prazer, que levarão posteriormente no *Górgias*, no *Fédon*, na *República* e no *Filebo* às distinções qualitativas entre os prazeres e ao reconhecimento do valor do prazer intelectual. Em quarto lugar, nos problemas quanto à possibilidade de um relativismo ético resultado de uma concepção meramente empírica da arte da medida, que levarão às distinções ontológicas dos prazeres levadas a cabo na *República* e no *Filebo* e suas respectivas avaliações. E finalmente, nas dificuldades geradas pela descrição insuficiente da natureza da atividade epistêmica da arte da medida e da natureza de seu critério guia que resultará nas reflexões sobre as Formas e a relação destas com nossa vida moral na *República*⁸⁴.

⁸⁴ Há um mal-estar sentido por alguns comentadores causado pela leitura da arte da medida como uma ciência empírica, que calcula o valor das ações por seus resultados práticos. Isto é o que faz com que Lefebvre (2007, p. 63, 64) reconheça na arte da medida do *Protágoras* a fundação do utilitarismo e por isso mesmo recuse que ela possa pertencer a Sócrates ou a Platão. Frede (1992, p. ix) revela que o próprio John Stuart Mill teria reconhecido no *Protágoras* um precursor de seu utilitarismo. Quanto aos problemas

2.11 - Conclusão acerca do *Protágoras*

Em conclusão, o propósito filosófico de Platão com a arte da medida no *Protágoras* é a demonstração da possibilidade de um hedonismo ético no âmbito da ação humana calculada racionalmente. No trecho final do diálogo, quando Sócrates retoma o problema da unidade das virtudes para mostrar que a coragem é um tipo de conhecimento (358 d – 360 e), o conhecimento do que se deve e não se deve temer (360 d), ele apresenta a consequência fundamental da vida virtuosa: ela é melhor (τὸ ἄμεινον), mais honrosa (κάλλιον) e mais prazerosa (ἥδιον) (360 a). Diante dos indivíduos esclarecidos que constituem a plateia do diálogo em seu cenário na casa de Cálias, Sócrates pode oferecer como um atrativo à vida moral o fato de sua consequência principal - e antes não suspeitada por eles - ser o prazer resultante dela⁸⁵. Ele não poderia fazer isto no contexto de um debate contra hedonistas sibaritas, que dispensariam ou compreenderiam mal a relação fundamental entre a virtude e o prazer (como no *Górgias*), e não poderia fazê-lo em qualquer contexto de um contraste da vida do senso comum com a vida genuinamente filosófica, em que se correria o risco de supervalorizar os prazeres banais do corpo e não perceber o valor dos prazeres próprios do conhecimento (como no *Fédon*).

relacionados a isto, em primeiro lugar, é fácil questionar se alguma ciência empírica dependente de previsões acerca das consequências de ações pode alcançar o grau de rigor exigido pelo próprio Sócrates no texto. Ora, Sócrates pretende que a arte da medida nos garanta sempre a verdade como resultado de suas análises. O problema na descrição da arte da medida é que Sócrates não nos deixa claro qual a natureza de sua atividade epistêmica e qual o ponto de referência desta para a apreciação da verdade com relação às ações prazerosas e aos fenômenos e, portanto, como ela destitui o poder das aparências. Tenkku (1956, p. 26) afirma que o cálculo hedonístico da arte da medida se assemelha em alguns aspectos ao cálculo hedonístico de Bentham, sendo que a principal distinção entre os dois está em que Bentham preocupa-se com a felicidade de toda a sociedade, enquanto Platão no *Protágoras* está interessado apenas na felicidade individual. Na *República* Platão resolverá os dois problemas apontados, ao mostrar como a Forma do Bem deve ser o fundamento tanto de nossa existência moral e política, garantidora da verdade e precisão de nossas decisões particulares quanto da possibilidade de unidade na multiplicidade sensível, orientadora, portanto, da unidade dos interesses dos cidadãos da *kallípolis*. Outra autora que comenta tanto a não especificação da natureza do prazer como uma unidade de valor no diálogo, quanto a relação da arte da medida do *Protágoras* com o utilitarismo moderno é Nussbaum (2009, p. 98 - 99): “a motivação central para o hedonismo é uma necessidade de comensurabilidade que tem o intuito de lidar com confusos problemas deliberativos”, motivação comum tanto a Platão no *Protágoras* quanto a Bentham e Sidgwick no século XIX.

⁸⁵ Como diz Bossi (2008, p. 136) Platão pode manipular dois níveis distintos de argumentação “segundo o tipo de auditório, atendendo a suas necessidades e mentalidades. Se uma pessoa comum e normal perguntasse a Platão por que deve se esforçar para alcançar a excelência, (...) provavelmente a responderia, fazendo uso de boa retórica, que é o único meio de alcançar o maior prazer, isto é, de ser feliz. Se conversasse esta mesma questão com um sábio, consciente de que este conheceria o aspecto prazeroso do bem, provavelmente se concentraria nos aspectos ontológicos da virtude, em seu papel aperfeiçoador e ordenador da vida, em termos de estabilidade, união interna e externa (...), serenidade e harmonia”.

Platão não assumirá mais nos próximos diálogos a identificação do bem ao prazer que resulta na posição hedonista apresentada, e ora apontará a distância entre sua posição ética particular e o hedonismo, como no *Fédon*, ora aproximará estas, como na *República*, assentando sua concepção sempre nos limites determinados pelo caráter circunstancial de cada diálogo em seu conjunto próprio de elementos dramáticos e em seu conjunto próprio de elementos lógicos. A única conclusão que Protágoras tem de aceitar no final do diálogo, a saber, que por resultado da virtude temos o prazer, é justamente a posição filosófica que será desenvolvida nos próximos diálogos e o que Platão retém de legítimo da arte da medida do diálogo *Protágoras*: no registro filosófico do intelectualismo socrático em que a busca do bem é plenamente determinada de modo racional e onde os desejos irracionais não interferem na correta escolha dos fins, a arte da medida leva aos prazeres da virtude, que para Platão são, de fato, os maiores. Assim, quem persegue o prazer racionalmente encontrará a virtude não somente como fonte de prazer, mas como máxima fonte de prazer.

No entanto, as evidências textuais de que Platão de alguma maneira conserva a importância do prazer ou que suas críticas ao prazer são sempre qualificadas nos próximos diálogos, tornam relevante considerar como séria sua promessa de um retorno ao tema. Entendemos que o tema da arte da medida é o tema da presença e do lugar do prazer em nossa vida moral e, por isso, é o tema do conhecimento adequado sobre o prazer que torna sua inserção em nossa existência possível. Este tema reaparece de modo proeminente na obra de Platão sempre que o que está em jogo é a decisão acerca de um gênero de vida, o que nos garante que a arte da medida não perde sua importância como um pano de fundo a ser sempre considerado na apreciação do desenvolvimento da reflexão moral platônica. O fato de Platão abandonar a identificação do bem e do prazer não significa que abandonou a importância da arte da medida enquanto tal: é isto o que sinalizam as passagens dos demais textos em que se evoca a necessidade de um cuidado com o prazer, de um saber especial sobre ele.

De fato, não há como ignorarmos nos diálogos as passagens em que Platão apresenta a necessidade de um saber especializado sobre o prazer que saiba avaliá-lo com conhecimento e com propriedade. Não obstante, a única descrição da arte ou ciência especializada no prazer que podemos identificar com clareza no *corpus* platônico é a descrição da arte da medida apresentada no *Protágoras*. Nosso trabalho consistirá, então, em parte, em mostrar onde o reconhecimento da importância ou da função dos pressupostos ou dos princípios operantes na arte da medida continua a

figurar na ética platônica. A arte da medida será recuperada em nosso trabalho de interpretação dos próximos textos platônicos não como um artifício que pode ser utilizado para resolver seus problemas lógicos ou suas lacunas argumentativas, mas como uma estratégia para identificarmos a posição de Platão nestas obras quanto ao problema filosófico que aquela suscita e que o filósofo nunca perde de vista – a relação entre o prazer, a virtude e a felicidade. A retomada do tema em novos contextos dramáticos nos força a reconhecer seja que Platão não havia dito tudo acerca da arte da medida no *Protágoras*, como ele mesmo assume, ou que o uso que fez dela neste diálogo não pode ser desvinculado de seu caráter circunstancial, seja que ela não pode permanecer parte da ética platônica sem que os novos pontos de vista assumidos por Platão a modifiquem. Nossas indicações de sua presença em textos posteriores ao *Protágoras* têm a função de mostrar que Platão cumpriu sua promessa de tornar a tratar deste assunto.

3 – O ANTI-HEDONISMO DO GÓRGIAS

3.1 – O *Górgias* e a crítica à retórica

No *Górgias*⁸⁶, obra de juventude de Platão, o filósofo ateniense apresenta sua reflexão sobre a natureza e o valor da retórica. A questão não pode ser desenvolvida no diálogo sem que Platão tome importantes posições acerca do ambiente político e cultural mais amplo em que vive e, por isso, o texto apresenta, tanto de forma velada quanto de forma explícita, diversas críticas dirigidas a importantes figuras políticas da sociedade ateniense e a várias características típicas da democracia do século V a.C., como seu sistema jurídico. Em meio a tudo isso o texto apresenta-se como uma defesa do modo de vida filosófico contra o modo de vida preconizado pelos “homens de ação” ou “homens práticos” que podemos caracterizar brevemente como aqueles cujos valores morais orbitam ao redor da defesa de sua reputação na cidade e da conquista ou exercício do poder na vida pública⁸⁷. Tais valores são encarnados no texto na figura do retor ou do orador, de cuja arte Górgias é mestre. Os demais personagens do diálogo, que debatem com Sócrates – Polo e Cálicles - são representados como o produto típico da ação pedagógica de homens como Górgias na sociedade ateniense.

O *Górgias* é, segundo as cronologias mais comuns dos diálogos, a segunda obra platônica a tratar com relevância do tema do prazer, sendo precedido apenas pelo *Protágoras*. É justamente sua relação com este último um dos problemas mais difíceis da abordagem do pensamento platônico acerca do prazer. Como vimos no capítulo precedente, vários indícios apontam a um comprometimento, ao menos qualificado, do personagem Sócrates com uma forma de hedonismo no diálogo *Protágoras*. Este hedonismo, fundado na técnica denominada por Sócrates “arte da medida” ou “metrética dos prazeres” (μετρητικὴ τέχνη), fora elaborado pelo filósofo como uma alternativa ao comportamento equivocado da maioria que em sua busca pelo prazer, enganada pelo poder das aparências, troca prazeres maiores por prazeres menores, ou descarta do balanço entre dores e prazeres, escolhendo, por fim, com frequência, a pior dentre as alternativas, e não uma vida em que o prazer predomina sobre a dor. Sócrates insistira que toda ação humana é motivada em última instância pela busca do prazer, naturalmente mais desejável quando em maior quantidade, o que torna a “arte da

⁸⁶ Todas as citações que farei do texto são da tradução de Daniel R.N. Lopes indicada nas “Referências”.

⁸⁷ Segundo Dodds (2002, p. 243) Platão no *Górgias* está condenando, com sua concepção de *eudaimonia*, os padrões de uma cultura da vergonha que iguala a felicidade com o prestígio; tal condenação já estaria implícita no modo de vida de Sócrates.

medida” necessária para o preciso cálculo dos prazeres e a correta execução de nossos intentos. O desfecho do argumento desta obra, contudo, deixa-nos entrever a extensão do comprometimento de Sócrates com esta forma de hedonismo, a saber, até o ponto em que a vida mais prazerosa coincide com a vida virtuosa.

O *Górgias*, por sua vez, exhibe desde o início uma postura, no mínimo, desconfiada ou cautelosa quanto aos efeitos do prazer em nossa existência. A grande questão do diálogo tem sido apontada pelos comentadores como a fundamental reflexão acerca do gênero de vida ao qual é digno nos consagrarmos⁸⁸ e exige, para tanto, uma análise dos fins aos quais submetemos nossas decisões, figurando o prazer entre estes como uma possibilidade perigosa. O primeiro momento em que se coloca o problema do prazer em nossa existência é na análise da natureza da retórica que figura entre as atividades empíricas denominadas lisonja – justamente as que colocam o prazer como sua ambição derradeira e principal. Estas tomam o prazer como o verdadeiro bem ao qual devemos dirigir nossos esforços e a crítica de Sócrates a elas incide justamente neste ponto. Não obstante, a postura de Sócrates sobre o prazer no debate com Polo, exatamente onde a crítica da retórica, neste sentido, é realizada, acaba por se tornar ambígua quando ele sugere como premissa para um dos argumentos que produzirá a refutação de seu interlocutor, que as ações belas podem ser identificadas por seu benefício ou pelo prazer que acarretam.

O debate mais longo e decisivo com seu próximo interlocutor, Cálicles, parece, no entanto, desferir golpe decisivo na vida consagrada à busca do prazer. É precisamente a tese que no *Protágoras* sai da boca do próprio Sócrates – “o prazer é o bem” – o alvo do ataque dialético do filósofo que produzirá diversos argumentos contra a identificação dos dois termos. Sócrates, neste trecho da obra, está claramente combatendo o hedonismo. A polêmica sobre o diálogo, no que diz respeito a este ponto, é saber se esta crítica atinge o hedonismo da “arte da medida dos prazeres” construída no diálogo anterior⁸⁹. Para que se decida acerca do alcance da crítica socrática ao

⁸⁸ Sócrates indica ao menos três vezes no diálogo qual é o objeto geral da discussão: no debate com Polo, diz em 472 c, que o que está em jogo é o que há de mais belo para se conhecer: “quem é feliz e quem não é”. Já no debate com Cálicles, diz em 479 e, que o tema da conversa é “de que tipo deve ser o homem, com que deve ele se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem”. Por fim, ao mesmo interlocutor Sócrates alerta mais tarde, em 500 c, para a seriedade do tema que discutem – “o modo como se deve viver” – estando em contraposição, de um lado, a vida política, onde se exercita a retórica, e de outro, a vida voltada à filosofia.

⁸⁹ Dentre os diversos comentadores que acreditam não haver contradição entre o *Protágoras* e o *Górgias* no que diz respeito à posição geral de Platão sobre o prazer encontram-se Gosling & Taylor (1982, p. 70 - 72), Lefebvre (2007, p. 91, 92), Bravo (2009, p. 373); Reshotko (2006, p. 179 - 183); Rudebusch (1999, p.62, 63) e Bossi (2008, p.92). Dentre os muitos que entendem que a crítica ao hedonismo realizada no

hedonismo é necessário, porém, que se compreenda o objeto de sua refutação – a vida hedonista tal como proposta por Cálicles. A decisão da questão depende de conseguirmos confirmar a possibilidade dos argumentos socráticos serem especialmente formulados para destruir somente o hedonismo desmedido ou, como alguns o chamam, o hedonismo sibarita⁹⁰, proposto por seu adversário. É de se notar que apesar de todas as reservas quanto ao hedonismo de Cálicles, Sócrates realize, em momento crucial de seu contra-ataque ao personagem, uma importante ressalva, asseverando a existência de bons prazeres. Os bons prazeres são aqueles que contribuem para o alcance de nosso verdadeiro bem, status que permanece recusado ao próprio prazer – consideração que ao mesmo tempo em que contraria a premissa fundamental da arte da medida do *Protágoras*, nos permite reconsiderar seu valor ao nos mostrar sua utilidade à posição ética assumida por Platão no *Górgias*.

Nosso objetivo é traçar todo o percurso argumentativo de Sócrates em sua abordagem direta e indireta do prazer no diálogo *Górgias*, para constatarmos de que maneira a formulação de uma nova trama conceitual e, possivelmente, de uma nova postura teórica, abala ou harmoniza-se a sua posição elaborada no *Protágoras*, apesar de claramente superá-la em complexidade.

3.2 - O diálogo com Polo: a retórica não é arte e é parte da lisonja

Nosso interesse pelo diálogo começa, assim, a partir do debate entre Sócrates e Polo iniciado em 461 b, quando o discípulo de Górgias irrompe na conversa criticando Sócrates por ter procedido indevidamente na argumentação travada com o grande sofista acerca da retórica. Górgias fora levado à contradição por Sócrates ao defender que não são responsabilidade dos professores de retórica, como ele, as injustiças praticadas por seus discípulos no uso desta arte, seu objeto de ensino (456 a – 457 c). O sofista acaba posteriormente admitindo que poderia ensinar o que é a justiça a seus estudantes desde que necessário (460 a - 461 a), confissão que implica o reconhecimento da necessidade de seus discípulos praticarem justamente a retórica,

Górgias atinge a arte da medida do *Protágoras*, podemos mencionar Dodds (2002, p.21), Irwin (1995, p.114), Annas (1999, p. 154, nota 47) e Russell (2005, p. 50, 51).

⁹⁰ Sibarita é a pessoa natural da antiga cidade de Síbaris, “colônia aquéia na costa leste de Brútio, no sul da Itália, fundada por volta de 720 a.C.” cuja “riqueza e luxo tornaram-se proverbiais” (HARVEY, P. *Dicionário de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 461). Como referência à opulência da antiga cidade que se tornou uma das mais ricas e importantes na Magna Grécia, o termo é usado em geral para referir-se à pessoa voluptuosa que leva uma vida dedicada aos prazeres materiais.

segundo Sócrates⁹¹. A crítica de Polo a Sócrates é que este teria se aproveitado da vergonha de Górgias em confessar que a justiça não é seu objeto de ensino, mas somente a arte da persuasão (461 b – d).

O primeiro trecho da conversa que nos concerne está no início do diálogo entre Polo e Sócrates quando este, questionado pelo primeiro, expõe sua definição de retórica. Neste momento Sócrates expõe sua visão acerca do status epistemológico da retórica e de seu poder político deixando-nos entrever certa consideração pelo prazer. Sócrates nega o estatuto de arte à retórica, relegando-a ao âmbito da experiência (ἐμπειρίαν) (462 b - c)⁹². O objetivo de sua prática seria a produção de certo deleite e prazer (χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας) (462 c) e, neste sentido, pertenceria ao âmbito maior da lisonja (κολακείαν) (463 a), gênero de atividade que Sócrates não considera digno (463 a). Analisemos, a seguir, as duas principais afirmações de Sócrates neste trecho: (1) a retórica não é arte; (2) a retórica é parte da lisonja.

Segundo Sócrates a retórica não é arte porque “ela não possui, para oferecer as coisas que ela oferece, uma razão fundada sobre o que é sua natureza” (οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἅ προσφέρει ὁποῖ’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν) e porque “ela não pode, por consequência, relacioná-las cada uma à sua causa”⁹³ (ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν) (465 a). Descobrimos, assim, o que Sócrates entende por arte, em oposição a uma mera “experiência” (ἐμπειρίαν): (1) uma atividade racional; (2) uma atividade que conhece a natureza daquilo com que lida; (3) uma atividade que é capaz de esclarecer as causas envolvidas em seu procedimento.

Sócrates diz que a lisonja é um gênero de atividade que compreende quatro tipos de práticas: (a) a culinária; (b) a retórica; (c) a indumentária; (d) a sofística (463 b). Como um todo a, lisonja é o simulacro (εἶδωλον) do conjunto de artes que visa cuidar dos indivíduos: este se divide no cuidado (θεραπείας) com o corpo e no cuidado com a

⁹¹ Como esclarece Findlay (1974, p. 113), a contradição reside em que o retor é apresentado, de um lado, como capaz de abusar de sua arte e, de outro, como possuindo um padrão que previne tal abuso.

⁹² No *Fedro* (260 e) Platão diz igualmente que a retórica “não é uma arte, mas uma prática desprovida de tal qualidade” (οὐκ ἔστι τέχνη, ἀλλ’ ἄτεχνος τριβή). Platão diz neste diálogo que uma retórica que fosse verdadeiramente arte, diferente da praticada em seu tempo, precisaria ter diversos tipos de conhecimentos, como um conhecimento geral sobre a natureza e sobre a alma, um conhecimento sobre os efeitos genéricos das ações em seus objetos, um conhecimento sobre os gêneros de discursos, além de um conhecimento das diferentes espécies de alma as quais aplica seu discurso, bem como, por fim, um aguçado senso de oportunidade (271 a - 272 a).

⁹³ Neste trecho cito minha versão em português para a tradução de Croiset, mencionada na bibliografia, que difere ligeiramente da de Daniel Lopes que propõe “porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica” [grifo nosso]. O texto de Croiset se aproxima da tradução de Irwin (“it has no rational account (*logos*) by which it applies the things it applies, to say what they are by nature”) e da de Zeyl (“it has no account of the nature of whatever things it applies by which it applies them”), indicadas nas “Referências”.

alma, e ambos visam à boa compleição (εὐεξίαν) do indivíduo de que tratam (464 a). Este cuidado com a alma Sócrates chama política, sem nomear, porém, o cuidado com o corpo, mas distinguindo neste último duas partes: a ginástica e a medicina (464 b). O cuidado com a alma também se divide em duas partes correlatas ao cuidado com o corpo; são elas: a legislação que corresponde à ginástica; a justiça que corresponde à medicina (464 b). Interpretando a comparação promovida por Sócrates, podemos descrever a natureza desta relação: há um cuidado que poderíamos chamar de preventivo - a ginástica ao corpo, a legislação à alma; há um cuidado que poderíamos chamar de corretivo - a medicina ao corpo, a justiça à alma. Estas últimas práticas mencionadas - implica-se pela exposição geral de Sócrates - estão fundadas no conhecimento (ἐπιστήμη), o que nos autorizaria a chamá-las de artes (τέχναι), segundo a concepção de Sócrates.

A lisonja, enquanto o gênero de atividades que se contrapõe ao gênero do cuidado com o corpo e a alma, seria fundada não no conhecimento, mas na conjectura (στοχασμός) (464 c). Sem ter por objetivo zelar pelo supremo bem (τοῦ βελτίστου), como as artes mencionadas, vale-se da ignorância e apoia-se no prazer imediato (ἀεὶ ἡδιστῶ) (464 d). A primeira contraposição apresentada entre a lisonja e as artes do cuidado é que enquanto estas se preocupam com o bem dos indivíduos, aquela se preocupa apenas com a produção de seu deleite. Assim, a lisonja dividir-se-ia também em quatro partes que simulariam as partes do cuidado com a alma e com o corpo: a culinária seria paralela à medicina (464 d); a indumentária contraposta à ginástica (465 b); a sofística corresponderia à legislação (465 c); e, por fim, a retórica se encontraria em oposição à política (465 c). Sócrates acrescenta outra comparação, dizendo que a retórica seria a “contraparte da culinária na alma” (465 d), afirmando ainda que apesar da distinção, sofística e retórica confundem-se em suas atividades diluindo-se em uma mesma coisa (465 c).

Interpretando o paralelo desenvolvido por Sócrates podemos afirmar que a sofística e a retórica dirigem-se à alma dos indivíduos não para produzir seu bem, mas para proporcionar-lhes prazer, na mesma medida em que a culinária e a indumentária fazem o mesmo ao corpo. Fazem-no com sucesso justamente por agirem como um simulacro das verdadeiras artes, ou seja, por parecerem fazer o bem, quando, na verdade, desconhecem o que seja realmente isto. Assim, se a legislação trata do cuidado preventivo da alma, a sofística apenas parece fazê-lo, mas não o faz, substituindo o verdadeiro bem pelo prazer. E se a justiça trata do cuidado curativo da alma, a retórica

parece fazê-lo, mas não o faz, substituindo o verdadeiro bem da alma pelo prazer⁹⁴. A respeito da sofística, Sócrates não nos dá maiores informações, mas vejamos o que podemos concluir sobre a retórica.

A justiça aplica-se à alma na medida em que pode corrigi-la, ou seja, quando a alma necessita de correção porque está maculada por uma falta. A retórica enquanto simulacro da justiça deve fingir produzir os efeitos daquela. O efeito benéfico da justiça é a correção da alma que se dá através da punição. O que faz a retórica ao invés disto? Promove a absolvição do indivíduo livrando-o da punição. Uma vez que o status de arte havia sido negado à retórica por sua ignorância acerca da natureza e das causas das coisas envolvidas em seu procedimento (465 a), podemos nos perguntar o que precisamente ela ignora. A retórica ignora, em primeiro lugar, o que é o bem à alma maculada: a punição. E o ignora justamente porque igualmente desconhece a natureza da alma e a natureza do bem oriundo da punição. Este ela confunde com o prazer advindo da absolvição, justamente o objeto por ela buscado, cuja natureza, por consequência, ela ignora também⁹⁵. A crítica platônica à retórica no diálogo *Górgias* não poderá estar completa, portanto, antes de Sócrates mostrar-nos: a natureza do bem, a natureza da alma e a natureza do prazer. Sócrates tratará, como veremos, acerca do bem e do prazer no debate com Cálicles, e apesar de seu argumento recorrer, contra este, à noção de alma, pouco nos dirá ainda sobre sua natureza. Para tal teremos de aguardar sua reflexão no *Fédon* e, principalmente, na *República*.

3.3 - A crítica à retórica e o problema do prazer

As teses apresentadas por Sócrates até o momento podem ser assumidas como uma crítica ao prazer? Lefebvre (2007, p. 81) diz que sim, e que neste momento do texto somos apresentados a uma forte tese platônica sobre o prazer: “o prazer tende a se passar pelo bem”. Nisto consistiria, segundo o comentador, a orientação anti-hedonista do *Górgias* – a proposição de que o prazer é aparência do bem. Este seria, inclusive, o

⁹⁴ Tenkku (1956, p.66, 67) afirma que a caracterização do sucesso da retórica em seu apelo ao amor dos homens pelo prazer é uma evidência de que no *Górgias* Platão também defende um hedonismo psicológico. Isto seria percebido também, por exemplo, em sua caracterização dos homens como preferindo os prazeres à saúde física. Platão, porém, adverte o comentador, não é claro se os oradores seriam representantes do hedonismo psicológico aplicado às pessoas comuns no mesmo sentido positivo de buscarem seus próprios prazeres com sua atividade, mas garante que o são ao menos em um sentido negativo de evitarem a dor; é o que pode ser inferido pela posição de Polo de que a pena por uma injustiça cometida é um mal do qual se deve escapar.

⁹⁵ Sócrates dirá mais tarde no diálogo (500 e – 501 a), já no momento da discussão com Cálicles, que a retórica deve ser criticada por não examinar a natureza e a causa do prazer.

propósito desta comparação da *tekhne* com a *empeiria* (ibidem, p. 78). Nossa opinião, porém, é que até o momento parece não haver uma crítica dirigida ao prazer em si mesmo, já que o problema da retórica e de todas as outras partes da lisonja não está propriamente na promoção do prazer, mas em seu descuido com relação ao bem. Promover o prazer ignorando o que seja o bem é o verdadeiro mal. O objetivo do argumento não parece ser colocar bem e prazer em relação de oposição. Sócrates está, na verdade, opondo o conhecimento do bem – próprio das *tekhnai* – à ignorância do bem – característica das *empeiriai*. Não se pode dizer que o argumento descarta a possibilidade do prazer encontrar lugar digno em nossa existência desde que acompanhado do bem ou ao menos desde que não esteja em conflito com o bem. É patente, porém, a partir do argumento que o prazer não pode ser identificado ao bem. Vejamos como algumas considerações posteriores aprofundam esta relação entre as noções de bem e prazer.

Na sequência do texto, Polo e Sócrates discutem a questão do poder dos que dominam a retórica, poder cuja existência é negada por Sócrates que diz que sua tese é a conclusão natural da hipótese que o poder é um bem (466 e). A tese socrática consiste em defender que o retor não tem poder justamente porque não faz o que quer, mas porque faz o que lhe parece ser melhor (466 d). É neste contexto que Sócrates nos oferece a primeira informação relevante a nossa compreensão de sua noção de bem: o bem é aquilo que visamos como finalidade de nossas ações. Neste sentido, existiriam três tipos de coisas: *as coisas boas* (ἀγαθὰ), cujos exemplos fornecidos por Sócrates são a sabedoria, a saúde e a riqueza (467 e); *as coisas que não são nem boas nem más* (μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ), justamente aquelas que ora participam do bem, ora participam do mal (467 e) - para estas, Sócrates oferece exemplos de ações (sentar, caminhar, correr, navegar) e de objetos (pedras, madeiras) (468 a) - e, por fim, *as coisas más*, de que Sócrates não dá exemplos. Não obstante, presume-se que estas sejam as coisas opostas às coisas boas (tais como a ignorância, a doença e a pobreza). Acrescenta ainda que as pessoas fazem as coisas intermediárias (τὰ μετὰξὺ τῶν) *em vista* das boas (ἔνεκα τῶν ἀγαθῶν) (468 b).

A partir do que foi dito aqui, qual poderia ser o lugar do prazer na classificação de Sócrates? Sabemos pela crítica já esboçada à retórica como lisonja que o prazer não pode identificar-se ao bem, o que significa que não está no mesmo plano da saúde, da sabedoria nem da riqueza. De qualquer modo, não parece opor-se a estes segundo a classificação socrática nem ser incompatível com estes. Na verdade, é fácil imaginar

que o prazer possa inclusive ser o resultado mais natural da posse da saúde e da riqueza. Resta-nos a posição intermediária. Mas são duas as definições dos intermediários: a primeira nos diz que o intermediário é aquilo que ora participa do bem, ora participa do mal. Neste caso, temos uma posição plausível para o prazer, pois podemos facilmente asseverar a existência de prazeres bons e prazeres maus, e não há nada na argumentação que contradiga isto. Com efeito, esta posição será assumida explicitamente por Sócrates mais tarde, no argumento contra Cálicles (499 c). A única posição vetada ao prazer é a de bem absoluto. Podemos inclusive imaginar que o prazer possa ser bom desde que compatível com os verdadeiros bens e, portanto, com a vida de sabedoria, saúde e riqueza.

No entanto, Sócrates acrescenta que os intermediários são buscados em vista dos bens. Esta informação talvez contradiga um dado comum acerca do prazer: este é buscado como um fim em si mesmo, pois ninguém diz que busca o prazer em vista de outra coisa – consideração que poderia constituir um empecilho à nossa compreensão do prazer como intermediário. Este problema pode ser atenuado se entendermos que esta instrumentalidade não é característica de todos os intermediários, e que a essência de sua neutralidade é justamente não poder ser enquadrado como absolutamente bom ou mau. Talvez possamos dizer que o prazer é tornado bom pela sabedoria, pela saúde e pela riqueza. Ao menos com relação aos dois primeiros termos isto parece coadunar-se com as primeiras afirmações de Sócrates, já que o problema da culinária era proporcionar o prazer sem cuidar da saúde, e o da lisonja como um todo o de promover o prazer a partir da ignorância. Ou seja, é possível, ao contrário do que proporcionam estas práticas, um gozo saudável e inteligente dos prazeres que, experimentados desta maneira, tornam-se bons. No entanto, esta caracterização no mínimo curiosa do prazer como possuindo valor instrumental figurará de modo subjacente em um momento crucial do diálogo de Sócrates com Cálicles (499 b – e), cuja análise faremos tentando explicar seu significado.

3.4 - A defesa da justiça e a consideração positiva do prazer

Sócrates, então, estabelece sua tese de que apenas a vida justa e bela é feliz (470 e) e que o indivíduo injusto é o mais infeliz dos homens (472 d). Mais infeliz ainda seria aquele que tendo cometido injustiça, jamais fosse punido (472 e). As próximas considerações relevantes sobre o prazer aparecem na demonstração socrática de que é

pior cometer injustiça do que sofrê-la, tese que Polo rejeita, a princípio (472 d – 475 a). As premissas estabelecidas são: (1) é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la (474 c); (2) as coisas belas são belas devido a sua utilidade, ou seja, porque ocasionam algum benefício ou produzem certo prazer a quem as contempla, ou ainda por ambas as razões (474 d - e) (os exemplos de coisas belas oferecidas são os corpos, as figuras, as cores, os sons, as atividades e questões referentes às leis, e os estudos); (3) o vergonhoso, por consequência, é o que proporciona dor ou um mal (475 a); (4) quando uma coisa é mais bela do que outra, ela o é em função do prazer ou do benefício que proporciona, ou em função de ambos (475 a); (5) quando uma coisa é mais vergonhosa do que outra é mais vergonhosa por superá-la em dor ou em mal, ou em ambos (475 b); (6) sofrer injustiça é pior, e cometê-la é mais vergonhoso (475 b); (7) se é mais vergonhoso cometer injustiça é porque ou é mais doloroso ou porque supera em mal o sofrê-la, ou por ambas as razões (475 b); (8) cometer injustiça não supera em dor o ato de sofrê-la (475 c); (9) cometer injustiça supera em mal o sofrê-la, e, portanto, é pior que sofrê-la (475 c); (conclusão 1) cometer injustiça é mais vergonhoso e pior do que sofrê-la (475 d); (conclusão 2) é preferível sofrer injustiça do que cometê-la, já que este é o pior mal (475 e).

O argumento de Sócrates parece fazer uso de uma tese aparentemente incompatível com sua afirmação anterior que o prazer é distinto do bem. Sócrates diz que a beleza pode ser apreciada em função do prazer que proporciona (474 d). Ora, sabemos que no pensamento grego as noções de belo e bom se aproximam, de modo que poderíamos converter a afirmação socrática para: o bem pode ser apreciado pelo prazer que proporciona. Mas isto está realmente em contradição com a tese de que o bem é diferente do prazer? Não, se fizermos as seguintes distinções: o belo aqui não se identifica ao prazer, mas distingue-se dele como a causa distingue-se do efeito; ou seja, o belo é causa do prazer, e, portanto, o bem pode ser entendido também como causa do prazer, mas não idêntico ao próprio prazer, como já fora descartado anteriormente por Sócrates. Temos, então, de admitir que havendo um prazer que é causado pelo bem, então o prazer que Sócrates condena no início do diálogo com Polo, o prazer oriundo das formas de lisonja, é o prazer que não é causado pelo bem. Esta hipótese interpretativa está de acordo com a noção de que a lisonja produz o prazer por intermédio da ignorância e descurando do verdadeiro bem.

Assim, se já havíamos reconhecido que a condenação do prazer na crítica à lisonja não era absoluta, pois deixava aberta a possibilidade de um prazer compatível

com o bem, agora descobrimos que o bem pode ser, inclusive, causa do prazer. Ou, pelo menos, de modo abertamente declarado por Sócrates, que o belo pode ser causa do prazer. Que a noção de belo aqui pode ser apreciada no sentido moral que o aproxima da ideia de bem, e não somente no sentido estético, pode ser reconhecido por Sócrates utilizar aqui o termo para referir-se às atividades concernentes às leis e às próprias ações que são apreciadas como justas. Em uma passagem posterior, em 477 a, o próprio Sócrates fará esta identificação dizendo que as coisas belas são boas, pois são ou aprazíveis ou benéficas (οὐκοῦν εἴπερ καλὰ, ἀγαθὰ; ἢ γὰρ ἡδέα ἢ ὠφέλιμα). Ainda que recuse a identidade entre bem e prazer há, portanto, na posição de Sócrates ao menos uma tese de teor hedonístico: o bem e o belo podem ser apreciados a partir do prazer que proporcionam.

Alguns comentadores, porém, recusam que esta possa ser uma tese platônica⁹⁶. Kahn (1996, p. 72), por exemplo, defenderá que esta caracterização do belo e do admirável utilizada no diálogo com Polo em termos de prazeroso e útil não é realmente platônica ou socrática, pois:

(...) prazer e bem são apresentados no *Górgias* como competidores: eles providenciam padrões alternativos de valor. E Sócrates em nosso diálogo possui um único valor, a excelência da alma, que será sua referência última tanto para *kalon* quanto para *agathon*. Na visão de Sócrates não há lugar para o prazer como um critério independente do que é admirável.

Outros comentadores criticam o argumento de Platão pelo modo suspeito como ele faz uso desta premissa hedonística, o que pode nos fazer duvidar da seriedade de sua utilização. Stauffer (2006, p. 71, 72) defende que há um problema lógico na caracterização socrática da noção de “nobre” no argumento com Polo: ao dizer que a nobreza é atribuída a algo por conta de seu prazer ou de seu benefício, Sócrates utiliza esta noção, sem declarar explicitamente, que o prazer, no caso, concerne àqueles que contemplam o objeto nobre (o exemplo utilizado é o do corpo nobre); ou seja, a percepção de um objeto nobre causa prazer apenas àquele que o contempla. Por consequência o que não é nobre, mas vergonhoso é tal por conta da dor que provoca. Ao fazer Polo assumir que a injustiça é vergonhosa, o sofista é levado a aceitar que, por

⁹⁶Sobre esta definição socrática de belo como o que produz prazer, Plochman e Robinson (1988, p. 91) observam que a discussão está sendo levada em um sentido altamente pragmático e que “Sócrates tem apenas que garantir concordância em um ponto alcançado pelo senso comum, e não um insight espiritual. Sócrates está usando o prazer como uma isca, tanto como ele usaria a fortuna e o sucesso”.

consequência das premissas assumidas na caracterização da nobreza, a injustiça é dolorosa e, portanto, ruim.

No entanto, aponta Stauffer, indicando alguns dos comentadores que notaram isto no argumento⁹⁷, a conclusão final de Polo revela a não percepção por parte deste do fato de que Sócrates passou da consideração do que causa dor a si mesmo ao que causa dor aos outros. A injustiça causa dor aos que são atingidos por ela, e não aos que a praticam. Ela não é nobre, de fato, para os que a observam, mas dificilmente pode ser dita ruim porque dolorosa, se a dor em questão deve ser do agente e não do observador. Pois, com efeito, quem sofre não é o agente da injustiça. Isto quer dizer, segundo o comentador, que, para além dos artifícios socráticos, a injustiça não é nobre, mas não pode realmente ser dita prejudicial àquele que a pratica simplesmente por consideração ao seu caráter vergonhoso (não-nobre)⁹⁸.

Não pensamos que o uso da premissa hedonística – que o belo (bem) causa o prazer – seja artificioso por parte de Sócrates. Mas a decisão deste problema não pode ser feita sem que descubramos a relação sugerida no diálogo entre a virtude e o prazer. Defenderemos que é possível inferir dos argumentos de Sócrates com Cálicles que a virtude é condição para uma vida prazerosa, o que desfaz a aparente falácia do argumento com Polo que a injustiça é causa de dor.

3.5 - O diálogo de Sócrates com Cálicles e o direito natural do mais forte

Passemos ao diálogo de Sócrates com Cálicles onde as principais reflexões acerca da natureza do prazer e sua relação com o bem são desenvolvidas no diálogo. A posição de Cálicles será construída a partir de sua observação de que Sócrates vencera Polo pela mesma razão que este acusara Sócrates de ter vencido Górgias: a exploração de sua vergonha (482 e). No caso de Polo, a vergonha de assumir que na verdade é melhor cometer injustiça do que sofrê-la. Segundo Cálicles, Sócrates somente conseguiu de Polo o consentimento à tese contrária porque manipulou o debate

⁹⁷ Stauffer diz que esta objeção ao argumento socrático passou a ser comumente discutida entre os comentadores após as observações de Vlastos no artigo “Was Polus refuted?”. Outros comentadores citados são: Mackenzie, Kahn, Santas, Irwin e Mckin.

⁹⁸ Findlay (1974, p. 115, 116) diz que não somente Polo, mas também os leitores do diálogo ficam pasmos com a brilhante retórica dos argumentos de Sócrates: “Pois, eles passam de um sentido de ruindade como sendo dolorosa ao observador, para um sentido em que é doloroso ao agente. E passam do sentido mais baixo e ordinário de vantagem e desvantagem, em que este está conectado com a pessoa e seus objetivos pessoais contingentes, e em que ser virtuoso frequentemente envolve o sacrifício de vantagens pessoais, para um novo e mais alto sentido de vantagem e desvantagem, em que a virtude e a vantagem coincidem, e em que não pode haver nada mais proveitoso ao indivíduo do que possuir uma alma virtuosa”.

oscilando suas perguntas: ora referindo-se ao que é bom por natureza ora referindo-se ao que é bom por convenção (483 a). Pois, por convenção o melhor e mais digno é não cometer injustiça e, portanto, ao invés disto, o menos vergonhoso é sofrê-la. Não obstante, de acordo com a visão de Cálicles, segundo a natureza é melhor cometer injustiça, pois sofrê-la “não é afecção própria do homem, mas do escravo” (483b). Toda a posição de Cálicles acerca da discussão que se encetará a partir de agora com Sócrates sobre o melhor modo de vida parte da constatação de que “a própria natureza revela que justo é o homem mais nobre possuir mais do que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente” (483 d). A sequência imediata do debate será a tentativa de Cálicles de esclarecer o verdadeiro significado de sua tese (488 b – 491 c), até o momento crucial em que Sócrates a deslocará para a análise do hedonismo, ao perguntar (em 491 d) se os mais fortes devem dominar a si mesmos também ou somente aos outros indivíduos.

3.6 - O hedonismo de Cálicles

Neste contexto desenvolve-se o aprofundamento da tese de Cálicles sobre o melhor tipo de vida: a dos homens inteligentes e corajosos nos afazeres da cidade, que dominam as cidades e que devem possuir, por direito, mais do que os dominados (491 c). Cálicles esclarece a Sócrates nos termos por ele exigidos em que consiste esta melhor forma de vida. A resposta geral de Cálicles é que o melhor tipo de vida é a mais prazerosa. Vejamos como podemos enumerar as principais características do hedonismo de Cálicles:

Trata-se de um hedonismo extremo ou imoderado, qualificado pelos comentadores como “hedonismo sibarita” ou “hedonismo desmedido”, já que:

(...) luxúria, intemperança e liberdade, uma vez asseguradas, são virtude e felicidade (...). (492 c)

Hedonismo que se caracteriza por valorizar o prazer em sua quantidade, uma vez que com relação aos prazeres o indivíduo deve:

se prontificar a satisfazê-los em toda e qualquer circunstância (ἀμότηεν γέ ποθεεν) (...). (492 d)

O aspecto quantitativo de seu hedonismo refere-se não somente ao número de prazeres alcançados, mas também à intensidade dos prazeres, pois:

(...) o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los (...). (491 e)

O trabalho de fruição de tais apetites intensos e em grande quantidade exige algum tipo de cálculo e planejamento, já que exigem o uso da inteligência para sua satisfação:

(...) e uma vez supradilatados [os apetites], ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência (...). (492 a)

O prazer para Cálicles é um valor absoluto que se sobrepõe a qualquer outra consideração convencional de caráter moral, como se percebe por estas passagens:

Pois, 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 vergonhoso e pior do que a temperança e a justiça para tais homens? (492 b)

(...) o que é instituído pelos homens contra a natureza é adorno, uma tolice desprovida de valor. (492 c)

A plenitude da satisfação é vista como infelicidade e, portanto, o prazer principal do gozo reside no processo de cultivo dos apetites e no movimento transitório de sua satisfação, e não na concretização final de sua satisfação. Ou seja, o prazer que constitui a felicidade de um indivíduo para Cálicles não se identifica à condição do indivíduo satisfeito, mas ao processo que visa esta condição:

Sócrates: Portanto, é incorreto dizer que os homens que de nada carecem são felizes. Cálicles: Pois, assim, seriam felizes ao máximo as pedras e os cadáveres. (492 e)

O fato de Cálicles valorizar a experiência imediata do processo de satisfação dos apetites como o prazer que vale a pena buscar, leva-nos a considerar, como muitos comentadores o fizeram⁹⁹, que seu hedonismo concentra-se na busca de prazeres em curto prazo ou dos prazeres imediatos. Assim entende, por exemplo, Berman (1991, p.125) que diz que Cálicles concebe “o grau de felicidade de alguém como positivamente correlato ao ato de uma pessoa experimentar o prazer”. Para isto, ainda de acordo com Berman,

⁹⁹ Gosling e Taylor (1982, p. 71) partilham desta opinião: “A vida de prazer que Cálicles advoga é, então, uma vida devotada à satisfação de apetites corporais em curto prazo”. Chamo novamente atenção ao fato do termo inglês “short-term pleasures” poder ser traduzido ao português tanto como “prazeres de curto prazo” (ou seja, prazeres fugazes, prazeres momentâneos), quanto como “prazeres em curto prazo” (prazeres que se alcançam imediatamente, prazeres do presente). Ao que me parece, a crítica dirigida ao hedonismo de Cálicles por Sócrates abarca os dois sentidos de “short-term pleasures”, pois Sócrates parece, como veremos, valorizar tanto os prazeres de longo prazo (duradouros) quanto os prazeres que se alcançam em longo prazo (prazeres futuros), ambos expressos em inglês com a expressão “long-term pleasures”.

Cálicles precisa ligar o grau de felicidade de alguém à soma de prazer que surge quando alguém está conseguindo X e não à soma de prazer que resulta de X no futuro.

Esta a razão pela qual, conclui o comentador, Cálicles recusa que uma pessoa possa ser feliz sendo temperante ou moderada; Cálicles exclui de seu cálculo não somente os prazeres alcançados em longo prazo, mas também as próprias dores resultantes de suas ações. Neste caso, os únicos critérios de Cálicles para a distinção entre os prazeres são a *quantidade* e a *intensidade*¹⁰⁰.

3.7 - As primeiras críticas de Sócrates: as imagens míticas

Sócrates oferece duas críticas a este modo de existência advogado por Cálicles através de duas imagens míticas, que ele diz ter ouvido de um sábio siciliano¹⁰¹. A primeira (493 a - d) afirma que a parte da alma onde estão nossos apetites (τῆς ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι) deve ser comparada a um jarro, e que no caso dos indivíduos tolos (ἀνοήτους) esta é tal como um jarro furado, devido a sua condição de insaciabilidade (τὴν ἀπληστίαν). Estes seriam infelizes por tentarem preencher com água o jarro esburacado utilizando-se de uma peneira igualmente rota.

Nesta imagem deve-se prestar atenção ao detalhe fundamental: o jarro roto é próprio dos indivíduos tolos. É de se pressupor, contudo, que existam jarros não rotos, ou seja, jarros em perfeitas condições que podem ser preenchidos, jarros dos não-tolos. Destarte, a crítica parece não se dirigir ao fato de tal existência colocar como alvo a satisfação dos apetites, mas ao fato de ela falhar em satisfazê-los. Assim, ainda que não se encontre na letra da imagem o elogio da vida que consegue concretizar a satisfação

¹⁰⁰ Assim também entende Santas (1999 a, p. 257): “Consequentemente, sua concepção de felicidade é que o homem feliz é aquele que experimenta prazeres e nenhuma dor, a que quanto mais prazeres um homem experimenta e quanto mais intensamente e frequentemente ele os experimenta (e quanto menos as dores), o mais feliz ele é. (...) ele provavelmente também sustenta que quanto mais desejos um homem possui, e quanto mais intensos forem estes, e quanto mais frequentemente eles surjam, mais feliz ele será, desde que ele tenha os meios para satisfazê-los quando eles estão no ápice de sua intensidade e tão frequentemente quanto eles surjam”.

¹⁰¹ Sobre o informante do mito da vida no Hades dos carregadores de jarros, cujo autor é desconhecido, e deve ser distinguido da fonte informante da história a Sócrates, Dodds (2002, p. 297, 298) diz que, com muita probabilidade, deve tratar-se de um pitagórico, recusando, porém, que possamos saber com certeza de quem se trata, com poucas chances de ser Arquitas ou Filolau, que não devem ter se encontrado jamais com Sócrates. A referência de Sócrates aos mitos sicilianos teria também a função de chamar a atenção de Górgias e Polo ao debate, já que estes também são sicilianos, e uma vez tendo sido já refutados por Sócrates no diálogo, permanecem como figurantes silenciosos, mas devendo ser entendidos como de algum modo contemplados pelos ataques de Sócrates a Cálicles (PLOCHMAN; ROBINSON, 1988, p.146).

dos apetites, ao menos ela não caracteriza negativamente tal modo de existência¹⁰². Esta observação, se correta, permite a sugestão que a maior discordância entre Sócrates e Cálicles até aqui é acerca do momento valorizado na busca do prazer: enquanto ao primeiro este é o resultado da satisfação dos apetites, ao segundo este é o processo ou o movimento realizado para a satisfação. Por isso, para Cálicles, quanto mais ocasiões à satisfação dos apetites melhor, mas para Sócrates pior, porque significa a possibilidade de incapacidade de verdadeira concretização desta satisfação.

A próxima imagem confirma nossa interpretação que Sócrates valoriza a vida moderada porque plena em satisfação. Sócrates diz (493 d – 494 a) que a vida do temperante (τοῦ σώφρονος) compara-se à vida de um indivíduo que com vários jarros salubres e repletos de mel, vinho, leite e outros conteúdos variados - sendo suas fontes escassas e pouco acessíveis, além de arduamente extraídas - deixa de se preocupar com seus jarros uma vez que eles estão cheios e leva uma vida calma e tranquila. A vida do homem intemperante (τοῦ ἀκολάστου) compara-se à situação do indivíduo que apesar da mesma dificuldade em encontrar suas fontes é capaz de extraí-las e encher seus jarros, mas estes estão esburacados e danificados, fazendo com que o indivíduo permaneça na condição de ininterruptamente enchê-los dia e noite, sob pena de sofrer caso não consiga. Cálicles responde que a vida do primeiro homem não é uma vida de prazer, pois uma vez saciado ele nem se deleita e nem sofre, acrescentando que “viver de forma aprazível consiste precisamente na máxima fluidez (πλεῖστον ἐπιρρεῖν)” (494 b).

Como adiantáramos, a crítica de Sócrates está no fato da vida proposta por Cálicles ser impraticável, pois valorizar a condição de permanente insatisfação é absurdo, porquanto esta se revela, na verdade, uma condição de permanente infelicidade e sofrimento¹⁰³. Se o homem que se dedica à busca do prazer não encontra a satisfação

¹⁰² Há, portanto, a possibilidade de considerarmos a valorização da vida do sábio moderado, realizada por Sócrates posteriormente em seu elogio da temperança, justamente porque capaz de garantir sua satisfação. Lopes (2011, p. 336, nota 165) nos diz que “Como resposta ao ideal do homem intemperante louvado por Cálicles, Sócrates entende que somente o temperante é capaz de satisfazer seus apetites de modo a, encontrando a quietude, se comprazer, ao passo que o intemperante é constrangido a buscar uma satisfação contínua que jamais alcançará, ficando sujeito às dores mais extremas. Sócrates, portanto, considera o prazer como o resultado da satisfação dos apetites, condição essa que o intemperante não conseguiria atingir, pois os “vasos rotos e avariados” não são possíveis de serem preenchidos”.

¹⁰³Sobre a imagem dos jarros que constitui a primeira crítica de Sócrates ao hedonismo de Cálicles, Lefebvre (2007, p. 96) observa: “Ainda que a coisa não seja dita desta maneira, a busca do prazer é comparada a um eterno sofrimento, o acento sendo colocado aqui menos em um sofrimento do desejo, que será ulteriormente identificado, que sobre um eterno recomeço”. Algo semelhante dizem Plochman e Robinson (1988, p. 150): “As múltiplas imagens criadas por Sócrates para descrever o que Cálicles designa felicidade não são construídas sobre a premissa de que o prazer é sempre mal, ou sempre bom,

desejada através de suas ações, então sua vida é um ciclo de ocasiões de frustração, pois o aborrecimento da insaciedade o persegue infinitamente. Se o prazer alcançado em um momento não lhe basta, então seus esforços servem apenas para renovar sua ânsia pelo prazer. Com efeito, Sócrates complementa: é necessário que “se o fluxo é profuso, seja também profuso o que se expele e haja grandes orifícios para sua vazão” (494 b). Assim, respondendo que se sua proposta é a da vida de um cadáver ou de uma pedra, porque se dirige à condição de plenitude oriunda da satisfação, como critica Cálicles, a vida proposta por este é a de uma tarambola (χαραδριοῦ) - ave que enquanto come, defeca¹⁰⁴ - pois encontra prazer na manutenção das necessidades que geram os apetites. Ora, este estado de necessidade Sócrates considera, como veremos, doloroso, e não prazeroso. Ressalta, assim, da posição assumida por Sócrates nas imagens e da crítica à posição de Cálicles a possibilidade de que um grande número de ocasiões de prazer não signifique uma maior quantidade de prazer; esta talvez se encontre ao final de uma existência controlada pela razão que freia nosso anseio pelo mais próximo. Neste ponto, a posição genérica de Platão contida nas imagens está em harmonia com o que era proposto no *Protágoras* pela arte da medida em sua valorização da busca em longo prazo dos prazeres e da busca dos prazeres de longo prazo.

3.8 - O teste da vergonha de Cálicles

Sócrates, na sequência, testa a adesão de Cálicles ao princípio estabelecido que todos os prazeres são válidos, perguntando se a vida do sarnento que se coça (494 c) ou a vida do homossexual passivo (κίνοιδος) (494 e) também são felizes na medida em que são prazerosas. Cálicles concorda que sim, mas sob protesto de Sócrates levar a conversa a tais termos (494 e); sua observação é que Sócrates deveria envergonhar-se de propor tais questões. O próximo passo de Sócrates é perguntar se, assumindo-se tais crenças, o bom e o aprazível não devem ser considerados o mesmo, ou se devemos falar de prazeres bons e prazeres ruins (495 a). Antes de cada observação Sócrates insiste no fato de estar testando com tais questões a resistência de Cálicles à vergonha (494 c; 494 d), já que fora opinião deste que Sócrates vencera Polo e Górgias no diálogo porque

mas simplesmente de que a satisfação de desejos ilimitados é uma tarefa de consumo infinito do tempo e não traz satisfações duradouras”.

¹⁰⁴ Como explica Lopes (2011, p.336, nota 167). Sobre a referência à ave *charadrios* para representar a posição de Cálicles, Ranasinghe (2009, p. 108) comenta: “Em outras palavras, seus apetites seriam tão excessivos, danosos, e dispendiosos quanto seus esforços para satisfazê-los seriam longos, perigosos, e árduos”.

estes sucumbiram a tal sentimento. Cálicles concorda com a proposta de identificação do bem ao prazer, mas ressalva que o faz apenas para que não se contradiga se disser que são diferentes (495 a).

O texto sugere que a adesão de Cálicles ao princípio revelado por Sócrates como subjazendo sua concepção ideal de vida – “todo prazer é bom” - não é absolutamente sincera. Cálicles só concorda com a identificação completa entre o bem e o prazer para que Sócrates não o acuse de contradição. Mas qual é o verdadeiro significado do teor dramático deste momento do texto? Qual é a origem do impasse existente entre Sócrates e Cálicles? Lopes (2011, p. 121 – 124) parece ter identificado muito bem o problema da posição de Cálicles ao notar como este desenvolveu nas páginas anteriores não um, mas dois tipos de hedonismos. Em sua primeira formulação (entre 491 e – 492 b) Cálicles

não diz categoricamente que o homem que pretende viver bem deve ser capaz de satisfazer **todos os apetites**: ele diz que, quando os apetites surgem, o homem deve deixar que eles engrandecem ao máximo para, assim, satisfazê-los, tendo a coragem e a inteligência suficientes para reprimir qualquer tipo de *pathos* que impeça esse processo, como a vergonha ou o medo. (ibidem, p.122, grifo nosso)

Esta formulação do hedonismo admite que um indivíduo “ponderando sobre a natureza de certo apetite, (...) prefira não satisfazê-lo por considerá-lo indigno ou vergonhoso (...)” (ibidem, p. 122). Esta versão do hedonismo de Cálicles não precisa identificar o prazer ao bem, podendo aceitar a distinção entre bons e maus prazeres; neste caso, “o homem virtuoso seria aquele capaz de engrandecer e dar vazão àqueles apetites dignos de serem saciados” (ibidem, p.123). Mas em 494 c Cálicles adota uma formulação mais radical ao dizer que para ser feliz, o homem deve ter e satisfazer **todos os apetites** (τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας). Este “hedonismo categórico”, segundo Lopes, é o suscetível à crítica de Sócrates, que lembra agora a Cálicles a existência de certos prazeres indignos.

Neste caso, qual é a verdadeira posição de Cálicles? Seria possível superarmos a contradição de sua posição ou temos que nos render ao fato de sua postura ser irremediavelmente ambígua? Uma possível saída seria considerar sua afirmação que “todos os apetites” devem ser saciados (494 c) como um lapso de linguagem mais do que a definição precisa de sua posição. A atitude de Cálicles aqui poderia sugerir isto, que neste trecho em específico ele simplificou demais sua posição ao exagerar o ponto central de sua visão que o prazer é a finalidade da existência. Aproxima-se desta interpretação Beversluis (2000, p. 349), que acusa como improcedente o ato de Sócrates

de tomar a posição de Cálicles expressa na proposição que “todos os prazeres” são válidos como se estendendo aos casos vergonhosos por ele apontados, já que o que Cálicles claramente desejava neste contexto era apenas suplementar a pequena lista de prazeres proposta pelo próprio Sócrates, em 494 b - c, de “comer quando se tem fome e beber quando se tem sede”¹⁰⁵.

Para Kahn (1996, p.60) a estratégia de Sócrates contra todos os seus interlocutores no *Górgias* é o ataque *ad hominem*, apesar disto funcionar em sentidos diferentes para cada um deles. Neste caso, em específico, o problema está em que Cálicles não pode ser um hedonista consistente. Sua tese de que todos os prazeres são igualmente válidos está em contradição com “seu orgulho aristocrático” e sua aspiração a uma posição política eminente na sociedade ateniense (ibidem, p.80). Isto é mostrado de duas maneiras com o exemplo do *kinaidos*. Em primeiro lugar, Cálicles não pode reconhecer o valor de uma ação que considera vulgar, repulsiva e fraca; em segundo lugar, a prática homossexual apresentada como exemplo por Sócrates implicava em Atenas na perda de status de cidadania, com proibição de ocupar cargos públicos ou mesmo dirigir-se à assembléia (ibidem, p.81). Cálicles não pode aceitar a “incompatibilidade objetiva entre esta forma de prazer e a busca de uma carreira política em Atenas”, conclui Kahn.

Vasiliou (2008, p. 131) discorda de Kahn dizendo que Cálicles

não está procurando a liderança da *polis* na condição em que ela se encontra. A pessoa que Cálicles descreve como superior por natureza é a que jogaria fora as leis e os costumes meramente convencionais, em favor de valores que são verdadeiros por natureza. A mesma cidade que condena o catamita [*kinaidos*] também condena o direito natural do homem superior, na explicação de Cálicles, “de possuir mais do que a justa parte” (*pleonexia*). Portanto, o mero fato de, por ser um catamita, alguém ficar destituído politicamente de direitos civis no sistema democrático corrente, não deveria ser relevante à Cálicles.

Segundo Vasiliou, Cálicles realmente não aprova a vida do catamita ou do *kinaidos*; ele a considera, de fato, vergonhosa, mas porque ela não está de acordo com o

¹⁰⁵ Beversluis (2000, p. 349) diz que o procedimento de Sócrates aproxima-se muito mais de uma brincadeira de mau gosto do que uma inferência lógica de profundo valor filosófico, já que desvirtua a verdadeira posição de Cálicles de modo deliberadamente injusto. Embora o uso de exemplos triviais possa ser filosoficamente significativo para esclarecer o verdadeiro teor de uma tese e especialmente em casos de redução ao absurdo de argumentos, o procedimento socrático, neste caso, pouco esclarece a tese de Cálicles, servindo muito mais para apenas confundir-lo (ibidem, p.350). O espanto de Cálicles com relação às palavras de Sócrates não se deve ao suposto fato de Sócrates mostrar as incongruências da tese hedonista advogada diante das bases éticas comuns, mas sim do procedimento socrático de claramente reinterpretar as teses de Cálicles sob uma luz fortemente desfavorável, parodiando sua posição até deixá-la em um nível irreconhecível (ibidem, p. 352).

modo de vida preconizado do homem superior; o *kinaidos*, afinal, é alguém que está numa posição de subserviência, o que Cálicles condena.

Parece-nos possível, porém, encontrar uma interpretação intermediária entre a acusação de que Sócrates procede com um argumento *ad hominem* e a afirmação de que encontrou de modo justo um ponto fraco na posição de Cálicles. Em certo sentido, Cálicles não se importa realmente se há prazeres bons ou maus porque desconsidera em sua proposta de vida ideal as consequências em longo prazo que os prazeres podem ter, como os prejuízos futuros à sua saúde e à sua vida social ou o julgamento das pessoas a partir dos valores convencionais. A busca do prazer, como já dissemos, concentra-se no momento do processo de cultivo e no movimento de satisfação dos apetites. Neste âmbito, perguntamos: em que sentido, então, Cálicles leva a sério a identificação do bem ao prazer, tese sobre a qual insistirá a análise de Sócrates? Ora, no sentido de que a vida dedicada aos prazeres é boa. O que Cálicles defende, portanto, é que a vida dedicada ao cultivo do prazer, à maximização das ocasiões de prazer e da própria experiência sentida em tais ocasiões é a melhor vida possível. E dentro desta perspectiva não há qualquer outro sentido moral para o elogio deste modo de vida preconizado por Cálicles que não seja a consideração de que a maximização do prazer é algo digno de ser buscado ¹⁰⁶.

No entanto, lembremos que Cálicles nos diz que são poucos os indivíduos capazes de levar o modo de vida por ele preconizado, e que ao menos duas virtudes são importantes a este tipo de vida: a inteligência e a coragem. Ora, se a inteligência pode aqui ser reduzida ao seu papel de seleção dos prazeres mais intensos e de organização de sua satisfação, a coragem é a virtude que torna realmente possível tal tipo de existência ao impulsionar o indivíduo na busca da satisfação destes prazeres. Justamente a valorização desta última virtude, a coragem, parece ser a maior consideração moral que Cálicles elabora ao tipo de vida por ele advogado, pois a temperança e a justiça, para ele, não passam de uma forma velada de covardia. Assim, sob outro ponto de vista, Cálicles pode até admitir que há bons e maus prazeres, porque os prazeres do temperante são indignos deste tipo de existência, são prazeres de covardes.

Sócrates pode, portanto, despertar a indignação de Cálicles explorando também o único sentido moral de sua posição genérica, mostrando que a identificação do bem ao prazer produz resultados indesejáveis a sua proposta de vida ideal quando aplicada a

¹⁰⁶ Lycos (1994, p.188) diz que, na opinião de Cálicles, “a maximização do prazer sobre o doloroso é um objetivo bom e digno”.

certos casos particulares. A plena identificação do prazer ao bem é indesejável a Cálicles, a não ser que ele conceda que os exemplos de prazeres particulares mencionados por Sócrates possam ser incluídos no modo de vida descrito como o melhor. Deste modo, o argumento de Sócrates é pertinente do ponto de vista lógico e não é meramente *ad hominem*, no sentido de provocá-lo apenas ao custo de retoricamente envergonhá-lo. Contudo, o argumento é *ad hominem* no sentido de que explora apenas a inconsistência interna da posição genérica de Cálicles, que resulta da combinação de seu hedonismo com os valores de que ele não gostaria de abrir mão, e não do próprio hedonismo em si, que afirma ser a felicidade completa o resultado da conquista da maior soma de prazer¹⁰⁷. Por isso, Cálicles prefere conservar o esquema genérico de sua posição, enquanto ele pode ajustar-se a certos casos particulares, do que modificar seu posicionamento geral. O argumento de Sócrates, assim, tem por resultado lógico a problematização do valor conferido à coragem por Cálicles na vida hedonista. Não obstante, a refutação completa de Cálicles será alcançada na sequência quando Sócrates demonstrar como a identificação do bem ao prazer mina a própria concepção geral de vida feliz pretendida e não apenas a contradição existente entre exemplos particulares de prazer selecionados e as virtudes admiradas por Cálicles.

3.9 - Argumentos socráticos contra a identificação entre bem e prazer

3.9.1 - O argumento dos opostos

Sócrates se empenha, então, em demonstrar que a identidade entre o prazer e o bem não pode ser sustentada por Cálicles. O argumento dos opostos começa com a enumeração feita por Sócrates de diversos exemplos de afecções (*πάθος*) ou experiências contrárias (*ἐναντία*) que não podem existir simultaneamente (*ἄμω*) nos indivíduos, assim como não podem deixar simultaneamente os indivíduos (495 e), pois são adquiridas ou perdidas, cada uma delas, alternadamente (496 b). Os exemplos oferecidos servem de apoio à tese que “quem age bem experimenta uma afecção contrária a quem age mal” (495 e). Os pares de opostos enumerados são: a saúde e a doença (495 e); a força e a fraqueza (496 b); a rapidez e a lentidão (496 b). O momento

¹⁰⁷ Cf. Kahn (1999, p. 137) a quem os argumentos contra Cálicles não afetam o hedonismo “enquanto uma tese abstrata”, mas apenas o hedonismo “enquanto uma tese defendida por Cálicles”. “É porque Cálicles é um orgulhoso aristocrata e um ambicioso político que ele não pode ser consistentemente um hedonista. A tese enquanto tal não é necessariamente inconsistente. É a ligação entre o homem e sua tese que é mostrada como incoerente. É por isso que Sócrates pode dizer que Cálicles rejeitará sua própria tese “quando ele olhar para si mesmo corretamente” (495e)”.

crucial desta primeira fase do argumento ocorre quando Sócrates diz que o mesmo aplica-se aos bens e à felicidade, e aos seus contrários, aos males e à infelicidade. Desta consideração Sócrates infere a premissa principal de seu próximo argumento: se há algo que o homem possui ou deixa de possuir simultaneamente, este não pode ser o bem e o mal (496 c).

Na sequência Sócrates estabelece, por indução, que “toda carência e apetite são dolorosos” (ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι) (496 d), como, por exemplo, a sede ou a fome (496 c - d). Ora, se a sede é uma dor, e se o ato de beber pode ser considerado prazeroso (ἡδὺ), e se este é prazeroso na medida em que é saciedade da carência, temos por consequência que quem bebe, uma vez sedento, “sofre e se deleita simultaneamente” (λυπούμενον χαίρειν ἄμα) “no mesmo lugar e momento, seja na alma seja no corpo” (496 e). Ora, pela primeira premissa estabelecida não se pode agir bem e mal ao mesmo tempo, de onde se conclui, segundo Sócrates, que o “deleitar-se não é agir bem, nem sofrer agir mal”. Sócrates, então, estabelece a conclusão do argumento: “o aprazível torna-se diferente do bem” (ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ) (497 a). Prosseguindo com o argumento, Sócrates faz uso da premissa que os contrários não podem deixar o indivíduo ao mesmo tempo. Buscando conclusão idêntica à anterior, ele aponta ao fato que o sofrer com a sede e o prazer de cessá-la terminam no sujeito ao mesmo tempo, com o ato de beber (497 b – c). Infere que o mesmo se dá com a fome e com todos os outros apetites (497 c) e que, desta maneira, as dores e os prazeres cessam simultaneamente (497 d). Ora, os bens e os males não cessam simultaneamente, o que significa, novamente, que o prazer não pode ser o bem e a dor não pode ser o mal (497 d).

Um curioso resultado se apresenta desta argumentação: se a coexistência simultânea de contrários é impossível, então temos de admitir que uma vez que o prazer e a dor coexistem ao mesmo tempo, a dor e o prazer não são contrários um do outro. Sócrates não mostra nenhuma consciência desta consequência de seu argumento e ainda que ela não mine os seus propósitos de contrariar a identificação do bem ao prazer, podemos dizer que ela é, pelo menos, contra-intuitiva e, de fato, não está de acordo com o que ele afirmará na *República* (583 c)¹⁰⁸. Os casos apontados por Sócrates no *Górgias* como os prazeres oriundos da eliminação da fome e da sede, são dos prazeres que podemos chamar de repletivos ou restaurativos – aqueles que existem quando uma

¹⁰⁸ Cf. DODDS, 2002, p. 310.

carência é suprimida, ou seja, quando um estado de vazio do corpo é preenchido, processo ao qual podemos nos referir com o termo grego πλήρωσις. Esta reduzida gama de fenômenos fisiológicos que Sócrates escolhe como exemplo para seu argumento no *Górgias* estabelece um limite para o alcance de seus objetivos, pois Sócrates não pode pretender que seu argumento demonstre a partir destas premissas que nenhum tipo de prazer possa ser identificado ao bem. Se suas premissas são corretas, somente os prazeres repletivos corporais não podem ser o bem porque coexistem com a dor. Encontramos, então, indício de que o alvo do ataque de Sócrates não pode ser toda e qualquer forma de hedonismo, mas o hedonismo que se funda na satisfação dos prazeres repletivos corporais. É significativo, portanto, o fato de Sócrates não fazer nenhuma alusão aqui aos prazeres que na *República* (584 b – c) serão chamados de puros: aqueles que independem completamente de um estado anterior de carência sentida para existirem. Nesta obra, Sócrates oferecerá como exemplos de prazeres puros aqueles advindos do olfato.

Acerca do sentido geral e do alcance do argumento de Sócrates consideramos pertinente o apontamento geral de Irwin (1995, p. 107) que assevera que ao partir da premissa que não podemos ser felizes e infelizes ao mesmo tempo, mas podemos sentir dor e prazer ao mesmo tempo, o máximo que Sócrates demonstra é que

sentir algum grau de prazer e dor em um momento não é a mesma coisa que ser feliz ou infeliz completamente em relação a uma vida inteira, mas não mostra que ser feliz ou infeliz não possa ser identificado com um saldo positivo do prazer sobre a dor tomando-se a vida de alguém como um todo.

Por conseguinte, como o próprio Irwin conclui, o argumento nos mostra apenas que um hedonista deveria identificar o bem não com o prazer imediato, mas com o máximo de prazer que alguém pode alcançar levando-se em consideração sua vida como um todo. A compreensão do argumento socrático nestes termos nos ajuda a perceber, portanto, como sua crítica pode aplicar-se somente a busca em curto prazo dos prazeres. As premissas em que se fundam a conclusão de Sócrates autorizam a inferência que o argumento de modo algum pode virar-se contra a busca do prazer em longo prazo, pois como nos dizem Gosling & Taylor (1982, p. 74):

seria impossível sustentar que o prazer em longo prazo de tais satisfações corporais é sempre contrabalanceado por algum desprazer em longo prazo. Pois isto seria sustentar a autocontraditória tese que a vida em que o prazer predomina sobre a dor é também, necessariamente, uma vida em que a dor predomina sobre o prazer.

Esta maneira de entender a crítica de Sócrates ao hedonismo de Cálicles¹⁰⁹ tem a vantagem de torná-la coerente com a crítica de Sócrates a Polo, já que no diálogo com este, o filósofo reprovava a retórica por descurar-se do bem e importar-se somente com o prazer imediato (464 d). O problema de Cálicles parece ser justamente este ao advogar uma vida de irrestrita imoralidade na busca da satisfação dos prazeres presentes sem preocupação com as consequências futuras, elogiando a vida imoderada e desregrada.

3.9.2 - O argumento da presença do bem

O próximo argumento de Sócrates pode ser chamado de *argumento da presença do bem* e o descreveremos resumidamente. A primeira premissa firmada por Sócrates em acordo com Cálicles é: (1) os homens bons são assim chamados pela presença neles de coisas boas (παρουσία ἀγαθῶν), tal como os homens belos são assim chamados pela presença neles de coisas belas (497 e). Em seguida assegura que (2) os homens corajosos e inteligentes são bons (497 e). Cálicles admite na sequência da conversa, através da análise de diversos exemplos que (3) homens tolos e inteligentes se deleitam do mesmo modo, e homens corajosos e covardes também, talvez os covardes ainda mais (498 b); e, no entanto, (4) os homens maus não podem ser melhores do que os homens bons¹¹⁰ (498 c). Por conseguinte, se (5) o bem e o mal são, respectivamente, o prazer e a dor, temos de abandonar a premissa 4 e admitir que os corajosos não são melhores do que os covardes e que os inteligentes não são melhores do que os tolos¹¹¹. Na impossibilidade de fazê-lo Cálicles interrompe a conversa (499 b) antes que Sócrates forneça a conclusão: o bem não pode ser o prazer e o mal não pode ser a dor. Iniciando uma série de concessões que agora fará a Sócrates, o que praticamente transformará a discussão em um monólogo do filósofo, Cálicles admite finalmente a existência de prazeres bons e prazeres maus (τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς τὰς δὲ χείρους) (499 b)¹¹².

¹⁰⁹ Posição expressa também por Annas (1999, p. 154) de modo ligeiramente diferente: “O prazer não pode equivaler à felicidade, uma vez que a felicidade é encontrada em uma vida inteira, enquanto que o prazer pode coexistir com seu oposto, a dor. Procurar experiências prazerosas, portanto, passa muito longe de ser uma tentativa estruturada de alcançar a felicidade sobre uma vida como um todo”.

¹¹⁰ Premissa derivada da pergunta socrática não compreendida por Cálicles: “porventura os bons e os maus são bons e maus de modo semelhante? Ou os maus são ainda melhores?” (498 c). Sócrates esclarece que os homens maus não podem ser melhores do que os bons porque “os homens bons são bons pela presença de coisas boas, ao passo que os homens maus, pela presença de coisas más” (498 d).

¹¹¹ É digno de nota que o argumento final contra a identificação do bem ao prazer no *Górgias* novamente evoque a virtude da coragem e sua relação com o prazer – curiosamente, é deste mesmo modo que Sócrates encerra seu argumento com *Protágoras* no diálogo de mesmo nome.

¹¹² O ponto central do argumento de Sócrates contra o hedonismo de Cálicles nesta passagem é, segundo Annas (1999, p. 154), que: “(...) se alcançar o prazer é nosso único objetivo, não seremos capazes de dar sentido à nossa admiração das virtudes tradicionais; nós desprezamos a covardia, mesmo que o covarde

Kahn (1996, p. 82) entende que com esta crítica Sócrates deseja mostrar a Cálicles que ele não pode manter ao mesmo tempo a superioridade do tipo de pessoa que ele admira e a identidade entre prazer e bem. Segundo este argumento um escravo bêbado, um covarde ou um *kinaidos* pode ser tão feliz ou ‘bom’ quanto o mais distinto líder político ateniense. “Seus dois padrões de valor estão em conflito um com o outro, e novamente por causa das tendências niveladoras do hedonismo”. O argumento o força a reconhecer que existem prazeres bons e outros ruins e, portanto que seu padrão de excelência não pode ser definido pelo hedonismo. O problema, porém, conclui Kahn é que Cálicles simplesmente não tem outro padrão.

No entanto, Cálicles prefere abandonar a crença no hedonismo categórico e não a crença em que a coragem é uma virtude, como diz Irwin (1995, p.109). Mas, por que razão, pergunta o comentador? Eis a resposta:

Cálicles está certo em valorizar a coragem porque um agente racional precisa dela para executar seus planos racionais. O corajoso obedece aos seus planos racionais e não é desviado deles pelo medo.

A partir daí Sócrates poderá com sucesso abrir caminho para o desenvolvimento de sua concepção fundada na noção de temperança:

pois o temperante segue seus planos racionais e não é desviado deles pelo prospecto do prazer. Se Cálicles reconhece que a restrição do desejo pela coragem é razoável, ele deve valorizar a ordem psíquica que resulta da temperança não menos do que a coragem (ibidem, p. 110).

O fato é que ao não desistir do valor da coragem Cálicles mantém-se coerente ao menos com sua definição inicial do homem superior (491 c - d) que se vale da inteligência e da coragem para dominar as cidades. De fato, o hedonismo de Cálicles é apenas uma faceta de sua posição moral geral expressa em suas considerações sobre o direito natural do mais forte (483 a – 484 c). A noção admite dois tipos de desdobramentos: com relação a si próprio, o mais forte exprime sua superioridade através de seu hedonismo sibarita, sendo capaz de satisfazer todo e qualquer tipo de prazer, mas com relação aos outros, sua superioridade se exprime através da noção de *pleonexia*, o mais forte tem o direito de ter mais do que os outros e de tomar o que pertence aos inferiores. Quando Cálicles, portanto, passa a aceitar a distinção entre prazeres maus e bons, ele não está arruinando sua posição inicial, pelo contrário ele o faz para salvá-la. Não é o hedonismo que ele tem de defender a qualquer custo, mas sua

atinja muito mais prazer do que a pessoa corajosa, mas a busca do prazer não pode gerar esta atitude simplesmente a partir de si mesma”.

concepção do homem superior. De acordo com Santas (1999 a, p. 277), porém, a verdadeira falha da posição de Cálicles é que em sua visão a coragem e a sabedoria deveriam permitir aos homens sábios e corajosos gozar de mais prazeres do que os covardes e os tolos. Mas Cálicles admite com Sócrates que tanto corajosos e sábios quanto covardes e tolos sentem a mesma quantidade de prazer¹¹³.

Neste mesmo sentido, é preciso atentar ao fato de que é Sócrates quem escolhe mudar o tema de sua conversa inicial com Cálicles a respeito da opinião deste sobre a justiça e a virtude do homem naturalmente mais forte para o problema da moderação ou temperança na busca dos prazeres (491 d – 492 e). A concepção de vida advogada por Cálicles no início de seu discurso (483 a – 484c; 488 b – d) não fora espontaneamente articulada por ele em termos de prazer¹¹⁴. É possível que Cálicles não tenha dado conta de reelaborar sua própria visão da virtude do mais forte em termos hedonistas, na conversa conduzida por Sócrates, devido exclusivamente a sua inexperiência filosófica. Talvez, por isso, o direcionamento escolhido por Sócrates em conduzir a conversa ao hedonismo tenha sido propositalmente levado para atingir Cálicles em sua principal fraqueza – a consistência lógica argumentativa. Isto pode significar que o alvo verdadeiro da argumentação socrática não é o hedonismo em si, tomado como uma posição filosófica abstrata, mas a concepção de vida original de Cálicles, e que o hedonismo aqui entrou em jogo como uma estratégia dialética de Sócrates. O problema talvez esteja realmente menos no mérito de uma vida hedonista do que na dificuldade de

¹¹³ Bossi (2008, p. 112, 113) apresenta o problema de uma possível contradição entre a refutação de Cálicles a partir do argumento da presença do bem, que conclui que uma pessoa corajosa não sentirá mais prazer do que uma covarde, e o que fora estabelecido no *Protágoras*, de que o sábio e virtuoso é mais feliz, no que a felicidade tem de prazerosa. A contradição é resolvida, diz a comentadora, “se considerarmos que o prazer do covarde e o prazer do valente são completamente diferentes em suas causas e em suas consequências. O prazer do valente atende à consideração do bem para o conjunto (da alma ou da cidade), que é o ideal de uma vitória justa, enquanto que o prazer do covarde diante da fuga do inimigo atende à salvação de sua própria vida”. De nossa parte, consideramos que o argumento de Sócrates parte de premissas que Cálicles aceita, e não que o próprio Sócrates aceita; para Sócrates o corajoso, considerando sua vida como um todo, é mais feliz e sente mais prazer que o covarde, mesmo que o covarde sinta mais prazer do que ele no ato particular da fuga do inimigo. Ademais, o que o argumento pretende provar é que uma pessoa não é melhor do que a outra porque sente mais prazer; isto, porém, é compatível com a tese que, de fato, a melhor pessoa terá uma vida mais prazerosa globalmente do que as pessoas que lhe são inferiores.

¹¹⁴ Jaeger (1995, p. 671) reconhece também que o hedonismo não ressalta da própria argumentação da posição de Cálicles, mas é demonstrado dialeticamente por Sócrates como uma decorrência natural de sua teoria da justiça. Jaeger aponta os antecedentes históricos desta conexão entre o direito do mais forte e o hedonismo: a mesma relação já havia sido realizada pelo sofista Antífote que em sua distinção do justo no sentido da lei e do justo no sentido da natureza apontara “como característica do justo conforme a natureza, sua coincidência com o que ao homem proporciona prazer”. O mesmo critério estaria em Tucídides no seu diálogo entre os atenienses e os Melenses, “onde o historiador faz os primeiros defenderem a teoria do direito do mais forte”.

Cálicles de apresentar seu modo de vida em termos hedonistas, e de apresentá-lo de maneira coerente.

3.10 - A distinção entre prazeres bons e maus, e o valor dos prazeres repletivos

A concessão de Cálicles à conclusão alcançada pelo argumento socrático permite que o filósofo desenvolva sua própria reflexão acerca do prazer. Respalhado pelas lacônicas e forçadas aprovações de Cálicles, Sócrates firma que: (1) os prazeres bons são os que produzem algum bem (ἀγαθόν τι ποιῶσαι), ou seja, os benéficos ou úteis (ὠφέλιμοι) e os prazeres maus são os que produzem algum mal (κακόν τι) e são, portanto, nocivos (βλαβεραί) (499 d); (2) os prazeres corporais bons são os que produzem a saúde física, a força ou qualquer virtude corpórea, e os maus os que produzem os efeitos contrários (499 d); (3) o mesmo raciocínio aplica-se às dores que podem ser nocivas ou benéficas. Por isso, desde que se reconheça que se deve “escolher e usar os prazeres e as dores úteis”, Sócrates pode tomar como princípio que “o bem é o fim de todas as ações” (499 e). A relação inversa é falsa: não se faz o bem em vista de outra coisa, pois o bem é o termo e o alvo de nossas realizações (499 e). Desta maneira, as coisas aprazíveis são buscadas em vista das boas, e não o contrário (500 a). Cálicles confirma a suposição socrática que é preciso, portanto, um técnico (τεχνικοῦ), ou seja, um sujeito portador de um saber especial, para selecionar dentre as coisas aprazíveis quais são as boas e quais são as más (500 a). Sugiro que a passagem possa ser entendida como uma alusão ao conhecimento proporcionado pela metrética dos prazeres do *Protágoras*¹¹⁵, descrita naquele diálogo como uma arte e uma ciência, precisamente o que se nega que seja aqui no *Górgias* a retórica. Como veremos, contudo, a adesão por parte de Sócrates a alguma arte da medida dos prazeres no *Górgias* exigiria uma revisão de seus critérios meramente quantitativos apresentados no *Protágoras*.

É curioso que Sócrates neste momento recorra (499 d), para apresentar sua concepção de bons prazeres, aos mesmos exemplos de prazeres repletivos – comer e beber – anteriormente utilizados para negar que o prazer fosse um bem. O argumento anterior (496 c – 497 a) apontara para a presença simultânea da dor e do prazer nestes casos para negar o valor hedonístico das experiências corporais repletivas. Como Sócrates pode pretender agora que estes sejam justamente os bons prazeres, o tipo de prazer que pode ser valorizado? Neste ponto, uma vez que é justamente uma capacidade

¹¹⁵ O mesmo faz Bravo (2007 a, p. 105).

técnica, que permite a seleção correta dos prazeres, o que irá conferir a determinação de sua bondade, uma comparação da crítica ao hedonismo de Cálicles, estabelecida até o presente momento do texto, com os pressupostos da arte da medida e seu hedonismo esclarecido proposto no *Protágoras* pode nos ajudar a entender melhor o teor da posição de Sócrates sobre o prazer repletivo no *Górgias*.

Se lembrarmos que o pressuposto da arte da medida proposta no *Protágoras* era que o prazer é bom enquanto prazeroso, independente das demais consequências, mas que ainda assim nem todo prazer deveria ser perseguido, pois nossas escolhas devem ser feitas em função de uma situação final em que o prazer prevaleça sobre a dor, podemos entender como os prazeres repletivos poderiam ser reabilitados no *Górgias*, já que uma vez que eles colaboram para o alcance da condição final de um organismo saudável, podem ser admitidos pelo cálculo hedonístico da metrética dos prazeres. Sob tais pressupostos o erro de Cálicles seria justamente perseguir os prazeres repletivos pelo gozo imediato que proporcionam e não pela condição final a que podem nos levar. A medida racional da metrética dos prazeres fundada em uma análise ponderada dos efeitos alcançados em longo prazo dos prazeres repletivos pode incluí-los no modo de vida recomendado por Sócrates porque nos conduzem a uma condição última salutar e feliz quando aproveitados desta maneira. Mas quando perseguidos irracionalmente como no hedonismo sibarita de Cálicles não podem ser considerados bons, na medida em que seus efeitos salutareos alcançados em longo prazo são desconsiderados. O valor hedonístico de curto prazo do prazer corporal é anulado pela dor que o acompanha na experiência imediata de sua fruição.

3.11 A boa retórica e o saber sobre o prazer

Sócrates admite, neste âmbito, a possibilidade de uma boa retórica que deve ser praticada pelo técnico conhecedor do bem, e não somente do prazer, com o objetivo do desenvolvimento da virtude na alma de seus concidadãos (504 d - e). Esta boa retórica, porém, envolve também o conhecimento dos prazeres, já que emprega a arte (*τεχνη*) de “satisfazer os apetites que, uma vez saciados, tornam melhor o homem, e evitar aqueles que o tornam pior” (503 c). O tema aqui evocado que somente será desenvolvido na *República* é o da educação através do prazer que conduz ao bem, e funciona como uma forte sugestão de que nesta obra o filósofo-rei possa ocupar o posto do bom retor mencionado no *Górgias* que tem por finalidade última a virtude de seus concidadãos.

Deste modo, o filósofo seria o técnico conhecedor dos bons e maus prazeres mencionado aqui no *Górgias* (500 a), e definido na *República* como o indivíduo que refere todas as suas ações ao Bem ¹¹⁶.

Ora, tal como qualquer outro artífice que visa à eficiência e à utilidade de sua obra, este bom retor procurará conferir certo “arranjo a cada um dos componentes” de sua obra, desenvolvendo a harmonia (ἀρμόττειν) entre estes (504 a). Estes arranjos e ordenamentos (τάξεις καὶ κοσμήσεις), que no corpo chamamos de saúde e força (504 b), é também o que torna a alma boa ou útil (χρηστή), e nesta são chamados de “legítimo” e “lei”, ou seja, a ordem e o arranjo da alma são a justiça e a temperança (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη) (504 d). Mais adiante, Sócrates chama tal ordem produzida “pelo arranjo, pela correção e pela arte” de virtude (ἀρετή) (506 d) e diz que a alma dotada de tal ordem é melhor que a desordenada (506 e). Por consequência, a alma temperante é boa (507 a) e, por isso mesmo, também justa, pia e corajosa (507 a-b) e, de acordo com tal descrição, porque age bem e de forma correta, é venturosa e feliz (507 c). Deste modo, Sócrates pretende mostrar que a prática da injustiça, instaurando a desordem interna no indivíduo, é o que pior pode ocorrer a ele, condição cuja precariedade somente pode ser piorada se este indivíduo não é punido por suas faltas, permanecendo com a alma em desordem (509 b). A punição justa restitui a ordem à alma faltosa.

A vida descrita anteriormente por Cálicles, segundo Sócrates, descurava da geometria, desconhecendo “que a igualdade geométrica tem um poder magnífico entre deuses e homens” (508 a). Sócrates assevera que este mesmo princípio da ordem que governa a alma boa e temperante é o que governa o próprio mundo (508 a), e permite a existência da amizade que funda a comunidade entre os homens (507 e):

Os sábios dizem que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade, e por essa razão chamam a totalidade de cosmos, de ordem, e não de desordem e de intemperança (507e - 508a).

É interessante que no *Górgias* a temperança seja resultado da aplicação da geometria em nossa vida, e no *Protágoras* a temperança seja resultado de certa forma de aritmética dos prazeres¹¹⁷. A noção matemática de medida, assim, conserva sua importância no pensamento de Platão na passagem de um diálogo ao outro, adquirindo

¹¹⁶ Sugestão feita também por Kahn (1999, p. 130, 131).

¹¹⁷ A possibilidade de comparação entre o *Protágoras* e o *Górgias* a partir desta relação da aritmética com a geometria é notada também por Bossi (2008, p.94).

agora no *Górgias* um sentido mais próximo ao de proporção e harmonia - o que de fato, estreita sua relação com a noção moral de bem.

3.12 - Prazer e ordem corporal

No que diz respeito à distinção socrática entre bons e maus prazeres como, respectivamente, prazeres úteis e prejudiciais, a concepção de Sócrates parece dispensar a distinção entre a causa do prazer e o próprio prazer, isto é, a ação que resulta em prazer e o prazer que decorre da ação realizada. Pois ao dizer que os prazeres bons são os que produzem a saúde física, Sócrates só pode estar fazendo referência às *ações* que produzem a saúde física e são ao mesmo tempo prazerosas, já que o prazer é sempre o *resultado* de uma ação, ou aquilo que acompanha a realização de uma ação, e não ele próprio uma ação que produz resultados. Há, portanto, ações prazerosas que são úteis para nossa saúde, e ações prazerosas que nos são prejudiciais. Sócrates denomina boas as primeiras, e más as segundas.

Isto nos revela, por outro lado, o principal problema da concepção aqui advogada por Sócrates: embora possamos apreciar o valor de uma ação seja por seus resultados benéficos, como a saúde ou a virtude, seja também pelos prazeres que proporcionam, não nos valemos do mesmo critério para as duas avaliações. Chamemos de **avaliação hedonística** aquela que toma o prazer enquanto tal, analisando e classificando um prazer como mal ou bom de acordo com critérios como, por exemplo, sua quantidade, sua intensidade, ou ainda, sua qualidade. Não faz sentido dizer que um prazer é bom porque é útil, já que a utilidade que podemos vislumbrar para uma ação, do ponto de vista hedonístico, é o próprio prazer que dela resulta. Com efeito, seria difícil dizer o que é um prazer inútil, desde que um prazer, enquanto prazer, é sempre útil na medida em que o que buscamos com nossas ações seja, de fato, o prazer que delas resultam, ou seja, se o colocamos como o verdadeiro fim de nossas ações. Podemos, porém, avaliar a mesma ação sob outro aspecto ou segundo outra descrição, como por exemplo, a condição salutar que proporciona a nosso organismo, mas esta avaliação não diz mais respeito ao prazer que ela também por acaso proporciona. Trata-se neste caso de uma avaliação **não-hedonística**, que toma por base outros critérios. As ações que ocasionam prazer podem, portanto, ser úteis ou inúteis, se utilizarmos também outro critério além do hedonístico para analisá-la.

O prazer, portanto, é tomado como o fim de uma ação quando a avaliamos segundo critérios hedonísticos, mas quando uma ação é avaliada segundo outros critérios o prazer pode deixar de ser um fim em si. Pode-se dizer, portanto, que é possível criticar uma pessoa por tomar o prazer como finalidade de suas ações, desde que se coloque outra finalidade para a ação, mas não porque a busca do prazer deve ter outra finalidade além do alcance do próprio prazer. Parece-nos realmente que é isto que Sócrates deveria dizer uma vez que excluiu a possibilidade do prazer ser o bem: devemos buscar certas ações porque produzem algum tipo de bem independente do prazer que delas resultam. A saúde, como exemplifica o próprio Sócrates, é um candidato a bem desta natureza, pois ninguém exige um motivo ulterior para se praticar ações que são consideradas saudáveis, o que está em pleno acordo com a ideia geral de Sócrates de que as ações boas são as que produzem certo tipo de ordem: no plano corporal esta ordem é a saúde. O máximo que podemos, então, inferir das palavras de Sócrates é que há certas ações que podem ser chamadas boas porque além de prazerosas conduzem a este estado de ordenação do corpo que reconhecemos ser a saúde. É neste sentido que devemos entender a utilidade do prazer e seu caráter instrumental evocado nesta passagem do diálogo e entrevisto anteriormente no diálogo de Sócrates com Polo¹¹⁸: ao apreciarmos o valor de uma ação, que além de prazerosa, atua como um meio que nos conduz a uma finalidade considerada boa.

O critério que Sócrates utiliza para avaliar as ações no *Górgias*, então, não pode ser nenhum critério hedonístico, desde que o prazer não é colocado como o fim da ação, mas antes a ordem que se produz em resultado da ação; neste caso, a saúde corporal. A não ser, porém, que a apreciação da saúde possa ser realizada em termos hedonísticos também. Neste caso, Sócrates poderia dizer que uma ação é boa enquanto resulta numa condição saudável de nosso organismo justamente porque esta condição é prazerosa ou nos conduz a novos prazeres. Sob esta hipótese, estaríamos desfazendo o caráter aparentemente instrumental do prazer. Se este for o caso, Sócrates não é um completo anti-hedonista. Esta é a opinião de Berman (1991, p. 133) que diz que no *Górgias* não conseguimos completar esta lacuna da argumentação socrática, mas que é possível recorrer ao *Protágoras* para tanto, pois nesta obra anterior encontramos a afirmação que

¹¹⁸ Na passagem por nós analisada em que Sócrates distinguia três tipos de coisas: as boas, as más e as intermediárias (467 e – 468 b). As intermediárias – onde o prazer poderia ser localizado – foram definidas como as que são feitas ou buscadas em vista das boas.

na opinião da maioria algumas dores são boas porque conduzem à saúde e que a única razão pela qual este estado é apreciado é porque conduz a mais prazeres¹¹⁹.

No próprio *Górgias*, porém, encontramos uma passagem que sugere que a saúde possa ser apreciada pelos prazeres que pode proporcionar ou porque é ela mesma prazerosa. Em 504 e - 505 a Sócrates diz que não é vantajoso ao homem viver com um corpo mísero, pois a este a medicina proíbe corretamente a satisfação do que lhe apetece; ao homem saudável, contudo, é permitido beber e comer o quanto quiser, e satisfazer seus apetites. Penso que esta passagem isolada não é suficiente, contudo, para dizermos que Sócrates advoga algum tipo de hedonismo no *Górgias*; no entanto, tomada em conjunto com as demais considerações de Sócrates, podemos dizer - lançando um olhar retrospectivo para o que ele havia estabelecido no *Protágoras* - que critérios meramente quantitativos não são suficientes para a arte da medida, que deve adotar também critérios qualitativos, que assumam que a referência para julgar o valor do prazer extrapole sua quantidade e sua intensidade, e sejam determinadas por um bem extrínseco, como a saúde e a virtude, aquilo que “aquele retor, o técnico e bom”, terá em vista “quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações” (504 d). Se Platão pretende manter a utilidade da arte da medida apresentada no *Protágoras*, este é o fundamento do critério qualitativo que agora deve ser acrescentado a ela, ou mesmo o que deve substituir seu antigo critério meramente quantitativo, que somente se preocupava com a soma final de prazer alcançada na busca em longo prazo do prazer. A arte da medida continuaria funcionando, assim, como uma técnica para se alcançar o bem através dos prazeres. A passagem 500 a já foi apontada como a evidência textual que Platão assevera no *Górgias* a necessidade de tal técnica e, ao que tudo indica, esta técnica faz parte do domínio epistêmico do bom retor educador de seus concidadãos, já que este sabe quais apetites devem ser satisfeitos em prol da alma de seus educandos (503 d – 504 e).

3.13 - Sobre a relação genérica entre prazer e virtude

Não obstante, Sócrates deve pretender que seu esquema axiológico seja universal, de modo que a ação boa é toda aquela que produz certo tipo de ordem, e embora talvez possamos, ao menos a princípio, avaliar esta ordem segundo critérios hedonísticos no caso da saúde e, assim, encontrarmos a finalidade e o valor dos prazeres

¹¹⁹ As passagens citadas do *Protágoras* são 353 c1 – 354 e2.

corporais, é obscuro como a ordenação particular da alma – a virtude - se encaixaria neste esquema. Há uma série de dificuldades que o texto não nos permite transpor neste caso. Em primeiro lugar, Sócrates não especificou quais são os prazeres ou ações prazerosas relativas à alma, nem quais destas conduzem à virtude. Em segundo lugar, não houve demonstração do que é a virtude¹²⁰ e, por consequência, de como a alcançamos. Sabemos como alcançar o tipo de ordem desejável no plano corpóreo, mas Sócrates simplesmente postulou a existência de um plano semelhantemente ordenado para nossa alma, denominando-o virtude. Em terceiro lugar, ele sequer definiu que tipo de ordenação de nossa vida interior é esta que podemos chamar de virtude. Apesar de associá-la à justiça e à moderação, em primeiro lugar, e depois dizer que estas são sempre acompanhadas pela coragem e outras virtudes, não sabemos o que é a ordem da alma que pode ser chamada de virtude. Por fim, e mais importante, não sabemos por que esta ordem da alma chamada virtude é realmente benéfica ao indivíduo.

Há uma explicação para a dificuldade de compreensão do argumento: quando Sócrates distinguiu a noção de bem da noção de prazer, distanciou igualmente a noção de bem da noção de felicidade. No *Protágoras* tínhamos uma compreensão clara da felicidade em termos hedonísticos: o bem era idêntico ao prazer, o bem nos conduzia à felicidade e, portanto, a felicidade era medida em termos de prazer. Agora no *Górgias* temos uma lacuna: Platão quer nos convencer de que o bem permanece relacionado à felicidade, mas, por outro lado, recusa que o bem possa ser idêntico ao prazer.

Comentando a caracterização dogmática de Sócrates dos elementos que fazem parte da vida boa Lefebvre (2007, p. 112) assume que, à primeira vista, ao indicar a necessidade da ordem sem dizer de que ordem se trata, este formalismo ético aqui apresentado no *Górgias* não precisa, a princípio, estar em oposição ao hedonismo do *Protágoras*, já que o hedonismo é uma ética substancial. Mas Lefebvre insiste que mesmo esta ética formalista erige critérios cuja natureza é suficiente para uma ruptura com o hedonismo. Apesar da insistência em atributos formais, a ética platônica aqui apresentada permanece substancial ao dizer que há um bem em referência ao qual se referem a boa ordem, a retidão, etc. Deste modo, se, por um lado, Platão permanece

¹²⁰Cf. Stauffer (2006, p. 131) a quem o argumento de Sócrates não oferece realmente nenhuma demonstração, no sentido lógico rigoroso, mas apenas uma sugestão de que as coisas devam ser assim reconhecidas. Há apenas uma impressão de demonstração que “o legítimo” e a “lei” possuem a mesma racionalidade encontrada também nas atividades dos artesãos, e uma bondade similar à da saúde e da força física. Esta impressão, porém, serve apenas para disfarçar o problema que o argumento repousa apenas em uma asserção, mais do que em um esforço sério para descobrir a natureza da organização e da ordem da alma, conclui ele (ibidem, p.132).

bastante discreto quanto ao conteúdo deste bem, nada nos permite dizer que ele torne os prazeres o critério da atividade ordenadora efetuada em nome deste bem. Apesar da matéria desta forma ética ser constituída de prazeres e desejos, dores e aversões, não se trata de se estabelecer no *Górgias* a retidão de um regime de fruição, conclui o comentador.

Mas isto quer dizer que Platão abandonou completamente a ideia de que a felicidade possa ser expressa em termos de prazer? Embora esta seja a primeira impressão que temos ao julgar a crítica de Sócrates ao hedonismo de Cálicles, pretendo que um olhar mais abrangente ao sentido geral de sua crítica possa desfazer esta impressão inicial.

3. 14 - Sentido geral da crítica à Cálicles. Sobre a relação entre prazer e felicidade

O que realmente no modo de existência de Cálicles está errado do ponto de vista de Sócrates? Seria a própria maximização do prazer que pode ser acusada de imoral, como se o prazer em si mesmo fosse ruim e nos afastasse da felicidade? Esta hipótese não se sustenta quando lembramos que na opinião de Sócrates existem prazeres bons; ou seja, pelo menos os prazeres bons devem de algum modo estar relacionados à nossa felicidade, nem que seja apenas por seu valor instrumental. Além disso, a crítica de Sócrates ao modo de vida que cultua os prazeres neste diálogo não atinge a que cultiva os prazeres alcançados em longo prazo nem à que não restringe sua busca aos prazeres corporais repletivos, ou ainda, a que se concentra nos prazeres não mesclados com a dor; antes, atinge apenas o hedonismo imediatista e materialista ao extremo da existência do sibarita.

De qualquer modo, ainda que a ênfase no valor instrumental do prazer predomine no diálogo, não está certamente vetada a possibilidade de um valor intrínseco ao prazer, como muito bem observa Tenkku (1956, p. 95, 96). Porém, Platão está tão preocupado com os efeitos perniciosos da retórica que acaba condenando toda a busca do prazer como um mal de um modo muito geral:

Na verdade, Platão poderia inclusive admitir mesmo no *Górgias* que o prazer derivado do ato de comer moderado, por exemplo, é bem vindo como um bem intrínseco, a despeito de seu valor instrumental, se não é prejudicial à saúde. A razão porque Platão parece condenar até mesmo os prazeres inofensivos é que ele provavelmente quer enfatizar que o valor intrínseco de tais prazeres – que ele dificilmente nega – é tão baixo em comparação com os bens intrínsecos mais altos, como a saúde, a virtude, e o bem público, que não se deve dar muita importância a eles tal como as pessoas o fazem. Neste sentido, todos

os empreendimentos que enfatizam demais o prazer podem se tornar males; uma devoção excessiva, mesmo aos mais inocentes prazeres, pode levar o homem a se esquecer dos bens maiores e a perseguir bens menores como se eles fossem os únicos bens dignos de serem perseguidos. (...) O fato de Platão admitir o prazer como um critério para a beleza no *Górgias* sustenta a visão de que o prazer pode ter aqui um valor intrínseco.

Lembremos, ainda, que o hedonismo de Cálicles se insere no contexto geral de sua teoria da justiça natural. O justo é descrito por Cálicles como aquele que pode abusar do mais fraco para satisfazer seus desejos. E quanto mais desejos satisfizer, ou seja, quanto mais injustiças praticar, mais feliz será. Ora, é justamente esta ideia que Sócrates quer combater: que a injustiça é fonte de felicidade. Sócrates tem, então, de demonstrar que a injustiça não pode trazer felicidade. Mas o que a crítica ao hedonismo tem a ver com isto? O problema está em que Cálicles considera que a felicidade consiste na persecução de todos os nossos desejos. Quando convidado por Sócrates a explicitar o que isto queria dizer revelou o significado de sua concepção geral em termos de um hedonismo irrestrito. A felicidade, segundo Cálicles, é cultivar os apetites e alcançar o prazer de qualquer maneira que um indivíduo possa querer, inclusive, e em muitos casos, necessariamente, ao custo dos direitos convencionais alheios. Sócrates tem, então, de mostrar que esta vida de prazeres, tal como advogada por Cálicles, não pode ser fonte de felicidade. Isto, porém, não quer dizer que Sócrates abandonou a descrição da vida feliz em termos de prazer, pois a vida de prazer condenável é a vida de prazer injusta.

O problema com a teoria de Cálicles parece ser a ausência de um critério moral sólido que oriente a busca da satisfação dos prazeres, ou seja, sua admissão da possibilidade de que os prazeres sejam satisfeitos injustamente ou a qualquer custo. Sócrates, porém, não demonstrou como a busca dos próprios prazeres é incompatível com a virtude, já que não mostrou como o prazer pode causar a desordem da alma. Isto porque não pensa que exista incompatibilidade do prazer com a virtude, pois, do contrário, jamais admitiria a existência de prazeres bons. Pelo contrário, como já indicamos, Sócrates nos diz em 503 c que “se deve satisfazer os apetites que, uma vez saciados, tornam melhor o homem, e evitar aqueles que o tornam pior”. No entanto, não tendo demonstrado como sua nova concepção de bem – de ordem e harmonia interna – pode estar relacionada à felicidade tornou mais difícil a compreensão da felicidade em termos de prazer. Vimos, contudo, como isto poderia ser feito no caso da saúde corporal; mas permanece ainda obscuro como o faríamos no caso da virtude.

De qualquer modo, o sentido geral da crítica de Sócrates à Cálicles deixa claro, apesar de não demonstrar como, que o pior tipo de desordem é a desordem da alma. E, por consequência, o melhor tipo de ordem deve ser a ordem da alma, não existindo outro bem superior. Na *República* Platão postulará que o bem supremo – que neste diálogo é elevado à máxima categoria metafísica - deve ser a condição da bondade de todas as outras coisas: dos bens psíquicos e dos bens corporais, sendo que estes são submetidos àqueles. Embora, o *Górgias* não dê o passo decisivo em sua argumentação que afirme explicitamente que a bondade dos prazeres corporais possa ser garantida pelo bem psíquico, podemos explorar as consequências de sua caracterização da virtude como ordem da alma para inferir a relação pretendida no diálogo entre a virtude e o prazer.

Ora, se a virtude diz respeito à ordem interna da vida humana, e não se reduz a algum aspecto específico de nossa existência, mas estende-se a toda sua amplitude, como a posição de Platão indica, então, a própria vida humana como um todo não pode ser fruída sem esta condição da alma¹²¹. Atentemos, com efeito, ao trecho 512 a - b do texto, em que Sócrates ao discutir o valor das artes capazes de salvar-nos em situação de perigo - como a natação e a pilotagem de navios - nos diz que não é, de modo algum, vantajoso viver doente, sendo pior ainda o caso dos doentes da alma. Ora, “não é melhor para um homem perverso persistir a viver, pois é necessário que ele viva miseravelmente” (512 b). A virtude, assim, sendo o tipo de ordem que abrange nossa existência como um todo, melhora a condição de todas as nossas ações e, por isso, estas, quando realizadas sob uma existência virtuosa, são boas. Do mesmo modo, são boas as ações que conduzem à própria virtude. O homem cuja vida é organizada por este bem abrangente que se constitui com a virtude é o homem feliz.

Assim, se por um lado, a visão predominante da virtude no texto parece insistir principalmente na ideia de que esta possui valor em si mesma, já que é apresentada como a ordem e arranjo da alma e, portanto, como o bem ao qual nossas ações e

¹²¹ Como sugere Laupies (2003, p. 118), em seu comentário do *Górgias*, a justiça não é o bem simplesmente porque produz a harmonia, mas porque desta maneira “ela é também a condição de todos os outros bens: ela os situa em seus lugares e lhes permite estender sua potência; ela produz a paz da alma graças à qual é possível haver uma verdadeira fruição dos bens. Aquele que a possui não tem necessidade essencialmente de outra coisa; aquele a quem ela falta pode ter todos os outros bens, eles não valem nada sem ela”. Advirto apenas que esta caracterização que Laupies faz da virtude no *Górgias* aplica-se muito melhor à caracterização da mesma promovida na *República* por Platão e que apenas a insistência desenvolvida ao longo do *Górgias* de um paralelo entre o cuidado com a alma e o cuidado com o corpo e de um paralelo entre a existência dos bens da alma e a existência dos bens do corpo nos permite aceitar como plausível tal afirmação. O *Górgias* não avança, porém, ao ponto de estabelecer de modo claro uma relação de causalidade – como faz a *República* – entre a ordem psíquica e a ordem corporal.

decisões devem ser realizados; tal visão, por outro lado, deve ser contrastada com as várias passagens em que Sócrates afirma a utilidade desta condição. Neste sentido, encontramos em pelo menos uma passagem do texto um forte indício de que esta ordem da alma possa ser avaliada também hedonisticamente. Em 504 e, passagem a qual já nos referimos, Sócrates relaciona a saúde corporal ao benefício de sua capacidade de fruir livremente dos prazeres; continuando o raciocínio, Sócrates assevera que o mesmo ocorre à alma, pois esta enquanto for viciosa “deverá resistir aos apetites e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor” (505 b). Acrescenta que esta restrição dos apetites é um verdadeiro castigo para a alma e, a partir daí conclui que à alma viciosa a punição é algo bom (505 b). O texto sugere indiretamente, portanto, que a virtude é condição para a existência do prazer em nossa vida, isto é, é a descrição do que uma vida precisa ser para ser realmente prazerosa.

Sócrates não nos deixa claro, porém, se estes apetites cuja satisfação é proibida à alma viciosa são de ordem corporal ou de ordem anímica; ora, se há prazeres corporais relacionados à saúde e que nos conduzem a ela e, por tal razão, são valorizados, podemos pensar em prazeres da alma relacionados à virtude e que a esta conduzem. Por outro lado, se podemos inferir que a virtude é condição para uma vida prazerosa a partir do diálogo de Sócrates com Cálicles, mostramos, deste modo, porque a premissa socrática assumida no diálogo com Polo – o belo (bom) é causa do prazer (474 d - e) – não era insincera ou apenas parte de uma estratégia *ad hominem*, assim como não o era sua principal consequência na argumentação: que a injustiça é dolorosa. Ora, podemos agora dizer em que sentido tal tese pode ser estabelecida: a vida que falha em ser virtuosa, falha igualmente em ser prazerosa: resulta dolorosa.

Nossa suposição, assim, é que o *Górgias* deixa entrever em sua crítica ao hedonismo sibarita qual é o tipo de vida que pode acolher o prazer como algo bom. A tese de Sócrates é que a vida injusta não pode ser realmente prazerosa, apenas a vida justa e temperante¹²². Sócrates não avança, porém, ao ponto de dizer que este tipo de vida será mais feliz do que outras porque irá superá-las em prazer. No entanto, temos

¹²² Annas (1999, p. 155) observa bem como neste ponto o *Górgias* adianta a concepção do *Filebo*, pois em ambos os diálogos “a busca do prazer e a fuga da dor em si mesma não pode gerar a vida ordenada e organizada que a felicidade requer. O prazer deve caber em uma estrutura equilibrada, dominada pelas virtudes, antes de poder fazer parte de uma vida boa. (...) A busca do prazer não restringida pelas virtudes torna-se um tipo de debater-se [floundering], a busca de satisfação local ao custo da coerência global”. Neste ponto deve-se atentar também ao que observam Plochman e Robinson (1988, p. 166) sobre a relação entre o prazer e as virtudes: “Sócrates não insistiu até o momento (e não o fará no restante do diálogo) que todo poder ou todo prazer é mal, mas apenas até o ponto em que ambos fariam uma pessoa esquecer suas obrigações com a justiça, a temperança, a sabedoria, e o respeito devoto aos deuses”.

duas posições firmadas no texto: de um lado, a sugestão indireta de que a vida justa e temperante é mais prazerosa, de outro, a clara proposição de que a vida justa e temperante é mais feliz. Sócrates no *Górgias* não transpõe esta lacuna que permanece pela falta de clareza acerca da relação entre o prazer e a felicidade, que somente será resolvida na *República* na descrição da felicidade do filósofo.

3.15 - A crítica ao hedonismo no *Górgias* e a arte da medida no *Protágoras* – considerações finais

3.15.1 - A negação da identidade entre bem e prazer

Segundo Gosling e Taylor (1982, p. 71, 72) a identificação entre prazer e bem realizada no *Protágoras* tinha por foco o “*long-term pleasure*”, concepção que pode ser expressa pela proposição: “o bem é idêntico com a contribuição a uma vida em que o prazer predomina sobre a dor”. Já a posição de Cálicles no *Górgias* identifica o bem ao que é imediatamente prazeroso. Lembrando esta tese, Bravo (2009, p. 373) sublinha a advertência contida na qualificação inicial da recusa socrática do prazer no *Górgias*: “talvez o bem não se identifique com *toda a classe* de prazer”. A identificação global será reconhecida errônea pelo próprio Cálicles que admitirá a existência de prazeres bons e maus. A qualificação de Sócrates sugere que alguma classe de prazeres pode identificar-se com os bens, a dos bons prazeres, que favorecem o bem do corpo ou da alma (ibidem, p.372). Ora, os prazeres relacionados às atividades que promovem a saúde, elogiados aqui no *Górgias*, parecem perfeitamente se harmonizar com a categoria dos prazeres valorizados no *Protágoras*. Neste sentido, a crítica aos prazeres no *Górgias* não atinge o tipo de prazer buscado pela arte da medida proposta por Sócrates anteriormente.

O problema do *Górgias* é descobrir o critério desta demarcação entre bons e maus prazeres. Bravo (ibidem, p.373) sugere que esta resposta foi antecipada no *Protágoras*, na formulação da ciência da medida: a noção de medida exercitada em conformidade com a razão é o critério que procuramos. Como explica Bravo (ibidem, p.373), de acordo com princípios estabelecidos pela metrética dos prazeres de Sócrates:

X é um prazer propriamente dito se, e somente se, é exercido com medida, isto é, em conformidade com a razão; a ausência de medida na busca do prazer e na sua fruição destrói seu ser de prazer.

A dificuldade neste caso é que o critério estabelecido no *Protágoras* era puramente quantitativo, e o *Górgias* exige agora um critério qualitativo que seja capaz de distinguir os prazeres saudáveis dos prazeres prejudiciais¹²³.

A negação da identificação do bem ao prazer talvez tenha relação ainda com a possível inovação teórica de Platão da admissão da existência de desejos irracionais na alma ou, como diz Muniz (2011, p. 156, 157), da existência de “múltiplos elementos que se furtam à atividade racional”, que exigem para a constituição da virtude um “treinamento das emoções (...) ou a transformação dos apetites”. Vimos como a identificação entre bem e prazer realizada no *Protágoras* dependia da concepção puramente intelectualista da alma humana, o que permitia a Sócrates afirmar que a busca racional e consistente do prazer coincidia com a vida virtuosamente conduzida e perfeitamente realizada. No primeiro mito dos jarros (493 a – d) Sócrates acena, ainda que levemente, a uma possibilidade de bipartição da alma, ao mencionar que uma parte específica de nossa alma é responsável pelos apetites e que estes são insaciáveis. A noção de virtude como harmonia da alma também reforça a suposição de que a alma tenha partes, cuja correta relação, fundada na geometria, gera a condição apreciada como benéfica aos indivíduos (506 c – 507 a)¹²⁴. Tal inovação teórica, que estaria

¹²³ Irwin (1995, p. 113 - 114) conclui que as considerações tecidas no *Górgias* atingem o tipo de hedonismo formulado no *Protágoras* ao colocar em cheque a validade do cálculo hedonista em termos puramente quantitativos. Embora, isto não deva afetar a interpretação hedonista do *Protágoras* já que neste diálogo Sócrates não apresenta consciência destas dificuldades, “o melhor é concluir que o *Górgias* expressa as considerações mais profundas de Platão sobre o hedonismo.” (ibidem, p.114). O argumento contra Cálicles expõe “a dificuldade em especificar a felicidade em termos hedonistas puramente quantitativos”. O *Protágoras* já havia sugerido que vivemos bem se tivermos vivido mais prazerosamente (ibidem, p.112). “O argumento no *Górgias* mostra-nos que quando tentamos formular a correta concepção quantitativa de felicidade em termos hedonistas, chegamos a imaginar se uma concepção quantitativa é realmente plausível” (ibidem, p.113). Isto aparece de modo trivial, na imagem do indivíduo que adquire sarna para sentir o prazer de coçar-se, e de modo mais importante na figura do covarde que se presta a sofrer mais dor em favor de um prazer mais intenso.

¹²⁴ Cooper (1999 b, p.63) nega que a referência no mito dos jarros a uma parte da alma que governa os tolos signifique sua adesão à doutrina que somente será apresentada como sua em *República IV*. O fato de Sócrates conferi-la a outro indivíduo deve alertar-nos que ele próprio não adere a todos os detalhes que a imagem comporta, mas apenas deseja fazer uso dela para confrontar a posição de Cálicles nos termos da própria psicologia moral deste que admite que os apetites são apenas uma das influências em nossas decisões e que a influência da razão provém de outra fonte em nossa constituição psíquica. Platão, porém, o autor do diálogo, quer com isso “chamar nossa atenção para estas ideias novas”. Cooper (ibidem, p.66-67) também nega que Sócrates extraia de sua própria noção de virtude como harmonia interna, que a alma tenha partes, embora “Platão pareça sem dúvida estar convidando o leitor a esperar este tipo de aplicação” da analogia da virtude com as obras resultantes da arte. No decorrer do texto Sócrates continua pensando a disciplina como a eliminação dos apetites sem incluir o contrabalanceamento de uma força psíquica que previna os apetites de prevalecer; a pessoa disciplinada é a pessoa sábia – mas a analogia da virtude com a obra de arte encontra seu limite antes de Sócrates extrair e assumir para si mesmo a noção de que há mais de uma força atuante na alma, que tais fontes distintas precisam ser harmonizadas umas com as outras. O problema das diversas fontes psíquicas está, porém, sendo levantado e definido por Platão ao leitor, ainda que Sócrates prefira se apegar no debate à sua concepção mais simples da alma humana. Cooper (ibidem, p. 75) conclui, porém, de modo compatível com nossa hipótese que “ao esboçar através de seu

possivelmente relacionada a uma importante característica dramática do diálogo - a impossibilidade de Sócrates converter dialeticamente a alma de Cálicles com argumentos puramente lógicos¹²⁵ -, e à correlata distinção entre o bem e o prazer, poderia ser notada no próprio abandono da concepção da arte da medida como puramente quantitativa em favor da adoção de uma arte da medida qualitativa, em suma, na substituição de uma ética baseada na aritmética por uma fundada na geometria.

3.15.2 - Sobre a ausência da arte da medida no *Górgias*

Resta uma questão a responder: se a arte da medida não foi abandonada pelo aprimoramento das observações de Platão acerca do prazer no *Górgias*, por que Platão não se valeu de sua própria teoria hedonista da metrética dos prazeres para corrigir o hedonismo de Cálicles? Gosling e Taylor trataram cuidadosamente deste assunto. A principal resposta é que esta estratégia não seria conveniente contra o tipo de adversário que é Cálicles justamente porque este também é um hedonista, embora do tipo errado¹²⁶:

Frente a uma pessoa nesta posição, é óbvia e polemicamente mais promissor argumentar que o hedonismo sibarita ao qual ele parcialmente adere é um mal aliado para suas aspirações de sucesso e competência do que argumentar que é o prazer que é o bem, embora

personagem Cálicles o modelo de motivação humana de múltiplas fontes, com sua possibilidade de conflito aberto entre desejos de diferentes tipos, enquanto continuava a apresentar Sócrates se atendo ao modelo da única fonte, familiar a partir de outros diálogos socráticos, Platão está apto a manter a distância que precisa de ambas as alternativas enquanto as examina, as explora, e as testa, e acessa suas forças e tendências filosóficas – e convida seus leitores a fazer o mesmo”.

¹²⁵ Cf. Muniz (2011, p. 162) que defende que o diálogo com Cálicles tem o propósito de demonstrar os limites do *elenchos* socrático, e que ele introduz um novo tema nos diálogos: “a incomensurabilidade entre os discursos. Ou seja, a irredutibilidade de qualquer termo de uma posição teórica a um termo qualquer de outra, fato que inviabiliza qualquer acordo ou consenso entre as duas posições”. Desta maneira, Platão estaria apontando à falha da otimista ética socrática e sua crença na tendência humana indesviável para o Bem.

¹²⁶ As outras respostas oferecidas por estes estudiosos para a ausência do hedonismo esclarecido do *Protágoras* no *Górgias* são: (1) o desenvolvimento de uma visão dualista do ser humano no *Górgias* que exigiria uma revisão do hedonismo esclarecido em termos desta dicotomia psicofísica, já que as teses do *Protágoras* partiam do pressuposto de uma visão unitária do ser humano (Gosling & Taylor, 1982, p.79 ,80); (2) enquanto o *Protágoras* não oferece nenhum apontamento da natureza do prazer, o *Górgias* o fornece, ou ao menos os do tipo em que Cálicles está interessado, os prazeres corporais cuja descrição é a de preenchimento de uma deficiência corporal, concepção cara a Empédocles e que pode ter chegado a Platão via Pitagorismo. Esta disposição de um relato da natureza do prazer que diz respeito a uma ampla classe de prazeres, com nenhuma análise correlata de outros prazeres, “deixaria alguém na posição de não saber o que dizer sobre os prazeres não-corporais” (ibidem, p.80). Novamente o hedonismo esclarecido teria que ser modificado, sem que se soubesse até que ponto. (3) O desenvolvimento da visão de que há uma estrutura psicológica complexa por trás da conduta do caráter virtuoso fundada na noção de ordem dos diferentes elementos da personalidade torna problemática a identificação pura e direta do prazer com o bem, já que traz agora o próprio conceito de ordem racional como um candidato concorrente ao posto. A relação entre este estado de organização psicológica denominado virtude e o prazer de certo tipo de existência forçaria uma revisão das bases do hedonismo esclarecido (ibidem, p.80,81).

seu alcance envolva deixar para trás muitos prazeres corporais (GOSLING & TAYLOR, 1982, p. 78).

Podemos dizer ainda que para Cálicles a arte da medida proposta por Sócrates no *Protágoras* seria motivo de desprezo, já que ele não está minimamente preocupado com o valor que podem possuir os prazeres resultantes de uma busca em longo prazo, desconsiderando qualquer tipo de consequência perniciosa que a satisfação imediata dos prazeres possa resultar, seja para o indivíduo que busca os prazeres seja para os outros indivíduos que possam ser afetados por suas ações. A arte da medida é uma boa estratégia para os indivíduos preocupados com a temperança já que os auxilia a refrear seus impulsos instintivos ao mostrar que nem sempre vale a pena a perseguição de qualquer tipo de prazer, e uma boa estratégia aos indivíduos preocupados com a serenidade e a paz oriunda da satisfação, já que mostra que às vezes o caminho para a plenitude é mais longo do que o que os apetites irracionais apontam. Ora, nada é mais oposto ao pensamento de Cálicles, que entenderia tais considerações como um sinal de fraqueza e covardia, uma desculpa para a realização de uma existência pusilânime.

Enquanto a racionalidade da arte da medida favorece a moderação, já que o aspecto quantitativo de seu hedonismo valoriza o resultado final que os esforços de um indivíduo podem alcançar ao negar a satisfação de prazeres imediatos oriundos de desejos fúteis e irracionais, Cálicles está preocupado somente com uma técnica de fruição que intensifique seus prazeres imediatos, permitindo algum grau de racionalidade somente até o ponto em que este serve para organizar a satisfação do maior número possível dos prazeres que se apresentam presentemente (492a). O aspecto quantitativo de seu hedonismo sibarita dirige-se, portanto, à intensificação dos prazeres no momento de fruição e à maximização das ocasiões de prazer. Enquanto a metretica dos prazeres de Sócrates faz a razão prevalecer sobre os desejos, o hedonismo intemperante de Cálicles faz a razão submeter-se aos desejos. Por fim, enquanto a ciência moral proposta por Sócrates aponta como finalidade da existência um estado de plenitude e satisfação, o imoralismo de Cálicles pretende ser um cultivo da insatisfação na medida em que ela pode intensificar o prazer sentido momentaneamente.

3.15. 3 - A arte da medida e o resultado geral da crítica ao prazer no *Górgias*

Entendemos, assim, que a crítica ao hedonismo sibarita de Cálicles longe de aplicar-se ao hedonismo proposto pela arte da medida, pelo contrário, reforça a

importância desta ciência moral à nossa vida. Como nos diz corretamente Bossi (2008, p. 94):

Na ênfase no planejamento em longo prazo, a ciência da medida parece expressar o mesmo compromisso com a prudência racional a que Sócrates apela para refutar o hedonismo sensível e vulgar de Cálicles. E em ambas as obras temos a mesma recusa pelo fruir ilimitado, pelo esforço contínuo e desgastante de quem queira, como em uma miragem, saciar-se com o que não pode satisfazê-lo, e a mesma aprovação da serenidade que possui quem sabe medir os prazeres e escolhê-los acertadamente, ficando liberado do impulso cego, algo que, por sua parte, Cálicles recusa, como se se tratasse da vida de uma pedra.

Pensamos que a crítica ao modo de vida de Cálicles tem o objetivo de mostrar-nos justamente qual tipo de experiência com o prazer não é salutar a nossa existência, enquanto que a arte da medida nos oferece o panorama ideal de como ele pode ser incluído apropriadamente em nossa vida. O prazer, segundo os pressupostos da arte da medida, somente pode ser valorizado em sua dimensão moral após passar pelo crivo da racionalidade que determina sua fruição moderada e eticamente consciente. Este modo de experienciar o prazer é justamente o oposto da concepção de existência superior descrita por Cálicles.

Os princípios da arte da medida mostram ainda que a busca do prazer proposta por Cálicles não é coerente, já que é incapaz de conciliar seus dois principais critérios – a maior quantidade de prazer e a maior intensidade de prazer – ao propor que se satisfaçam todos os prazeres que se apresentam momentaneamente. Ora, Sócrates estaria propondo com a arte da medida que a maior quantidade de prazer é alcançada quando se refreia os impulsos instintivos que nos atiram ao imediato que nos priva dos prazeres alcançados em longo prazo. Por maior que seja a intensidade do prazer imediato constitui uma ilusão acreditar que se consegue maior quantidade de prazer ao se atirar a todos os prazeres presentes. Cálicles, portanto, não é capaz de apreciar a diferença existente entre a busca de *prazeres de longo prazo* (prazeres duradouros, os maiores prazeres) e a busca de *prazeres em longo prazo* (prazeres distantes), e que, segundo Sócrates, ao desprezar estes últimos está falhando em alcançar os primeiros, pois para Sócrates os prazeres duradouros são justamente os que se consegue com a temperança e a justiça, ao longo de uma vida levada de acordo com a virtude. Cálicles se atira à busca de *prazeres em curto prazo* (prazeres imediatos) não percebendo que estes são justamente os *prazeres de curto prazo* (prazeres menores, prazeres fugazes), ou seja, não percebe que mesmo que se concretize a soma final dos prazeres imediatos,

ela nunca será maior do que o saldo final dos prazeres alcançados após uma vida levada segundo os princípios da ordem e da moderação. A crítica de Sócrates à concepção de Cálicles é justamente que ela falha em perceber que o prazer imediato apreciado pela rapidez e intensidade com que nos satisfaz deve ser contrabalanceado pela dor momentânea que o acompanha.

3.16 - Considerações finais sobre a posição do *Górgias* no desenvolvimento da filosofia platônica sobre o prazer

O *Górgias* abre assim uma nova perspectiva na reflexão de Platão acerca do prazer com relação ao *Protágoras*. Uma mudança conceitual crucial é operada: o bem não se identifica mais ao prazer. A noção de bem, porém, ainda expressa aquilo que é posto pelo homem como o fim último de suas ações. Isto não significa que exista *a priori* uma desvalorização completa do prazer. Mas agora existe um parâmetro não-hedonístico para a avaliação do prazer: a noção de ordem. Esta atua em duas perspectivas: a corporal e a moral. Há a ordem do corpo, expressa pela noção de saúde; há a ordem da alma, expressa pela noção de virtude. Isto faz com que o prazer agora se subordine ao bem e adquira um valor instrumental, o que teoricamente nega o que fora sustentado no *Protágoras*¹²⁷.

Não obstante, parece que esta nova perspectiva não altera crucialmente o que o *Protágoras* já havia colocado praticamente como essencial. Se a dor é um sintoma da desordem corporal, então, é possível dizer que a crítica de Sócrates à posição de Cálicles não atinge a arte da medida do *Protágoras*, pois esta é uma arte para promover o prazer, sem a dor, ou com o mínimo de dor. Se, por outro lado, Sócrates não nos oferece nenhuma razão contra valorizarmos a saúde pelo prazer próprio resultante desta condição, então suas novas elucubrações não alteram neste nível o panorama geral já traçado anteriormente. Se o quadro geral exibido no *Protágoras* na descrição da arte da medida é capaz de harmonizar-se com a noção de ordem corporal, na proporção em que esta já se preocupava de algum modo com a promoção da saúde do indivíduo, neste ponto o *Górgias* está apenas aprofundando um ponto destacado da antiga teoria.

No entanto, a noção de ordem anímica - a justiça, ou virtude - coloca um objetivo antes não vislumbrado pela metríctica dos prazeres do *Protágoras*, e aqui está a grande inovação de Platão no *Górgias*. Isto, como vimos, torna mais complexa e de

¹²⁷ Como observa também Bravo (2009, p. 371).

difícil determinação precisa a relação entre as noções de bem, prazer e felicidade, - noções que no *Protágoras* eram praticamente idênticas umas às outras - apesar de Platão não ter dado nenhum indício claro de que tenha deixado de pensar que estão profundamente relacionadas. Se no *Protágoras* a vida feliz era a vida bem sucedida em gozar corretamente dos prazeres através da arte da medida, sem qualquer referência ulterior que condicionasse este modo de existência, o *Górgias* introduz a noção de virtude e postula que à vida feliz talvez não baste apenas uma técnica de fruição, mas uma condição interna específica que por si só é benéfica ao indivíduo. Esta condição interna, expressa em termos de uma ordem psíquica, indica a outra inovação do diálogo: a introdução da noção de alma. O *Protágoras* ignorava qualquer distinção entre duas dimensões da vida humana, o que significa que a metretica dos prazeres resumia-se aos prazeres corpóreos. O *Górgias* abre agora a possibilidade de existirem prazeres da alma ou prazeres não corpóreos, apesar de não deixar claro quais podem ser. Além do mais, o hedonismo da arte da medida no *Protágoras* era puramente quantitativo; no *Górgias* Sócrates demonstra na crítica à posição de Cálicles algumas das limitações de tal posição.

Consideramos que a *República*, obra em que Platão ampliará suas considerações sobre a alma, nos revelará em que medida a ordem da alma é benéfica ao indivíduo. Pretendemos que Platão nesta obra não se furta completamente a uma explicação hedonística da felicidade ou do bem da alma, o que significa que a metretica dos prazeres não ficou completamente para trás em suas considerações éticas. Ao apresentarmos a demonstração de tal tese, nossa interpretação do *Górgias* ganhará força ao revelar de que maneira o diálogo atua como uma posição intermediária entre as duas posições presentes nos dois diálogos – o *Protágoras* e a *República*. A elaboração nesta última obra do valor e lugar dos prazeres intelectuais em nossa vida e o aprimoramento da definição da virtude como ordenação psíquica interior do indivíduo serão cruciais para o esclarecimento da relação entre a vida virtuosa e a felicidade.

O *Górgias* introduziu a noção de alma e isto modificou seriamente o hedonismo advogado por Sócrates no *Protágoras*, pois a descrição da vida feliz agora se torna mais complexa. A noção de ordem ganhou relevo e passou a subordinar axiologicamente as outras noções como a de prazer. A *República* que tem por objetivo demonstrar que a vida virtuosa do filósofo é a mais feliz possível promoverá uma elevação explícita do prazer no sistema axiológico moral platônico. E isto se dará a partir do desenvolvimento da noção de um bem ao qual se pode fazer referência como um critério universal para

todas as nossas ações, a Forma do Bem. A *República*, portanto, irá rearticular sob novas bases as noções de prazer, felicidade e bem, segundo as inovações alcançadas no pensamento platônico de maturidade em seu âmbito metafísico-ontológico. Não obstante, temos que analisar primeiro o que o *Fédon*, com sua teoria da alma, acrescenta à reflexão platônica sobre o prazer. A título de apêndice ao presente capítulo apresento, antes de passarmos à análise do *Fédon*, a reflexão de Platão sobre o prazer no *Hípias Maior*, por seu possível paralelo com a tese desenvolvida no *Górgias* da necessidade de uma avaliação qualitativa dos prazeres, bem como por analisar a relação entre o belo e o prazer, de que fez uso igualmente, como vimos, o argumento de Sócrates com Polo.

3.17 - Sobre a relação entre o belo e o prazer no *Hípias Maior*

O tema do prazer insere-se no *Hípias Maior* na busca socrática pela definição do belo¹²⁸. Após diversas tentativas frustradas de abordar o conceito apropriadamente¹²⁹, em que se vê repetir os mesmo erros comumente cometidos pelos interlocutores de

¹²⁸ A crítica contemporânea questiona a autenticidade do diálogo, embora esta não tenha sido posta em dúvida na Antiguidade. Dentre os que defendem sua autenticidade encontram-se Hermann, Dupréel, Grube, M. Soreth, e mais cautelosamente Guthrie e Woodruff. Dentre os que colocam em dúvida sua autenticidade encontram-se Ast, Zeller, Gomperz, Wilamowitz, e D.Tarrant (AZEVEDO, 2000 b, p. 18). Estou, particularmente, convencido pelos argumentos de Grube (1929) sobre a autenticidade do diálogo. Como nos mostra Hoerber (1964, p.145, 146), a respeito da data de composição do *Hípias Maior*, os estudiosos tendem a considerá-la uma obra de juventude, com divergências a respeito de entre quais outras composições situá-la. Duas exceções são apontadas – K.F. Hermann e Socher – como defensores de que o diálogo pertence ao conjunto das obras do período médio de Platão. Assumo, para efeito de análise, que se trata de uma obra de juventude de Platão, sem a pretensão de situá-la com precisão na ordem dos diálogos juvenis, apresentado-a neste mesmo capítulo consagrado ao *Górgias*, apenas por uma questão de conveniência argumentativa já que o *Hípias Maior* parece tocar em um mesmo ponto abordado neste diálogo sobre a apreciação qualitativa dos prazeres.

¹²⁹ Hoerber e Kyne (1955, p. 183, 184) afirmam que a falha de Hípias em providenciar uma definição satisfatória de *to kalon* deve-se a sua incapacidade de distinguir os três tipos de padrões que o conceito estabelece. “(...) *to kalon*, envolve uma ambiguidade verbal. *Kalon* pode ser traduzido como belo, nobre, honrável e bom. Seu antônimo *aiskhron*, pode ser vertido para feio ou vergonhoso. Platão estava bem consciente desta ambiguidade. Resumidamente, *to kalon* envolve o conceito de beleza em três padrões: 1) o utilitário; 2) o estético; 3) o moral”. Sócrates confunde Hípias valendo-se ora de um significado ora de outro. Sobre a dificuldade de tradução do termo *kalón* – cuja conotação não é visual ou estética, mas sobretudo ética - Pradeau (2005, p. 30, 31) nos ensina diversas coisas importantes. O termo refere-se não somente à beleza dos corpos ou objetos, ou às obras de arte, ele se diz também das pessoas, das condutas, dos utensílios de cozinha, das leis, da educação ou dos prazeres, e “em regra geral de todas as realidades de que estimamos o valor e a excelência.” Assim, o *Hípias Maior* pronuncia-se tanto sobre a “beleza” quanto sobre a “bondade”. “Acrescentemos que se Platão tivesse desejado se pronunciar sobre a exclusiva beleza artística ou estética, seu exame teria tomado a forma de uma enquete sobre o *tò kállos*, a beleza. Este não é o caso: este último termo não aparece senão duas vezes no diálogo. (...) a conversa versa sobre o adjetivo substantivado *tò kalón*, o belo. Um adjetivo cujos significados são bem mais variados que os do substantivo *kállos*, pois a língua grega o emprega a fim de qualificar a beleza corporal, o aspecto prazeroso de uma pessoa ou objeto, mas também o caráter terminado de um uso, ou ainda o valor ético de uma conduta ou de um caráter. (...) na prosa erudita dos séculos V e IV a significação geral e axiológica do termo parece ter se ampliado: é belo o que convém, o que apresenta um caráter de acabamento ou perfeição.”

Sócrates em outros diálogos juvenis¹³⁰, é o próprio filósofo que sugere que o belo seja definido como aquilo que causa prazer, “aquilo que nos deleita”¹³¹ (χαίρειν) (297 e). Neste sentido, porém, o belo não será identificado a todo e qualquer tipo de prazer (μή τι πάσας τὰς ἡδονάς), mas somente ao “que nos agrada através do ouvido e da vista” (διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως) (298 a). Que o sentido da proposição não possa ser meramente estético, mas carregue pelo menos algum grau de conotação moral prova-se pelo fato de Sócrates negar que outros tipos de prazeres possam receber o qualificativo de belos sem que as pessoas se riam (καταγελῶη) disto (299 a). Ora, como se vê, o prazer do amor, “o mais grato dos prazeres”, é também “o mais feio de se ver” (αἴσχιστος), razão pela qual as pessoas o realizam às escondidas (299 a). A identificação do belo com o prazer do olfato, e com os prazeres da comida e da bebida, é igualmente recusada nesta passagem, mas sem nenhuma argumentação profunda a não ser a consideração de que as pessoas geralmente não aplicam a palavra belo a tais prazeres (299 a). Sócrates deixa vaga a questão de se o belo, assumido este significado, aplicar-se-ia às leis e aos costumes também (298 b – d).

A refutação da definição do belo como o que “agrada à vista e ao ouvido” começa em 299 c, quando Sócrates estabelece que “todo tipo de agradável que não coincida com esta espécie de prazer deixa, logicamente, de ter beleza”. O que causa a beleza de tais prazeres não pode ser nem simplesmente o fato de provirem tais prazeres da vista, nem simplesmente o fato de provirem tais prazeres do ouvido, já que encontraríamos facilmente exemplos que se encaixariam em uma das causas, mas não na outra (299 d – 300 a). Que se pese o fato de que enquanto prazeres, estes não diferem em nada, mesmo que se observem variações quantitativas (299 d). A propriedade comum que possuem e que os qualifica como belos deve pertencer, assim, a ambos em conjunto e a cada um deles separadamente também (300 b). Estabelecidas tais premissas, Sócrates passa a procurar exemplos que contradigam o princípio da definição, a saber, atributos que possam qualificar o conjunto de duas coisas, mas não possam qualificar individualmente cada um de seus componentes quando tomados separadamente (300 e). A argumentação de Sócrates consiste em apontar para o absurdo da conclusão a que se chega considerando que se “aquilo que é válido para ambos é-o

¹³⁰ Hípias demonstra em suas respostas confundir a questão “o que é o belo?” com a questão “o que é belo?”, fornecendo exemplos de seres ou objetos belos (bela moça, ouro) (287 e – 291 e) e, por fim, uma definição genérica que se mostra refutável porque não pode ser universal (291 e – 293 c).

¹³¹ Todas as citações do *Hípias Maior* serão da tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo indicada nas “Referências”.

para cada um dos dois e o que é válido para cada um dos dois é-o também para ambos”, então, cada um deles – Sócrates e Hípias - isoladamente deveria ser considerado “dois”, já que são assim em conjunto e, por outro lado, os dois tomados em conjunto deveriam ser “um”, já que assim o são isoladamente (301 d – e). Ora, neste caso, seriam ímpares mesmo sendo “dois”, e seriam pares, mesmo sendo “um”, cada um deles, conclusão inaceitável (302 a – b).

Na sequência, Sócrates desfere o golpe decisivo na pretensa definição. Considera em primeiro lugar que o próprio fato de serem prazeres não pode ser o que os torna belos, do contrário todos os prazeres seriam belos (302 d). Por isso, continua ele, haviam determinado que a beleza lhes adviesse pelo fato de serem “prazeres da vista e do ouvido” (302 e). Percebe-se, agora, que nenhum destes prazeres, porém, pode ser “isoladamente produto de ambos os sentidos”, “pois o que provém deles ambos são dois tipos de prazer, e não um só” (302 e). Neste caso, a causa da beleza “não reside num atributo que não seja inerente a cada um deles”, o que nos força a conclusão de que é “possível dizer de ambos conjuntamente que são belos, mas não de cada um” (302 e – 303 a). Ora, diante da impossibilidade de serem ambos belos, mas não serem cada um deles belos isoladamente, e diante da impropriedade da alternativa, a saber, de serem belos individualmente, mas não serem ambos belos, Sócrates e Hípias não podem senão abandonar a definição que o belo é “o que agrada a vista e ao ouvido” (303 b – d).

Deve haver, assim, algo inerente a estes dois tipos de prazeres que nos leva a privilegiá-los acima dos demais, insiste Sócrates. Isto é, com efeito, o que lhes confere o epíteto de belos (303 d – e). Sócrates sugere que o elogio de tais prazeres e o que lhes confere, assim, beleza, seja o fato de serem “de todos os prazeres, os mais inócuos (ἀσινέσταται) e excelentes (βέλτισται), quer os consideremos em conjunto, quer separadamente” (303 e). A conclusão a que tal consideração nos leva, diz Sócrates, é que o “belo consiste (...) num prazer proveitoso” (ἡδονὴν ὠφέλιμον) (303 e). Mas, se proveitoso é o que produz o bem, tal definição também não servirá, pois como Sócrates já havia demonstrado anteriormente (296 e – 297 e), “o agente e o efeito produzido são coisas diversas” e, neste caso, “nem o bom poderia ser belo, nem o belo, bom” o que provoca o fim da discussão relativa ao prazer (303 e – 304 a).

A conclusão a que Sócrates chega no fim do argumento de modo algum representa uma crítica moral absoluta ao prazer¹³². Em primeiro lugar, porque o que é

¹³² Para Bravo (2009, p.355) o diálogo não pode constituir uma evidência de que Platão fosse um anti-hedonista antes do *Protágoras*, diálogo que ele considera, portanto, posterior ao *Hípias Maior*. Opinião

descartado como imprópria é a *definição do belo* como “o prazer da vista e do ouvido”. Os *próprios prazeres* da vista e do ouvido, antes, são valorizados como “inócuos e excelentes” (303 e)¹³³. Pelo princípio de que o agente e o efeito devem ser coisas diversas (303 e) fica claro, porém, que o prazer não pode ser o critério da bondade das coisas, uma vez que admitindo-se que há bons prazeres, como os prazeres “proveitosos”, o critério de determinação de sua bondade ou proveito não pode ser um critério hedonístico. Ou seja, não é o fato de ser um prazer o que torna algo bom, mas um prazer pode ser bom devido a uma consideração alternativa. Esta consideração, porém, que não pode ser quantitativa, como parece sugerir Sócrates em 299 d¹³⁴, deve ser qualitativa. Neste caso, o *Hípias Maior* está em clara consonância com a proposição melhor fundamentada no *Górgias*, na discussão de Sócrates com Cálicles, da necessidade de um critério qualitativo para a avaliação dos prazeres. Podemos ler ainda no *Hípias Maior*, na valorização dos prazeres da vista e do ouvido por seu proveito, um paralelo com a proposição feita no *Górgias* da relação da bondade do prazer com sua utilidade (499 d - e).

Quanto aos prazeres corporais a posição é dúbia já que se nega a eles aqui o direito de serem belos (298 e), por um lado, mas, por outro, a justificativa de que assim devam ser considerados, já que há evidência de que o prazer do amor é vergonhoso porque o praticamos às escondidas (299 a), evidentemente não se aplica aos casos da comida e da bebida, aos quais são associados. De qualquer maneira, se a utilidade ou o proveito no *Hípias Maior* é um critério aceitável para a classificação dos prazeres, os prazeres corporais não podem receber condenação absoluta, já que relacionados às nossas necessidades vitais eles são também proveitosos e úteis. É isto o que está fundamentado também no *Górgias* acerca dos prazeres corporais repletivos na discussão de Sócrates com seu último interlocutor. Como se vê, o *Hípias Maior* apresenta, com

oposta é a de Lefebvre (2007, p.269): “desde já se manifesta, de fato, uma hesitação característica: distinguir entre os prazeres belos e os prazeres que não são, é designá-los como diversos, e desafiar o hedonismo (...)”.

¹³³ Grube (1929, p. 369) sugere que os prazeres inofensivos mencionados em 303 e apontam aos prazeres puros da *República* e do *Filebo*. Sobre esta consideração é interessante o comentário de Azevedo (2000 b, p. 131, nota 72): “Uma das razões é, sem dúvida, que estes dois prazeres são os mais intelectualizados ou intelectualizáveis”. Não obstante, “os prazeres da vista e do ouvido” não se incluem, *ipso facto*, entre os primeiros: é conhecida a aversão manifestada na *República* contra “os amantes dos espetáculos e sons (476a-b)”. “A noção de pureza parece antes deduzir-se da independência dos chamados prazeres puros relativamente à dor ou ao mal, pelo que também os prazeres do olfato, embora “menos divinos” aí são incluídos (*Rep.* 584 b; *Fil.* 51 e).”

¹³⁴ Sócrates diz nesta passagem que uma coisa agradável não difere da outra neste aspecto por ser maior ou menor, ou por ser mais ou menos intensa.

relação ao *Protágoras*, uma sofisticação das relações entre bem e prazer, que se repete e mesmo se aprimora no *Górgias*.

4 – O FÉDON E A CRÍTICA AOS PRAZERES CORPORAIS

4.1 - O tema geral do *Fédon* e sua interpretação tradicional

O *Fédon*, frequentemente considerado uma obra do período médio de Platão¹³⁵, apresenta-nos os momentos finais da vida de Sócrates, quando este na prisão, pouco antes de sua hora fatídica, trava diálogo com seus discípulos e amigos mais próximos acerca da imortalidade da alma. Sócrates deseja convencer seus discípulos de que o veneno que tomará em instantes não provocará o fim de sua existência, senão somente a morte de seu corpo. As demonstrações que se empenhará em realizar da sobrevivência da alma são uma exigência de seus interlocutores, todos admirados com sua tranquilidade em um momento para eles devastador.

Podemos listar pelo menos quatro argumentos a favor da imortalidade da alma no diálogo: (1) o argumento fundado na premissa da geração dos contrários (70 c – 72 e); (2) o argumento fundado na teoria platônica da reminiscência (73 c – 77 d); (3) o argumento da simplicidade e incorporeidade da alma (78 b – 80 d); (4) e, por fim, o argumento fundado na premissa da incompatibilidade dos opostos (105 c – 106 e). Este último faz uso das consequências doutrinárias da teoria das Formas, exposta entre 99 d – 105 c. Do ponto de vista epistemológico e metafísico, é quase consensual entre os comentadores que esta teoria seria a grande inovação de Platão no *Fédon* com relação aos diálogos que o precedem¹³⁶.

Paralelamente ao desenvolvimento de seus argumentos, Sócrates traça o perfil e faz o elogio do modo de vida filosófico. Podemos dizer, aliás, que o diálogo tem duas conclusões gerais, inseparavelmente conectadas, a saber, que a alma é imortal, e que a melhor vida é a vida do filósofo¹³⁷. Suas considerações sobre o prazer incidem justamente neste contexto ao comparar a vida do filósofo com outros modos de existência, onde a diferença entre eles é marcada pela maneira distinta como aquele valoriza e se relaciona com o corpo e os objetos corporais.

A obra é reconhecida por ser o texto platônico mais contundente em sua crítica ao hedonismo. Na verdade, ela não confronta diretamente nenhuma posição filosófica sistemática quanto ao valor do prazer, mas questiona o lugar que este ocupa na vida do

¹³⁵ Cf. SEDLEY; LONG, 2010, p. xxiii, e ROWE, 1993, p. 11.

¹³⁶ Cf. SEDLEY; LONG, *ibidem*.

¹³⁷ Cf. ROWE, 1993, p.5: “Elas são inseparáveis no ponto em que o argumento principal para a escolha da vida filosófica é que ela irá garantir um destino melhor para nós após a morte, o que claramente pressupõe que sobrevivamos a ela como seres conscientes”.

homem comum, denominado no diálogo o “amante do corpo”¹³⁸ (*philosomatos*). À vida do *philosomatos* é contrastada a vida filosófica, do “amante da sabedoria”. Neste âmbito, o diálogo foi tradicionalmente lido como uma defesa de certo tipo de ascetismo¹³⁹ e envolto em forte “estereótipo puritano”, como se em sua abordagem da superioridade da alma e dos valores espirituais, Platão, ao mesmo tempo, condenasse duramente o corpo como fonte do mal e recomendasse a expurgação dos elementos passionais de nossa existência terrena¹⁴⁰. Por esta razão a filosofia platônica deste diálogo foi comparada a várias formas de pensamento religioso, como ao orfismo grego, contemporâneo de Platão, e mesmo ao cristianismo ainda vindouro. Assim, A.E. Taylor (1955, p.181, 182) diz sobre o *Fédon*:

A concepção desenvolvida nestas páginas diante de nós é manifestamente a contraparte helênica do ‘caminho místico’ do Cristianismo. As ideias principais de ambas as concepções são que há um bem supremo ao homem que, de sua própria natureza, não pode ser gozado ‘nesta vida’. A melhor vida, portanto, é aquela dirigida à nossa adequação para a completa fruição deste bem ‘eterno’ além dos limites de nossa existência temporal. Em ambos os casos isto quer dizer que a mais alta vida ao homem enquanto na terra é uma ‘vida de mortificação’ [dying life], um processo de abandonar o velho homem com as afecções e luxúrias e tornar-se uma ‘nova criatura’.

Esta drástica posição de Platão alcançada no *Fédon* de condenação do corpo e do mundo sensível, de certo modo contrastante com a filosofia dos diálogos juvenis, em que Sócrates dificilmente pode ser identificado a um asceta, seria explicada por alguns estudiosos, como Dodds (1951, p.212, 213), como resultado do contato de Platão com a filosofia pitagórica, cuja influência já se perceberia no *Górgias*, e que se concretizaria

¹³⁸ A tradução ao português dos trechos transcritos é a de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, citada nas “Referências”, cujas exceções são indicadas.

¹³⁹ O ascetismo é frequentemente inferido da posição de Platão no *Fédon*, em obras ou resumos introdutórios ao diálogo, de uma maneira tão não problemática quanto o apontamento de seu anti-empirismo ou de seu dualismo (cito como exemplo a introdução ao diálogo de SEDLEY; LONG 2010, p.xxiv). Russell (2005, p.80 - 85) aponta as interpretações neoplatônicas de Olimpiodoro e de Damascio como a origem principal de tal leitura do diálogo. Montiel (1995, p.26), por sua vez, expõe muito bem a opinião geral acerca da posição central do *Fédon*: “No *Fédon*, segundo a interpretação tradicional deste diálogo, um esboço mais completo da teoria das Ideias vem enlaçado com uma tendência ao ascetismo, de claras raízes órfico-pitagóricas, e um anti-hedonismo que se manifesta em uma aberta hostilidade aos prazeres físicos”.

¹⁴⁰ Cf. a indicação de Gallop (2001, p.275, 276) que, além disso, aponta a influência de Nietzsche na interpretação tradicional da filosofia platônica ao chamar Platão de “um cristão antes de Cristo”. Gallop (2001, p. 279), com quem concordamos neste ponto, pensa ser possível a atenuação deste contraste entre a razão e a emoção no *Fédon*, que resulta destas leituras contaminadas do diálogo, que ele classifica como de forte tendência intelectualista, exemplificada pela posição de Martha Nussbaum (2009). Nussbaum (2009, p. 134) de fato afirma que o modo de vida defendido no *Fédon* “é não apenas filosófico, mas também ascético”.

teoricamente na própria elaboração da doutrina das Formas¹⁴¹. De fato, o *Fédon*, primeiro diálogo a apresentar de modo mais sistemático as principais teses desta posição metafísica assumida por Platão, apresentaria logo no início do texto esta indicação:

O próprio cenário da apresentação do diálogo é cuidadosamente escolhido para sugerir tal efeito: Fliunte, pequena cidade do nordeste do Peloponeso, foi um dos mais atrativos centros do pitagorismo na Antiguidade, e a tradição associa-a diretamente à pessoa de Pitágoras, que por aí teria passado, fundando uma comunidade pitagórica (AZEVEDO, 2000 a, p. 11).

A história da última conversa de Sócrates com seus discípulos é narrada por Fédon a Equécrates, um cidadão de Fliunte, em um ambiente onde o texto sugere que toda uma platéia ouve a conversa, provavelmente o círculo de filósofos de que este indivíduo faz parte¹⁴². Nossa tarefa, neste capítulo, é confrontar a leitura tradicional do texto e, para além da questão de qualquer tipo de influência recebida por Platão no momento em que escrevia o diálogo, descobrir se as teses do *Fédon* alteram o modo como Platão entendia, até o momento, as relações entre a virtude, o prazer e a felicidade¹⁴³.

Ao contrário do que ocorre no *Górgias*, o *Fédon* não estabelece uma série de argumentos para negar a identificação do bem ao prazer, ou para mostrar a inconsistência da vida regulada pela busca do prazer; sua crítica ao hedonismo é apresentada de forma difusa ao longo do diálogo, geralmente nos comentários realizados por Sócrates sobre as consequências de suas diversas provas da imortalidade da alma ou de suas tentativas de justificar a coragem filosófica diante da morte. Uma leitura sistemática dos argumentos do texto, portanto, não se adequaria ao nosso propósito de investigação da posição de Platão quanto ao prazer, pois nos distanciaria demasiado do tema ao forçar-nos uma incursão na complicada metafísica da obra. Deste modo, nosso comentário à obra não seguirá o mesmo formato adotado nos comentários do *Protágoras* e do *Górgias*, onde retraçamos linearmente a lógica argumentativa do

¹⁴¹ Dodds (1951, p.212, 213) explica a passagem das concepções defendidas nos diálogos de juventude à complexa metafísica da maturidade platônica como resultado da influência do contato de Platão com as sociedades pitagóricas e o xamanismo. O dualismo puritano do *Fédon*, que atribui todos os pecados ao corpo poluidor foi recebido desta mesma visão mágico-religiosa da alma, conclui o comentador.

¹⁴² Em 58 d e em 102 a Platão dá a entender que há toda uma platéia de ouvintes da conversa de Equécrates e Fédon. Cf. notas 1 e 65 da tradução de Jorge Paleikat, citada nas “Referências”. Conforme outra indicação de Azevedo (2000 a, p. 11): “Equécrates (...) é pelo menos um simpatizante das doutrinas pitagóricas, que não esconde a atração nele produzida pela teoria da alma-harmonia (88 d)”.

¹⁴³ Contra as interpretações de um Platão asceta e puritano no *Fédon* também se posicionam declaradamente Bossi (2008, p. 169 - 171), Muniz (2011, p. 214, 215) e Montiel (1995, p. 26).

texto. Desta vez, reuniremos sob diferentes temas ou tópicos as teses defendidas ou asseveradas em trechos selecionados do texto em que Platão se dedica ao problema do prazer na vida humana, para compreendermos o significado geral de sua posição.

4.2 - A crítica ao prazer no *Fédon*

O *Górgias* já propusera como problema fundamental da filosofia a busca pela definição da maneira correta de viver. Dois modos de vida, o filosófico de Sócrates, fundado nas noções de ordem interior e de virtude e prática da justiça, e o hedonista sibarita de Cálicles, fundado no engrandecimento das paixões e na busca desenfreada pelos prazeres, foram colocados em oposição, na tentativa de Platão de defender o primeiro e mostrar a inferioridade do segundo. A existência essencialmente desregrada advogada por Cálicles fora desqualificada por Sócrates como prejudicial a quem deseja a felicidade. Contudo, o verdadeiro teor da vida filosófica proposta por Sócrates delineou-se apenas em linhas gerais, sem uma completa descrição do que seria esta vida comandada pela razão. O caminho que esta deve seguir, no entanto, já era apresentado por Platão como certo cuidado com a alma. No *Fédon* Platão aprofundará e defenderá esta tese, mostrando-nos de maneira mais clara o que é este modo de vida filosófico fundado no tratamento adequado de nossa dimensão moral e intelectual.

De um modo geral, a descrição platônica no *Fédon* da vida filosófica é a de uma existência dedicada ao progressivo desligamento da alma em relação ao corpo: este é o sentido da definição da filosofia como prática da morte¹⁴⁴ (64 a). Ela é dependente da concepção apresentada no diálogo sobre a natureza da alma: aquilo que habita nosso corpo enquanto este está vivo e a ele confere vida e que é essencialmente composto de desejos e pensamentos racionais - suas tendências irracionais são adquiridas em sua associação com o corpo¹⁴⁵. Se radicalizarmos a tese enfatizando os trechos em que a condenação do corpo e do que é corpóreo é mais incisiva, podemos dizer que a vida filosófica consiste no aprendizado da renúncia aos prazeres e de sua eliminação.

¹⁴⁴ Os que praticam a filosofia, segundo Sócrates, são os que se ocupam de morrer e estar mortos (ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκουσιν τε καὶ τεθνάναι).

¹⁴⁵ Para este breve resumo sobre a natureza da alma parafraseamos Rowe (1993, p.8). Quanto a isto Robinson (2007, p. 72) diz: “Alguns prazeres e desejos são, sem dúvida, implicitamente atribuídos à alma, mas, em geral, o prazer e os desejos são vistos com desgosto e desconfiança e tomados como originando-se do corpo e do corpóreo. A pessoa verdadeira é a alma: o corpo é um mal necessário *ici bas*. Particularmente no início do diálogo, a alma é vista como Inteligência mais ou menos pura e os outros desejos que aqueles envolvidos na busca pelo conhecimento não são considerados parte do eu verdadeiro”.

É possível organizarmos esta crítica platônica ao prazer no texto em várias dimensões: primeiro, a dimensão temporal ou existencial que entende o gozo do prazer como empecilho ao tempo livre necessário ao filosofar e o próprio corpo como prisão da alma que sufoca nossas potencialidades essenciais; em segundo lugar, a dimensão epistemológica que compreende o prazer como mais uma fonte de engano dos sentidos que nos afastam da verdade; em terceiro lugar, a dimensão metafísico-religiosa que trata da sorte no além túmulo dos que se dedicaram à vida de prazeres e suas consequências cármicas para as vidas futuras - dimensão difícil de categorizar logicamente, e cujo verdadeiro alcance filosófico é custoso apreender. Por fim, é um trecho breve do diálogo (68 c – 69 b) o mais ressaltado desta obra pelos estudiosos do problema do prazer em Platão, geralmente tido como crucial para a compreensão da questão que nos ocupa no *Fédon*¹⁴⁶. Esta passagem, à qual dedicaremos especial atenção, trata da relação da virtude com o prazer, e por abordar a dimensão moral deste de modo mais decisivo, permite o estabelecimento da relação das conclusões alcançadas neste diálogo com as elaborações anteriores de Platão.

Destaco três pontos importantes quanto à possibilidade desta condenação do prazer no *Fédon* não ser absoluta: (1) os casos em que Sócrates qualifica os prazeres corporais como os “chamados prazeres”, o que implicaria a existência de “verdadeiros prazeres”, em um registro conceitual filosófico distinto da concepção comum; (2) a qualificação da própria renúncia ao prazer e ao corpo, cuja prática deve ser realizada apenas “até onde for possível”, como às vezes enfatiza Sócrates, o que nos leva a pensar se há uma variação nas posições de Sócrates ao longo do diálogo oscilando entre uma crítica ao prazer em si mesmo e uma crítica ao excesso de prazer ou à suas consequências perniciosas; (3) por fim, a explícita menção da existência de prazeres valorizados como os prazeres intelectuais. Passemos à análise do texto para mostrar como estes pontos se articulam com as posições assumidas por Platão de restrição ou condenação do prazer, e de que maneira apontam para questões que serão desenvolvidas mais longamente na próxima obra platônica onde figura de modo importante a problemática do prazer na vida humana – a *República*.

¹⁴⁶ Nussbaum (2009, p. 133, 134) também resume em quatro os pontos principais assumidos por Platão em sua crítica ao prazer no *Fédon*: resalta, em primeiro lugar, que a satisfação das necessidades corporais toma o tempo livre que poderíamos utilizar para ocupações intrinsecamente valiosas; em segundo lugar, o prejuízo não só quantitativo, mas também qualitativo causado pelas atividades corporais ao empenho intelectual; em terceiro, a ilusão a que nos sujeitam os sentimentos corporais, mesmo com relação aos indícios de nossas necessidades físicas, fazendo-nos cair facilmente no excesso; por fim, a tendência dos apetites a nos influenciar de modo muito forte a fazermos falsos juízos sobre o valor e a dignidade.

4.3 - Sobre a relação entre o prazer e a dor (trecho 60 b – c)

O primeiro trecho do diálogo que interessa a nossa investigação figura logo no início da narrativa do *Fédon*, quando o personagem homônimo, após mencionar os indivíduos presentes na ocasião da derradeira conversa de Sócrates com seus discípulos¹⁴⁷, começa o relato de sua chegada à prisão naquele dia. Após mandar que levassem Xantipa em prantos de volta para casa (60 a), a primeira fala de Sócrates no diálogo é um comentário sobre a relação da dor com o prazer (60 b - c). Evocando, para representá-la, a imagem de um ser fictício de duas cabeças (60 b), Sócrates fala com admiração sobre o fato de o prazer parecer sempre naturalmente (πέφυκε) associado ao seu contrário (ἐναντίον), a dor¹⁴⁸. Quando alguém se dispõe a perseguir um deles, diz Sócrates, o outro inevitavelmente aparece em seguida, embora nunca apareçam simultaneamente (το ἄμα) no homem.

Esta última afirmação de Sócrates pode ser contrastada ao que o mesmo defendera no *Górgias* (496 b - e), onde fixara a premissa que o bem jamais aparece concomitantemente ao mal, e que uma vez que o prazer e a dor aparecem simultaneamente nos processos repletivos, o prazer não poderia ser considerado o bem. Agora no *Fédon* Sócrates sugere que embora próximos um do outro, o prazer nunca é concomitante à dor. O comentário serve para que se introduza a questão da produção poética de Sócrates nestes seus últimos dias e não figura como premissa nem como consequência para nenhum argumento, o que exige cautela na determinação do peso filosófico de sua proposição¹⁴⁹.

Contra a suposição de uma franca contradição pode-se afirmar que ao menos o exemplo que Sócrates fornece para ilustrar sua ideia no *Fédon* não se enquadra na noção de processo repletivo que orientava a concepção do *Górgias*. Sócrates diz que à sensação de dor que lhe provocava a prisão das correntes segue-se, agora libertado, a sensação de prazer. Talvez a posição de Sócrates seja a de sustentar coerentemente que somente nos prazeres repletivos a dor é concomitante ao prazer. Outro ponto de

¹⁴⁷ Tão significativa quanto a ausência, mais lembrada, de Platão desta lista, é também a de Aristipo: como nos sugere Azevedo (2000 a, p. 11, 12): “sua ausência numa discussão, que é em si mesma a mais eloquente expressão de anti-hedonismo, não pode deixar de assumir significativo valor dramático”.

¹⁴⁸ A primeira referência ao prazer no diálogo ocorre em 59 a em uma fala de Fédon sobre o prazer da filosofia. Logo na sequência Fédon é o primeiro a falar também sobre o fenômeno singular da mistura de prazer e dor simultâneos, que a ele ocorreu na ocasião desta última conversa de Sócrates na prisão.

¹⁴⁹ Gosling & Taylor (1982, p. 86) chamam atenção para o mesmo detalhe ao notar que o contexto desta observação no *Fédon* não é teórico, mas simplesmente dramático, o que diminuiria seu interesse como uma proposição filosófica séria.

contraste entre as passagens dos dois diálogos está em que, segundo a argumentação apresentada no *Górgias*, o prazer não poderia ser considerado realmente o contrário da dor. No *Fédon* Sócrates sublinha que a dor “passa por ser o contrário” do prazer (δοκοῦν ἐναντίον εἶναι). A expressão talvez sinalize que Sócrates realmente não creia que a dor seja o contrário do prazer, ao menos não nos mesmos termos em que as pessoas costumam reconhecer.

Na *República* (583 c – 584 a) encontraremos a crítica à concepção comum de prazer que o encara como uma supressão da dor, e que desta maneira elimina a compreensão de qualquer positividade objetiva ao prazer corporal. O início da fala de Sócrates no *Fédon* diz “essa sensação a que os homens chamam prazer” (ὁ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ), qualificação que nos alerta que Sócrates está falando de uma condição que talvez ele mesmo não classifique como prazerosa, já que somente é percebida assim por ser a eliminação de uma dor (a libertação das correntes)¹⁵⁰. A passagem, assim, permite o apontamento de um contraponto entre, de um lado, o *Górgias*, onde esta qualificação na análise do prazer corporal não existia e, de outro, o *Fédon* e a *República*, que sugerem que a relação entre a dor e o prazer não deve ser compreendida segundo o pensamento e a linguagem ordinários e que o verdadeiro prazer não é este tipo de experiência que os homens comuns denominam prazer¹⁵¹. A *República* (580 d – 583 a) desenvolverá a ideia de que o único indivíduo realmente capacitado para avaliar o prazer de qualquer experiência é o filósofo.

4.4 - A crítica ao prazer e a crítica ao corpo como empecilhos à filosofia (trecho 64 d – 65e)

As próximas considerações de Sócrates a respeito do prazer relacionam-se a exposição de sua concepção da filosofia como preparação para a morte (64 a). O modo de vida filosófico é caracterizado neste trecho como um processo de lenta e progressiva separação do corpo e da alma e é dentro deste contexto que as proposições condenatórias do prazer devem ser entendidas. Ou seja, o objeto de ataque da crítica socrática neste trecho é o modo de vida que aprofunda o comércio da alma com o corpo, fato incompatível com a busca filosófica pela verdade. Sócrates realiza sua exposição na

¹⁵⁰ Também neste ponto insistem Gosling & Taylor (1982, p.87) ao dizer que esta seria a dica de Sócrates de que os prazeres corporais não são realmente prazerosos. A possibilidade de relacionar as passagens dos dois diálogos é notada por vários comentadores, como por exemplo, Rowe (1993, p. 119).

¹⁵¹ Muniz (2011, p. 224) também admite que tais expressões atuam como indicações de que “há uma outra visão do prazer além da que reconhece a maioria”.

tentativa de mostrar porque o filósofo não precisa temer a morte já que, sob certo sentido, ela é justamente seu objetivo, na medida em que é a separação da alma e do corpo (64 c). A concepção geral resultante da exposição de Sócrates é a noção de que o filósofo é aquele que renuncia ao corpo para se concentrar na alma (64 e). Sugiro que o verdadeiro sentido da condenação do prazer no diálogo depende de entendermos o que realmente significa esta proposição capital de Sócrates e por que ela é realizada. Passemos à interpretação dos trechos que nos permitem compreendê-la.

No primeiro trecho que nos concerne, Sócrates diz que é incompatível com a condição do filósofo “preocupar-se muito (ἐσπουδακέναι) com os chamados prazeres (τὰς ἡδονὰς καλουμένας), tais como a comida e a bebida” (64 d) ¹⁵². O filósofo, continua ele, também se previne quanto aos “prazeres do amor” (τὰς τῶν ἀφροδισίων), e a “outros cuidados com o corpo” (τὰς ἄλλας τὰς περὶ το σῶμα θεραπείας), como vestes e calçados suntuosos e outros adornos (64d). Note-se aqui, em primeiro lugar, que ao tratar dos prazeres aqui mencionados Sócrates novamente se vale da expressão “os chamados prazeres”, o que pode significar, como já dissemos, que ele próprio não os considere verdadeiramente prazeres. Neste caso, se a passagem deve ser tomada como uma evidência da condenação socrático-platônica dos prazeres, não se pode, porém, dizer que a condenação seja peremptória, já que nos falta a consideração do que são os “verdadeiros” prazeres, e não somente o que a maioria considera prazeroso ¹⁵³.

Em segundo lugar, a gama dos prazeres enunciados recai novamente sobre prazeres repletivos como a comida e a bebida e sobre o prazer sexual. Isto reforça a possibilidade de que outra gama de prazeres, talvez dos verdadeiros prazeres, não seja atingida pela crítica – possivelmente prazeres não corporais. Em terceiro lugar, ainda com relação aos prazeres repletivos, a condenação, a princípio ao menos, é com o zelo, o cuidado ou o excesso que se tem com eles. Talvez um comércio moderado com tais prazeres não seja condenável ¹⁵⁴. Ora, Sócrates diz que o filósofo renuncia “até onde

¹⁵² Para esta passagem específica (64 d) preferimos a tradução de Harold North Fowler da Loeb Classical Library, citada nas “Referências”, mais fiel ao grego do que a de Schiappa que assim traduz: “*entregar-se todo à satisfação* (ἐσπουδακέναι) dos chamados prazeres, como a comida, a bebida e outros tais” [grifo nosso]; “outros *excessos concorrentes* ao corpo” (τὰς ἄλλας τὰς περὶ το σῶμα θεραπείας) [grifo nosso].

¹⁵³ Bravo (2009, p.379) reconhece que a utilização por parte de Sócrates da expressão “os assim chamados prazeres”, nesta passagem, sugere que estes não têm de prazeres senão o nome. O que, além de antecipar a doutrina dos falsos prazeres da *República* e do *Filebo*, mostra que a condenação destes, uma vez que não são realmente prazeres, não constitui um verdadeiro anti-hedonismo.

¹⁵⁴ Como bem observa Rowe (1993, p. 138), o filósofo enquanto filósofo não tem que estar interessado no prazer físico, e certamente um prazer físico excessivo poderia interferir na sua filosofia; não obstante, o mesmo pode ser dito de qualquer tipo de atividade. Ora, por que o filósofo não poderia estar

pode” (καθ’ ὅσον δύνανται) ao contato com o corpo (64 e), o que demonstra o reconhecimento da importância de certo cuidado com este. Parece inevitável a consequência de que há, portanto, o gozo de ao menos alguns prazeres, ainda que não seja este o fim que o filósofo atribuiria ao cuidado com o corpo¹⁵⁵. Concordo com Bossi (2008, p. 173) que o significado desta qualificação à interpretação extremista do diálogo seja que filósofo permanece “dando ao corpo o que necessita para viver saudavelmente”. Sugiro que o sentido geral da recomendação de Sócrates aqui não está distante de suas reflexões na *República* na descrição da educação dos guardiões, possíveis futuros filósofos, onde a alimentação e a vida sexual também recebem restrições, sem serem completamente eliminadas¹⁵⁶.

No próximo trecho interessante ao problema que analisamos (65 b – 66 a) entendemos melhor como a renúncia ao prazer somente faz sentido porque está compreendida na renúncia maior e mais abrangente de todo o corpo. A razão desta postura radical do filósofo é que o corpo é um obstáculo à aquisição da sabedoria, porque nenhum dos sentidos corporais é seguro para a aprendizagem da verdade (65 a - b). Estes são condenados “porque não são seguros e exatos”, já que a natureza das coisas deve ser atingida pelo “raciocínio” quando a alma “se isola o mais possível e por si mesma” (65 c). As realidades em si, diz Sócrates, não são percebidas por nenhuma sensação física (τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος) (65 d), mas atinge o conhecimento delas aquele que vai ao seu encontro “exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos” (65 e). O corpo, por sua vez, “perturba a alma e a impede de adquirir a verdade e a sabedoria” (ταράττοντος καὶ οὐκ ἔδντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν) (66 a). Daí a muito

moderadamente interessado na comida, na bebida e no sexo, pergunta o comentador? Rowe pensa que Sócrates falha em não deixar aberta esta possibilidade. Penso que as qualificações desta condenação do prazer corporal que podem ser notadas na linguagem de Sócrates são suficientes para supormos que Sócrates admite a possibilidade deste comércio moderado do filósofo com o corpo e seus prazeres.

¹⁵⁵ Cf. Russell (2005, p. 88) a quem Sócrates não poderia defender que a filosofia remove o sentimento de prazer que advém com a eliminação de uma dor, como a fome ou a sede, pois tal mudança não seria apenas de nossos valores, mas uma mudança fisiológica que Platão não nos explica como seria possível.

¹⁵⁶ Sobre a alimentação no livro III, pode-se considerar, por exemplo, as diversas prescrições contidas entre 403 e – 408 c que pretendem instituir uma alimentação compatível com a dupla habilidade intelectual-guerreira dos guardiões. Sobre o sexo é possível conferir algumas das orientações contidas no livro V entre 458 d – 460 a que visam preservar a qualidade dos nascimentos oriundos da união dos guardiões com as guardiãs. Tenkku (1956, p. 115, 116) comenta como a atitude de Platão de condenação do corpo no *Fédon* é inconsistente não só com o pensamento dos gregos em geral, como com relação ao que ele mesmo diz em outros diálogos, como sua valorização da saúde no *Górgias*, e o apontamento da importância da educação ginástica na *República*. Tal discrepância pode ser atenuada, adverte o comentador, se levamos em conta que ele não descreve a saúde corporal como um mal, nem diz que o corpo deve ser torturado; este, pelo contrário, é “um instrumento útil à alma, e deve ser, portanto, mantido em condição saudável”.

citada conclusão de Platão de que “ou tal aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte” (66 e). Como se percebe facilmente, a asserção somente pode ser sustentada no contexto teórico da doutrina das Formas, já que a sabedoria é resultado de nossa apreensão de tais seres pela alma, apreensão que não pode ser completamente realizada quando ainda estamos presos ao corpo, já que “para conhecermos com clareza um dado objeto, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma” (66 d – e).

Descobrimos neste trecho a dimensão epistemológica da crítica platônica ao prazer que nos mostra que, ao menos aqui, o prazer não é condenado como algo moralmente ruim, como se fosse uma inevitável fonte de vícios ou degradante à dignidade humana, mas como mais um entre tantos empecilhos da vida corporal à atividade intelectual. O prazer como fonte de erro ocupa o mesmo plano dos sentidos da vista e da audição (65 b). Não obstante, é evidente que existe para Platão uma implicação moral neste afastar-se da “verdade”, implicação, entretanto, cuja natureza ainda não é evidente. Este tipo de avaliação negativa do prazer é reforçado no trecho seguinte em que se revela a nuance existencial da condenação do corpo. Vejamos o que nos diz Sócrates:

Inúmeros são, de fato, os entraves (ἀσχολίας) que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência (τὴν ἀναγκαίαν τροφήν), pois também doenças (νόσοι) que sobrevenham podem ser tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões (ἔρωτων), desejos (ἐπιθυμιῶν), temores (φόβων), futilidades (φλυαρίας) e fantasias de toda a ordem (εἰδῶλων παντοδαπῶν) – com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se, como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites (ἐπιθυμίαι)? É de fato o desejo de possuir riquezas que está na base de todas as guerras; e as riquezas, somos levados a adquiri-las em proveito desse corpo que seguimos como escravos... Daí, por todas as razões apontadas, essa nossa falta de disponibilidade (ἀσχολίαν) para a filosofia (66 b - d).

O corpo, segundo a passagem citada, afasta o homem da filosofia porque nos liga a atividades que se tornam distrações de que o pensamento concentrado na busca da verdade não pode se ocupar: a busca natural pela subsistência; o tratamento das doenças; as preocupações que surgem quando se valorizam certas futilidades ligadas ao corpo; o enriquecimento material; e, finalmente, as discórdias de todo tipo. Pode-se observar aqui de que maneira poderíamos novamente atenuar a crítica de Sócrates ao

prazer se a compreendermos como uma crítica ao excesso de cuidado ao corpo que elimina ou diminui drasticamente o tempo necessário ao estudo e à atividade intelectual¹⁵⁷. Pois, é evidente que o homem não pode simplesmente cessar por completo sua preocupação com as necessidades vitais e o cuidado com sua saúde se pretende perseverar em sua atividade intelectual. O problema neste caso parece estar com a dimensão que alguém confere a tais tarefas em sua existência. O extremo de tal condição do homem é quando os desejos são tão incontroláveis a ponto de motivar uma guerra. Parece patente, portanto, que a passagem é uma condenação ao excesso de prazer, já que, de um lado, é impossível que certos prazeres como os repletivos da bebida e da comida, ligados às nossas necessidades vitais sejam simplesmente eliminados e, de outro, é exagero dizer e, portanto, não é provável que Platão queira dizer, que todo e qualquer contato com o prazer leva à situação extrema das guerras. Ora, o problema não é o prazer isoladamente, mas todas as paixões que atrapalham nossa concentração no que realmente interessa – a pesquisa pela verdade.

Justamente por esta razão suponho que a passagem constitua uma evidência de que a condenação platônica do prazer não possa ser aqui compreendida como um elogio da vida asceta como pretenderam muitos comentadores, principalmente os que sobrevalorizaram os contornos religiosos da argumentação filosófica de Platão: insisto que o prazer não é condenado como fonte do mal, mas por ser uma indesejável distração que nos desvia da mais digna atividade que é a atividade intelectual, inconciliável com o preocupar-se com nossos apetites. Nossa hipótese ganha força se compararmos esta passagem com outra mais distante (82 e – 84 b) no diálogo em que Platão compara o prazer e a dor a pregos que prendem a alma ao corpo e este a uma prisão, onde fica evidente que não é só o prazer o que Platão condena, mas igualmente a dor. Nesta passagem Sócrates começa dizendo que os que são tomados pela filosofia logo se dão conta de que sua alma encontra-se prisioneira do corpo (82 e). Isto os filósofos

¹⁵⁷ Reshotko (2009, p.13 - 14) aponta as passagens da *Apologia* 40 c - e – em que Sócrates fala do prazer do sono sem sonho e o compara à morte – e do *Górgias* 493 d – 494 b – em que a condição elogiada e preferível é a do homem com os jarros cheios e que está em paz consigo próprio – como exemplos de que Sócrates considerava boa ou prazerosa a condição em que não estamos sujeitos à distração da existência física e que quanto mais nos aproximamos desta condição ainda que estejamos presos à nossa condição corporal tanto melhor para nós. Este estado de “suspensão da realidade”, diz a comentadora, que é a *eudaimonia* faz com que nos aproximemos da condição divina ao nos desprender de preocupações práticas, e nos colocar na situação de focar-se numa atividade que é feita por si mesma de uma maneira concentrada. E isto nos permite sermos mais racionais do que seríamos em situação contrária. “O corpo é uma distração da e interfere na razão; apenas a morte, que separa alma do corpo, nos permite atingir o verdadeiro conhecimento. A filosofia chega o mais perto possível de libertar nossa alma do corpo enquanto estamos vivos.” Para Platão, conclui ela, esta condição do filósofo de dissociação do mundo espaço-temporal é altamente prazerosa.

percebem porque notam que ao buscar a verdade na contemplação dos seres em si sua alma não consegue fazê-lo em si mesma e por si mesma, ao menos não inteiramente, atuando o corpo, neste sentido, como um duro obstáculo (82 e).

A tentativa de libertar-se do corpo começa com a demonstração a si mesmo de que “tudo o que indaga por meio da vista não passa de ilusão (ἀπάτης), como ilusório é também o que indague por meio do ouvido e dos restantes sentidos”. O filósofo, convencendo-se de que deve esforçar-se ao máximo para não se fiar senão em sua própria alma e em tudo o que capte nela e por ela mesma através do pensamento (νοήσῃ) (83 a), toma “por objeto a realidade dos seres em si mesmos” (83 b). Assim, o filósofo não toma nunca por verdadeiro o que pertence ao “mundo do sensível e do visível” (τό μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὄρατόν), que “varia ao sabor das circunstâncias”, mas apenas o que é “inteligível e invisível” (νοητόν τε καὶ ἀειδέες) (83 b). O filósofo, então, dá-se “conta do absurdo de tal prisão: é que ela não tem outra razão de ser senão o desejo do próprio prisioneiro” (82 e) que colabora para seu próprio encarceramento (83 a). Por isso, na medida de suas forças a “alma do verdadeiro filósofo abstém-se dos prazeres e de tudo o que sejam desejos, dores e temores” (ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων) (83 b).

Esta última afirmação de Sócrates é decisiva para a constatação que a condenação platônica do prazer está longe do puritanismo asceta cristão, ao qual ela é comparada por A.E. Taylor¹⁵⁸, pois o prazer aqui não é a fonte de um mal pecaminoso; ora, a prova disto é que a própria dor, o sofrimento, e os temores também são alvos da mesma crítica que sofre o prazer. Deste modo, concordo com a observação de Cosenza-Laurenti, citado por Montiel (1995, p. 26), de que a inclusão da dor no grupo das afecções de que o filósofo deve se livrar mostra que a recusa do prazer no *Fédon* não estabelece a opção pelo sofrimento corpóreo, como propõe o ascetismo cristão, mas a escolha de um modo de vida mais belo, que em sua forma ideal não comporta nem o prazer e nem a dor. Entendemos, assim, que a psicologia platônica que está na base de sustentação de sua posição geral no *Fédon* sobre o corpo e o prazer concentra-se no forte poder de ação das emoções em geral em nossa vida, que leva em conta todas as suas implicações de caráter psicofísico. A impressão de ascetismo de certas passagens certamente relaciona-se à ausência no *Fédon* da concepção que será desenvolvida na *República*, na teoria da alma tripartida, de que os desejos e as paixões aqui referidos

¹⁵⁸ Taylor (1955, p.181, 182), trecho já citado em nosso texto.

como corporais tem origem na própria alma, em suas porções denominadas irracionais – a irascível e a concupiscente¹⁵⁹.

Por outro lado, se o sentido principal da condenação ao corpo dirige-se a sua potencialidade como uma obstrução à busca filosófica pela verdade, Platão não deixa de reconhecer que a entrega do indivíduo aos elementos passionais de sua existência gera outros tipos de males como “a doença” ou “a ruína a que as paixões instigam” (83 c). Sócrates sublinha, contudo, que o “pior dos males” causados pelo domínio em excesso do prazer e da dor (ἡσθηῆναι ἢ λυπηθῆναι σφόδρα) (83 c) é que o indivíduo passa a considerar justamente o corpo como o que há “de mais claro e verdadeiro” (83 c). Isto ocorre precisamente porque a dor e o prazer são as emoções que mais fortemente prendem (καταδεῖται) a alma ao corpo (83 d) como se fossem “pregos” (ἦλον) que unissem os dois juntos (83 c). Por esta razão, diz Sócrates, “tudo aquilo que o corpo lhe disser ela toma por verdadeiro”. E conclui, explicando, “é que o fato de comungar das suas crenças, dos seus motivos de alegria, a leva a adquirir os mesmo hábitos e cultura” (ὁμοτρόπος τε καὶ ὁμότροφος γίνεσθαι) (83 d). Este o motivo, finaliza Sócrates, que leva os filósofos “a serem comedidos e corajosos” (83 e). Os prazeres e sofrimentos apenas enleiam sua alma nas cadeias do corpo e, por isso, o filósofo, “calando em si a violência das paixões, segue na via do raciocínio para jamais a abandonar, e contempla o que é verdadeiro, divino e não sujeito às contingências da opinião” (84 a).

Sócrates mostra, desta maneira, que o problema moral do prazer e o problema epistêmico do prazer são duas faces de uma mesma moeda: o prazer é fonte de ilusões à vida humana. O prazer e a dor corporais reforçam ao indivíduo a enganosa opinião de que o corporal é a única dimensão verdadeira de nossa existência, o que acarreta a seu pensamento sobre o mundo e sobre a vida humana não somente uma perspectiva ontológica equivocada sobre a verdadeira natureza das coisas – por exemplo, a impossibilidade de percepção das Formas ou a ignorância sobre a imortalidade da alma – como também uma perspectiva ética corrompida que inverte a hierarquia natural existente entre a alma e o corpo, entre a busca da virtude e da sabedoria e a busca do prazer. Isto fica mais claro na passagem que analisaremos a seguir da contraposição apresentada no diálogo da virtude popular e da virtude filosófica.

¹⁵⁹ Embora um prenúncio desta posição já se encontre no *Fédon* (65 a), quando Sócrates fala de alguns prazeres que vem através do corpo (διὰ τοῦ σώματος).

4.5 - Análise das virtudes popular e filosófica (trecho 68 c – 69 b)

4.5.1 - Interpretação da metáfora da virtude como transação comercial e como purificação

Após comentar a consideração que os filósofos têm pelo corpo e pelos objetos corporais, Sócrates retoma o problema de que estava tratando: a indiferença do filósofo diante da morte. Pela exposição realizada ficara então estabelecido que o filósofo, que já em vida se exercita para a morte, uma vez que sua atividade intelectual exige a separação de sua alma de seu corpo, até onde isto é possível a alguém que está vivo, não apenas não teme a morte, mas em certo sentido anseia por ela, pois é lá no Hades que poderá finalmente encontrar o que perseguiu durante toda a sua existência: a sabedoria (68 a - b). Aquele que, portanto, lamenta a morte, não é um filósofo autêntico, ou seja, um amante da sabedoria, mas um amante de seu corpo (φιλοσώματος), única coisa que irá perder em sua partida para o Hades (68 b). Na sequência da argumentação Sócrates desenvolverá a ideia de que o único indivíduo genuinamente virtuoso e, portanto, verdadeiramente corajoso e temperante, é o filósofo. Mostrará isto através de uma comparação da virtude das pessoas comuns com a virtude filosófica (68 c – 69 b).

Sócrates começa esta sua exposição sobre as virtudes populares comentando o medo da morte dos homens comuns. Estes que consideram a morte um grande mal (68 d), somente são corajosos diante dela quando temem ser vítimas de males ainda maiores (68 d). Isto quer dizer que exceto os filósofos, as pessoas são corajosas porque de algo mais terrível tem receio, ou seja, sua coragem se forma através da covardia (68 d). De modo semelhante, nelas se forma a temperança: buscam dominar certos prazeres para que melhor possam gozar de outros (69 a); em outras palavras, abstém-se de certos prazeres para se entregarem a outros (68 e). Desta maneira, assim como a coragem popular não pode ser considerada uma genuína virtude porque se deve ao vício contrário da coragem – a covardia – também a temperança popular não é legítima porque originada de algum tipo de desregramento. Sobre a crítica à virtude popular e a descrição da virtude genuína, diz Sócrates (69 a – b):

(...) Eu suspeito que esta não é a maneira correta de comprar a virtude (πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ), trocando (καταλλάττεσθαι) prazeres por prazeres, e dores por dores, e medos por medos, e o maior pelo menor (μείζω πρὸς ἐλάττω), como se eles fossem moedas (ὥσπερ νομίσματα), mas a única moeda correta (τὸ νόμισμα ὀρθόν), pela qual todas estas coisas devem ser trocadas (ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα

καταλλάττεσθαι) e através da qual e com a qual todas estas coisas devem ser compradas e vendidas (καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὀνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα), é, de fato, a sabedoria (φρόνησις); e a coragem, a temperança, e a justiça, e, em resumo, a verdadeira virtude (ἀληθῆς ἀρετή), existem apenas com a sabedoria (μετὰ φρονήσεως), sejam prazeres e dores e outras coisas deste tipo adicionadas (προστίγνομαι) ou levadas embora (ἀποτίγνομαι)¹⁶⁰.

A passagem que descreve a temperança popular como um processo de trocas de prazeres menores por prazeres maiores pareceu a muitos comentadores uma referência explícita ao mecanismo principal da arte da medida do *Protágoras* e, portanto, uma clara indicação de Platão de sua “revogação”¹⁶¹ – constituindo, assim, a alguns dos intérpretes hedonistas do argumento do *Protágoras*, um sinal de que Platão abandonara sua posição inicial, e aos intérpretes anti-hedonistas uma confirmação de sua posição quanto ao não comprometimento de Sócrates com a arte da medida. É como se Sócrates estivesse colocando as virtudes - a filosófica e a vulgar - em oposição, pelo fato da primeira se constituir através da razão, com a completa exclusão dos prazeres, e a segunda somente através dos prazeres e outras paixões, sem a razão¹⁶². A virtude consistiria, portanto, em colocar de lado os prazeres em favor de uma maximização do pensamento. Esta é a linha de interpretação de alguns comentadores¹⁶³ como, por exemplo, Lefebvre (2007, p. 123) que diz que a razão

constitui aquilo em que se conta o valor de todas as coisas: uma atividade vale por seu teor em *phronesis*, isto é, pelo tanto que ela contém de pensamento, ou favorece uma produção de pensamento. (...) convém trocar as atividades que contém ou favorecem menos o pensamento por aquelas que o contém ou o favorecem mais.

Penso que é possível uma interpretação que harmonize a caracterização da virtude filosófica aqui realizada com o que Platão diz de essencial no *Protágoras* e no *Górgias*; para tanto é preciso atentar a certos detalhes desta imagem da virtude como uma espécie de “transação comercial”. O problema da virtude popular, de acordo com o texto, é que ela troca prazeres por prazeres, temores por temores, *como se estes fossem*

¹⁶⁰ A tradução desta passagem, assim como das próximas deste trecho do diálogo (69 a – c) que citaremos são da edição de Fowler, novamente mais fiel ao grego do que a de Schiappa.

¹⁶¹ Assim reconhece, por exemplo, Van Riel (2000, p. 13). Outros comentadores que entendem que a crítica às virtudes populares nesta passagem atinge em cheio a arte da medida do *Protágoras* são: Lefebvre (2007, p. 118), Tenkku (1956, p. 110) e Weiss (1989, p. 513).

¹⁶² Burger (1984, p. 47) interpreta o relato de Sócrates sobre as virtudes populares não como uma simples forma de hedonismo; antes, “a virtude demótica, sugere ele, é uma fuga da realidade da dor mais do que uma busca positiva do prazer”.

¹⁶³ Posição semelhante é apresentada também por Annas (1999, p. 61), que entende a verdadeira virtude como uma fuga de todas as considerações cotidianas, atuando o prazer e a dor como exemplos do que Platão chama a libertação do corpo.

moedas (69 a), e o faz em vista de um saldo final positivo avaliado quantitativamente, pois leva em conta na troca considerações sobre o maior e o menor – ou seja, almejam neste processo mais prazer, no caso da falsa temperança, e menos temores, no caso da falsa coragem. Em uma transação comercial as moedas têm o papel de estabelecer a mediação de uma troca que não poderia ser feita justamente se não se adequassem antes a quantidade de algo ao seu real valor monetário; neste caso, nem sempre um objeto em maior quantidade tem o mesmo valor monetário que um objeto em menor quantidade, pois este último pode ser naturalmente mais valioso do que o primeiro. Deste modo, o valor monetário atribuído a um objeto determina em que medida o aumento de sua quantidade aumenta proporcionalmente seu preço. Com moedas pode-se comprar um objeto sabendo-se seu preço ou valor monetário. Ou, se preferirmos uma troca sem a mediação do dinheiro, pela comparação do valor monetário de dois objetos diferentes pode-se determinar o quanto a quantidade de um objeto deve aumentar para que se equipare em valor monetário ao valor que uma determinada quantidade de um objeto naturalmente mais valioso possui: assim diferenças qualitativas são reduzidas a diferenças quantitativas. Se moedas iguais possuem o mesmo valor, almejamos naturalmente - porque consideramos que possui maior valor - uma maior quantidade de moedas.

Ora, se a virtude popular troca prazeres por prazeres *como se fossem moedas* é porque o único critério relevante em sua busca do prazer é quantitativo, já que, neste caso, qualitativamente os prazeres são considerados equivalentes. Por isso, para a mente do homem comum quanto mais prazer, melhor, não importa de que prazer se esteja tratando já que não são diferentes em valor, embora difiram em sua natureza. Que se pese que este processo de troca direta de prazeres por prazeres é feito sem a razão¹⁶⁴, o que nos recorda do erro comum denunciado no *Protágoras* (356 c - e) das pessoas que iludidas pelas aparências que confundem o valor dos prazeres cometiam equívocos de avaliação quantitativa, frequentemente trocando o maior pelo menor, para seu prejuízo, porque não se valiam da ciência ou arte apropriada ao cálculo dos prazeres. Portanto, a referência possível entre esta passagem e a passagem referida do *Protágoras* sobre a arte da medida não é ao mecanismo da própria arte da medida, mas àquilo que ela corrige - o que poderíamos chamar de hedonismo popular. Por outro lado, o apontamento no *Fédon* de que um hedonismo inconsciente subjaz na base das virtudes

¹⁶⁴ Cf. ROWE, 1993, p. 147: “o que está faltando das descrições populares de ambas as virtudes é a adição vital de μετὰ φρονήσεως”.

populares é antes uma evidência de que Platão continua a apoiar a tese do hedonismo psicológico, a saber, que em última instância o que as pessoas buscam em suas vidas é o prazer¹⁶⁵.

Se a razão é a “única moeda adequada” (69 a), então ela é a única instância julgadora do valor dos prazeres apropriada – ou seja, somente ela pode atuar, segundo a metáfora da transação comercial, como a atribuidora do valor monetário dos objetos – somente ela pode adequar a avaliação quantitativa dos prazeres à sua avaliação qualitativa. Lembremos que no *Górgias* (499 b - e), Platão estabeleceu que o valor determinante dos prazeres e que permitia sua correta inclusão em nossa vida dependia de uma avaliação qualitativa, já que existem bons e maus prazeres, sendo que os primeiros são bons enquanto possuem um valor instrumental em vista do bem último que temos em mente quando os buscamos – no caso do corpo, a saúde, no caso da alma, a virtude. Até esta etapa das considerações da metáfora, o *Fédon* é coerente com a advertência de Platão no *Górgias* de que uma avaliação correta dos prazeres, como pretende ser a da arte da medida do *Protágoras*, não pode reduzir sua apreciação dos prazeres ao âmbito quantitativo, mas deve ampliar seu horizonte ao âmbito qualitativo.

O ponto central levantado nesta passagem do *Fédon* de que a virtude é independente da adição ou subtração do prazer está de acordo também com a asserção de Sócrates no *Górgias* (497 e – 499 b) que um indivíduo não se torna mais virtuoso do que outro apenas porque é mais bem sucedido em gozar dos maiores prazeres ou de uma maior quantidade de prazer. Ao que tudo indica, porém, a passagem do *Fédon* não exclui a posição adotada nos diálogos anteriores que a pessoa virtuosa de fato goza de prazeres, mas somente que a busca do prazer não é a verdadeira motivação do filósofo em seu modo de vida virtuoso e de sabedoria. É possível, assim, que Sócrates nesta passagem analisada do *Fédon* talvez queira dizer simplesmente que a virtude não pode ser instituída através de um cálculo hedonista meramente quantitativo; o que não exclui a possibilidade do prazer estar, de fato, presente na virtude genuína. A diferença entre a virtude popular e a filosófica, portanto, não estaria na quantidade de prazeres alcançados, nem na quantidade de dores evitadas. Mas, uma vez que a metáfora insiste na presença de uma razão atribuidora de um valor ao objeto em troca, temos que admitir que o abandono da avaliação de ordem quantitativa não exclui igualmente, mas exige, em seu lugar, uma avaliação de ordem qualitativa. A razão frui na verdadeira virtude

¹⁶⁵ O que também sugere Rowe (1993, p. 149).

não a maior quantidade de prazer, mas o melhor tipo de prazer. Por isso, não importa que se lhe “reduza” ou “acrescente” prazeres¹⁶⁶, e sim que se *selecione* os prazeres segundo o único e verdadeiro critério – que não é a quantidade – mas seu valor qualitativo atribuído pela razão: única e verdadeira moeda¹⁶⁷.

Voltando ao texto da metáfora, Sócrates diz que “(...) a virtude que consiste na troca de tais coisas uma pela outra, sem a sabedoria (*χωριζόμενα φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων*), é uma imitação pintada de sabedoria (*σκιαγραφία τις*) e é realmente escrava e não há nada de saudável ou verdadeiro nela” (69 b). Portanto, se a arte da medida do *Protágoras* era uma ciência para avaliar os prazeres racionalmente em vista do bem – a virtude – em uma vida em que, por consequência, se frui dos melhores prazeres, falta à passagem do *Fédon*, para que ela esteja em absoluta coerência com a posição de Platão sobre o prazer nos diálogos anteriores, que se explicitem quais são os prazeres próprios da virtude. Haveria, com efeito, neste diálogo a menção explícita a outro tipo de prazer que não o corporal e que fortaleceria, desta maneira, nossa hipótese interpretativa? A resposta é afirmativa: estes são os prazeres da aprendizagem, que no final deste diálogo são ditos próprios da alma e relacionados às virtudes (114 e). Após terminar sua descrição do mito da morada das almas e de seu destino final no Hades, Sócrates louva o filósofo como o único capaz de habitar as moradas mais esplendorosas no além (114 c), elogiando a vida filosófica como a “vida da virtude e da razão” (*ἀρετῆς καὶ φρονήσεως*). Lembra que esta é trilhada por aqueles que dizem “adeus aos prazeres do corpo e aos seus adornos” (*τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους*) (114 d) e faz um acréscimo crucial, e inédito no diálogo, ao dizer que o filósofo se empenha “em alcançar os prazeres da aprendizagem (*τὰς δε περὶ το μανθάνειν ἐσπούδασέ*), em adornar sua alma (*κοσμήσας τὴν ψυχὴν*), não com adornos alheios a ela, mas com aqueles que lhe são próprios (*τῷ αὐτῆς κόσμῳ*) – isto é, temperança, justiça, coragem, liberdade e verdade” (114e). A passagem é, inclusive, crucial por ser a primeira vez que Platão refere-se explicitamente

¹⁶⁶ Bossi (2001, p. 201) também reconhece por este detalhe da fala de Sócrates que do próprio fato da transação que institui a virtude não se importar com o aumento ou diminuição dos prazeres resulta que estes são, de fato, um produto derivado da transação. Mas um derivado ao qual não se deve prestar atenção, um derivado que se deve ignorar – o dever que a virtude impõe não é o de abandonar os prazeres, em uma atitude ascética, mas o de não agir em vista deles, de não agir tendo os prazeres como motivação. Os prazeres permanecem como um “resíduo” da transação.

¹⁶⁷ Com relação à expressão grega (*μετὰ φρονήσεως*) presente na construção da metáfora, Gosling & Taylor (1982, p.92) observam: a construção (meta+genitivo) raramente é usada para apontar os meios utilizados em uma ação, mas comumente usada para apontar a maneira ou as circunstâncias; “assim, é provável que ‘comprando prazeres com *phronesis*’ signifique ‘comprando prazeres de um modo inteligente’, e não ‘comprando prazeres em troca por inteligência’.

a um prazer não corporal – prazer da alma em oposição ao prazer do corpo – o prazer relativo à sabedoria ou ao conhecimento¹⁶⁸.

Neste caso, se a virtude filosófica contempla os prazeres da razão e, portanto, não constitui uma completa expulsão dos prazeres da existência humana, como entender a consideração final de Sócrates desta passagem de que “a verdade é de fato a purificação de todas estas coisas (κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων), e a temperança, a justiça e a coragem, e a própria sabedoria (αὐτὴ ἡ φρόνησις) uma espécie de purificação (καθαρμὸς τις)” (69 b – c)? Isto pode ser entendido observando-se novamente os termos usados por Platão em 69 b: ἀπογίγνομαι que significa “perder-se, consumir-se” e προσγίγνομαι que significa “juntar-se a; chegar em acréscimo”. Ou seja, a virtude não é uma questão de perder-se ou ganhar-se prazeres, mas de selecionar os corretos prazeres através da razão. Este é o sentido da expressão “purificação”. A interpretação tradicional da passagem entende, porém, em linhas gerais, que purificação significa a completa eliminação de elementos estranhos de um composto. Uma vez que assumem que a metáfora desenvolve a concepção de uma completa depuração da razão com relação ao prazer, dizem que este é o elemento estranho a ser completamente eliminado. De nosso lado, contudo, pensamos ser possível defender que, ao afirmar que o prazer está sendo trocado pela razão, Sócrates não quer dizer que ele está sendo substituído por uma pura atividade racional completamente desprovida de prazer, mas que certos prazeres estão sendo trocados por outros prazeres – os prazeres do corpo, que os *philosomatoi* visam na virtude inautêntica, pelos prazeres da sabedoria, próprios do filósofo - uma vez que a vida de virtude não exclui a presença dos prazeres da própria razão e uma vez que os prazeres da razão são indissociáveis da própria atividade

¹⁶⁸ Em 59 a o personagem Fédon, porém, já havia, fora de um contexto teórico argumentativo, feito menção ao “costumeiro prazer de nossas horas de filosofia” (οὐτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθειμεν) [tradução de Léon Robin] (a tradução menos precisa de Schiappa diz: “o velho prazer de nos entregarmos à filosofia”). Vários comentadores apontam a presença desta passagem embora discordem sobre sua importância filosófica: Bravo (2009, p. 387) e Gosling & Taylor (1982, p.87), a valorizam como significativa, mas Lefebvre (2007, p.126) e Van Riel (2000, p. 12) recusam-lhe qualquer importância teórica à filosofia de Platão apresentada no *Fédon*. Tenkku (1956, p. 119) aponta ao aparecimento ocasional dos termos *hedone* e *hedu* em passagens em que são usados com um sentido de aprovação no *Fédon*, embora Platão não teorize a respeito deles nestes contextos. Tais observações ocasionais podem propiciar a inferência da existência de prazeres que Platão aprova. “Parece haver duas fontes principais de tais prazeres: uma é o companheirismo e a outra a posse da verdade. Em ambos os casos é pressuposto que embora tais prazeres sejam intrinsecamente bons, eles não são os bens mais importantes, mas antes são derivações bem vindas dos maiores bens”. Ele cita os exemplos da memória de Sócrates que é *panton hediston* (58 d), e os prazeres da discussão filosófica (59 a, 70 b, 77 d, 78 a, 89 a).

racional¹⁶⁹. Portanto, purificar-se de algo significa aqui a eliminação do que é de baixa qualidade, daquilo que contamina, daquilo que macula ou mancha, daquilo que é impuro. Neste caso, purificar-se significa afastar os prazeres indignos ou de baixo valor¹⁷⁰.

Deve-se reconhecer que as metáforas da transação comercial e da purificação insistem, assim, em uma parte importante da prática da arte da medida, mas em apenas uma de suas partes – a eliminação dos prazeres indesejáveis¹⁷¹. A metáfora não sublinha nesta passagem a permanência dos prazeres próprios da virtude e da sabedoria neste processo de depuração. Por outro lado, o texto do *Fédon*, próximo de sua conclusão, admite que o filósofo que busca a virtude, deixando de lado os prazeres corporais, encontra, de fato, os prazeres da razão. Portanto, resta explicar por que as metáforas da transação comercial e da purificação não mencionam explicitamente os prazeres da razão. Considero, em primeiro lugar, que o fato dos prazeres intelectuais não serem mencionados nas metáforas não invalida minha hipótese de leitura, uma vez que se deve reconhecer, insisto, que os prazeres da aprendizagem são indissociáveis do processo de aquisição da sabedoria, ou do exercício da virtude – portanto, do filosofar ou do modo de vida filosófico. Deste modo, eles figuram apenas implicitamente na descrição da virtude filosófica, restando ao leitor do diálogo, que deseja conferir sentido a um trecho reconhecidamente difícil¹⁷², buscar nos demais elementos da obra, em qualquer parte

¹⁶⁹ Ora se a razão é o que realiza a troca, então não pode ser a própria razão o objeto em questão que está sendo trocado. Se adotássemos esta opção, encontraríamos aqui o limite da metáfora de Sócrates, pois tomada literalmente chegaríamos a um resultado inadmissível, como muito bem explana Russell (2005, p. 95): se o dinheiro é algo que trocamos por outras coisas e por resultado desta troca ficamos com menos dinheiro, então, quando Sócrates diz que trocamos a sabedoria por outras coisas, isto deveria significar que “ao exercitar minha sabedoria devo ficar com menos sabedoria para exercitar”. Ora, com certeza, diz Russell, Sócrates não pode estar dizendo que devemos trocar a sabedoria por outras coisas de que gostamos mais. Não obstante, no que diz respeito às consequências colhidas deste detalhe da metáfora, nossa interpretação é francamente contrária à de Russell (2005, p. 95) que assume que o que motiva a metáfora é a própria negação que as virtudes possam ser referidas ao prazer. Bossi (2001, p. 202) também trata deste problema relacionado a certa obscuridade da passagem que, se lida sem cuidado, dá a impressão de que a sabedoria pode ser perdida na transação, porque com ela se paga pelas virtudes. Não obstante, “A sabedoria parece ser parte delas e não pode ser separada delas”. As virtudes, para existirem, exigem a participação da sabedoria. O mesmo tipo de problema presente na passagem é apontado por Rowe (1993, p. 150) e Burger (1984, p.48, 49).

¹⁷⁰ Desta maneira, nos contrapomos a Lefebvre (2007, p. 126; 131) a quem a crítica aos prazeres no *Fédon* é incondicional, e a quem Platão não faz qualquer distinção entre prazeres superiores e inferiores, verdadeiros ou falsos neste diálogo. Recusando qualquer importância à passagem sobre os prazeres da aprendizagem do final do diálogo, o comentador diz: “nenhuma menção é feita aqui de um eventual prazer ligado ao exercício do pensamento ou de um desejo correspondente, que pudesse, portanto, não ser desprovido de valor”.

¹⁷¹ Cf. BOSSI, 2001, p. 196.

¹⁷² A dificuldade natural do texto no estado em que nos foi transmitido é reconhecida por diversos comentadores; dentre eles Bossi (2001, p. 200, 201) e Burger (1984, p.48). Bossi (2008, p. 160 e seg.) nos

em que eles estejam, a pista apropriada para a resolução do problema interpretativo. Esta é bem-vinda quando torna o texto compreensível e só não é válida se contradiz a posição geral assumida por Platão no diálogo – o que não é o caso. Somente poderia ser o caso se se demonstrasse que os prazeres da aprendizagem podem não fazer parte da vida sábia e virtuosa, suposição que não encontra respaldo no texto. O que nos leva à segunda consideração sobre o problema: o fato dos prazeres da razão ou da virtude não figurarem na passagem demonstra somente que Platão não quer sublinhar neste argumento particular um determinado elemento específico de sua teoria geral. A leitura do diálogo completo, contudo, mostra que, de fato, o elemento referido faz parte da concepção geral.

Com efeito, na economia interna do texto, os argumentos constituem uma defesa do modo de vida filosófico para a justificação da coragem do filósofo diante da morte – isto é realizado por Sócrates aos seus próprios discípulos em uma conversa privada, portanto, somente àqueles que, tal como ele mesmo é capaz, já conhecem os benefícios presentes da virtude e da sabedoria. Sócrates não está, porém, tentando convencer seus discípulos do valor da virtude, pois neste caso, estaria pregando a convertidos - de fato, a discussão sobre a virtude no diálogo é extremamente breve e ocasional. Por isso, Sócrates não precisa salientar todos os aspectos da superioridade do modo de vida filosófico, como o prazer que lhe é peculiar, com a mesma ênfase que outros aspectos desejáveis da virtude e da sabedoria; para esta ocasião o que deve ser explicado porque permanece confuso ou difícil de aceitar por parte de seus discípulos é a coragem com que Sócrates está enfrentando a morte. A metáfora serve para ilustrar a tese de que a coragem filosófica, única coragem autêntica, funda-se na sabedoria, no conhecimento da imortalidade da alma e de que seu destino no Hades será agradável e feliz, ao contrário da coragem popular que se funda no medo de males maiores. A tensão existente entre os personagens do diálogo e que subjaz toda a discussão não pode ser compreendida, portanto, desconsiderando-se o contexto dramático maior em que se insere o diálogo em meio aos eventos narrados na *Apologia* e no *Críton*, onde se evidencia que até os últimos momentos de sua vida Sócrates teve de justificar sua atitude de resignação quanto à sentença do tribunal ateniense e que o interesse máximo

diz em vários lugares que a dificuldade da passagem se deve à condição corrupta em que chegou o texto até nós.

de seus discípulos sempre foi livrá-lo deste destino fatídico com diversas ofertas materiais que garantissem sua fuga da prisão¹⁷³.

Ora, o prazer da filosofia e da virtude é naturalmente reconhecido por seus discípulos e, inclusive, não está ausente na ocasião desta última conversa com Sócrates¹⁷⁴. Logo no início do diálogo (59 a), o personagem Fédon, que realiza a narrativa, revela a seu interlocutor Equécrates, o estado de ânimo de todos os presentes na ocasião deste último encontro com Sócrates: um estranho misto de prazer e de dor. De um lado, o prazer da conversação, o regozijo de mais uma ocasião de aprendizagem com o mestre, a recompensa imediata da prática da filosofia¹⁷⁵, e de outro, a dor da antecipação da partida do mestre, o lamento da consciência de que aquele era efetivamente o último encontro deles, uma espécie de indignação ressentida, porém disfarçada, do destino deste que fora “o mais excelente, e também o mais sensato e o mais justo” (118 a) dos homens com quem travaram contato.

Assim, se no *Protágoras* convém a Sócrates ressaltar o prazer da virtude como um atrativo a interlocutores que não suspeitam de sua existência, e se no *Górgias* é simplesmente inútil que Sócrates o faça contra um interlocutor que recusa obstinadamente qualquer valor à virtude ou ao tipo de prazer que ela possa proporcionar, no *Fédon* o prazer da virtude é um elemento discreto, porém presente, e já reconhecido por todos os interlocutores de Sócrates aos quais ele não precisa realmente lembrar: para todos ali presentes o prazer do modo de vida ao qual se consagram é um ponto pacífico sobre o qual ele não precisa insistir¹⁷⁶. Concluo, finalmente, em favor da

¹⁷³ Para a compreensão da natureza desta tensão entre Sócrates e seus discípulos e para uma interpretação bastante engenhosa da possibilidade de uma fuga da prisão preparada por seus discípulos no próprio contexto do *Fédon*, conferir o artigo de Tomin (2001).

¹⁷⁴ Tenkku (1956, p. 119, 120) reflete sobre a diferença a Platão no *Fédon* entre os prazeres do discurso e da conversação e os prazeres próprios da verdade e da sabedoria: estes seriam superiores àqueles e próprios do filósofo, enquanto os primeiros lhes seriam apenas uma forma de passatempo, e alcançáveis pelo homem comum. Quanto a isto considero importante lembrar que na concepção socrático-platônica a filosofia se dá essencialmente através do diálogo, do debate ou da discussão, o que torna a observação de Tenkku irrelevante para nossa posição. O filósofo pode dispensar o prazer de conversas fúteis, mas não pode dispensar a conversa como meio de desenvolvimento filosófico. “De acordo com a visão que Sócrates desenvolve no *Fedro*, filosofar consiste em conversação viva e efetiva entre indivíduos na busca pela verdade” (ROWE, 1993, p.3).

¹⁷⁵ Na realidade, Fédon diz que não se tratava, estranhamente, do “velho prazer de nos entregarmos à filosofia”. A negativa aqui deve ser entendida como significando que não se tratava apenas disto, já que ele garante que se ocupavam ali de filosofia – “pois este foi ainda o objeto das nossas conversas”; não obstante, ao prazer da conversa filosófica uniu-se o pesar da situação que a ensejava.

¹⁷⁶ Neste sentido concordo com Bossi (2001, p. 196) quando observa que Platão reserva à arte da medida dos prazeres um fim diferente daquele que o hedonista reconheceria como bom, já que este aprecia como atrativa a ideia de calcular os prazeres. Para Platão, porém, a destinação do cálculo tem um fim diferente: ele deve revelar que alguns prazeres devem ser purgados enquanto que outros devem ser mantidos. Por isso, “o *Fédon* é uma estação intermediária onde parte do cálculo é tornada explícita, enquanto que o

coerência existente entre a posição dos três diálogos quanto à relação entre os conceitos de bem e prazer: no *Protágoras* sua identificação qualificada – o bem é idêntico aos prazeres da vida sábia virtuosa; no *Górgias* a negação qualificada de sua identidade – o bem não é idêntico ao prazer corporal, embora existam prazeres corporais bons, fruto de uma vida virtuosa; no *Fédon* uma radicalização da última posição que sugere um retorno e esclarecimento da primeira – o prazer corporal é fonte de engano, distração e vício, e, portanto, diferente do verdadeiro bem que constitui a sabedoria e a virtude, único objetivo do filósofo, no qual, porém, ele encontra seu próprio prazer particular.

4.5.2 - O problema do valor instrumental dos prazeres e a incomensurabilidade dos prazeres intelectuais e corporais

Retornando à interpretação da metáfora analisemos o problema do valor instrumental dos prazeres que já figurara no *Górgias*. Se “moeda” (νόμισμα) na metáfora da virtude como transação comercial significa aquilo que possui valor instrumental, já que é aquilo que realiza a mediação da troca, então Sócrates estaria dizendo no *Fédon*, contra sua posição no *Górgias*, que os prazeres não podem ser tratados como possuindo valor instrumental ao negar que na virtude genuína eles possam ser tratados como moedas. Ora, por consequência, ou isto significa que os prazeres não possuem nenhum tipo de valor, ou isto significa que possuem algum tipo de valor, mas não o valor instrumental em questão. O problema reside precisamente nesta aparente indeterminação de Sócrates, pois quando passamos à descrição da virtude filosófica ou genuína, ele nos diz que a única coisa que pode ser tratada como “moeda” é a razão. Significaria isto, porém, que a razão é a única coisa que possui valor?

Prestando atenção à metáfora, a classificação da razão como moeda pode significar simplesmente que ela é que possui um valor instrumental, já que através dela as trocas são realizadas na vida virtuosa (69 a). A partir disto compreendemos o que significa dizer que os prazeres não possuem valor instrumental, mas ainda assim possuem algum tipo de valor: o valor que lhes é conferido pela razão que realiza as trocas. Os prazeres que possuem um valor não instrumental e, por consequência, os prazeres que possuem um valor em si mesmo e que, deste modo, não devem ser trocados por nenhum outro tipo de prazer ou de dor, como os corporais, são os prazeres intelectuais da alma. No entanto, esta superioridade dos prazeres da alma em oposição

cálculo completo do conteúdo dos prazeres a serem admitidos na boa vida mista vem à luz somente no *Filebo*”.

aos prazeres inferiores do corpo somente pode ser percebida pela razão. Esta enquanto moeda é a única que pode atribuir o preço verdadeiro de cada coisa e eliminar a possibilidade de equivalência quantitativa ou qualitativa que existiria em uma troca direta de prazeres por prazeres, como faz a virtude popular ao tratar todos os prazeres como se fossem moedas. Platão, portanto, quer dizer que nenhuma quantidade de prazer corporal pode ser equiparada ao prazer intelectual. Simplesmente não se troca o último pelo primeiro¹⁷⁷.

A presença da razão como moeda na metáfora significa que *prazeres intelectuais e prazeres corporais são incomensuráveis*, ao menos de um ponto de vista quantitativo. O erro da virtude popular, em que a razão não está presente e, portanto, em que os prazeres são diretamente trocados por prazeres, sem que um elemento neutro possa apreciar o valor independente de cada um deles, é que o prazer intelectual é facilmente trocado por uma quantidade maior de prazeres corporais, já que os únicos critérios aos quais podem recorrer na troca são a quantidade ou a intensidade. Platão explicará somente na *República* (583 c – 584 a; 584 c – 585 a) que, deste ponto de vista quantitativo, a ilusão de que os prazeres corporais são maiores se dá pelo seu contraste à dor que lhe é inerente.

A arte da medida, já no *Protágoras*, porém, era a ciência que nos permitia escapar da ilusão provocada pelos sentidos quanto à quantidade das coisas. Platão está ampliando agora no *Fédon* esta consideração para nos mostrar que não devemos nos deixar iludir pela quantidade dos prazeres corporais comparada à dos prazeres intelectuais, pois aqueles, mesmo em grande quantidade ou intensidade, não ultrapassam o valor do prazer intelectual. Quando afirmamos, então, que os prazeres intelectuais e os corporais são incomensuráveis, queremos dizer que não podem ser comparados no mesmo plano do ponto de vista quantitativo, já que não há um parâmetro comum para a avaliação de sua intensidade – isto ocorre porque os primeiros são próprios da alma e os segundos exclusivos do corpo. O uso da razão instrumental como instância apreciadora dos prazeres os torna, de fato, qualitativamente comensuráveis, o que permite o reconhecimento de um prazer inferior e um superior e, assim, a troca de um pelo outro.

¹⁷⁷ Concordamos, portanto, com Bravo quando diz que (2009, p.387) o cálculo hedonístico realizado pela virtude popular não é realmente um cálculo, pois “obedece unicamente os movimentos do apetite”, enquanto que a virtude filosófica que se vale da arte da medida funda-se na ciência que identifica o verdadeiro valor dos prazeres.

Quanto a isto duas observações são necessárias: em primeiro lugar, na *República* Platão tentará estabelecer a comensurabilidade quantitativa de todos os prazeres ao redirecioná-los a uma única origem comum – a alma. Para tanto desenvolverá uma teoria do prazer intelectual como repletivo, o que permitirá sua apreciação quantitativa. No *Fédon* Platão ainda não se vale de tal esquema teórico-conceitual. Em segundo lugar, o *Fédon* não foi capaz de deixar claro como esta avaliação qualitativa é feita, ou seja, em que se funda a superioridade do prazer intelectual considerada aqui absoluta. Platão apenas limita-se a dizer que os prazeres intelectuais estão associados à virtude, mas não demonstra isto. Novamente, é somente na *República*, onde Platão nos oferecerá uma definição das virtudes a partir da noção de comando racional da existência, que poderemos entender a superioridade qualitativa dos prazeres intelectuais. O máximo que podemos inferir no *Fédon* é que a superioridade qualitativa dos prazeres intelectuais se funda no fato de que eles são próprios da alma, justamente o que constitui a nossa verdadeira natureza enquanto que o corpo mortal não passa de uma veste que assumimos apenas temporariamente.

4.5.3 - Sobre o valor dos prazeres corporais no *Fédon* a partir da metáfora da transação comercial

A posição de Platão na metáfora da transação comercial de que a virtude não se encontra na habilidade de gozar uma maior quantidade de prazeres corporais, mas em se perceber que nenhuma quantidade destes equivale ao valor que o prazer intelectual possui, nos remete à distinção promovida no *Górgias* entre os dois modos de vida representados dramaticamente nas figuras de Cálicles e de Sócrates: respectivamente, o que se orienta pelo prazer corporal e o que se orienta pela filosofia. A crítica à virtude popular, portanto, como muito bem observam Gosling & Taylor (1982, p. 93), mostra que os prazeres corporais, estes prazeres que “dominam a mente do *philosomatos*”, “são irrelevantes para o verdadeiro bem”, que ocupa a mente do filósofo. Não obstante, dizer que a vida filosófica não se orienta pelo prazer não significa dizer que ela não é prazerosa – como já dissemos, Platão mostrará na *República* (580 d – 583 e) que ela é, inclusive, a mais prazerosa - mas significa dizer que ela não usa o critério do gozo sensual para definir suas prioridades¹⁷⁸. A metáfora do *Fédon*, porém, não deixa tão

¹⁷⁸ Bostock (1986, p. 32) defende que o filósofo está, inclusive, perseguindo o prazer de maneira ainda mais eficiente do que os outros já que o modo de vida filosófico o levará à felicidade eterna pós-morte. O comentador nos diz ainda sobre o sentido geral da crítica platônica à virtude popular no *Fédon*: se a

claro quanto a *República*¹⁷⁹, que existe uma relação de indissociabilidade entre o que Platão considera o verdadeiro bem moral, o exercício intelectual que apreende a verdade e o prazer contido neste modo de vida filosófico.

Deve-se levar em conta ainda nesta passagem do *Fédon* o contraste entre sua negação do valor instrumental e mesmo do valor intrínseco do prazer corporal, de um lado, e o valor instrumental conferido ao prazer corporal no *Górgias*, como uma forma de se alcançar a ordem ou a saúde corporal. A negação do valor instrumental do prazer corporal no *Fédon* está em consonância com sua condenação genérica do corpo como um impedimento ao alcance da sabedoria em nossa vida terrena, mas deve ser atenuada se devemos entender o corpo como possuindo um valor instrumental à alma. Neste caso, se a própria saúde corporal no *Fédon* não possui um valor intrínseco, o valor dos prazeres corporais, supondo-se que ele poderia existir, estaria distante duas vezes do valor instrumental que possuía no *Górgias*, já que, no *Fédon*, eles somente poderiam ser apreciados instrumentalmente à constituição de um bem que também possui um valor apenas instrumental – o corpo. Nossa hipótese é que a razão desta diminuição drástica do valor do prazer corporal reside principalmente na identificação de sua tendência ao excesso. Rigorosamente falando, como já tentamos mostrar, o que Platão parece estar condenando em muitas passagens do *Fédon* são apenas os excessos na busca do prazer corporal. Esta dubiedade da aparente condenação absoluta do prazer corporal e do corpo em certas passagens e a possibilidade de que eles tenham algum valor instrumental, nem que seja de segunda ordem, é comentada por Tenkku (1956, p. 116), que assim reflete sobre o problema:

Por que Platão condena tanto o corpo se ele é um instrumento necessário da alma? A principal razão é que o corpo não é facilmente satisfeito com ser apenas um instrumento, antes ele se esforça por reverter esta ordem natural, segundo a qual a alma deve governar e o corpo obedecer. Portanto, o corpo e particularmente suas exigências irracionais pelo prazer devem ser mantidos reprimidos e silenciados o máximo possível. Por outro lado, não se deve danificar o corpo ao mantê-lo em seu lugar, porque a alma precisa de seus serviços para ascender ao reino mais alto das Ideias.

A razão de tanta ênfase na condenação do aspecto negativo do corpo se dá, conclui Tenkku (1956, p. 117, 118), porque os homens comuns se importam muito

crítica de Platão é que a virtude popular erra porque sua motivação é hedonística – a maximização dos prazeres – ele está aqui excetuando a filosofia. Pois, o filósofo não parece neste sentido ser diferente das pessoas comuns, diz Bostock, exceto que ele gosta muito mais da filosofia do que de qualquer outra coisa. Assim, ele alcança o seu máximo de prazer colocando todas as suas energias na filosofia e ignorando as coisas do corpo, mas seu objetivo não deixa de ser o prazer, conclui ele.

¹⁷⁹ Sobre a falta de clareza da metáfora quanto a isto, deve-se conferir Gosling & Taylor (1982, p. 94).

pouco com suas almas, ao passo que espontaneamente tomam conta de seu corpo, ainda que não da maneira mais adequada. Por isso, ao invés de adverti-los que devem cuidar melhor de seu corpo, Platão pensa ser mais importante “aconselhá-los a se absterem dos prazeres, das dores, dos desejos e dos medos, o máximo que puderem”. A condenação do corpo no contexto lógico do contraste da vida filosófica com a vida comum, a vida do *philosomatos*, no *Fédon* tem, portanto, um papel estratégico que não precisa ser repetido em outros diálogos, como, por exemplo, na *República* onde Platão dá detalhes sobre o cuidado com o corpo e sua consequente valorização ao falar de cidadãos de uma sociedade ideal, formados por uma educação ideal e que, portanto, conferem ao corpo a atenção de que ele é digno.

4.5.4 - A relação entre a virtude e a felicidade, o valor instrumental da razão e o sentido geral da crítica ao corpo no *Fédon*

Parece difícil decidir se Platão no *Fédon* recusou completamente a visão apresentada no *Protágoras* e, ao menos, não refutada no *Górgias*, de que a felicidade possa ser expressa em termos de prazer¹⁸⁰. É evidente, porém, que Platão recusa que a felicidade possa ser expressa por meio de qualquer tipo de prazer, especialmente pelo prazer corporal. Por outro lado, o que sobressai de nossa análise do *Fédon* é a relação do prazer da sabedoria com a vida virtuosa. Neste sentido, Platão está sugerindo, como já havia feito no *Górgias*, que a vida mais feliz depende da virtude. Neste diálogo, porém, não se percebia como a virtude poderia ser relacionada claramente a algum tipo de prazer específico; agora a partir do *Fédon* sabemos: a vida virtuosa é prazerosa e, igualmente feliz, porque composta dos prazeres da sabedoria¹⁸¹.

¹⁸⁰ Como também reconhece Bravo (2009, p.387, 388): “Nada impede, em *Fédon*, que a escolha da vida filosófica possa ser feita sobre bases hedonísticas: para essa obra, assim como para a *República*, a vida filosófica não somente é a mais prazerosa de todas, mas a única realmente prazerosa. De fato, é a única que proporciona prazeres que o autor considera realmente prazeres, isto é, os derivados do conhecimento e da virtude”. Para Montiel (1995, p. 27), igualmente, o *Fédon* não introduz nenhuma novidade com relação à posição de Platão acerca do prazer; antes o diálogo constitui apenas “uma extensão do processo, iniciado no *Górgias*, de desenvolvimento da própria concepção platônica do prazer a partir de sua fonte no hedonismo socrático elaborado no *Protágoras*. Esta extensão se manifesta, por um lado, no reconhecimento explícito dos prazeres anímicos ou intelectuais em oposição aos corporais, e o papel destes na vida feliz própria do filósofo, e, por outro lado, na afirmação de que os prazeres mundanos são impuros, mescla de prazer e dor. Ambas as ideias se conectam diretamente com o discurso platônico do prazer exposto na *República* e no *Filebo*, onde serão assumidas e desenvolvidas”.

¹⁸¹ Quanto a esta questão, uma posição mais radical é a de Van Riel (2000, p.13,14) que diz que “embora aqui, também, Platão torne claro que o conhecimento é necessário para fazer a correta escolha entre prazeres, no *Fédon* ele indica que esta técnica da medida não nos leva para a vida boa (virtuosa). Medição, peso, e comparação dos prazeres e dores não resultam em felicidade. É o entendimento, e o entendimento sozinho, que torna nossas vidas boas. Aparentemente isto implica que o prazer não é

Não obstante, uma vez que uma descrição completa da sabedoria ou de sua felicidade não foi realizada, já que Platão nos alerta que estas somente são alcançadas após a morte do corpo, não podemos saber até que ponto a felicidade da vida sábia virtuosa esgota-se em seu prazer. O filósofo, com efeito, não busca aumentar sua quantidade de prazer através da prática da virtude, reconhecendo, porém, nela um valor intrínseco. No entanto, a consecução da vida virtuosa implica em uma troca de prazeres, os prazeres corporais pelos prazeres intelectuais. Os prazeres intelectuais são, certamente, inerentes à vida virtuosa, mas não é claro se a felicidade desta pode ser expressa apenas hedonisticamente através destes.

De qualquer modo, a crítica à virtude popular realizada na metáfora da transação comercial do *Fédon* não precisa necessariamente constituir um abandono por parte de Platão de seu projeto original da arte da medida, já que o indivíduo que se lançar na busca dos melhores prazeres os encontrará ainda na vida virtuosa. Certamente, porém, deve haver um ajuste na concepção inicial de Platão apresentada no *Protágoras*, ajuste cuja necessidade já havia sido reconhecida no *Górgias*: a maximização dos prazeres na vida virtuosa deve levar em conta não somente a quantidade dos prazeres, como se estes fossem todos equivalentes, mas também o fato de que há prazeres superiores. Estes prazeres superiores são os prazeres do intelecto, os únicos que segundo a metáfora da “transação comercial” possuem valor intrínseco¹⁸². Deve-se ressaltar, por fim, que o valor intrínseco dos prazeres da sabedoria é indissociável do valor intrínseco da própria sabedoria que é visada pelos esforços da razão; esforços que constituem também o valor instrumental desta.

Parece, de fato, que nada na metáfora da virtude como transação comercial contradiz que a mesma razão possua tanto um valor instrumental quanto um valor intrínseco, embora o argumento enfatize, a princípio, apenas seu valor instrumental ao referir-se a ela como a única moeda verdadeira. Penso que este aspecto do argumento deve ser contraposto ao sentido da atividade racional como purificação que sinaliza que o que se valoriza, em última instância, é a própria presença e atuação da razão em nossa

necessário na boa vida, não obstante a aceitação onipresente (mas implícita) da existência de prazeres superiores. O ponto parece ser que a vida filosófica pode render prazer, mas que isto não é um requisito essencial para qualificá-la como a boa vida”.

¹⁸² Como também reconhecem Gosling & Taylor (1982, p. 93) e Bravo (2009, p. 384). Este último nos diz: “o que se quer corrigir com a metáfora do comércio não é (...) o uso da troca (de prazeres por prazeres) que, longe de ser um erro, pode ser exigido por um cálculo hedônico presidido pela razão, mas o uso de moedas falsas. Estas são os prazeres falsos, que o autor de *Fédon* identifica com os do corpo. Expresso em termos positivos o que esta metáfora quer deixar claro é “quais são as moedas verdadeiras”, isto é, os prazeres intrinsecamente valiosos.”

vida como um bem intrínseco porque constitutiva essencialmente de nosso ser mais íntimo que é a alma. Embora nossa condição terrena seja a de uma alma ligada a um corpo, Platão deixa bastante claro que nossa identidade pessoal deve ser referida à alma e não ao nosso corpo, quando faz Sócrates repreender Crítias, no final do diálogo, no momento em que este pergunta como o filósofo gostaria que fosse seu funeral, ao que este é indiferente (115 c – b). A alma e a razão são bens intrínsecos porque constituem nossa identidade essencial, sem a qual deixaríamos de ser o que somos. A metáfora da purificação que interpretamos como o processo de separação do que é de baixa qualidade – os prazeres corporais – do que é de alta qualidade – os prazeres da alma – é a descrição da atividade da alma de voltar-se a si mesma e, neste sentido, da fruição da única verdadeira existência que se deve contrastar à vida do *philosomatos* que por descuidar de seu bem mais precioso – na verdade, por descuidar-se de si mesmo, ou seja, de sua alma – não vive a verdadeira existência, mas a vida de um prisioneiro – a vida do corpo, prisão da alma – e, por isso, não frui verdadeiramente: ele pode até chamar os processos e atividades que constituem sua vida de prazeres, mas isto é o máximo que serão – de prazeres não terão senão o nome.

Neste sentido, a vida filosófica já é uma vida separada do corpo - ela não o é fisicamente, de fato, pois não seria vida humana sem o corpo - mas ela é vida separada do corpo no sentido moral, no sentido de que o filósofo é o único que sabe o que é verdadeiramente digno na vida e o que deve ser valorizado; por isso, ele é o único a exhibir e a exercitar a verdadeira virtude. A virtude do *philosomatos* é falsa porque ela consiste em trocar prazeres corporais por prazeres corporais, coisas sem valor por outras coisas sem valor. Por tal razão o corpo, na medida em que nos serve para uma vida humana virtuosa, onde trocamos o que não tem valor pelo que tem valor, não pode ser absolutamente mal, senão apenas potencialmente mal¹⁸³, o que lhe garante, como já vimos, ao menos a possibilidade de um valor instrumental.

A metáfora da transação comercial, deste modo, para a condenação das virtudes populares tem por objetivo mostrar em que se funda a distinção moral entre o modo de vida filosófico – amante da sabedoria – e o modo de vida do homem comum, o *philosomatos*, que é realmente um amante das riquezas e um amante da glória, como Platão deixa claro (68 c). Por isso, a crítica ao corpo não precisa ser lida como a proposição de um ascetismo, porque na verdade se revela primordialmente apenas como

¹⁸³ Cf. BOSSI, 2008, p. 155.

o apontamento de Platão da incompatibilidade de diferentes objetivos que se pode colocar à vida humana: a sabedoria, o conhecimento e a virtude, de um lado, a riqueza material e o reconhecimento alheio, de outro. O filósofo espontaneamente não toma prazer nas atividades que visam o segundo tipo de bens (falsos bens), e nisto consiste o seu desligamento do corpo. Ele não é um asceta, neste sentido, como muito bem explana Bossi (2008, p.152), porque sua atitude existencial não é “fruto de uma repressão de qualquer tipo ou do temor do castigo”, mas “resultado de uma escolha pessoal”¹⁸⁴.

4.5.5 - Conclusão sobre o sentido geral da metáfora da virtude como transação comercial

Tendo em vista tudo o que dissemos sobre a metáfora da virtude como transação comercial, podemos concluir que se o prazer intelectual é ao menos parte do valor intrínseco da razão e da virtude na vida presente e, se, deste modo, o filósofo que troca os prazeres corporais pela razão alcança os prazeres do intelecto, não há, portanto, motivo para dizer que a virtude como purificação signifique a completa erradicação do prazer da vida humana, porque isto seria simplesmente impossível. Isto não significa que Platão esteja recomendando algum tipo de hedonismo, visto que, além de manter uma atitude constantemente avessa ao prazer corporal, defende que a busca da virtude não pode converter-se em uma busca do prazer. Está longe, porém, da recomendação de algum tipo de ascetismo que não veria nenhum motivo de regozijo na vida terrestre e estaria somente em busca da libertação para a vida futura da alma. Pelo contrário, o sentido geral da metáfora comentada parece ser que a vida sábia e virtuosa é identificada à vida feliz, que inclui os prazeres superiores da razão, esta que possui, assim, um valor tanto instrumental quanto intrínseco.

Por outro lado, se de fato o filósofo está trocando prazeres por prazeres na vida de virtude, a saber, os prazeres corporais pelos prazeres do intelecto, qual é a diferença entre a virtude popular e a virtude filosófica? A diferença está justamente no lugar conferido à razão: para o senso comum o único valor que a razão possui é sua

¹⁸⁴ A posição geral de Russell (2005, p.78) é que Platão no *Fédon* não é nem um asceta, como querem alguns, já que para ele o prazer não é ruim em si mesmo, mas em virtude de alguém colocá-lo no lugar errado em sua vida, e nem tampouco um hedonista, já que Platão também não defende que o prazer seja um bem em si, pois isto seria incompatível com as prioridades que alguém necessita para tirar algum bem do prazer. Burger (1984, p. 40) também diz que Platão no *Fédon* está tão distante do hedonismo quanto do ascetismo.

capacidade para perseguir prazeres que não tem nada a ver com a atividade intelectual, sendo seu valor, portanto, puramente instrumental. Para os filósofos a razão possui um valor intrínseco, além de ser instrumental para muitas outras coisas importantes. Seu valor intrínseco, contudo, não pode ser separado de seu prazer particular. Assim, o filósofo não exercita a razão na virtude e na vida de pensamento para conseguir algo que se encontra para além dela: no próprio exercício da razão ele encontra tudo aquilo que mais aprecia. De outro modo, se considerarmos o argumento geral do diálogo, teríamos que admitir que Platão recomenda a vida de razão e virtude apenas porque ela nos levaria a uma vida pós-morte melhor, e, neste caso, a razão somente possuiria valor instrumental.

O ponto central, portanto, na interpretação do significado da metáfora é não esquecermos que ela serve para apontar a diferença entre o *philosophos* (amante da sabedoria) e o *philosomatos* (amante do corpo). Este, como já dissemos, é definido por Platão como aquele que vive para o dinheiro, ou para a honra, ou para ambos (68 c). O *philosomatos* que vive para o dinheiro não valorizaria a virtude senão como uma obrigação indesejável; na primeira chance que possuísse de esconder seus vícios, ele os utilizaria para enriquecer. O *philosomatos* que vive para a honra não admiraria a virtude senão como fonte de recompensas; na primeira chance que tivesse usaria suas virtudes para conquistar admiração. Se o *philosophos*, porém, não encara a virtude como uma obrigação que se encontra como um obstáculo diante do que ele mais gosta, nem como um meio para conquistar a consideração dos outros, ele a persegue porque ama o modo de vida de razão e virtude – afinal, ele é um amante da sabedoria. Assim, a filosofia é uma questão de se apreciar naturalmente a atividade intelectual e virtuosa: por isso não faz sentido considerar o filósofo um hedonista porque ele persegue a sabedoria por seu prazer – ora, se o fizesse por qualquer outra razão, como o dinheiro ou a fama, ele não seria um verdadeiro filósofo. É por isso que a virtude filosófica não é uma questão de aumentar o prazer: o filósofo, amante da sabedoria, não calcula o que ele ganhará posteriormente a partir de seu modo de vida; ele vive a vida que leva justamente porque a ama em si mesma e por si mesma.

4.6 - A crítica religiosa ao prazer (trecho 81 b – 82 d)

Sócrates se vale nesta passagem de premissas religiosas de origem órfico-pitagórica, e por mais que desejemos reduzir seu valor ao âmbito meramente dramático

do texto ela acrescenta, de fato, concepções importantes à crítica platônica ao prazer, pois fica claro a partir do sentido geral imediato que se extrai destas proposições como a condenação do prazer e do corpo não se esgota no sentido epistêmico de empecilho à vida intelectual, já analisado, mas carrega forte sentido moral. Sócrates nos fala em 81 b – 82 d sobre a sorte além-túmulo dos indivíduos que se dedicaram ao corpo e às paixões corporais. Sócrates trata aqui das pessoas cuja alma se desprende do corpo “em estado de impureza” (ἀκαθαρτος) na ocasião de sua morte, visto terem mantido em vida um constante comércio com o corpo (τῷ σώματι ἀει ξυνοῦσα). Estas pessoas, em vida, amaram e seguiram servilmente (θεραπεύουσα καὶ ἐρώσα) o corpo, seduzidas (γεγονητευμένε) por seus desejos e prazeres (τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν), e somente consideraram verdadeiro o corporal (τὸ σοματοειδές) – o que puderam comer, beber, ou usar sexualmente – e habituaram-se, por conta disso, a odiar e a evitar o que se apreende racionalmente pela filosofia (81 b). Suas almas, após a morte, marcadas pelo elemento corporal com o qual conviveram (συνουσία) (81 c), tornam-se pesadas, e receosas do invisível do Hades retornam à região do visível, passando a rodear os túmulos e as sepulturas, onde podem ser ocasionalmente vistas porque partilham da substância visível que as marca, errando por tais lugares para expiar as culpas do seu antigo modo de vida (81 d). Assim permanecem em estado de errância até que o desejo as prenda novamente a um corpo (81 d - e).

Sócrates, então, descreve os vários tipos de existência que estas almas desencarnadas assumirão novamente de acordo com o modo como haviam vivido anteriormente. Tomam, por exemplo, a forma de burros e outros animais do gênero aqueles que antes haviam se dedicado à prática constante da gula, da incontidência e da embriaguez (82 a). Após descrever o destino dos que levaram outros tipos de vidas, Sócrates assevera que somente tem acesso à espécie dos deuses os que praticaram a filosofia e partiram da vida totalmente purificados (παντελῶς καθαρῶ) (82 c). Esta a razão, declara Sócrates, dos verdadeiros filósofos se absterem “por completo dos prazeres do corpo” (ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν)¹⁸⁵ e lhes oporem resistência (καρτεροῦσι), ao invés de se lhes entregarem (82 c). Por isso, “cuidam da alma e não vivem com o pensamento fito no corpo”, dizendo adeus aos prazeres (82 d).

¹⁸⁵ Como se percebe, a tradução de Schiappa é ligeiramente menos precisa nesta passagem do que a de Fowler que traduz: “refrearem-se de *todos* os prazeres corporais” [grifo nosso].

O conteúdo da passagem relatada é de difícil interpretação filosófica, na medida em que não sabemos até que ponto Platão realmente leva a sério a teoria exposta da metempsicose e, principalmente, porque a passagem que nos fala dos fantasmas que rondam os túmulos parece ser de natureza jocosa e provocativa¹⁸⁶. Não obstante, ao menos uma questão de relevância a passagem suscita: se, por um lado, podemos dizer que em certos trechos o anti-hedonismo de Sócrates novamente insiste nos *vícios* provocados pelo *excesso* do prazer corporal, o que amenizaria os efeitos da crítica ao prazer, por outro lado, Sócrates diz muito claramente em pelo menos um momento (82 c) que o filósofo abandona *todos* os prazeres corporais, parecendo assim fornecer uma crítica categórica e absoluta ao prazer. A coerência do texto, no entanto, pode ser determinada se utilizarmos as primeiras colocações para inferir o sentido da última. Neste caso, quando Sócrates diz “todos os prazeres” está se referindo a “todos os prazeres anteriormente mencionados” e não “todos os prazeres existentes”. Sendo assim, os prazeres a serem excluídos são “todos os prazeres que conduzem ao vício e à desmedida”. De qualquer modo, ainda que se pretenda que esta condenação moral do prazer corporal se estenda a todos os seus casos, o que reforçaria as interpretações que atribuem alguma forma de ascetismo a Platão, os prazeres da sabedoria ou do intelecto não são mencionados, o que preserva nossa interpretação que a condenação do prazer no *Fédon* não é absoluta.

4.7 - Conclusão: O prazer e o modo de vida filosófico

Como conclusão ao nosso comentário do *Fédon*, analisemos o problema da relação entre o modo de vida filosófico traçado no texto e o prazer. O texto apresentou-nos como ideia geral que o modo de vida filosófico é o que se concentra na busca da sabedoria. Esta, porém, jamais pode ser concretizada em vida, pois exige completa separação da alma e do corpo. Isto quer dizer que se a condenação do corpo e, por consequência, do prazer fosse absoluta, então Platão estaria condenando a própria existência humana terrena em sua essência. Se o corpo nos mantém distantes da única coisa realmente valiosa, isto é, a sabedoria, o que o filósofo mais deveria desejar e se apressar por conseguir é sua própria morte. Não obstante, há pelo menos duas razões no texto do *Fédon* para evitarmos esta conclusão radical: em primeiro lugar, se o corpo e o prazer fossem absolutamente inúteis e perniciosos, e a vida humana tão pueril, Platão

¹⁸⁶ Cf. ROWE, 1993, p. 194: “A evidente ironia de todo o contexto nos previne de dizer mesmo se Sócrates realmente acredita em fantasmas”.

não deveria condenar o suicídio como o faz no início do texto (61 c – 62 d). A passagem sobre o suicídio nos mostra que o que garante um valor objetivo a nossa existência corporal é o fato de que só deixamos este mundo quando os deuses assim desejam, desejo que devemos respeitar. A união de nossa alma com nosso corpo não é fortuita e, por isso, não pode ser interrompida por uma decisão puramente humana.

Em segundo lugar, nada mais contrário à ideia de que nossa existência corporal presente é desprezível do que a representação que Platão faz de Sócrates em seus diálogos, Sócrates o modelo de filósofo e, portanto, o modelo de existência humana. Esta tese é muito bem defendida por Russell (2005, p. 85) ao argumentar contra a interpretação ascética do *Fédon*, lembrando-nos que a figura de Sócrates está bastante distante do indivíduo amargo e indiferente ao nosso mundo que é o asceta; pelo contrário, o que motiva todo o diálogo do *Fédon* é justamente esta alegria vivaz de Sócrates, mesmo no leito de morte, que desafia a compreensão de seus amigos. Segundo este comentador a imagem que Platão cria de Sócrates nos diálogos em geral, inclusive e principalmente no *Fédon*, é a de “um homem com uma profunda capacidade para gozar a vida, e passar o seu tempo em companhia e conversação com seus bons amigos”. Como, então, conciliar a valorização da existência humana com a desvalorização do corpo no texto do *Fédon*?

Sugerimos que a relação, proposta pelo texto, entre a virtude, a razão, o prazer e a felicidade possa resolver esta questão. A virtude, como afirma o texto, depende de uma vida conduzida pela razão, o que neste caso significa a condução da existência segundo a noção de que se deve privilegiar o âmbito intelectual de nossa vida mais do que outros, em outras palavras, deve-se privilegiar a alma e não o corpo. O corpo não deixaria de possuir, neste caso, um valor pelo menos instrumental, já que o cuidado com sua subsistência é o que garante as condições materiais mais básicas ao exercício da virtude e da razão em vida. Por outro lado, deve-se ter em mente que a crítica ao corpo realizada no *Fédon* é a crítica a certo modo de vida. A vida que se ocupa de coisas de menor valor, distantes da virtude e da busca pelo conhecimento, e que não presta atenção ao que há de melhor e mais divino em nós: a razão. A vida que se desvia de seu propósito – a sabedoria – porque se torna uma vida de culto ao corpo e ao que é corporal, a vida do *philosomatos*. Este se dedica ao culto dos valores mundanos que prezam a conquista das riquezas materiais e da honra. Este modo de vida tem ainda consequências mais funestas, pois não só sobrevaloriza o que tem valor apenas temporário e inferior, mas ao se colocar a serviço do que, por definição, é irracional –

pois a razão e o pensamento residem na alma – acaba se propondo os piores e mais irracionais propósitos, como as guerras e os demais excessos associados por Platão ao corpo.

No entanto, se se elimina por completo o prazer da existência humana como avaliar o valor da vida filosófica presente e terrena em termos de felicidade? O comando da razão não pode ser considerado a própria felicidade, já que ele mesmo tem valor instrumental na medida em que é um meio para se alcançar a sabedoria. Uma vez que esta não se alcança realmente em vida, o valor atual do comando da razão ou, se quisermos, da virtude, deve estar relacionado ao menos ao que condiciona a fruição correta de nossa existência presente. Ora, é possível dizermos que a virtude é a condição para a correta fruição de nossa vida presente porque, de acordo com o texto, a própria atividade de conhecimento é prazerosa. A vida filosófica, portanto, não pode simplesmente constituir-se como a eliminação do prazer em nossa vida, pois neste caso não se entenderia como ela pode ser presentemente feliz, já que a sabedoria plena – e, portanto, a plena felicidade – somente poderá ser alcançada no futuro além-túmulo. Mas Platão não nos recomenda a vida filosófica com base apenas na esperança de recompensas futuras; a felicidade presente deve ser valorizada, nem que se admita, como ele parece fazer, que tal felicidade, assim como a sabedoria presente, sejam imperfeitas e incompletas.

Pelo contrário, a vida filosófica constitui-se como um redirecionamento de nossos desejos e apetites para formas mais elevadas de prazer. A virtude, enquanto, exercício racional da vontade é o próprio remodelamento de nossa existência segundo estes altos critérios. Por isso, a vida virtuosa é a forma que adquire a vida racional em nossa existência humana. Ora, a consecução de uma vida virtuosa é a fruição da razão em nossa vida presente. A virtude, neste sentido, é o exercício do prazer filosófico. Esta felicidade e este prazer filosóficos de nossa existência corporal não se realizam plenamente porque a sabedoria não pode ser alcançada plenamente em vida, mas assim como a filosofia é um exercício para a morte, ela é um exercício para a felicidade e o verdadeiro prazer que a alma imortal gozará no futuro. O mais importante, contudo, é notarmos que a vida filosófica, que se define pelo seu apontamento ao futuro, não deixa de ser engajada no presente – concepção que somente será amplamente desenvolvida na *República* com a teoria do filósofo-rei – o que significa que seu valor não pode ser simplesmente condicionado a algo ainda não realizado – a vida espiritual pós-morte – mas ao que se concretiza progressivamente no momento presente.

O corpo, deve-se reconhecer, é necessário para esta existência presente - é necessário, portanto, para a fruição deste modo de vida filosófico¹⁸⁷. Na medida em que a vida virtuosa é a que se definiu pela descoberta dos verdadeiros valores, o corpo não é um real empecilho desde que incapaz de desviá-la de seu objetivo máximo. Os prazeres corporais, portanto, somente são ruins quando desviam o indivíduo dos verdadeiros prazeres da vida filosófica. Neste caso, como já havia sugerido no comentário ao *Górgias*, penso que se abre a possibilidade de que a vida virtuosa seja, inclusive, a condição para que os prazeres corporais recebam algum tipo de valor, já que recebem a correta dimensão que a eles deve dedicar uma vida conduzida pela razão¹⁸⁸. Este seria o poder da filosofia em nossa vida: o estabelecimento de uma correta e objetiva escala de valores que não somente elimina o que é pernicioso e inútil, mas que reorganiza nossas prioridades recuperando o valor de coisas que de outro modo somente poderiam nos ser prejudiciais sem uma visão clara e calculada de seus reais efeitos.

A virtude, assim, é a estruturação da vida humana presente segundo objetivos somente desvendados pela razão que supera os dados imediatos da sensibilidade e da corporeidade, e que descobre na posse da sabedoria a verdadeira felicidade e o verdadeiro prazer. A virtude, contudo, permite ao filósofo fruir o prazer da vida presente de modo correto, e o torna feliz, na proporção em que isto é possível ao homem encarnado. Isto ela o faz ao tornar a prática da filosofia um exercício para a morte que não somente é uma preparação para a felicidade futura que só se concretiza na vida da alma separada do corpo, mas que pode ser antecipada pelo gozo do prazer intelectual inerente a este exercício de desligamento que é a purificação proporcionada pela virtude.

A purificação é a eliminação da vida humana de tudo o que desvia dos altos propósitos da filosofia, mas somente no sentido de redimensionamento dos valores atribuídos aos diversos elementos que fazem parte de nossa vida e, deste modo,

¹⁸⁷ Refletindo sobre o verdadeiro sentido da noção de “separação” do corpo e da alma, paralelo ao *chorismos* mundo sensível-mundo inteligível, Muniz (2011, p.294) assevera: “A peculiaridade paradoxal da separação é que ela requer a manutenção do composto. A separação indica mais o exercício do predomínio de um elemento sobre o outro que um ascetismo de recusa absoluta da sensação e dos prazeres. Seriam, assim, dois *chorismoi* articulados dentro de uma única estratégia que visa a estabelecer uma situação de direito e não o esclarecimento de uma separação que já existiria de fato”.

¹⁸⁸ Estou de acordo com Russell (2005, p. 78), portanto, quando este diz que a posição de Platão no *Fédon* é a de que “o que torna o prazer bom ou ruim é o lugar em que alguém o coloca em sua própria vida. (...) Para Platão, o prazer é um estado mental complexo pelo qual nós atribuímos algum tipo de importância ao seu objeto, de tal modo que nossas prioridades determinam que tipos de coisas achamos prazerosas, e o que achamos prazeroso nelas. Assim se o prazer é uma parte boa ou uma parte ruim da vida de alguém depende de quão bem seus prazeres seguem o tipo de prioridades e preocupações que é bom a uma pessoa possuir para que possa viver bem”.

retirando a mácula e a mancha do que de outra forma seria pernicioso, uma verdadeira revalorização da vida presente, de seu prazer e de sua felicidade atualmente alcançáveis¹⁸⁹. A virtude que, como vimos no *Górgias* (504 a – e), é o bem interno ao homem, já que é definida como sua estrutura organizada interior, tem esta propriedade de agregação e fortalecimento do que se pode unir, mais do que de separação e de desunião. Com efeito, Sócrates sugere-nos no *Fédon* (99 c) que o bem (τὸ ἀγαθόν) é o que une as coisas, que as mantém juntas, as conserva e as sustenta (ξυνδεῖν καὶ συνέχειν). O bem é, portanto, a virtude. Antes de avançarmos ao texto da *República*, para entendermos como as considerações aqui esboçadas da superioridade da vida filosófica fundada na virtude e no prazer intelectual se desenvolvem, convém um breve olhar ao *Banquete*, para analisarmos como este diálogo, geralmente apontado como a maior e mais contrastante contrapartida da filosofia platônica ao aparente ascetismo do *Fédon*, corrobora nossa interpretação de que o prazer corporal é valorizado no pensamento de Platão, ao menos de modo qualificado.

4.8 - A posição de Platão sobre o prazer no *Banquete*

4.8.1 - Dificuldades de interpretação do diálogo

Considerado por muitos a obra literária máxima de Platão, o *Banquete*¹⁹⁰, diálogo filosófico sobre o amor¹⁹¹, oferece-nos três especiais dificuldades à investigação

¹⁸⁹ Russell (2005, p. 90) defende que as “virtudes são purificadoras apenas no sentido em que envolvem uma revisão das prioridades e uma reavaliação apropriada das preocupações que governam o agente”. Segundo Russell (2005, p.103), o tipo correto de prazer, quando transformado pela razão, torna-se não meramente dirigido pela virtude, mas parte da virtude. Na pessoa virtuosa o prazer é parte de seu caráter, conclui o comentador. “A alegria da vida filosófica é o prazer, entendido como uma atitude afetiva e avaliativa, transformada em parte do próprio panorama da virtude.” Para Platão, diz Russell, sentir prazer em algo é uma questão de apreciá-lo como possuindo um certo valor; neste caso os prazeres corporais do sexo, da comida e da bebida, podem participar da vida virtuosa desde que de maneira racional e inócua, quando alguém deles se deleita da maneira correta, demonstrando o verdadeiro valor que eles possuem. Ou seja, desde que não os tome como o verdadeiro objetivo de sua vida.

¹⁹⁰ Também tradicionalmente considerado uma obra do período médio de Platão (Cf. LESHNER; NAILS; SHEFFIELD, 2006, p.2).

¹⁹¹ Mas amor no sentido do desejo sexual passional (*eros*), e não no de *philia*, como muito bem alerta Halperin (1985, p.161, 162), o qual, neste diálogo, “concerne o homoerotismo masculino, especificamente a pederastia, e não as relações sexuais entre homem e mulher” (HOLLOWCHACK, 2004, p.8). Nehamas (1999, p. 304, 305) explica a diferença entre o significado dos termos *philia* e *eros*. *Philia* refere-se indiferentemente a sentimentos por amigos, familiares e amantes. *Eros* refere-se particularmente a uma conexão intensa e ao desejo em geral. Aplica-se, mais comumente, ao amor passional e ao desejo sexual, e ao deus que o personifica. Schüler (2010, p. 16), comentando a dificuldade de preservarmos Platão do sentimentalismo ocidental, explica como *eros* distingue-se do amor: “Amor nos leva a um conceito que se esboçou no período helenístico e adquiriu características peculiares no lirismo cortês dos séculos XI e XII, difundido, desde então, no Ocidente. O Amor concentrou-se em sentimentos privados,

sobre o lugar reservado ao prazer em nossa vida moral pela filosofia platônica. Duas destas dificuldades atingem todo leitor do *Banquete* com qualquer propósito de análise filosófica: em primeiro lugar, o fato de pouco existir diálogo, propriamente dito, na obra e menos ainda exame dialético de ideias¹⁹², em contraste com os textos anteriores de Platão, o que nos dificulta a identificação das doutrinas atacadas e das teses defendidas pelo autor da obra. O que já é, de fato, uma dificuldade em qualquer obra de Platão, pelo fato mesmo dele jamais falar em primeira pessoa, torna-se um problema especialmente complicado neste caso, por nos forçar a pergunta se não devemos incluir as visões dos outros personagens, presentes em seus discursos em honra de Eros, além das de Sócrates, como componentes genuínos da posição platônica¹⁹³. Em segundo lugar, ainda que se decida conferir peso maior às palavras proferidas pelo personagem Sócrates - como se faz com maior facilidade nos textos dialéticos - nos deparamos com outro problema: Sócrates apresenta um discurso em que sua própria visão original acerca do amor é confrontada com a de outro personagem com quem teria aprendido sobre o tema - Diotima. Certa insegurança ressalta naturalmente deste detalhe uma vez que não sabemos até que ponto a opinião de Sócrates pode ser assimilada às teses atribuídas a Diotima¹⁹⁴.

De todo modo, assumindo que a posição de qualquer personagem do diálogo possa, ainda que de maneira qualificada, ser atribuída a Platão e que a visão exposta como originalmente de Diotima possa ser inteiramente resumida à posição oficial do personagem Sócrates, a principal dificuldade que o diálogo traz a nossa pesquisa em

subjetivos, explorou a relação com o objetivo inalcançável. Eros é maior do que o Amor. Todas as relações são eróticas, o amor é uma província do erotismo universal”.

¹⁹² As exceções mais significativas estão no breve debate entre Sócrates e Agaton 199 c - 201 c, em que o primeiro pratica o *elenchos*, e na narração de Sócrates de suas conversas com Diotima, em que ele mesmo é refutado por ela, na passagem em que apresenta sua visão inicial de *eros* (201 d - 212 a).

¹⁹³ Uma estratégia de leitura promissora neste sentido é a de Sheffield (2006, p. 26, 27) que entende que cada discurso proferido incorpora e suplementa elementos encontrados no discurso anterior, ainda que o faça a partir de uma crítica a seus predecessores. “O relato de cada um deles é incompleto, mas tomados em conjunto podem ser vistos como parte de um retrato completo do papel de *eros* na boa vida”. Assim, Sheffield (2006, p. 24 - 27) sugere que os elementos de cada discurso que são retomados e reelaborados pelos outros na construção desta visão geral acerca de *eros* são: do discurso de Fedro, que “*eros* tem o maior poder quando se trata de adquirir a virtude e a felicidade”; do de Pausânias, que neste empreendimento *eros* “privilegia a alma sobre o corpo”; do de Erixímaco que esta aplicação de *eros* “deve ser guiada pelo conhecimento”; do de Aristófanes que esta ação de *eros* se explica porque nossa natureza humana é a de seres incompletos e “criaturas carentes que lutam em direção a uma condição de autorrealização e felicidade”; e, por fim, do de Agaton que explica que os efeitos benéficos de *eros* são “expressões criativas que resultam de um encontro com o *kalon*, em direção ao qual *eros* é essencialmente relacionado”. A estas observações se juntam as de Sócrates que analisamos em nosso texto.

¹⁹⁴ White (1989, p. 154, 155) apresenta uma diferença pontual entre a opinião de Sócrates e a de Diotima. Enquanto esta assevera, muito mais de acordo com a filosofia platônica, que o Bem é o verdadeiro objeto da ascese erótica, aquele pretende que o belo é o objeto do amor. Para Reeve (2011, p. 281) o ensino de Diotima a Sócrates é a sinalização de que se platoniza Sócrates com a teoria das Formas.

particular é a escassez de menções ao prazer, o que se percebe como frustrante em um diálogo cujo tema central é o desejo erótico. Este fato é, com efeito, notado por vários comentadores como surpreendente¹⁹⁵. Nosso interesse no diálogo justifica-se, porém, por três motivos: em primeiro lugar, porque se, por um lado, a palavra *hedoné* pouco aparece no texto¹⁹⁶, por outro, a natureza mesma do tema tratado nos permite realizar inferências com algum grau de probabilidade acerca da posição assumida implicitamente sobre o prazer na obra¹⁹⁷; em segundo lugar, porque relações importantes são estabelecidas entre os conceitos que temos associado ao de prazer para a investigação de nosso tema – os conceitos de bem, virtude e felicidade; por fim, porque o desenvolvimento de uma visão geral de Platão no *Banquete* concernente a relação entre a racionalidade e a afetividade pode demonstrar um redirecionamento da filosofia moral platônica com relação aos diálogos anteriores, deixando entrever a posição que será assumida nas próximas obras.

4.8.2 - Menções explícitas ao prazer no *Banquete*

Em apenas três passagens o *Banquete* faz referência explícita à noção de prazer com algum alcance teórico significativo. Nenhuma delas, porém, traz grande novidade ao panorama geral já estabelecido por nós a respeito da reflexão de Platão sobre o tema. No discurso de Erixímaco sobre o amor, valendo-se da distinção entre um amor celestial, belo, e outro popular, inferior, o médico recomenda que este último somente seja fruído com precaução, para que seu prazer não suscite nenhuma intemperança. Esta habilidade em fruir corretamente do prazer popular, aqui claramente o prazer sexual, é comparada à arte médica de servir-se convenientemente dos apetites da culinária para que seu prazer não resulte em doença (187 e). A posição assumida é de claramente não

¹⁹⁵ Santas (1979, p. 74) denuncia como uma das falhas da teoria platônica do *eros* esta “surpreendente omissão” do conceito de prazer: “nenhum prazer de nenhum tipo é atribuído a Eros”. Lefebvre (2007, p. 301), por sua vez, considera esta omissão do prazer em um diálogo que se discute *eros* e o desejo, a evidência de que o *Banquete* não pode ser utilizado para apoiar uma leitura hedonista de Platão.

¹⁹⁶ Fato importante, mas não enfatizado por alguns intérpretes que comentam amplamente a visão de Platão sobre o prazer no *Banquete*, tais como Santoro (2007) e Bravo (2009). Santoro (ibidem, p. 84) diz que todos os discursos dos personagens da obra apresentam uma visão filosófica a respeito de Eros e do prazer.

¹⁹⁷ Para Santoro (2007, p.79 - 81) o tema do prazer transparece no *Banquete* nas próprias condições dramáticas e filosóficas do diálogo: primeiro, pela situação em que se desenrola o diálogo, o próprio banquete, que sacia os prazeres do ventre, feito em clima comemorativo, onde surge o prazer do entretenimento contido no jogo e na disputa dos discursos, e, em segundo, pelo tema das discussões que não deixa de tocar pessoalmente os convidados e Sócrates, o prazer da paixão e do amor. Levy (1979, p. 289) argumenta que é uma característica típica do pensamento grego valorizar o amor por seu prazer intrínseco e por ser produtor de excelência.

condenar o prazer em si mesmo, mas apontar o perigo de seu excesso, ideia já veiculada nos diálogos anteriores. No discurso de Agaton encontramos praticamente a mesma posição aqui representada. O que é próprio do amor é a temperança e esta é definida por Agaton como o “domínio sobre os prazeres e desejos” (197 c). A posição de Agaton tem em comum com a de Erixímaco não somente o fato de não condenar o prazer, e sim o seu excesso, mas também a sugestão de que existem prazeres melhores e prazeres piores - posição já anunciada, ainda que discretamente, no *Fédon*, e que, como já dissemos, se desenvolverá na *República*.

A terceira menção explícita aos prazeres, já no discurso de Sócrates, é pouco significativa para a suposição de qualquer posição ética precisa sobre o tema, já que se limita simplesmente à afirmação de que a natureza de um indivíduo está em constante mudança não somente em seus elementos corporais, mas também na alma: entre as coisas próprias da alma que se incluem neste processo de devir situam-se “os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores” (207 e). Novidade talvez resida no fato de que os prazeres são colocados aqui como pertencentes todos à alma, sem que haja uma distinção entre prazeres próprios da alma e prazeres próprios do corpo, como o *Fédon* sugeria ao distinguir os prazeres da sabedoria e os prazeres corporais. Novamente uma posição que receberá tratamento mais profundo na *República*.

4.8.3 - O prazer e o pensamento de Platão sobre Eros

Não obstante, é na posição geral assumida por Platão acerca do amor que encontramos uma posição filosófica de alguma relevância ao tema que investigamos, pois marca de modo decisivo uma mudança de postura, à primeira vista, bastante drástica com relação ao *Fédon*. O *Banquete* desenvolve pela primeira vez nos diálogos platônicos a concepção genérica de que a razão e a atividade racional são carregadas de afetividade¹⁹⁸, em claro contraste com a posição genérica assumida no *Fédon* de que a alma é um elemento puramente racional ou intelectivo e de que o corpo é o lugar da afetividade. Isto pode ser observado em dois pontos precisos da posição platônica sobre o amor aqui desenvolvida. Em primeiro lugar, na identificação da ideia do Bem à ideia

¹⁹⁸ Também assim interpretam o argumento platônico como promovendo uma síntese da racionalidade e da emoção Amyr (2001, p. 10) e Gould (1963). Segundo Gould (idem, p. 37), para Platão o amor é o entusiasmo baseado na compreensão do que é realmente importante na vida, o verdadeiro amor e a verdadeira racionalidade são o mesmo.

do Belo que permite a inserção do desejo como motor do desenvolvimento moral e intelectual humano¹⁹⁹. Neste âmbito Platão enfatiza seu *eudemonismo* tornando explícita sua posição quanto às relações entre desejo, bem e felicidade. O desejo é sempre desejo do que é bom e a posse do bem constitui a felicidade (204 e – 205 a). A posição ética geral de Platão no *Banquete* afirma, assim, que a mesma potência psíquica que move a alma aos corpos belos – o amor – é capaz de permitir o mais alto desenvolvimento moral humano na contemplação do inteligível e tornar o homem feliz. Ainda que no *Hípias Maior* Platão ofereça argumentos contra a identificação do belo ao prazeroso, e no *Górgias* negue explicitamente a identificação do bem ao prazer, nada nos impede de inferir no *Banquete* que o prazer esteja presente na concepção desenvolvida da felicidade que resulta da contemplação do Belo²⁰⁰. O texto comporta facilmente tal interpretação ao mostrar que o Belo ou o Bem somente pode ser atingido pela possibilidade do homem ser afetado sensivelmente/emocionalmente por ele²⁰¹.

Talvez a ausência de uma relação mais acurada entre desejo e prazer no *Banquete* se explique pelo fato de Platão ter relacionado o prazer, até este momento de sua filosofia, apenas com processos repletivos, como vimos no *Górgias*, e não possuir ainda, como possuirá posteriormente na *República*, uma teoria da apreensão das Formas segundo um modelo explicativo repletivo. É possível que esta limitação teórico-conceitual previna Platão de declarar explicitamente no *Banquete* que a contemplação do Belo em si é um ato prazeroso. Mas, há uma abertura promovida pelo *Banquete* à teorização na *República* do conhecimento como movimento repletivo a partir de sua

¹⁹⁹ Lear (2006, p. 103) nos lembra de outras passagens do *corpus* platônico em que a ideia de bem é associada a do belo, como por exemplo, na *República* onde o bem é dito “causa de tudo o que é correto e belo em algo” (517 c; 452 e); no mesmo diálogo, lembra-nos Lear, Sócrates diz que “a forma do bem, quando considerada como causa do conhecimento e da verdade, é a mais bela coisa que existe (508 e – 509 a)”. O comentador conclui, dizendo que “quando colocamos estas ideias juntas, o pensamento parece ser que a beleza é a perceptível ou a reconhecível – e também a atrativa, a excitante (*Banquete* 206 d; *Fedro* 251 a – b), e a prazerosa (*Fedro* 251 d; *Filebo* 65 e – 66 a) – manifestação da bondade”.

²⁰⁰ Como muito bem explana Bloom (2001, p. 152, 153) o filósofo não abandonará por completo os prazeres mais baixos presentes nas partes iniciais da *scala amoris*. Ele constantemente terá de retornar ao real, aos corpos pelos quais fora atraído primeiramente, pois eles são o único acesso às Ideias, já que ele não vê as Ideias completamente; ora, ele “tem que interpretar as Ideias à luz do mundo que ele deve explicar”. Por outro lado, ainda que Diótima faça parecer que tudo o que estava implicado na atração erótica é completado pela filosofia, o filósofo ainda sim experimenta atrações sexuais por corpos. “Ele fará o que lhe agrada desde que isto não destrua a ordem do *ranking* de seus prazeres”. Neste sentido, ele ainda preferirá os prazeres intelectuais por sua pureza e maior estabilidade. “O jovem por quem ele estava primeiramente atraído agora se torna ambíguo: ele é tanto um objeto de satisfação erótica imediata quanto um ponto de apoio para a filosofia (...)”.

²⁰¹ Bravo (2009, p.393) identifica no *Banquete* “uma volta ao emotivismo que serve de marco ao hedonismo do *Protágoras*”, justamente o ponto em que ele contrasta com o intelectualismo do *Fédon*. Cf. Tejera (1999, p. 434) a quem o discurso intelectualista sobre o amor de Sócrates no *Banquete* é uma sátira do anticorporalismo e idealismo ascético pitagórico.

sugestão de que o conhecimento é também um movimento impulsionado por um desejo, e que todo desejo é gerado por uma carência, por um vazio. A descrição da atividade filosófica no *Banquete*, por seu recurso à analogia com o desejo erótico, e pela universalização do conceito de desejo, diminui o contraste entre atividade cognitiva e atividade conativa. Isto é o que permitirá que na *República* o contraste seja permanentemente superado e a vida intelectual filosófica seja descrita como a mais prazerosa.

O segundo ponto importante relaciona-se à novidade anunciada por Platão: *eros* deve estender-se a todo desejo do que é bom e de ser feliz. Ocorre, porém, que, de fato, em nossa linguagem ordinária, por costume, não chamamos de amantes aqueles que percorrem diferentes caminhos para alcançar a felicidade, tal como os que julgam encontrá-la na ginástica, na riqueza ou na sabedoria. Platão alerta que, neste caso, ocorre ao amor o mesmo que ocorre à poesia: aplicamos o nome somente a uma parte da coisa como se ela fosse o todo. Assim, chamamos de poesia somente o trabalho dos poetas, quando na verdade toda atividade que faz algo passar do ser ao não ser é poesia (205 a – d). A extensão de *eros* a toda forma de desejo permite a Platão eliminar no *Banquete* a possibilidade de uma ruptura intransponível entre nossa apreciação do Belo (e, portanto, do Bem) no domínio da corporeidade e sensualidade e nossa apreciação da mesma ideia no domínio da alma e da intelectualidade²⁰². Se o *Fédon* marca explicitamente a cisão entre o corporal e o intelectual na busca do bem, o *Banquete*, em contraste, deixa absolutamente claro que a passagem do amor pelos belos corpos ao amor intelectual pela ideia do Belo é natural, e realizada adequadamente de modo gradativo e progressivo (210 a – 212 a).

A noção de que o desejo é sempre desejo do bem - mesmo o desejo sensual é desejo do que nos parece bom (205 e) - combinada com as noções de que o desejo é sempre carência (201 c), e de que nosso desejo do bem é, na verdade, desejo de sempre ter o bem - portanto, desejo de imortalidade (206 a) - parece sugerir uma teoria teleológica do desejo, representando o amor como guiado em todas as suas manifestações pela ideia do Bem/Belo, a única cuja compreensão e alcance chegaria

²⁰² Nem todos os comentadores admitem que não existe solução de continuidade entre a apreciação do belo nos particulares e a apreciação do Belo em si, como por exemplo Chen (1983). Também contra a opinião de que há uma simples naturalidade na passagem de um grau da escala a outro se põe Nussbaum (2009, p. 157).

mais próxima de concretizar o nosso desejo de imortalidade²⁰³. O desejo dirigido aos objetos corporais, assim, são desejos mal-direcionados porque visam justamente aquilo que é mutável e perecível, uma satisfação apenas imediata e fugidia de nosso desejo de imortalidade, no fundo, causa de frustração deste nosso desejo, que não pode alcançar a verdadeira imortalidade nos objetos perecíveis. O tom crítico ao desejo/prazer corporal não desaparece, portanto, completamente do *Banquete*. A novidade, porém, é que a superação do desejo sexual corporal é realizada não pela repressão do desejo, mas por seu redirecionamento ao objeto adequado²⁰⁴.

4.8.4 - Prazer e felicidade na *scala amoris*

Para mostrar como isto se dá, Platão descreve os diversos graus da “escada do amor” ou da *scala amoris*: do desejo e apreciação dos belos corpos particulares passa-se ao reconhecimento da forma geral da beleza corporal, e desta à capacidade de identificar a beleza da alma e das leis e ofícios²⁰⁵; mas é a mesma a potência desiderativa que começou nos corpos a que se alça, na próxima etapa, à beleza das ciências, que culmina, finalmente, na ciência do Belo em si (210 a – 212 a). O estágio mais alto da *scala amoris* é uma referência à prática da filosofia, ao modo de vida filosófico direcionado pelas Formas e direcionado para as Formas, o amor do filósofo é o amor às Formas, o amor pela verdade. Não se pode negar, então, que o prazer sensual encontra seu lugar na escala de graus que nos leva à condição em que somos maximamente felizes. A posição de Platão, contudo, não consegue deixar de ser ambígua com relação aos prazeres corporais e neste caso, especialmente, com o prazer sexual, pois se de alguma maneira encontram seu lugar na *scala amoris*, este é o último e o mais distante do verdadeiro bem e, portanto, da verdadeira felicidade²⁰⁶.

²⁰³ Obdrzalek (2010, p.434) comenta como esta frustração causada pelo desejo de imortalidade somente pode ser dissolvida quando o indivíduo contempla a Forma do Belo.

²⁰⁴ Isto não significa, como bem explana Carone (2006, p. 225), o desaparecimento ou a desvalorização do sentimento de amor por outros indivíduos, já que ao nos liberar de certas obsessões equivocadas, como a de que encontrarei o completo preenchimento de minhas necessidades com outra pessoa, posso ter com elas uma “amizade mais estável”, como a comentadora sublinha, “uma vez que nossa relação será baseada na apreensão verdadeira dos fatos e não em uma fantasia, e assim nos liberando da decepção que tão frequentemente se segue da paixão cega e é uma causa tão comum da dissolução de um laço”. Carone (2006, p. 224) ressalta que sabemos a partir dos diálogos que o próprio Sócrates foi sexualmente ativo até idade avançada; o *Fédon* (116 b) e a *Apologia* (34 d) nos informam que na idade de setenta anos tinha filhos pequenos.

²⁰⁵ Os termos gregos são νόμοι e ἐπιτηδεύματα. Como explica Blondell (2006, p. 169), este estágio da “escada do amor” envolve “as leis, os costumes, e todos os tipos de atividades, comportamentos, instituições e práticas sociais”.

²⁰⁶ Amyr (2001, p. 9) também nota esta atitude ambivalente de Platão com relação ao prazer sexual.

Neste ponto, precisamente, nos é relevante a já clássica discussão dos intérpretes da obra²⁰⁷: saber se as primeiras etapas da *scala amoris* existem apenas para serem superadas pelas posteriores, constituindo meros pontos de apoio para a única coisa que realmente importa e, neste caso, se alcançado o objetivo final que se visava, tornam-se estes objetos destituídos de qualquer possibilidade de apreciação por parte do filósofo, anulando-se sua importância na escala filosófica dos valores²⁰⁸, ou se, pelo contrário, a progressão na escala segue um movimento inclusivo dos objetos ultrapassados e, assim, quando se alcança o cume da progressão, aqueles se encontram não apenas compreendidos na vida filosófica, mas passam a ser apreciados em uma nova dimensão valorativa²⁰⁹. A resolução do problema parece depender de como interpretamos o significado da presença típica nos diálogos de maturidade de Platão do jogo de expressões imagem-realidade, caro à sua ontologia e de importantes consequências epistemológicas e, como se vê por aqui, também éticas. Pensamos que a posição de Platão de caracterizar no *Banquete* a potência psíquica que se realiza na inteligibilidade como puro desejo - o mesmo desejo que comanda a vida em seu nível mais pueril e rasteiro, mas que pode também aprender e adquirir força para direcionar-se ao que é mais importante e digno na vida humana – deva ser comparada à posição assumida na

²⁰⁷ Cf. o clássico o artigo de Vlastos (1973, p.26, 27) que critica Platão por nos oferecer uma descrição do amor completamente privada de qualquer possibilidade de explicar-nos o amor entre indivíduos, já que o amor às pessoas ocupa o grau mais baixo da escala do amor; o que amamos nas pessoas, diz Vlastos (ibidem, p.31, 32), é somente a imagem do Belo nelas, segundo Platão. Ou seja, não amamos o indivíduo em sua singularidade e particularidade, apenas suas qualidades ou propriedades, uma versão abstrata da pessoa que, no fim das contas, não pode competir com as abstrações de significado universal das ciências, das leis e do Belo em si. Uma avaliação crítica da posição de Vlastos é feita por Nussbaum (2009, p. 147) e uma crítica pontual a seus argumentos encontra-se em Payne (2008, p. 125 - 127) que, por sua vez, contrapõe-se também a Nussbaum.

²⁰⁸ Entre os partidários desta opinião de que o filósofo que alcança o Belo agora despreza os objetos inferiores da *scala amoris* está Obdrzalek (2010, p. 437 – 439) que afirma que a ascensão erótica nada mais é do que uma prática de ascetismo.

²⁰⁹ Urstad (2010, p. 33 - 35) está entre os que defendem que o avanço na escala permite ao indivíduo uma apreciação mais rica e apropriada dos objetos ultrapassados nos graus inferiores, e não sua recusa ou abandono. Se o que apreendeu o Belo em si agora é capaz de produzir belos discursos, sabedoria e virtude, contra as meras sombras de virtude das pessoas comuns, então, conclui o comentador, sua relação com o antigo amado não será abandonada, mas modificada adquirindo um propósito educativo e filosófico. A forma do belo, assim, aprofunda a relação entre os amantes (ibidem, p. 39, 40). Também entre os que negam que a proposta da *scala amoris* seja o desprezo de suas etapas inferiores colocam-se Santoro (2007, p. 111 - 113), Bravo (2009, p. 393), Reeve (2011, p.282 - 283) e Nehamas (2007, p.5,6). Payne (2008, p. 132) procura demonstrar como cada experiência de beleza de cada grau da escala tem um valor próprio independentemente do que produz, ainda que suas ações tenham um valor adicional por proporcionarem o desenvolvimento de potências necessárias à contemplação da Formas. Carone (2006, p. 216, 217) observa que nem mesmo a relação sexual é desprezada, pois ainda que a procriação na alma tenha mais valor que a procriação no corpo, esta não está excluída: Platão quer apenas salientar a correta ordem de prioridades – ora, a conjunção de uma bela alma e um belo corpo é elogiada no *Banquete* (209 b). O ponto central das relações interpessoais amorosas no *Banquete* é que ele “nos ensina a honrar a pessoa que amamos como um conjunto integral e não como objetos de mera atração física”.

República quanto à possibilidade da educação dirigir a alma dos indivíduos redirecionando-os da sensibilidade à intelectualidade, dos corpos particulares às Formas eternas, da correção moral adquirida pelo treino e pelo hábito às virtudes legítimas, da caverna à filosofia. Assim, como o filósofo bem educado deve retornar à caverna para redefinir sua posição quanto ao valor das coisas particulares do mundo sensível, para reordená-las e não abandoná-las, penso que a descoberta do verdadeiro belo, ao mesmo tempo em que ensina ao filósofo por que o desejo pelo particular e sensível é motivo de frustração, ensina-lhe também por que os objetos de todo desejo são os objetos belos, apontando sua causa última – o Belo em si – o que lhe permite um aprimoramento de sua capacidade avaliativa dos objetos particulares e uma redefinição do lugar que eles devem ocupar em seu modo de vida filosófico²¹⁰. Como elucida Carone²¹¹ (2006, p. 221):

Se, tal como em outros diálogos, também no *Banquete* a filosofia permanece não solipsista, mas um negócio comum (lembre-se aqui Sócrates coroando seu relato do discurso de Diotima declarando que ele foi “persuadido” por sua verdade, e que ele sente um desejo de “persuadir outros também” a respeito disto (...) assim como exortá-los (...)), alcançar o topo da escada deve ser visto não como excluindo, mas como fundamentando e enriquecendo a dimensão prática de nossas vidas (*eros* sendo um *sunergon*, 212b3-a), enquanto providencia o cenário onde o amante esclarecido não apenas se relaciona intimamente com a Forma, mas também é capaz de usá-la para preencher sua existência prática.

A descrição do último objeto cognitivo como o Belo mostra que a atividade filosófica é motivada por um tipo de atração que ao invés de ser contrastada com outros tipos de atrações do mundo físico, deve ser comparada a estas e entendida à luz destas, o que torna o modo de vida filosófico mais atrativo e compreensível ao não filósofo, pelo menos em comparação com a condenação do corpo no *Fédon*²¹². O *Banquete*, por um lado, é um complemento do *Fédon*, já que a ascensão na *scala amoris* implica a superação do físico em favor do intelectual, do particular em favor do abstrato; por

²¹⁰ Bravo (2009, p.390) reconhece que há no *Banquete* uma tentativa de se estabelecer “certa ordem entre os diversos prazeres” “em torno da forma da beleza”, o mesmo que depois Platão fará na *República* utilizando o critério único da Forma do bem.

²¹¹ Carone (2006, p. 220) também relembra da imagem do prisioneiro liberto da Caverna em seu retorno a esta após a contemplação do Bem, para justificar ponto de vista idêntico: nosso desejo de gerar virtude no *Banquete* (212 a) significa que “não é a Forma, mas os outros a quem retornamos em nossas vidas práticas que são a destinação final de nossas intuições eróticas”.

²¹² Para Bloom (2001, p. 151, 152) a ligação proposta entre a filosofia e o desejo de imortalidade é a maneira encontrada por Platão de demonstrar a grandeza e o prazer da filosofia aos não filósofos. O filósofo que sabe de sua finitude continua a escalada rumo ao Belo não porque se engana a respeito de sua não imortalidade – fato da condição humana – mas porque há um grande prazer que acompanha a filosofia.

outro lado, contrapõe-se a ele ao sugerir que a valorização do acesso ao mundo inteligível não implica na desvalorização do sensível.

O Belo em si, único objeto de valor indiscutível, não se encontra no mundo sensível, mas neste podemos identificar suas imagens. O filósofo, como sabemos pelo *Fédon*, só alcançará sua plena satisfação quando morrer e sua alma contemplar diretamente as Formas, mas o *Banquete* admite implicitamente que a satisfação pode ser encontrada neste mundo, desde que se reconheça a diferença entre o sensível e as Formas, e não criemos falsas expectativas: o que contemplamos nos belos corpos, o que realmente desejamos, é o Belo em si, a frustração somente ocorre àquele que renova incessantemente seu desejo corporal porque não percebe que nunca encontrará a satisfação que busca nos corpos belos. Ora, o *Banquete* ensina a lidar com esta frustração, apontando o caminho para a vida saudável – a que está ao mesmo tempo consciente dos limites do que podemos alcançar neste mundo e consciente do que é que realmente estamos buscando: aquilo que é semelhante a nossa verdadeira natureza – não a corpórea, mas a espiritual – as Formas.

A visão do Belo - diz Sócrates, no final de seu discurso sobre Eros (212 a) - alcançada após o término do processo de ascensão na *scala amoris* produz a verdadeira (ἀληθῆ) virtude (ἀρετῆς) e não seu simulacro (εἶδωλα), asserção que constitui um último ponto de contraste teórico entre a posição assumida neste diálogo e sua posição assumida no *Fédon* (68 c – 69 e), onde a virtude verdadeira era contrastada à virtude popular porque se apresentava como uma forma de purificação das paixões: ora o que move um indivíduo a alcançar esta visão do Belo é justamente uma paixão, mas uma paixão racional, a paixão da alma pela sabedoria, sem solução de continuidade com as demais paixões que nos direcionam aos casos de belo no mundo sensível. O *Banquete* apresenta, assim, uma novidade na filosofia platônica, ainda que de modo apenas sugestivo: que nossas potências cognitivas são acompanhadas indissociavelmente de potências conativas.

4.8.5 - A imagem de Sócrates no *Banquete*

Há, por fim, um último ponto importante de contraste entre o *Banquete* e o *Fédon*, mas que se refere à caracterização dramática de Sócrates nas duas obras. No *Fédon* Platão apresenta um Sócrates impassível diante da morte iminente, relacionando os argumentos a favor da imortalidade da alma ao modo de vida filosófico, cuja

característica principal é a prática do distanciamento, já em vida, entre a alma e o corpo, o que torna o filósofo o indivíduo mais preparado para a morte, que ele inclusive anseia, por permitir-lhe a concretização da sabedoria e a recompensa de sua existência virtuosa. A imagem de Sócrates no *Fédon* sugere – embora não necessariamente, como vimos –, junto com determinada interpretação de seus argumentos, uma forte recomendação de radical ascetismo ao filósofo, que se distancia ao máximo dos prazeres corporais e de tudo o que está relacionado ao corpo, o que até certo ponto, como vimos em nossa análise do diálogo, encontra respaldo nos argumentos do texto, embora tenhamos nos contraposto à unilateralidade desta interpretação.

O *Banquete*, porém, parece nos apresentar um Sócrates completamente distinto, em uma imagem bastante distante do asceta que alegremente aguardava na prisão sua despedida do mundo corpóreo. Em contraposição à recomendação no *Fédon* de abandono do corpo e de seus adornos, Sócrates, no *Banquete*, é alguém que se embeleza para ir à festa de Agaton - ainda que se lembre que ele raramente usa sandálias e se banha como nesta ocasião. Contra a recomendação de distanciamento das ocupações mundanas do diálogo anterior, Sócrates aqui não recusa o convite a uma ocasião de beberagem e comilança (174 a). Aliás, Sócrates come e bebe como os demais (176 a), e inclusive é o mais capaz de dominar-se a si mesmo nestes prazeres, já que pode com maior habilidade do que qualquer outro dos convidados de Agaton beber pouco ou muito à sua escolha (176 c). Com efeito, é dito explicitamente no *Banquete* que todos na reunião bebem por prazer e que ninguém é forçado a beber (176 e). É significativo ainda que Sócrates diga que entende especialmente de assuntos eróticos como de nenhuma outra matéria (177 d).

No final do diálogo, com a intromissão de Alcibíades, temos acesso a um conjunto de revelações sobre o modo de vida de Sócrates, também contrastante com a figura ascética sugerida no *Fédon*. O próprio Sócrates declara que foi erasta de Alcibíades, de onde se origina o ciúme deste por ele (212 e – 213 a), embora posteriormente (222 b) se advirta que o filósofo apenas se passa por erasta para ser, na verdade, amado pelos belos jovens. Assim, contra o filósofo austero do *Fédon* que impressiona pela serenidade e relativa indiferença ao mundo que o cerca, temos no *Banquete* a imagem de um indivíduo sedutor que usa de uma incomum e estranha sensualidade para conquistar a atenção de determinadas pessoas²¹³. Alcibíades alega que

²¹³ Como observa Dover (1980, p. 4, 5) “o Sócrates de Platão entra urbanamente nas convenções da homossexualidade ateniense”. Por outro lado, “não sabemos se Sócrates experimentava uma tentação

Sócrates se sente atraído por jovens belos com quem mantém relações (216 d), mas que ao mesmo tempo os despreza, assim como a ele o desprezou quando quis se entregar sexualmente (218 c - d), resistindo à sua beleza (219 d). A caracterização aqui não deixa de ser ambígua, pois Sócrates permanece como um indivíduo que controla racionalmente seus impulsos ou emoções, mas em uma atitude deveras distante da condenação destas promovida no *Fédon*. Neste sentido, Alcibíades lembra que a invulnerabilidade de Sócrates ao dinheiro é maior do que a de Ajax ao ferro (219 e), ao mesmo tempo em que dá a entender que Sócrates também sente ciúmes por ele (214 d) e bebe a seu mando (214 a).

Ao relatar os feitos militares de Sócrates em Potideia, Alcibíades pinta o retrato de um indivíduo que, longe de recusar os prazeres, é o que melhor sabe aproveitá-los. Assim, se, por um lado, ele era na batalha o mais resistente do que todos nas privações, inclusive na de alimento (219 e), destacando-se igualmente na resistência ao frio (220 b), por outro, fruía os momentos de fartura como ninguém, inclusive da de bebida; aliás, era o mais capaz de beber e nunca ficar bêbado (220 a). Contra a recomendação de abstenção dos prazeres mundanos como empecilho à filosofia, feita no *Fédon*, distração desnecessária e perigosa, todo o contexto em que se desenvolve o diálogo *Banquete* sugere, de um modo geral, que os prazeres da reunião podem ser ocasião para a filosofia. Com efeito, Sócrates bebe até o fim da festa com Agaton e Aristófanes, permanecendo unicamente os três ainda em conversação quando a noite já virou e todos adormeceram (223 c).

Assim, concluo que a caracterização dramática de Sócrates no *Banquete* sugere, como argumenta muito bem Blondell (2006, p. 161 - 174), que o filósofo pode ser localizado em todas as etapas da *scala amoris*, o que, por conseguinte fortalece a hipótese que entende as etapas não como excludentes, não como um processo de ascese em que o corporal e sensível é abandonado em favor da alma e das Formas. A *scala amoris* representa, pelo contrário, a maneira como o filósofo deve organizar sua vida, suas atividades e suas preferências em uma correta hierarquia de valores que se aplica a este mundo em que vive e que, certamente, não implica em seu abandono²¹⁴.

homossexual tão fortemente como outros, ou menos; Aristoxeno no final do século quatro reportava (fr.54 a) uma tradição (que os platonistas foram inclinados a tratar desdenhosamente) que o apetite heterossexual de Sócrates era anormalmente forte”.

²¹⁴ Assim, Blondell (2006, p. 162) mostra que Sócrates continua sendo ainda um admirador dos belos corpos, justamente o que se faz no primeiro estágio da escala: “é um fato bem conhecido do *Cármides* que o Sócrates de Platão não é imune ao desejo estritamente físico pelo corpo de um indivíduo extraordinariamente belo (*Cármides* 154 b - d, 155 d). Dentro do próprio *Banquete*, a obsessão com a

5-A REPÚBLICA E A DEFESA HEDONISTA DA VIDA JUSTA E FILOSÓFICA

5.1 – Introdução

A *República* é, sem dúvida, a obra mais famosa do *corpus* platônico²¹⁵, considerada fonte de fundamental importância para o conhecimento das teses centrais da filosofia de Platão, momento em que o filósofo resolve uma série de questões amplamente debatidas nos diálogos precedentes, mas anteriormente nunca resolvidas. É nesta obra que Platão pela primeira vez define com clareza as virtudes cujo significado buscava nos diálogos socráticos, rompendo com o desfecho aporético característico das conclusões daqueles debates, finalmente revelando-nos seu pensamento sobre questões éticas fundamentais. Neste diálogo vemos o fechamento de tais questões serem atreladas ao desenvolvimento do pensamento metafísico do autor – e, por isso, nesta obra os problemas éticos e políticos tratados não se separam das resoluções de sua ontologia e de sua epistemologia. A definição das virtudes é acompanhada no diálogo da elaboração de uma concepção mais sofisticada do bem, de um avanço decisivo no tema da

beleza física de um *paidika* individual é uma condição que Diotima atribui a Sócrates, junto com muitas outras’ (211 d)”. Blondell (2006, p. 175, 176), porém, recusa uma visão inclusiva forte da “escada do amor”, pois pensa que a passagem da apreciação da beleza corporal à beleza da alma é crucial: “há um salto categórico aqui para longe do mundo ordinário (...)”. Por outro lado, reconhece que é muito mais plausível entender Sócrates como dançando para cima e para baixo na “escada”: “Em primeiro lugar, não é possível a um ser humano residir permanentemente no topo da escada. (...) Mesmo ele deve comer e dormir ocasionalmente. Em segundo, esta interpretação evoca a atividade do *daimon* Eros com quem Sócrates é tão identificado, que corre para cima e para baixo entre os reinos mortal e divino em um processo dinâmico de interpretação, comunicação, “relação e conversação” (...). Nesta interpretação, a escada providencia uma explicação menos mítica e mais sistemática de como meros mortais podem imitar o *daimon*, levando em conta que mesmo os mais exaltados filosoficamente entre nós devem inevitavelmente descer de tempo em tempo”. Concordo em linhas gerais com a interpretação de Blondell exceto pelo tom que adquire seu reconhecimento de que o filósofo deve voltar na escada como se isso fosse pesaroso ou desprazeroso para ele. De fato, a revalorização que adquire o mundo sensível à luz da Forma do Belo pode permitir ao filósofo considerar a beleza dos corpos como “ninharias mortais” ou “bobagens perecíveis” (φλυαρίας θνητῆς) (211 e) em comparação com a Beleza imutável e incorruptível, como a comentadora ressalta; mas entendemos que isto não implica sua completa desvalorização do sensível ao nível do que é puramente necessário ou estritamente inevitável. Evidentemente que Sócrates poderá pensar isso do ato de comer e de dormir, mas isto de modo algum pode dar conta de explicar sua apreciação dos belos corpos dos jovens, e dificilmente dá conta de explicar o ato de Sócrates de beber mais do que todos, ainda que sua sabedoria o impeça de ficar embriagado, pois por força da mera necessidade ele se contentaria com pouca bebida, ou nenhuma. No entanto, livremente escolhe beber, como qualquer pessoa faria em um banquete – ao invés de se privar completamente do prazer da bebida como faria um asceta. Escolhe livremente participar de uma ocasião em que o prazer da bebida é um elemento constitutivo de modo indissociável do evento – e não se isola das pessoas e das ocasiões em que atividades e prazeres mundanos são cultivados, tal como procederia um asceta.

²¹⁵ Diálogo de maturidade de Platão, cujo título original *Politeia*, é uma referência tanto ao regime político de uma cidade quanto à sua constituição, entendendo-se esta muito mais no sentido de ordenamento ou organização dos homens em relação ao poder político, do que no de suas leis ou no de documento escrito em que estas se conservam. O título *República* remonta à tradução latina de Cícero do diálogo (Cf. SALLIS, 1996, p. 312, 313; e ALTMAN, 2012, p.1- 2).

felicidade e de uma consideração precisa a respeito do lugar do prazer em nossa vida moral. Todos estes temas éticos ligam-se de modo indissociável na obra ao argumento político geral a respeito da cidade justa.

Tentaremos mostrar em nossa análise do texto – que faremos seguindo a ordem de desenvolvimento de suas teses – como o pensamento de Platão na *República* fornece um tratamento mais conclusivo aos problemas aventados nas últimas obras estudadas, como por exemplo: a função moral da arte da medida dos prazeres em nossa existência, não plenamente esclarecida no *Protágoras*; a relação entre a apreciação quantitativa dos prazeres proposta neste primeiro diálogo com a apreciação qualitativa destes exigida no *Górgias* e no *Fédon*; a relação entre as noções de ordem, saúde e virtude com os bons prazeres, apenas sugerida no *Górgias*; a verdadeira extensão da crítica aos prazeres repletivos realizada neste último diálogo e radicalizada no *Fédon* ao mirar todos os prazeres corporais; por fim, a natureza do prazer da atividade intelectual apenas mencionado no *Fédon*. Todas estas questões aparecem, com efeito, subordinadas na obra à sua discussão central sobre a justiça na vida humana²¹⁶.

Nossa interpretação do diálogo oferecerá um posicionamento quanto a algumas questões e problemas tornados fundamentais pela longa história de comentário ao texto, mas não poderemos, por uma questão de priorização dos temas que interessam a nossa pesquisa e obviamente por conta dos limites que devemos impor ao desenvolvimento de nosso trabalho, passar à descrição de todos os passos da construção do argumento central da *República*. Portanto, a não ser quanto aos detalhes que nos interessam diretamente, estaremos apenas pressupondo como conhecidos momentos fundamentais da argumentação, como: as discussões prévias sobre o tema da justiça travadas entre Sócrates e seus interlocutores que motivam todo o desenrolar da trama sobre a virtude no livro I; a instauração do procedimento metodológico de construção da cidade justa para a resolução deste problema no livro II; o comentário aos fundamentos antropológicos iniciais que dão origem à cidade, a descrição do processo educativo dos guardiões e a correlata censura da poesia, realizados entre os livros II e IV; a definição das virtudes na cidade e no indivíduo nos pormenores em que é realizada no livro IV; os problemas puramente políticos do plano social traçado - como a guerra, a comunhão de família e propriedade, a posição social das mulheres – tratados nos livros V e VI; a educação do filósofo desenvolvida no livro VII; a descrição das formas viciosas de

²¹⁶ Bravo (2009, p. 393) é um dos poucos a apontar como o tema do prazer está relacionado aos outros temas da *República*, especialmente ao seu tema unificador – a justiça.

governo e caráter nos livros VIII e IX; e a crítica final à poesia feita no livro X. Não obstante, dedicaremos uma atenção especial à teoria psicológica desenvolvida nos livros iniciais, à metafísica dos livros centrais, e à caracterização da felicidade do filósofo nos livros finais.

5.2 - Classificação dos bens no livro II

A primeira conversa de teor filosófico do diálogo²¹⁷ no encontro de Sócrates com Céfalo começa com o ancião observando como lhe ocorre interessante fenômeno – conforme envelhece e os prazeres físicos enfraquecem (αἱ κατὰ τό σῶμα ἀπομαραίνονται), sente crescer o desejo e o prazer da conversa (αὐξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί) (328 d). A passagem pode ser interpretada como a demonstração de que o diálogo retomará a posição geral do *Fédon* sobre o tema, onde Platão, ao defender a filosofia como um exercício para a morte, compreendia a fuga dos prazeres corporais como condição para a dedicação aos prazeres do intelecto. No desenrolar deste pequeno diálogo inicial da *República*, o velho Céfalo ensina importante lição a Sócrates: não é a velhice uma condição em si penosa, a não ser para aqueles que lamentam a perda dos prazeres da juventude (ἐν τῇ νεότητι ἡδονάς) (329 a); o que torna difícil ou não a condição de um indivíduo em seus últimos anos de vida é o seu caráter (τρόπος) (329 d), pois o sábio que alcança a idade avançada entende o abandono dos prazeres como a libertação de uma turba de desejos tiranos (δеспοτῶν πάνυ πολλῶν) (329 c). Os últimos apontamentos de Céfalo relembram, assim, a posição assumida no *Fédon* contra o inconveniente dos prazeres corporais e anunciam um dos temas centrais da *República*: a relação do prazer com a virtude.

O final aporético da discussão travada sobre a justiça no livro I não agrada Glauco e Adimanto, principais interlocutores de Sócrates a partir do livro II, que exigem deste uma defesa mais consistente da tese de que é “melhor ser justo do que injusto”. Amplos discursos são produzidos por estes sobre a opinião que as pessoas comumente têm sobre o valor da justiça (358 b – 362 c; 362 d – 367 e), com a finalidade de mostrar a Sócrates como este deve defender a superioridade da vida justa. O livro II inicia-se,

²¹⁷ A evidência do papel proeminente que o problema do prazer ocupa na filosofia platônica pode ser constatada no fato de que as páginas iniciais da primeira discussão travada na mais importante obra de Platão mostram um digno indivíduo no final de sua existência evocando o problema de nossa relação com o prazer para avaliar moralmente sua consciência. Poucos comentadores do tema do prazer na *República* fazem referência à conversa de Céfalo com Sócrates. Novamente, um destes poucos é Bravo (2009, p. 389), mas também Bossi (2008, p. 187, 188).

desse modo, com o discurso de Glauco sobre os três tipos de bens - bastante elucidativo, não somente acerca da natureza da tese com que Sócrates estará comprometido sobre a justiça até o fim do diálogo, mas, como veremos, igualmente a respeito do valor que Platão atribui ao prazer na vida humana. Há três espécies de bens, diz Glauco. A primeira é a dos bens que apreciamos por si mesmos (αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα) e não por suas consequências, como a alegria e os prazeres inofensivos (τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς) dos quais “nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos” (ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα) (357 b)²¹⁸. A segunda espécie de bens é a dos que apreciamos por si mesmos e por suas consequências (τῶν ἀπ’ αὐτοῦ γιγνομένων), como a sensatez, a vista e a saúde (357 c). A terceira espécie de bens seria a dos que não amamos por si mesmos, mas apenas por suas consequências, como a ginástica e o tratamento de doenças, e todas as formas de se ganhar dinheiro, que só apreciamos por sua utilidade (ὠφελεῖν) (357 c – d).

A definição da primeira classe de bens sinaliza que Platão aprova a ideia de apreciarmos o valor de algo a partir do prazer que nos proporciona e que há coisas que possuem um prazer natural como efeito. Deste modo, se a apreciação dos bens amados por si mesmos inclui já a consideração pelo seu prazer naturalmente associado, devemos entender que as “consequências” da segunda espécie de bens dizem respeito somente às atividades que eles nos permitem realizar – como o que os exemplos de Sócrates indicam do que pode ser declarado útil a partir do uso da sensatez, da vista e da saúde. Neste sentido, claramente se percebe que os exemplos de bens da terceira classe sinalizam para o que em si mesmo pode ser doloroso, ou momentaneamente doloroso (ginástica e tratamento médico), mas no futuro gera benefícios. Ou o que em si mesmo gera pouco ou nenhum prazer, mas de que resulta no futuro alguma utilidade. É de se notar que se tomarmos a utilidade geralmente reconhecida nos casos exemplificados por Sócrates – a ginástica, o tratamento médico, e o dinheiro – percebemos facilmente que ela também deixa espaço para a inclusão do prazer. A justiça para Sócrates, porém, deve enquadrar-se na segunda espécie de bens: “a que se deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz” (358 a). Desta maneira, como nos mostra Heineman (2002, *passim*), a justiça possui, de um lado, consequências causais – que, como veremos, são decorrentes da condição de harmonia psíquica – que a tornam um

²¹⁸ Todas as citações do texto da *República* serão da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (presente nas “Referências”), a não ser quando indicamos contrariamente.

bem intrínseco e, de outro, consequências independentes de sua natureza íntima, que Platão considera oriundas da reputação de justiça.

5.3 - Relação entre prazer e justiça no argumento geral da obra

As implicações diretas desta classificação dos bens nos permitem descobrir, assim, que a associação da justiça com o prazer, realizada no livro IX, não deve ser nenhum motivo de surpresa para os leitores da *República*. Ora, se a apreciação de algo, seja pelo seu valor próprio, seja por suas consequências, pode ser determinada em termos de prazer, como a classificação dos bens parece sugerir, então é natural esperar no argumento da *República* uma definição do prazer da justiça. Mais do que isto, se este valor da justiça é determinado também pelo fato de contribuir com a felicidade dos indivíduos, como aqui se afirma (358 a), então não se deve estranhar que o livro IX nos mostre como o prazer da justiça deve contribuir para a felicidade do homem justo²¹⁹. Como observa Dixsaut (2005 b, p. 332), com quem concordamos: “os dois argumentos do livro IX que incidem sobre os prazeres não são, portanto, simples suplementos negligenciáveis com relação à argumentação de conjunto, que Sócrates tiraria de seu chapéu sem nenhuma preparação”.

Glauco adverte que a maioria das pessoas enquadra a justiça na terceira categoria de bens, e que, portanto, ela é penosa em si mesma, mas válida por suas consequências – o salário e a reputação (358 a). Ora, se Platão se propõe demonstrar qual é o valor da justiça em si mesma, sua tarefa será, com efeito, mostrar o prazer naturalmente resultante dela que a torna intrinsecamente apreciável. Adimanto, posteriormente, esclarece o que é este valor intrínseco que Sócrates deve demonstrar a justiça possuir: “os efeitos que ela produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não” (367 e). Há, portanto, prazeres que a reputação de justiça confere ao justo, que segundo a classificação aqui proposta seriam

²¹⁹ Sachs (1963, p. 145 – 147), com quem concordamos neste ponto, analisa o verdadeiro significado da classificação da justiça na segunda categoria dos bens enumerados por Glauco no livro II. Seu objetivo é desfazer o espanto dos que acreditam que Platão mostrou ao fim de seu argumento apenas os benefícios oriundos dos efeitos da justiça e não dela em si mesma ao apontar à felicidade e aos prazeres dela resultantes. Sachs identifica na fala de Glauco a necessidade de se distinguir entre os efeitos da justiça ao contrastar o valor que ela tem em si mesma e o valor que ela tem por suas consequências. O prazer e a fruição que ela proporciona enquadram-se na apreciação do valor que ela possui em si mesma, diz Sachs. O que confirma tal interpretação é o fato de Glauco dizer que a maioria das pessoas a enquadraria na terceira classe de bens que em si mesmos são enfadonhos, dolorosos e devem ser evitados, mas são perseguidos por seus efeitos. Ou seja, a justiça em si mesma, segundo a maioria, é dolorosa, mas perseguida pelas vantagens que suas recompensas proporcionam. O contraste entre as duas concepções da justiça é, assim, entre o que ela é em si mesma - prazerosa segundo Sócrates, dolorosa segundo a maioria.

as consequências da justiça, mas há também os prazeres naturalmente resultantes da condição de justiça, o que a torna um bem apreciável em si mesmo, e que Adimanto e Glauco desejam que Sócrates lhes revele.

A maior confirmação textual de que o argumento para a defesa da vida justa a partir da apreciação de suas consequências naturais não se encerra a não ser após o último argumento para a superioridade do prazer filosófico encontra-se no trecho 612 b – 614 a em que as palavras de Sócrates remetem diretamente à classificação dos bens no livro II. Depois de ter anunciado no livro IX a vitória do justo sobre o injusto na consideração pela felicidade de suas existências, Sócrates nos diz nesta passagem do livro X, pouco antes da elaboração do mito de Er, que devemos restituir ao justo todas as outras “vantagens” ou “recompensas” (τοὺς μισθοὺς) que o homem ganha “por parte dos deuses e dos homens” devido à sua “reputação” (δόξης) (612 b - d), ou seja, todas as considerações que lhe tiramos, no argumento, para analisar os efeitos benéficos da justiça. Isto remove qualquer dúvida que poderia existir quanto à identificação equivocada destes dois tipos de consequências – as naturais e as não naturais. A declaração de Sócrates é explícita: estas últimas referem-se aos prêmios oriundos de deuses e homens devidos à reputação auferida com a justiça (612 d), precisamente os bens de que gozam os que são amados pelos deuses (612 e) em vida ou depois de mortos (613 a).

Na *kallípolis*, com efeito, os homens justos recebem por recompensas os postos políticos que desejarem, o direito de casar com quem lhes aprouver e de oferecer a quem escolherem os filhos em casamento (613 d). A prova definitiva de que estes tipos de bens auferidos com a fama de justiça não devem ser confundidos com os bens naturais da justiça está nas palavras finais de Sócrates sobre o assunto: as vantagens acima enumeradas “serão, assim, os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, *além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona*” (613 e – 614 a). Ora, segundo a estrutura argumentativa da obra, estes bens que a própria justiça proporciona somente podem ser os benefícios apresentados na definição da justiça como harmonia psíquica, no livro IV, e os prazeres próprios da vida justa filosófica, no livro IX.

5.4 - Estratégia do argumento geral da *República*

Estabelecidas as condições em que Sócrates deve realizar a defesa da justiça, a saber, mostrar como a vida justa é a vida mais feliz, por seus efeitos naturais e não por sua reputação ou pelas premiações que podemos dela auferir – suas consequências convencionais – o filósofo precisa antes definir o que é esta virtude para determinar o seu valor. A natureza da justiça será descoberta através da famosa estratégia de Sócrates de procurar enxergá-la “em letras maiores” em uma constituição política justa para depois apreciá-la em seu estado natural na alma humana (368 d – 369 b). Para tanto, o restante do livro II, todo o livro III e boa parte do livro IV serão dedicados à construção desta *kallípolis*, cidade ideal onde podemos ler a definição das virtudes mais facilmente e aplicar suas conclusões gerais à natureza humana.

A estratégia de Sócrates introduz um novo tipo de problema para nossa análise da relação entre prazer, felicidade e bem – devemos levar em conta agora o aspecto político do problema do prazer na vida humana, não somente porque a definição de justiça e os temas relacionados do diálogo estarão vinculados à analogia entre a alma e a cidade, mas também porque o filósofo – indivíduo justo por excelência – tal como concebido por Platão, é fruto de todos os fatores condicionantes da utopia política da cidade ideal²²⁰. A partir de agora, porém, consideraremos com relação a esta fase inicial de construção da cidade justa somente os elementos da argumentação diretamente relacionados à nossa pesquisa. Devemos tomar como pressuposto para nossos próximos comentários o contexto discursivo da descrição das virtudes na cidade e no indivíduo e a descrição da educação dos jovens na *kallípolis*, fundada na ginástica e na música.

²²⁰ É objeto de grande debate entre os intérpretes da *República* até que ponto se deve levar a sério o projeto político platônico expresso na idealização da *kallípolis*. Independente do fato do próprio Platão levantar dúvidas no texto acerca da possibilidade efetiva de um plano como este ser aplicado na realidade, é possível adotar a posição que ao menos idealmente este seria o projeto político platônico. Contra esta posição situam-se autores como Altman (2012, p. 138) que entendem a *kallípolis* como apenas mais uma imagem desenvolvida por Platão para entendermos o que é a Justiça, atuando o argumento como um meio para alcançarmos a própria ideia – neste caso, Platão estaria fazendo uso do mesmo tipo de “diagramas” de que se valem os matemáticos, segundo sua própria sugestão na imagem da Linha, proposta no livro VI, para explicar as diferenças metodológicas da matemática e da dialética. Altman (ibidem, p. 141), porém, vai mais longe, sugerindo que mesmo a psicologia da alma tripartida e sua definição do “homem harmonioso” funcionam no argumento de Platão como uma imagem, um recurso metodológico para nos conduzir a identificação de seu único objetivo real: “o verdadeiro tema da *República* é a decisão de Glauco – e por extensão a decisão do leitor – pela Justiça”. Contra este tipo de leitura assumo o tipo de interpretação que Altman (ibidem, p. 138) chama de tradicional, que lê a *República* como apresentando “a teoria política de Platão” e entende a *kallípolis* como “a cidade que ele encara como ideal”. Portanto, as prescrições e proposições teóricas de Platão na *República*, em seus âmbitos ético, político e psicológico, funcionam teoricamente com o mesmo objetivo e força que as demais proposições e prescrições encontradas em outros diálogos, cujo alcance deve ser restrito no máximo até a extensão de que funcionam como hipóteses explicativas.

5.5 - O problema do prazer no pensamento político de Platão: educação e controle das classes sociais

A longa passagem entre os livros II e IV, em que as bases fundamentais da *kallípolis* são construídas na argumentação socrática, apresenta uma série de considerações reveladoras da importância do prazer ao pensamento político platônico. Neste momento do diálogo Platão realiza diversas considerações sobre o problema do prazer na educação e na ordem social da cidade, onde começa a ser esboçada a dimensão psicológica do prazer, que será desenvolvida melhor apenas quando a questão da tripartição da alma for introduzida. Vejamos alguns destes pontos.

Em 396 c, em meio ao processo de censura dos poemas homéricos, base da educação musical dos jovens da cidade, ao começar a tratar do problema da imitação, Platão revela que o homem comedido (μέτριος ἀνὴρ) não fará todo e qualquer tipo de imitação e, na verdade, recorrerá muito pouco a este recurso, valendo-se principalmente da narração (396 e). A expressão no caso do homem virtuoso deve comportar o mínimo de variações, pois do contrário não consegue alcançar a harmonia e o ritmo convenientes (397 b). A validade deste controle, acrescenta Sócrates, impõe-se ainda que a forma de expressão que tudo imita seja “muito mais aprazível” (πολὸν δέ ἥδιστος) (397 d). Este contador de histórias que a tudo imita é banido da cidade que só admitirá o contador “mais austero e menos aprazível” (τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ) (398 b), tendo em vista sua utilidade (ὠφελίας ἕνεκα) (398 b). A utilidade deste está em que ele habitua os indivíduos a apegarem-se ao princípio fundamental da cidade: cada indivíduo ater-se a sua tarefa própria (497 e). A cidade, com efeito, não admite homens duplos ou múltiplos.

Um primeiro ponto importante acerca do problema político do prazer se configura: a axiomática reguladora da justiça na cidade coloca a utilidade acima do prazer. A passagem, na verdade, revela um dos princípios fundamentais do pensamento político de Platão na *República*: o prazer não pode ser erigido como critério regulador para nenhum tipo de prescrição na política. Isto porque para Platão o critério político máximo deve ter em vista a unidade da cidade²²¹. É precisamente isto o que o prazer sozinho não pode garantir, pois este se situa no âmbito da variedade, da multiplicidade e

²²¹ Em 462 a Sócrates pergunta: “Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária? - Não temos.”

da instabilidade, como a psicologia platônica do livro IV esclarecerá posteriormente. O contador de histórias que tudo imita é descrito por Platão como um ser “extraordinário” e “agradável”²²² (θαυμαστὸν καὶ ἡδύον) (398 a); é sublinhado, assim, o poder sedutor de sua conduta, e sedutor porque agradável. Ora, a forma mista do discurso, que admite narração e imitação em grande medida, é *hedus* (397 d). Neste caso, o prazer assumido como critério para determinações na ordem social admitiria que o imitador contasse qualquer tipo de histórias, tornaria legítimo qualquer tipo de imitação, o que não pode ser aceito pelo legislador da *kallípolis*.

O problema político do prazer pode ser percebido igualmente na primeira definição da temperança no diálogo, onde Platão assevera que “para a grande massa” (πλήθει) a temperança (σωφροσύνης) é a obediência aos chefes, e o “ser senhor de si” quanto aos “prazeres da bebida, de Afrodite e da comida” (περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν) (389 d - e). O contexto desta definição revela-nos que o que Platão tem em mente aqui são as consequências para a ordem da cidade do descontrole dos prazeres. Esta questão reaparece em passagem posterior quando Sócrates considera a influência perniciosa do prazer que pode tornar os guerreiros embriagados (403 e), além de sonolentos e doentes (404 a), pois a sofisticação do paladar os deixaria completamente fora de forma (404 b - d) e acostumados à futilidade (404 d). Assim, os guardiões devem se abster do álcool, controlar os impulsos sexuais e alimentar-se sob uma rígida dieta (403 e – 405 a) para se prepararem a sua atividade guerreira. Ora, nada mais vergonhoso a uma cidade do que o número exagerado de médicos e juízes (405 a), pois são reveladores do alto grau de complacência e vício de uma sociedade. A doença e a injustiça são os efeitos necessários da vida descontrolada pelo prazer. Na definição da coragem política (a partir de 429 a, livro IV) a dimensão da força psicológica do prazer que gera consequências para a ordem social aparece quando Platão compara a ação do prazer sobre a opinião formadora da coragem com a ação de um terrível detergente com o qual se desbota a cor de um tecido (430 a). O mesmo ponto pode ser observado na recomendação de Platão de que os testes feitos para selecionar os guardiões da cidade provem nestes indivíduos sua capacidade de não mudarem de opinião por efeito das paixões como o sofrimento, o temor e o prazer (413 b – e).

A cautela de Platão com relação ao prazer na vida política pode ser percebida também nas determinações do rígido controle recomendado sobre todos os tipos de

²²² Neste trecho utilizamos a tradução de J. Guinsburg, indicada nas “Referências”, neste caso mais fiel ao grego.

artistas²²³ da *kallípolis*, que serão vigiados na cidade para que com suas obras não introduzam o vício, a licença, a baixeza e o indecoro (401 b). O princípio psicológico que parece estar por trás destas recomendações é que a criação (*δημιουργία*) externaliza a condição interna do indivíduo, que por sua vez é suscetível de internalizar a condição que observa no mundo exterior. A harmonia, a beleza e o ritmo da alma refletem na harmonia, na beleza e no ritmo da cidade, e vice-versa. Este processo de internalização e externalização está profundamente relacionado ao que Platão chama imitação²²⁴. Ora, imitar (*μιμῆσθαί*), segundo a definição platônica em 393 c, é “tornar-se semelhante a alguém na voz e na aparência” (*τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα*). Esta noção aplica-se igualmente à homologia entre a cidade e o indivíduo – o indivíduo assimila de seu meio social o padrão de harmonia encontrado nas diversas manifestações criativas, assim como estas são a expressão da condição interna da alma dos indivíduos que as produziram²²⁵.

O verdadeiro artista, segundo Platão, é aquele que apreende as formas da virtude e as sente em toda a parte onde podem encontrar-se, nas grandes e pequenas coisas, e inclusive em suas imagens (*εἰκόνας*) (402 c). O verdadeiro artista reproduz nas coisas as imagens da virtude. Esta *demiurgia* da virtude corresponde à noção platônica de *plastia* da beleza que afirma que a mais bela visão ao contemplador é a do indivíduo que faz a beleza de seu corpo participar do mesmo modelo da beleza de sua alma (402 d). E aqui encontramos-nos com o poder sedutor do prazer, pois para Platão “o mais belo é o mais desejável” (*τό γε κάλλιστον ἔρασμιώτατον*) (402 d). Esta afirmação, no entanto, permite-nos reabilitar o valor político do prazer, pois percebemos como ele pode ser utilizado para a própria educação dos indivíduos. O prazer não deve ser absolutamente banido da cidade porque perigoso, mas deve ser utilizado como recurso extremamente vantajoso para a moldagem do caráter dos indivíduos.

Esta é a ideia presente na educação musical que faz o artista tornar belo o que é virtuoso e feio o que é vicioso nas histórias poéticas que serão cantadas aos jovens

²²³ As artes mencionadas são a tecelagem, a arquitetura, a arte de bordar, o artesanato e a pintura – todas as que são capazes de produção criativa (*δημιουργεῖν*) (401 b).

²²⁴ Os termos internalização e externalização para caracterizar este fenômeno psicológico, bem como a relação deste fenômeno com a imitação, são sugeridos por Lear (1977, p. 63 - 69).

²²⁵ Isto se confirma na declaração posterior de Platão sobre a utilidade da educação musical que está em que o ritmo e a harmonia penetram fundo na alma (*ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς*) e a afetam mais fortemente (*ἐρρωμενέστατα ἄπτεται*), e quando belos tornam a alma bela (*ποιεῖ εὐσχήμονα*) (401 d). Este o fundamento da justificativa pedagógica de Platão para a utilidade, mas também para o perigo da imitação: aprendemos a repudiar o mau como feio e a apreciar o bom como belo na infância até que a razão se desenvolva e o bem seja reconhecido pela inteligência (401 e – 402 a).

guardiões. Se o que é nobre e digno não é apreciado como belo – o que equivale dizer, se ele não é tornado desejável porque prazeroso - toda a educação infantil está fadada ao fracasso. Daí a atenção minuciosa de Platão à censura dos poetas²²⁶. Deste modo, a importância da conservação da linguagem e da forma poéticas como um instrumento valioso ao projeto educativo visado não pode ser relegada meramente aos conhecidos condicionamentos históricos de Platão, mas deve ser entendida como reveladora de uma das características cruciais da pedagogia platônica - a relação da educação infantil com o recurso ao sentido estético: numa idade em que a razão ainda não se desenvolveu, é pelo hábito da repulsa de certas ações como feias e desprezíveis que as crianças devem aprender as primeiras diferenças entre a virtude e o vício²²⁷.

5.6 – A tripartição da alma e a definição da justiça como harmonia psíquica

5.6.1 - O problema da tripartição da alma

Em 435 e Sócrates estabelece a premissa fundadora da analogia entre a alma e a cidade, declarando que é imprescindível reconhecermos que em cada um de nós encontramos as mesmas partes e caracteres vistos na cidade, se desejamos entender de onde surgem as características definidoras de cada sociedade (435 e). Por este princípio

²²⁶ Platão retoma o problema da imitação e da censura aos poetas no livro X. Embora nenhuma mudança significativa neste ponto para a nossa tese seja feita, lá a questão é abordada segundo os princípios estabelecidos da teoria da alma tripartite, elaborada no livro IV, e que não figura neste momento do diálogo. Em consonância com o que defendemos neste trecho do texto que agora abordamos, Platão esclarece no livro X acerca da força do apelo das obras teatrais e poéticas ao que há de irracional em nossa constituição psíquica. Sobre isto diz ele que o poder sedutor da arte poética de representar os modelos heróicos em situações de desespero, que encontramos em Homero ou em qualquer poeta trágico, nos causa satisfação e faz com que nos identifiquemos com tais homens, despertando em nós as mesmas disposições da alma que testemunhamos neles, e isto vale inclusive para os homens bons que se deixam atingir pela poesia (605 c - d). A poesia, apelando com sua arte a nossa parte irracional, afeta nosso julgamento e nos coloca na posição de nos comprazermos com atitudes que na vida real condenamos como indignas (605 d - e). Assim, experimentamos a contradição de permitirmos que a parte irracional de nossa alma se regozije e encontre satisfação na poesia, enquanto que a contemos pela força quando são nossos próprios desgostos pessoais que a fazem desejar as lágrimas e os gemidos (606 a). O prazer sentido com a poesia acaba fortalecendo em nós a parte irracional da alma e suas disposições, expondo nossa parte racional, ainda não suficientemente educada pela razão e pelo hábito, à influência do que testemunhamos nos outros. Pensamos estar protegidos porque as desgraças não atingem a nós, mas a eles (606 a). Assim, a razão baixa a guarda e logo estamos nos comportando como os personagens poéticos, “pois depois de termos criado e fortalecidos neles a nossa piedade, não é fácil contê-la nos sofrimentos próprios” (606 b). A parte irracional da alma, porém, alberga não somente opiniões contrárias sobre os mesmos assuntos (603 d), mas “em seu comportamento sofre de dissensão e luta consigo mesma” “cheia de mil contradições desta espécie” (603 d). O poeta, que não tem inclinação para a boa disposição da alma, tende a imitar o caráter arrebatado e variado, principalmente devido à facilidade em fazê-lo, mas também para ser apreciado pela multidão (605 a). “Lisonjeando a parte irracional da alma” o poeta imitador “instaura na alma de cada indivíduo um mau governo” (605 b).

²²⁷ Cf. apreciação feita por Annas (1981, p. 83, 84) sobre o papel do sentimento estético na educação moral dos jovens guardiões na *República*.

pode-se explicar as origens da característica de irascibilidade dos habitantes da Trácia e da Cítia, do amor das riquezas imputado aos Fenícios e aos Egípcios, e do gosto pelo saber próprio do povo grego (435 e). A psicologia platônica do livro IV inicia-se, assim, através da proposição de que as características que formam o caráter das coletividades devem provir da *psykhé* de seus indivíduos.

Somos capazes de nos irritar, de desejar e de pensar – o problema reside em saber se fazemos cada uma destas duas coisas com uma parte da alma ou com a alma inteira (436 a – b). A argumentação de Platão na sequência será destinada a provar que fazemos cada uma destas coisas com apenas um dos elementos da alma. Desta maneira “compreendemos por meio de um, nos irritamos pelo outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, o da reprodução e todos os outros da mesma natureza”²²⁸ (436 a - b). Platão propõe assim a existência de três elementos ou princípios na alma que funcionam como forças motivadoras²²⁹, cada uma responsável por um aspecto de nossa existência²³⁰. A caracterização inicial das partes da alma realizada ao longo do livro IV deve, no entanto, ser confrontada com a psicologia desenvolvida no livro IX (582 e – 583 b) e outras passagens isoladas do diálogo, onde cada parte da alma é descrita como possuindo um princípio desiderativo próprio, e outras que sugerem, sem clara confirmação, que cada uma possui também algum tipo de capacidade cognitiva²³¹, o que, de fato, está mais de acordo com a pretensão de Platão

²²⁸ Aqui utilizamos novamente a tradução de J. Guinsburg, neste caso pela frase mais fluente.

²²⁹ Concordamos com Annas (1981, p. 124) que a tripartição da alma na *República* tem por objetivo oferecer a compreensão de um ponto básico sobre a vida humana: “os vários tipos de complexidades encontradas no comportamento humano não podem ser adequadamente explicadas sem admitirmos que a própria pessoa em si mesma seja complexa. Não compreenderemos as ações de um indivíduo a não ser que entendamos que as ações não provêm de uma única fonte motivacional. Há mais de uma origem de comportamento dentro de uma pessoa, e o modo como uma pessoa vive e age indica como estas fontes de comportamento estão relacionadas.”. Ou como coloca Cooper (1999 c, p. 121): “A teoria de Platão de que há três partes [na alma] é, grosso modo, a teoria que há três determinantes psicológicos da escolha e da ação voluntária”.

²³⁰ A concepção de uma alma partida, com elementos racionais e irracionais, é geralmente entendida como contrapondo-se tanto a visão apresentada no *Protágoras* que entendia a falta moral como resultado de um erro de cálculo da razão – e não de um conflito entre a razão e as paixões, como aqui se defenderá – quanto à visão defendida no *Fédon* em que o modo de vida imoral era resultado da influência do corpo – sede das paixões – na alma – entendida como puramente racional. O *Górgias* (493 a – d) já deixava entrever a possibilidade de uma bipartição da alma ao mencionar a existência de uma parte da alma responsável pelos apetites na imagem dos jarros. Teorias da alma tripartida são desenvolvidas por Platão também no *Fédro* (246 a – b; 253 c - d), através da famosa imagem da alma como uma carruagem alada conduzida por um cocheiro, em que este é comparado à parte racional da alma, e os cavalos comparados à parte irascível e apetitiva, e no *Timeu* (69 d – 72 d), em que uma caracterização muito próxima à da *República* é realizada, e em que cada uma das partes da alma recebe uma localização específica no corpo.

²³¹ Cf. o famoso e importante artigo de Kahn (1987, p. 81 – 91) a quem razão e desejo caracterizam-se como “dois aspectos essenciais de um único princípio psíquico”. Segundo Kahn, “(...) a tripartição da alma pode ser também descrita como uma partição do desejo”. A consequência fundamental que decorre de tal interpretação é que “a razão aparece não como um princípio distinto, mas como uma forma

de analogia da alma com a cidade, pois cada classe de cidadãos possui suas preferências no campo dos desejos e suas habilidades específicas definidas por suas capacidades cognitivas²³².

Já no livro IV, porém, algumas afirmações de Platão deixam entrever esta maior complexidade de cada parte da alma que não pode ser definida apenas por sua função básica. Por exemplo, em 436 a – b, Platão qualifica os desejos da parte apetitiva (*epithymetikon*) como aqueles direcionados aos “prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes” (περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννεσιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά). A referência aqui parece ser ao grupo dos prazeres corporais. Não é dito, portanto, que o *epithymetikon* é fonte de todos os desejos, mas, como se percebe pelos exemplos, apenas dos desejos corporais ligados às nossas funções biológicas.

A caracterização da parte apetitiva como irracional no livro IV em oposição ao *logistikon* que é racional, no sentido de calculativo, refere-se a sua incapacidade de formar uma concepção completa de seu objeto de desejo – no caso do *logistikon* o objeto é desejado depois de se ter mostrado como bom para toda a alma, portanto, considerando-se todas as variáveis presentes na determinação de sua bondade; no caso do *epithymetikon*, cujos objetos de desejo são somente os prazeres corporais, o objeto

particular de desejo”. O fundamento desta interpretação de Kahn são os trechos da *República* que fornecem evidência textual de que para Platão não há uma real distinção entre as capacidades teórica e prática da razão. A razão é descrita tanto como a parte que “ama o conhecimento” como a parte “pela qual nós aprendemos”. Kahn conclui que “(...) todas as partes da alma tem um aspecto cognitivo e todas as três são também formas de desejos. Mas apenas no nível da razão os elementos cognitivos e desiderativos coincidem completamente, de modo que sua realização máxima deva ser alcançada conjuntamente”.

²³² Ferrari (2007, p. 165, 166) chama a atenção, corretamente, para o modo como a psicologia platônica é desenvolvida ao longo do argumento da *República* em que as partes da alma passam de uma caracterização como “faculdades”, no livro IV (com a parte racional preocupada com o bem, a parte apetitiva preocupada com o prazer, e a parte irascível reagindo às injustiças ou aos menosprezos percebidos), para uma caracterização como “pulsões” nos livros VIII e IX, sendo a parte apetitiva uma pulsão em direção à satisfação material, a parte irascível a pulsão para vencer e sobrepor-se a algo, e a parte racional a pulsão para descobrir a verdade. A principal mudança seria a conferida ao *logistikon* que de um mero organizador ou supervisor das demais partes da alma, designado a estabelecer limites aos interesses de cada parte para o interesse do indivíduo como um todo, no livro IV, passaria a ter, no livro IX, um objeto particular de desejo – o conhecimento ou a sabedoria. Discordo de Ferrari apenas no ponto em que ele diz que tal sabedoria não é buscada porque é um bem, mas porque é sabedoria e o *logistikon* a tem como seu objeto de desejo independente do fato de ela ser boa. Ora, a definição do objeto próprio da razão como o conhecimento, no livro IX, nos ajuda a entender como o *logistikon* pode ser a parte da alma mais apropriada a governá-la como uma unidade, já que o objeto de conhecimento mais alto e mais desejado é o próprio Bem a que todas as coisas percebidas como boas devem estar submetidas ontologicamente e epistemologicamente, como veremos em nosso comentário aos livros centrais. Assim, é justamente porque o *logistikon* tem por objetivo o bem de toda a alma, tal como esclarece o livro IV, que ele se lança especificamente ao Bem universal que constitui sua sabedoria, tal como se lê nos livros centrais.

aparece como bom justamente porque percebido imediatamente como prazeroso²³³. Com efeito, em 441 e Platão revela na definição da sabedoria no indivíduo que a função da parte racional é governar e velar pela alma toda; em 442 c acrescenta que ela possui a ciência (ἐπιστήμην) do que convém a cada uma das outras partes e a todas em conjunto²³⁴.

Quanto ao desejo ou aspirações próprias do *thymós* nenhuma indicação clara é dada no livro IV²³⁵, mas não me parece forçado inferi-la a partir da caracterização deste elemento da alma como o móvel próprio dos guerreiros, que em sua formação tem seu caráter constantemente testado por provas. Ou seja, uma antecipação da definição melhor lapidada das aspirações do *thymós*, que Platão nos dará somente no livro IX, poderia ser identificada nos livros iniciais no caráter agonístico da formação dos jovens guardiões. É a partir destes elementos que Platão poderá caracterizar já no livro VIII o que é o homem timocrático, dominado pelo *thymós*: este “gosta de vencer e de ser honrado” (545 a), e confere o “domínio de sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo das honrarias” (550

²³³ Para Moss (2006, p. 516), com quem concordamos neste ponto, a diferença entre os desejos da parte apetitiva e os desejos das outras partes da alma, é que os desejos da primeira são desejos pelo prazer como prazer (*pleasure qua pleasure*), enquanto que as outras partes da alma desejam objetos – a honra e a verdade – que quando conseguidos proporcionam prazer.

²³⁴ A caracterização desta oposição entre as aspirações do *logistikón* e as aspirações do *epithymetikón* na *República* ecoam na passagem 237 d – e do *Fedro*, onde Sócrates estabelece que a vida humana segue dois princípios que guiam e conduzem a ação (ἄρχουντε και ἄγοντε): um deles, inato (ἐμφυτος οὐσα), é o desejo dos prazeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν); o outro, uma aspiração ao melhor (τοῦ ἀρίστου). Estas duas tendências podem ou não ser concordantes (ὁμονεῖτον), e frequentemente ocorre que uma predomina (κρᾶτεῖ) sobre a outra. Quando a reflexão que guia através da razão ao melhor predomina, temos a temperança (σωφροσύνη), diz Sócrates. Por outro lado, quando o desejo contra a razão predomina em nós, temos o desregramento (ῥῆρις). Esta, além disso, recebe denominações diferentes de acordo com os diversos objetos aos quais se direciona. A passagem apresenta da maneira mais clara possível a proposição do hedonismo psicológico de Platão, já encontrado no *Protágoras*, e que será retomado na *República* de modo mais claro no livro IX, deixando-se apenas entrever nesta passagem do livro IV que comentamos. Longe de ser uma crítica direta ao prazer em si mesmo, o trecho selecionado do *Fedro* é uma crítica à entrega aos prazeres sem o controle da razão, e contém a afirmação explícita de que há possibilidade de uma busca racional do prazer, em que a satisfação do desejo está em harmonia com a concepção do que é o melhor, tal como se afirma na passagem que agora analisamos da *República*.

²³⁵ Sobre o complexo problema de uma função ou capacidade cognitiva conferida ao *thymós* por Platão, algumas passagens do livro IV são tomadas como possível evidência de que ele não pode ser uma força cega e irracional como o *epithymetikón*, embora não fique claro se ele pode ser entendido como um tipo de potência intelectual ou mesmo de que tipo de capacidade cognitiva ele é detentor. Platão o descreve como agindo sempre acompanhado por uma razão, como demonstra o exemplo genérico oferecido de nossa capacidade de nos encolerizarmos quando vítimas de uma injustiça (440 b – d) e de nos acalmarmos quando um bom motivo nos é apresentado (440 d). A favor da atribuição de um aspecto cognitivo ao *thymós* está o fato de Platão pretender que ele seja aliado da razão, ao dizer que quando em um indivíduo há um conflito entre a razão e as paixões o elemento irascível “toma as armas pela razão” (440 e), assim como na cidade os guardiões auxiliares estão “submetidos aos chefes, como cães aos pastores” (440 d). Além do mais, como se nota adiante no texto, a admissão de um elemento intelectual ao *thymós* explicaria como ele “obedece” (ὕπηκόφ) à razão ao combater com ela (442 b), sendo abrandado “com boas palavras” (παραθουμένη) (442 a) e como poderia preservar “as instruções fornecidas pela razão” (τῶν λόγων παραγγεληθέν) sobre o que é temível ou não (442 c).

b). Cooper (1999 c, p.131) observando o uso que Platão faz de *thymós* ao longo da obra resume deste modo suas aspirações particulares:

A parte irascível, então, se expressa em primeiro lugar, na raiva ordinária de vários tipos; em segundo, nos sentimentos morais de vergonha, de ultraje, e no sentido ofendido de justiça; e em terceiro, no desejo de afirmar-se, de ser efetivo tanto em sua própria vida privada quanto na vida da comunidade.

Assim, conclui o comentador (ibidem, p. 133, 134), as motivações que Platão classifica como encabeçadas pelo *thymós* “tem sua origem na competitividade e no desejo por auto-estima e (como uma pressuposição normal deste) pela estima dos outros”.

5.6.2 - Atuação das partes da alma como fontes motivacionais para a ação

Importantes considerações são tecidas por Sócrates a respeito das ações justas e das ações injustas e de sua relação com a razão no livro IV (443 e – 444 a) que nos ajudam a entender as possibilidades de relações entre as partes da alma na formação do caráter dos indivíduos e a atuação destas como fontes motivacionais para a ação. Neste trecho Sócrates diz que se deve chamar sabedoria (*σοφία*) a ciência (*ἐπιστήμη*) que preside as ações justas, e ignorância (*ἄμαθία*) a opinião (*δόξα*) que preside as ações injustas (443 e). Ora, como parte governante de toda a alma, o *logistikón*, único capaz de ciência (*ἐπιστήμη*), é o único capaz de mensurar, calcular, comparar, classificar e realizar avaliações completas a respeito dos objetos de desejo das outras partes da alma e decidir quais e quando serão perseguidos tendo em vista o bem de todo o indivíduo. Sua racionalidade e suas aspirações dirigem-se sempre para o que é o melhor para toda a alma (441 e) – por isso, ele é a causa da justiça no indivíduo.

Os exemplos de ações injustas que Sócrates fornece indicam que estas decorrem todas das partes inferiores da alma, já que podem ser traçadas às perversões próprias da parte gananciosa e colérica – o *thymós* – ou às perversões da parte licenciosa – o *epithymetikón*. As ações enumeradas são: o desvio de um depósito financeiro (442 e), o sacrilégio, o roubo e a traição, o não cumprimento de juramentos, o adultério, a negligência com os pais e a impiedade (443 a). Sócrates permite-nos entender que somente é capaz de tais injustiças o indivíduo em quem cada elemento deixa de cumprir sua tarefa (443 b), ou seja, em quem o *thymós* e o *epithymetikón* prevalecem sobre o

logistikón como guia de suas ações, já que este deixa de cumprir seu papel de comando (444 b).

Se apenas o *logistikón* pode atuar como um organizador das partes da alma que as conduz a uma “perfeita unidade, temperante e harmoniosa” (443 e), o indivíduo que atua sob o comando dos outros elementos da alma, o faz sem ter a correta dimensão do valor de cada um destes elementos como parte de um todo integrado. Isto nos explica como age o prazer nos indivíduos como uma força de dissuasão da razão: quando uma parte da alma que não é preparada cognitivamente para comandar assume a função de guia e direciona uma pessoa somente à satisfação de seus desejos naturalmente peculiares. O que há de distinto no *logistikón* é que ele é o desejo pelo bem enquanto tal, como explica Cooper (1999 c, p. 125, 126), e não o desejo por um bem particular: “o desejo pelo bem pode (...) ser visto como equivalente ao desejo da parte da razão de elaborar as finalidades da vida por si própria e de alcançá-las”, independente do fato de algo ser atraente porque desperta seu apetite ou porque se liga aos interesses e desejos do *thymós*. Como muito bem conclui o comentador:

Assim a asserção de que o desejo pelo bem é inerente à razão em si mesma equivale à asserção de que quem quer que possua o poder da razão deseja pensar por si próprio, em fundamentos puramente racionais, quais objetivos perseguir na vida, e alcançar tais objetivos. Ele quer, em outras palavras, que a razão comande em sua vida.

Assim, a decorrência fundamental do que Platão diz no livro IV parece ser que cada tipo diferente de nossas aspirações é acompanhada por um tipo de raciocínio ou capacidade cognitiva relacionados tanto à formação do desejo e percepção de seu objeto como satisfatório quanto ao meio de sua satisfação: no caso dos apetites corporais, a identificação de um objeto como aprazível aos sentidos e o raciocínio instrumental necessário a alcançá-lo, no caso da ambição pela vitória e pela glória, a opinião que se forma pela educação moral, no caso do governo da alma, a ciência do que é o bem. O *logistikón*, assim, único elemento da alma responsável por suas capacidades cognitivas e intelectivas, pode integrar a função instrumental da razão e o conjunto das opiniões morais formadas pela educação poética à correta finalidade estabelecida pela descoberta do bem - desde que não esteja submetido ao *epithymetikón* ou ao *thymós* que pervertem seu uso natural.

5.6.3 - A virtude como plenitude da existência humana e a imagem hidráulica dos desejos

A justiça, como harmonia das partes da alma (441 d – 442 a; 443 d - e), é o desempenho otimizado de cada uma destas nos limites próprios de suas funções vitais – o *logistikón* comandar, o *thymós* defender, e o *epithymetikón* sustentar materialmente nossa vida. Ou seja, há espaço na vida humana para a realização de todos os tipos de aspirações que podemos ter desde que não signifique a sublevação das partes inferiores da alma, em outras palavras, desde que os desejos sejam controlados firmemente pela razão. Deste modo, Sócrates diz que o *logistikón* é de “raça real”, e não lhe compete servir, e que as partes da alma que devem se submeter a eles são de “uma natureza à qual convém a escravatura” (444 b). Esta indicação de uma hierarquia natural entre as partes da alma é o que permite Platão mais tarde afirmar, no livro X, que em nossa alma há uma parte “melhor” e que o seu contrário é o que pertence “ao número do pior que temos” (603 a).

Por que Platão denomina o *logistikón* a parte superior da alma? E por que, inversamente, o *thymós* e o *epithymetikón* são as partes inferiores? A resposta parece ser que o *logistikón* está relacionado à capacidade e à possibilidade de plena realização da existência humana – moral e intelectual. Todas as virtudes, e especialmente a justiça, tal como as define Platão no livro IV, dependem do controle do *logistikón* sobre as outras partes da alma (442 c – e; 443 d - e). O *logistikón* é representado por Platão como aquilo que pode nos tornar seres humanos completos; ora, é a única parte da alma que não atua apenas em seu próprio bem, mas no bem de toda a alma, podendo assim organizar a satisfação dos desejos das outras partes da alma para o benefício particular de cada uma, mas também para o benefício geral do indivíduo. Seus desejos e prazeres são considerados os mais nobres, já que dizem respeito às aspirações mais altas de nossa existência – a racionalidade que nos distingue dos outros seres vivos. Já o *thymós* e o *epithymetikón* são aspectos particulares de nossa existência que, embora importantes para nossa constituição como indivíduos, limitam-se às funções mais básicas de nossa vida ligadas a nossa sobrevivência, mais do que a nossa realização integral como seres humanos. Por isso, Platão pensa que não devemos nos deixar reduzir a estes aspectos – justamente o risco que corremos quando o *logistikón* não comanda nossa vida.

Daí o recurso de Platão no livro IX (588 d – 589 b) à imagem do homem habitado por duas feras e um pequeno homem dentro de si, para mostrar que aquele que

deixa prevalecer uma das partes mais baixas da alma falha em se comportar propriamente como um ser humano. O desenvolvimento das considerações de Sócrates sobre a imagem (588 e – 590 b) nos mostra que a maneira particular desta multiplicidade de motivações ser congregada em um único objetivo final - o que significaria, neste sentido, e até certo ponto, a unificação desta multiplicidade de personalidades em uma única - é o comando da razão sobre a vida humana. Ou seja, o comando interno de nossa parte mais humana, a racionalidade, faz nosso aspecto exterior corresponder à nossa essência íntima invisível. Quando as outras personalidades comandam temos uma existência menos humana, e mais animalesca, de acordo com a essência destes seres que nos habitam. Sócrates diz, com efeito, que aqueles que alimentam o monstro e o leão internos matam pela fome e enfraquecem o homem interior (588 e). Platão parece querer dizer, assim, que há aspectos da existência humana que nos aproximam da animalidade²³⁶, mas há outro – o da racionalidade – que nos aproxima do que somos propriamente como humanos, e que nos coloca em relação com o que nos é superior – a divindade. De fato, Sócrates oscila nesta passagem em chamar nossa parte racional de humana ou divina (589 d).

Por este motivo, no livro IV Platão define como *doença* (νόσος) (444 b - d) a condição psíquica deste indivíduo que não se realiza em sua totalidade, em quem as partes inferiores da alma assumem o comando de sua existência, comando que não lhes diz respeito já que não podem satisfazer todas as suas potencialidades. Que o domínio do *logistikón* instituidor da virtude deva ser interpretado como proporcionando a plena realização do indivíduo temos a seguinte consideração de Sócrates: “a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde (ὕγιεια), beleza (κάλλος) e bem-estar da alma (εὐεξία ψυχῆς)” (444 d – e). O *logistikón* institui, assim, uma integridade moral (a virtude) que resulta na perfeita atuação de nossas funções vitais (saúde), na dignidade intrínseca a este modo de vida (beleza) e na satisfação a que ele nos conduz (bem-estar) – ou seja, nos conduz ao único tipo de existência que é própria e plenamente humana.

É de suma importância para a compreensão desta caracterização da superioridade do *logistikón* uma passagem do livro VI (485 d), onde Platão nos explana

²³⁶ No *Fedro* (250 e – 251 a), em que Platão comenta brevemente os perigos do prazer sexual – com ênfase no prazer da prática sexual homossexual - o filósofo diz que este pode tornar o homem semelhante a um animal (um quadrúpede, τετράποδος, é o termo utilizado) que ao perceber as imagens da beleza em nosso mundo atira-se a um prazer contra a natureza (παρὰ φύσιν ἠδονὴν) com desmedida (ὑβρεῖ). Sócrates explica neste diálogo que o problema com os prazeres sexuais, cuja prática é dita um ato abominável e ilícito (δαινὰ καὶ παράνομα), decorre da derrota de nossas aspirações racionais para os apetites que não conhecem os limites do mal (πέρας κακοῦ) (254 a - b).

que a inclinação intensa para a satisfação de um tipo de desejo enfraquece nossas outras fontes motivacionais:

quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado.

Esta metáfora, que muitos comentadores chamam de imagem hidráulica dos desejos, nos mostra que a satisfação repetida das aspirações e desejos de uma parte da alma intensifica sua ação e presença no indivíduo, o que nos força a sermos cautelosos ao alimentar os prazeres do *thymós* e do *epithymetikón*, pois dando livre vazão aos seus impulsos corremos o risco citado de nos reduzirmos a um único aspecto de nossa existência. A razão tem a função em nossa vida de equilibrar as ambições das diferentes partes da alma para que possamos satisfazer todos os nossos desejos e necessidades naturais e benéficos, sem que um aspecto de nossa vida anule o outro, colocando em risco a completude de nossa existência como indivíduos.

5.6.4 - Os prazeres da justiça

O homem bom - sábio, justo, moderado e corajoso – cujas virtudes são o resultado da ordenação harmoniosa das partes de sua alma, alcançada quando cada uma destas realiza plenamente sua função, este indivíduo de alma saudável (444 d - e), é aquele que aprendeu a reprimir certos prazeres particulares que colocam em risco sua integridade – os excessos naturais do *thymós* e do *epithymetikón*. Alcançada a condição de equilíbrio, tal indivíduo pode experimentar novos prazeres, os prazeres oriundos do comando do *logistikón* que dizem respeito à realização do indivíduo como um todo. Lembremos que em sua definição dos três tipos de bens no início do livro II Glauco havia estabelecido que alguns bens podem ser apreciados pelos prazeres que naturalmente carregam consigo, sem que precisem de vantagens ulteriores e extrínsecas à sua natureza para serem apreciados. Os bens da segunda classe, como, por exemplo, a saúde, eram os que além deste prazer natural possuíam consequências benéficas. Glauco e Adimanto haviam exigido de Sócrates que mostrasse o valor intrínseco da justiça desconsiderando as vantagens oriundas de sua ostentação. Em 445 a - b, Glauco, após acompanhar todo o percurso argumentativo de Sócrates definidor da justiça (441 c – 444 e), nega que seja necessário continuar a discussão para se verificar se vale a pena ser injusto e fugir do castigo, mostrando o seu contentamento com a definição de justiça

como saúde da alma. A concepção de justiça como saúde da alma é suficiente para se perceber os benefícios e vantagens naturais da justiça.

Se a justiça é a saúde da alma e, se isto basta para que ela possa ser apreciada como um bem é porque, tal como a saúde do corpo, ela resulta em prazeres naturais de sua condição; deste modo é que a justiça, virtude suprema, pode ser apreciada como um bem em si. Qualquer condição inferior ao nível de estabilidade psíquica alcançado pelo indivíduo justo seria menos prazerosa, ou seja, não seria verdadeiramente prazerosa²³⁷. Quais seriam os prazeres naturais da justiça psíquica? Se a justiça da alma permite a fruição correta e plena – e plena até o limite de saudável – dos prazeres particulares de cada uma das partes da alma, então em ordem crescente de relevância para Platão, encontram-se, primeiro, os próprios prazeres repletivos corporais que resultam do *epithymetikon*, em segundo, os prazeres oriundos do sentimento de nobreza e honra do *thymos* e, por fim, os prazeres próprios do *logistikón* resultantes da atividade intelectual teórica. No entanto, a ênfase neste aspecto dos benefícios da harmonia psíquica da alma justa será realizada apenas no livro IX, como veremos. No livro IV Platão parece referir-se aos benefícios da justiça psíquica como aqueles oriundos da própria condição de equilíbrio das partes da alma. Penso que o tipo de prazer resultante desta condição poderia ser algo correlato ao prazer que resulta imediatamente da própria condição psicológica de estabilidade e saciedade, que no *Górgias* (492 e) Sócrates valorizava e que Cálicles desprezava como a felicidade de pedras ou de cadáveres.

Naquele contexto, porém, tratava-se ainda da condição corporal alcançada após atividades orgânicas de repleção, como a satisfação alcançada com o ato de beber ou de comer. No caso da alma Platão não deixa realmente claro na *República* qual seja exatamente o valor imediato desta condição de estabilidade psíquica, mas penso que não se distancia do que nós contemporaneamente chamaríamos de “paz psíquica” ou “tranquilidade interior”²³⁸. Isto parece se confirmar pelo fato de Platão considerar a justiça como o “estabelecimento de uma ordem íntima” (τὰ οἰκεῖα εἶθ' ἡμέμενον), ou como o “alcance do domínio de si próprio” (ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ), ou ainda como o

²³⁷ Isto fortalece a sugestão feita em nossa análise do *Górgias* de que Platão pensa a virtude como condição necessária ao prazer – leia-se ao verdadeiro prazer, o prazer resultado da vida equilibrada.

²³⁸ Nossa interpretação do que é a justiça segundo Platão coincide com a interpretação oferecida por Annas (1981, p. 132) que diz ser esta “o estado em que a pessoa está completamente satisfeita (ou como diríamos completamente realizada) porque nenhum aspecto dela está sendo reprimido ou está sendo-lhe negada sua expressão própria”. A definição de Platão, conclui a autora, aproxima-se de nossa noção moderna de “saúde mental” que também clama que “um indivíduo está em uma má condição se importantes aspectos dele estão sendo frustrados”, por isso “o melhor modo de vida é aquele em que o indivíduo está saudável, funcionando apropriadamente, e integrado”.

“estabelecimento de uma organização e amizade para consigo mesmo” (κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ), ou, por fim, como o resultado de uma “reunião tão harmoniosa” (ξυναρμόσαντα) quanto a de uma “proporção musical” (ἁρμονίας) dos diferentes elementos que compõem nossa psique (443 d)²³⁹.

O fato de Platão chamar atenção para o tipo de ação que “mantém e aperfeiçoa estes hábitos” (443 e) que constituem a condição de harmonia psíquica, sugerindo assim que a estabilidade da justiça, tal como a estabilidade da saúde corporal, precisa ser vigiada, protegida, alimentada e fortalecida, para que não regreda a uma condição inferior, implica que a condição de estabilidade psíquica da justiça, tal como a caracteriza Platão, não deva ser entendida meramente como uma espécie de estado de pleno repouso. Ela deve ser apreciada não como a situação de um indivíduo que concretizou todas as suas potências no sentido de encontrar-se numa condição de absoluta e estática perfeição, mas na condição de poder sempre exercitar suas potencialidades porque está preparado interiormente para não encontrar obstáculos a tanto. Penso que é precisamente neste ponto que as considerações do livro IX constituem o complemento necessário do que aqui se aponta como as vantagens naturalmente decorrentes da justiça, já que somente lá descobriremos os prazeres que dela decorrem e que Platão diz serem movimentos, em oposição ao estado neutro de repouso.

5.7 – O filósofo e o Bem – ética, política e metafísica nos livros centrais da *República*

5.7.1 - Definição do filósofo e especificação do caráter natural filosófico e de seu prazer

A primeira definição do filósofo ocorre em 475 c, no livro V, e é formulada pelo seu tipo específico de prazer: o filósofo é “aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer (ἄσμένως) e sem se saciar”. Logo adiante, Sócrates nos diz que tipo de objeto é este ao qual o filósofo dirige sua atenção e obtém o seu prazer: são os objetos do conhecimento, que Platão denomina seres em si, tal como o belo em si (αὐτὸ καλόν) (479 a). Os seres em si constituem a unidade inteligível dos seres sensíveis – os objetos da opinião - que deles participam (τὰ

²³⁹ Nesta passagem a tradução dos termos e expressões em grego é nossa.

μετέχοντα) (476 c - d) e se caracterizam por sua imutável identidade (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ὄντα) (479 e). Podemos inferir que o prazer do filósofo encontra-se na realização da potência do conhecimento (ἐπιστήμην) (477 d - e), que se aplica ao Ser para conhecê-lo enquanto tal (ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει) (478 a), sem se perder na multiplicidade mutável dos objetos da opinião (479 d - e). Neste sentido, diríamos que o filósofo é aquele que persegue os prazeres próprios do *logistikón*.

Quanto à caracterização da personalidade filosófica realizada no livro VI interessa-nos dois pontos: em primeiro lugar, a definição da natureza filósofa (485 a - 487 a) e em segundo lugar seu objetivo na atividade do conhecimento (500 c - 502 c). É neste momento que aparece originalmente a imagem já comentada dos desejos como uma “corrente hidráulica”: quando os desejos (αἱ ἐπιθυμίαι) se inclinam com força para um único objeto, tornam-se débeis para o resto, desviados que foram para aquele lado (485 d). A partir deste princípio Sócrates pode explicar o desinteresse natural do filósofo pelos prazeres corporais (τοῦ σώματος), já que a busca das ciências e as atividades intelectuais são o “prazer da alma em si” (περὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἡδονὴν αὐτῆς καθ’ αὐτὴν). Esta explicação de Sócrates é importante, em primeiro lugar, porque sugere a ideia – que será retomada e aprofundada no livro IX - que Platão pensa poder definir as pessoas pelo tipo de prazer que buscam: quando se direcionam a um tipo específico de prazer sua personalidade molda-se de modo apropriado àquela atividade. Com efeito, o filósofo amante das ciências, naturalmente desapegado dos objetos corporais, será “moderado e de modo algum ambicioso”, diz Sócrates (485 e). E, em segundo lugar, porque nos esclarece a respeito do poder dissuasivo do prazer: o prazer intensifica nosso interesse por uma mesma atividade ou por um mesmo objeto e nos afasta de outras atividades e outros objetos.

O caráter filosófico, além de moldar-se naturalmente pelo seu desvio ou desinteresse dos prazeres particulares das partes inferiores da alma, sofre também decisiva influência dos próprios objetos aos quais seu pensamento se aplica. Este fenômeno denominado *mimesis*, por Sócrates, faz com que os filósofos passem a se comportar da mesma maneira que os seres em si, “estes objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão”. Pois, não há maneira de não imitarmos “aquele com quem convivemos, se o admiramos”, observa Sócrates (500 c). O filósofo “convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano” (500 c - d).

Por esta razão, apesar de todos os tipos de prazeres e desejos poderem perverter-se e perder a unidade da cidade, a classe dos sábios e seu prazer intelectual adquirem o prestígio e o privilégio na *kallípolis*, segundo Platão. Assim como a terceira classe e a classe dos guerreiros fariam de tudo para multiplicar suas ocasiões de prazer colocando a cidade em risco para a satisfação de seus desejos particulares - multiplicando o quanto lhes fosse possível os objetos que satisfazem seus desejos, tornando toda a cidade, e não somente sua própria classe, concupiscente ou belicosa - também o filósofo busca multiplicar seus objetos de desejo e aspiração que o satisfazem em sua atividade contemplativa: a ordem, a razão e a virtude. Por isto mesmo, procuraria todos os meios de instaurar a ordem na cidade, não satisfeito em moldar-se apenas a si mesmo (500 d). Tentaria ser criador da virtude em todo o povo (500 d), tomando “o Estado e os caracteres dos homens como se fossem uma tábua de pintura” (501 a), limpando suas imperfeições para lentamente imprimir a forma da ordem contemplada nas essências da justiça, da beleza, da temperança e das virtudes congêneres (501 b).

Podemos dizer, assim, que o prazer que intensifica a atividade intelectual do filósofo intensifica também, por consequência, a *mímesis* filosófica das Formas – decorrência natural da contemplação. Corretamente canalizada, a *mímesis* filosófica ativa o processo *demiúrgico* do filósofo que somente deseja multiplicar a ordem e a virtude onde for capaz de realizá-las. No entanto, a concretização da ordem na cidade exige do filósofo o conhecimento para realizá-la, e este ele adquire somente com o estudo da mais alta (τοῦ μεγίστου) de todas as ciências (504 d), a ciência do Bem (τοῦ ἀγαθοῦ) (505 a).

5.7.2 - A necessidade da ciência do Bem

É preciso compreender, então, como o conhecimento do Bem²⁴⁰ é o fundamento da atividade política do filósofo de governo da *kallípolis* e como é, ao mesmo tempo, o

²⁴⁰ As proposições de Sócrates sobre o Bem se encontram distribuídas entre os livros VI e VII em pelo menos três momentos distintos identificáveis: um primeiro momento (505 a – 506 b) em que Sócrates refuta definições correntes do Bem e fala da importância do conhecimento do Bem para a vida humana; um segundo momento (507 a – 518 b) em que Sócrates faz as proposições mais importantes - apesar de muitas delas serem apenas indiretas, vagas ou somente sugestivas da natureza do Bem - através de três imagens: a imagem do Sol, a imagem da Linha e a imagem da Caverna. A primeira (507 a – 509 c) trata de traçar características centrais sobre a natureza do Bem (as considerações são predominantemente ontológicas), a segunda (509 d – 511 e) fornece apontamentos sobre como se chegar ao conhecimento do Bem (as considerações são predominantemente epistemológicas) e a terceira (514 a – 518 b) trata dos aspectos moral e político do conhecimento do Bem relacionados à educação filosófica. Um terceiro momento para as proposições acerca do Bem se encontra já próximo do fim do livro VII quando Sócrates

conhecimento necessário ao cuidado que o filósofo tem em tornar sua alma justa e preservá-la nesta condição, já que para Sócrates o conhecimento do Bem é imprescindível “para se ser sensato na vida particular e pública” (τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πρόξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ) (517 c)²⁴¹. É decisivo para a resolução desta questão o fato de Sócrates tornar o conhecimento dos demais conceitos morais dependente do conhecimento do Bem: em 505 a diz que “(...) a ideia do bem é a mais elevada das ciências (μέγιστον μάθημα) (...) para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), e em 506 a afirma que ninguém conhece suficientemente as coisas justas e belas “se ignorar no que elas são boas”²⁴² (ὅπη ποτέ ἀγαθὰ ἐστίν). Em 505 a - b a importância do conhecimento do Bem é ainda mais valorizada parecendo mesmo extrapolar o âmbito da moralidade quando Sócrates diz que, na verdade, de nada nos serve o conhecimento se conhecermos tudo quanto há, mas não conhecermos o Bem.

Nossa hipótese para o significado de tal asserção é que o conhecimento do Bem diz respeito à utilidade ou uso que se possa fazer dos demais tipos de conhecimento, como o conhecimento matemático ou o conhecimento que chamamos de científico, e neste sentido é que ele é imprescindível a estes. Ora, se o filósofo-rei é quem faz uso do conhecimento do Bem, a proposição deve estar firmando que o conhecimento das matérias de fato é suficiente para a determinação da natureza de seus objetos, mas não é suficiente para informar-nos sobre o uso moral e político que deles se pode fazer²⁴³. Se a importância do conhecimento do Bem reside, então, em sua propriedade de tornar úteis os outros conhecimentos, isto revela que o conhecimento do Bem é um conhecimento dos fins a que as coisas devem servir e podemos, portanto, esperar que a metafísica e a epistemologia de Platão nas próximas passagens justifique ou explique este aspecto teleológico do conhecimento do Bem, fundamental para a vida prática.

tece considerações acerca da dialética (531 d – 534 e), justamente a ciência que tem por objeto o conhecimento do Bem.

²⁴¹ Como demonstra Penner (2007, p. 27 - 30), a compreensão da Forma do Bem é o “caminho mais longo” mencionado no livro IV (435 d) e VI (504 a – b) como necessário à plena compreensão da divisão da alma em partes e da relação destas com as virtudes, o que significa que uma boa resposta para a pergunta “o que é a Forma do Bem?” deve permitir-nos compreender como o estudo do Bem é necessário à vida prática do filósofo.

²⁴² Tradução de J. Guinsburg, mais acurada, neste caso.

²⁴³ Dixsaut (2005 a, p. 229, 230) assim explica a inferioridade das ciências matemáticas com relação ao conhecimento do Bem: se, por um lado, elas são suficientes para começar a “subtrair seus objetos de toda espécie de mudança e relativismo” e são capazes de “reivindicar a determinação de uma medida exata”, elas são, por outro lado, com relação aos seres, “impotentes para medir seu valor e principalmente para apreciar justamente aquele dos conhecimentos que elas proporcionam”. Assim, “nenhum saber pode ser útil ou vantajoso se ele é incapaz de precisar em que ele é bom, ora esta é a questão que não se faz justamente nenhuma destas ciências (...)”.

5.7.3 - Analogia do Bem com o Sol – o bem como fundamento ontológico das Formas

Sócrates revela na passagem da analogia do Bem com o Sol a relação existente entre os dois planos da existência, o da realidade e o da aparência. No âmbito da realidade e da inteligibilidade os seres em si constituem a unidade da multiplicidade existente no plano das aparências e da visibilidade. Portanto, para as múltiplas coisas, múltiplas ações e relações, e múltiplas pessoas, que podem ser consideradas belas existe uma única ideia de beleza que lhes corresponde (507 b), e o mesmo princípio se aplica às coisas justas e, a julgar pelos exemplos do livro V (479 a - c), a diversos tipos de propriedades²⁴⁴ que possamos atribuir aos seres. Qual o lugar ocupado pelo Bem neste plano? Segundo a analogia do Bem com o Sol, assim como este ilumina as coisas visíveis e nos permite sua visão, a ideia do Bem é o “(...) que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder. (...) ela é a causa do saber e da verdade (αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας)” (508 e). As próximas asserções de Sócrates esclarecem o ponto: há uma relação ontológica de causalidade entre o Bem e as outras Formas. Assim como o Sol proporciona às coisas visíveis também a gênese, o crescimento e a alimentação, é pelo Bem que aos objetos do conhecimento “o ser e a essência (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) (509 b).

A última passagem acima transcrita é amplamente reconhecida pelos comentadores como uma das mais desconcertantes da *República*, talvez do *corpus* platônico²⁴⁵. Nossa hipótese de leitura para resolvermos este problema interpretativo²⁴⁶

²⁴⁴ As propriedades enumeradas envolvem conceitos matemáticos como a duplicidade e a metade; além das que expressam dimensões como a grandeza e a pequenez, a leveza e o peso (479 b).

²⁴⁵ Denyer (2007, p. 284) indica-nos algumas das fontes antigas para a proverbial dificuldade em entendermos o conceito platônico de Bem. A primeira encontra-se em um fragmento de uma comédia de Amphipolis, em que um escravo diz ter compreendido algo menos do que fora capaz de compreender o conceito platônico de Bem (Diógenes Laércio, III, 27). A outra fonte é Aristoxeno que descreve a decepção das pessoas que ouviram a aula pública de Platão sobre o Bem. A decepção fora causada pelo fato de Platão tratar nesta aula de matemática e não desenvolver seu pensamento sobre aquilo que as pessoas convencionalmente consideram bens, como a saúde, a riqueza, a força, etc. Altman (2012, p. 26) diz que as concepções provocativas que se firmam acerca do platonismo dependem das interpretações que se conferem às afirmações de Platão sobre o Bem nesta passagem, cujo significado, segundo o comentador, não só é obscuro, mas foi intencionalmente planejado por Platão para ser assim.

²⁴⁶ Seel (2007, p. 169 – 174) enumera cuidadosamente todas as proposições platônicas acerca da Forma do Bem na *República*, para avaliar as supostas contradições presentes no discurso platônico segundo a

é a seguinte: se as ideias ou seres em si são em algum sentido, e em qualquer medida que sejam, determinantes dos seres visíveis – a noção platônica de participação da multiplicidade visível na unidade inteligível o indica – talvez esta determinação declarada das ideias pelo Bem sinalize que existe aqui entre o Bem e as ideias, de um lado, uma relação análoga à existente entre as ideias e os objetos visíveis, de outro. Se uma ação é justa porque participa da ideia de justiça e um objeto é belo porque participa da beleza em si, ou seja, se a multiplicidade visível somente pode ser compreendida a partir da unidade inteligível, então é possível que a multiplicidade das ideias somente se faça compreender a partir da unidade inteligível cuja responsabilidade é do Bem. Se o belo em si é a Forma da Beleza que explica porque as coisas belas são belas, a ideia do Bem seria a Forma que explica a inteligibilidade de todas as outras Formas. Afinal, o que as coisas belas visíveis têm em comum enquanto belas somente se explica pelo fato de existir uma Forma da Beleza que dá conta de unificar numa única ideia o que somente pode-se perceber como múltiplo na natureza. Ora, o que as ideias têm em comum, senão o próprio fato de serem inteligíveis? Algo deve explicar a posse comum desta mesma característica por seres diferentes. Isto forneceria, além do mais, uma explicação de porque antes de começar a analogia do Bem com o Sol Sócrates faz questão de lembrar-nos o princípio estabelecido da existência das Formas: objetos denominados por uma mesma palavra devem ser explicados pela existência de uma Forma que lhes abrange e fornece suas características essenciais (507 b).

Assim, a única maneira que Platão nos apresenta de explicarmos a posse comum de características idênticas por parte de seres diferentes é a participação em uma instância metafísica superior que confere a unidade racional necessária à compreensão da multiplicidade em questão. A partir disto, penso que podemos inferir que o Bem é a própria Forma da Forma, ou seja, a Forma que explica a possibilidade de existirem seres

tradição de comentário ao texto. As supostas contradições, apontadas, de fato, por outros comentadores, são: 1) de um lado, o fato de Platão apontar a Forma do Bem como o objetivo da ação humana e, de outro, sua descrição altamente abstrata que nos dá a impressão de uma Forma vazia de conteúdo; 2) de um lado, a pretensão de Platão de que a Forma do Bem cause efeitos no mundo sensível e, de outro, sua caracterização como pertencendo exclusivamente ao mundo inteligível; 3) de um lado, o princípio estabelecido de que somente o que existe pode ser conhecido e, de outro, a caracterização da Forma do Bem como “para além da *ousia*”, que se interpretada como para além da existência, tornaria a Forma do Bem incognoscível; 4) de um lado, a afirmação que a Forma do Bem é o mais brilhante dos seres – o que garantiria sua cognoscibilidade - e, de outro, sua caracterização como “para além da *ousia*”, o que parece torná-la incognoscível; 5) se a Forma do Bem for uma essência e ao mesmo tempo a mais alta das classes que formam o sistema das essências, enquanto uma essência ela se conteria a si mesma como uma classe mais baixa.

inteligíveis²⁴⁷. Esta hipótese tornaria compreensível a descrição do Bem como causa da essência e do ser das Formas, pois o ser e a essência das Formas é a sua inteligibilidade, justamente a característica que as torna distintas dos outros seres – no caso, os seres visíveis que não são inteligíveis. Ademais, explicaria porque o Bem está para além da essência, por sua dignidade e poder: o Bem enquanto instância metafísica máxima no mundo inteligível é proporcionalmente mais importante do que as Formas, tal como estas o são também em relação aos sensíveis – importância entendida como a primazia proposta por Platão na relação causal que determina tais seres ontologicamente. Esta superioridade do Bem que sugere a existência de uma hierarquia entre as Formas que compõem o plano inteligível é reafirmada em várias passagens posteriores, como em 509 d quando Sócrates diz que o Bem reina no mundo inteligível (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους), ou que ele é a última porção do inteligível atingida pelo poder da dialética, o princípio de tudo (τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν) (511 b), ou que ele está no limite do inteligível (ἐν τῷ γνωστοῦ τελευταία) e é causa de tudo quanto há de justo e belo (πᾶσι παντῶν αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία) (517 b - c), ou, por fim, que ele é o mais excelente dos seres (τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὔσι θέαν) (532 c).

5.7.4 - A imagem da Linha – o Bem como fundamento epistemológico das ciências

Se o Bem é a Forma do que vem a ser uma Forma, então se compreende também como o conhecimento do Bem possa ser condição do conhecimento dos outros conceitos distantes do âmbito moral. Ora, a imagem da Linha irá nos esclarecer que o conhecimento científico deve ter acesso às Formas para produzir o seu saber, mas que este é, ainda assim, um saber incompleto porque não atinge o princípio de tudo (τὴν τοῦ

²⁴⁷ Esta sugestão é feita tanto por Holowchack (2004, p. 188) quanto por Pappas (2000, p. 137, 138) que diz que o Bem “is the Form of *Form-ness*”. Sugestão semelhante é realizada por Santos (1999 b, p.257) que diz que as Formas, em relação aos sensíveis que as exemplificam apenas imperfeitamente, devem ser pensadas como os melhores objetos de seu tipo particular e específico. Assim, a Forma da Justiça é o melhor exemplar possível da justiça, precisamente por seus atributos ideais. Ou seja, as Formas são irrestritamente o que os sensíveis são apenas de modo restrito. O Bem seria a Forma que confere tal propriedade a cada uma das outras Formas existentes de ser “o melhor objeto de seu tipo para se conhecer”. Contra a crítica de que a participação das Formas no Bem tornaria todas as Formas boas - o que não deveria estar na pretensão de Platão que admite a existência de Formas para termos morais depreciativos - argumentamos, em primeiro lugar, que em nenhum momento da *República* Platão fala de formas de termos morais ruins, e em segundo lugar, e de modo mais decisivo, que a participação na Forma do Bem não torna as demais Formas boas no sentido moral, mas as torna boas como excelentes objetos de conhecimento, ou seja, a propriedade essencial comunicada pelo Bem às Formas é a perfeição enquanto seres ideais e não a perfeição moral. Ora, mesmo Formas de termos morais negativos como a Forma da Injustiça ou a Forma do Vício são perfeitos enquanto seres ideais. Esta hipótese interpretativa que toma o Bem como a Forma da Forma já havíamos assumido em nossa dissertação de mestrado intitulada “Sobre o retrato do filósofo na *República* de Platão”, defendida no ano de 2010. Contra interpretações deste tipo temos, por exemplo, Sedley (2007, p. 268).

παντὸς ἀρχὴν) (510 b; 511 a). Assim ele procede utilizando hipóteses sem dar destas nenhuma justificativa para delas tirar consequências que levam a uma conclusão (τελευτήν) (510 b). Neste caso, o conhecimento somente será completo se tiver apreendido a causa da inteligibilidade das Formas – o Bem.

Para compreendermos a natureza de tal completude, vejamos o que nos revela o procedimento cognitivo chamado de entendimento (διόνοισιν), descrito na imagem da Linha. Em primeiro lugar, diz Sócrates que as Formas podem ser entendidas como modelos dos objetos visíveis (510 b; 510 d), já que estes, por sua vez, devem ser tomados como imagens (εἰκόνες) no mesmo sentido em que as sombras são as imagens dos objetos visíveis, segundo a descrição da suposição (εἰκασίαν) e da fé (πίστιν). É durante a descrição destes dois estados cognitivos inferiores que Sócrates propõe a existência desta correlação entre o que é um modelo e o que é sua imagem (509 d - 510 a). Isto está de acordo com a noção de que as Formas são a unidade inteligível da multiplicidade sensível, e nos mostra porque o conhecimento do primeiro é relevante para o trabalho do filósofo prático que governará a cidade justa. Ele deverá tomar o plano das ideias como o modelo para suas resoluções políticas e morais. Se o Bem atua como a unidade final que abarca a completa multiplicidade das Formas, podemos inferir que o Bem é o modelo final ao qual o filósofo recorrerá para sua vida prática. Precisamos, então, entender como o Bem pode ser o paradigma que orienta a atuação do filósofo na cidade e em sua vida moral particular.

O que nos revela a descrição na imagem da Linha do processo cognitivo chamado inteligência (νόησιν)? Sócrates diz que este caminho percorrido somente entre as Formas toma as hipóteses como hipóteses (511 b). Ora, o fato de se poder passar de uma Forma a outra Forma sem auxílio da sensibilidade (αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρόμενος) é uma forte sugestão de que as Formas possuem relações essenciais entre si (510 b). Se estas relações existentes entre as Formas, por um lado, nos esclarecem o que as Formas são, já que o dialético, como nos dirá Sócrates mais tarde (534 b), é aquele que apreende a essência de cada coisa e se, por outro lado, tais relações são reveladoras da hierarquia existente entre as Formas, então o sistema composto pelas Formas é um sistema ao mesmo tempo lógico e axiológico de relações. Sugiro que as hipóteses formuladas pelo dialético são hipóteses acerca das relações lógicas e axiológicas entre as Formas. Por isso, o conhecimento das Formas é

incompleto até que se conheça o Bem²⁴⁸, pois se, por um lado, o entendimento partindo dos sensíveis para uma ideia específica nos dá a conhecer um aspecto da realidade isolado, como, por exemplo, a beleza ou a justiça das coisas, a dialética, por outro, passando de ideias a ideias para o Bem, e depois concluindo a partir do conhecimento deste, nos dá a conhecer o conjunto das múltiplas relações possíveis entre as ideias, ou seja, o conhecimento do Bem fornece o conhecimento do sistema lógico e axiológico das Formas.

Suponho que é por esta razão que em 537 c Sócrates possa dizer que o dialético é o único capaz de uma perfeita visão de conjunto (σύννοησιν). Assim, se o acesso a uma ideia permite a racionalização de um âmbito exclusivo da realidade, o acesso ao Bem permite a compreensão da estrutura final da racionalidade universal do mundo inteligível. O conhecimento do Bem proporciona a possibilidade de destruição das hipóteses (τὰς ὑποθέσεις ἀναίροῦσα) (533 c), o que sugiro que possa ser interpretado igualmente de duas maneiras: o conhecimento do Bem ou confirma as hipóteses firmadas sobre as relações entre as Formas – neste caso, destruindo o seu caráter hipotético – ou refuta as hipóteses errôneas sobre estas – destruindo a validade de suas proposições.

Se a ciência do Bem permite a compreensão do papel de cada ideia em um sistema ordenado e unificado ao revelar suas múltiplas relações possíveis de integração com outras ideias, entende-se porque ela é apropriada ao filósofo que deve ordenar a cidade em seus detalhes sem perder de vista a unidade de seu conjunto. Fundamental também para a vida ética dos indivíduos já que permite a compreensão perfeita das

²⁴⁸ Segundo a descrição da Linha isto ocorre porque se chega até o “princípio de tudo” ou ao “princípio não-hipotético” a partir do qual todas as demais conclusões são alcançadas (511 b). Ora, se a imagem do Sol nos dizia que o Bem confere o ser e a inteligibilidade das Formas e, se como havíamos inferido, o conhecimento científico completo é dependente da ciência do Bem, podemos concluir aqui que o “princípio de tudo” na imagem da Linha representa a ideia do Bem. A questão da identificação do “princípio de tudo” com o Bem é bastante debatida entre os comentaristas e nem todos eles concordam que tal identificação seja não problemática. Contra o tipo de interpretação que assumimos estão, dentre outros, Dixsaut (2005 a, p.249 - 251) a quem o Bem não é o único princípio não hipotético, embora seja a causa da existência não-hipotética das Formas, e Sayre (1995, p. 173 - 181), que considera que o princípio não-hipotético da dialética é a própria totalidade das Formas em suas inter-relações naturais, cuja apreensão confere ao dialético a visão sinótica ou de conjunto que os matemáticos não possuem. Benson (2010, p. 199) é um dos comentaristas que também identifica na *arkhé* do segmento superior a Forma do Bem, lembrando que a imagem da Linha fora desenvolvida com o propósito de esclarecer a comparação do Sol como Bem. Ofereço como evidências de que o conhecimento do Bem é o último a ser atingido, duas passagens posteriores - 517 b quando Sócrates diz que “no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem”, e 532 a – b quando Sócrates assevera que o dialético “não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem (ἀντὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν), chegando aos limites do inteligível”. Outro comentarista que identifica a Forma do Bem ao “princípio de tudo” ou ao “princípio não-hipotético” é Mason (2007, p. 198).

virtudes em suas múltiplas relações. Agora podemos entender em que sentido a ideia do Bem torna útil a justiça e as outras virtudes (505 a), pois ao apontar-lhes o seu lugar próprio no plano inteligível ela permite a compreensão do valor de cada virtude dentro de um esquema axiológico universal. Ora, Sócrates diz que a ideia do Bem torna as virtudes também valiosas (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα) (505 a). As relações axiológicas que a ciência do Bem nos permite descobrir fundamentam-se na relação ontológica do Bem com as ideias e destas entre si conforme são determinadas pelo Bem. A ciência do Bem, portanto, permitindo a descoberta do verdadeiro valor de cada ideia, torna-se uma espécie de critério moral universal. Platão, porém, parece querer dizer mais do que isto: determinando a relação não somente das ideias morais, mas de todas as ideias existentes, a ciência do Bem fornece um critério racional universal absoluto.

5.7.5 - O Bem como fundamento da vida prática

No *Protágoras* (356 e – 357 a) a arte da medida dos prazeres fora considerada a garantia da salvação da vida humana, agora na *República* a ciência do Bem é a garantia da salvação da cidade²⁴⁹. O que vimos nas páginas anteriores foi a tentativa de Sócrates de fornecer todo o aparato epistemológico e metafísico para qualquer noção de medida ou ciência da medida que pretenda ser um guia seguro à vida humana. O Bem que está acima do próprio ser, mas que confere a essência e o valor de cada um dos seres inteligíveis e sensíveis abaixo dele, figura na *República* como o fundamento metafísico de qualquer tipo de ordenação que se pretenda concretizar na realidade - seja a ordem efetivamente realizada pelo demiurgo na criação do universo sensível (tema que Platão desenvolverá no diálogo *Timeu*) seja a ordem moral e política pretendida pelo filósofo em sua idealização da *kallípolis*.

Se cada uma das Formas particulares atua como a força determinante da unidade de um aspecto do mundo sensível, a Ideia do Bem é a força determinante da unidade de todo o mundo inteligível. Uma vez que o mundo inteligível abarca todas as Formas representativas dos valores morais, a ciência do Bem é o conhecimento de todas as possibilidades de relações axiológicas entre os objetos no mundo humano e no mundo inteligível. Neste sentido, o Bem figura como o critério absoluto máximo de toda

²⁴⁹ O Bem é a salvação da cidade no sentido de que a existência da *kallípolis* depende do filósofo assumir o governo da cidade, e de que o filósofo a governa a partir da ideia do Bem. Ora, como afirma uma das mais famosas passagens da *República* (473 d): “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, (...) não haverá tréguas dos males (...) para as cidades, nem sequer (...) para o gênero humano (...)”.

atividade humana que envolve valoração de objetos e ações. É neste sentido de mostrar como cada um dos objetos se insere no contexto maior de nossa existência que o Bem atua como o critério das ações do filósofo. A ciência do Bem é, assim, o fundamento epistemológico da escolha racional.

Se a arte da medida envolvia a percepção do valor que as ações adquirem a despeito de sua inserção na temporalidade (as pessoas comuns erram por conta da distância entre os prazeres presentes e os futuros - *Protágoras* 356 a – 357 b), o Bem atua como o critério atemporal das ações, ao mostrar a imutável relação entre os valores expressos nas Formas. Se a arte da medida constituía a única maneira de não deixar-se vencer pela aparência dos objetos sensíveis, o Bem é o critério máximo da ação ao mostrar-nos a ordem racional em seu estado puro nas relações dos seres inteligíveis distante da confusão causada à percepção pelas aparências sensíveis. Relações estas que Platão apresenta na imagem da Linha fornecendo o fundamento metafísico da distinção entre aparência e realidade. Mas podemos falar de arte da medida na *República*? Estaria ela presente, de algum modo, na atividade ética e política do filósofo?

Uma passagem do livro X da *República* permite a suposição de que a arte da medida dos prazeres possa ser atribuída ao domínio do *logistikón* e sugere que a inabilidade em realizar o cálculo dos prazeres se deva à influência do *epithymetikon* e do *thymós*. Nesta passagem da *República* Sócrates realiza considerações muito próximas das tecidas no diálogo *Protágoras* (355 e – 357 b) a respeito do poder das aparências em nos confundir e da possibilidade de uma arte da medida para guiar nossas ações. Diz que a posição, o lugar e a distância espacial onde se encontram os objetos causam “toda espécie de confusão em nossa alma” (602 c), fazendo-nos confundir suas grandezas, e tornando-nos indecisos sobre suas características físicas como a retidão e o desalinhamento, a concavidade e a convexidade (602 c). Contra tais inconvenientes, diz Sócrates, para não deixar prevalecer em nós a confusão sobre o que é maior ou menor, mais numeroso ou menos numeroso, inventou-se a medição, o cálculo e a pesagem (τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι) (602 d). Não obstante, o emprego destas técnicas somente pode ser feito pelo “elemento racional de nossa alma” (τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον) (602 e)²⁵⁰.

Ora, mesmo de posse da técnica, ocorre de às vezes tais objetos ainda nos causarem, em certas ocasiões, confusão sobre suas propriedades, adverte Sócrates (602

²⁵⁰ Tradução de J. Guinsburg, mais clara neste trecho.

e). Apoiado no princípio de que “é impossível que o mesmo elemento tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre os mesmos objetos” (602 e) – mesmo princípio utilizado para explicar a divisão da alma em três partes – Sócrates conclui que o elemento da alma que julga através da medida (κατὰ τὰ μέτρα) não pode ser o mesmo que julga sem a medida (603 a). Sócrates conclui que o cálculo e a medida é a atividade própria da melhor parte (βέλτιστον) – o *logistikón* – e a apreciação sem medida própria das piores partes da alma (τῶν φαύλων) – o *epithymetikón* e o *thymós* (603 a). Entendo que o panorama traçado torna possível a compreensão de como a arte da medida dos prazeres, exposta no *Protágoras*, poderia atuar em nossa vida, segundo o novo esquema teórico da *República*.

O *logistikón* calcula o resultado global da realização de nossas aspirações particulares e avalia o valor de cada tipo de prazer para decidir dentre nossos diversos desejos quais e quando serão satisfeitos tendo em vista o benefício do indivíduo como um todo. Os prazeres de longo prazo e a busca em longo prazo dos prazeres que dizem respeito ao funcionamento natural de nossa vida psíquica e corpórea saudável prevalecem sobre os impulsos imediatos – que neste sentido particular de prejudiciais porque cegos ao benefício completo do indivíduo, podem ser chamados irracionais²⁵¹. A vida dedicada aos prazeres de curto prazo e à busca em curto prazo dos prazeres, independente do que pode prejudicar o indivíduo, acontece somente na vida não governada pelo *logistikón*, incapaz de frear o mau direcionamento quantitativo – o quanto um desejo deve ser satisfeito - e qualitativo – qual desejo deve ser satisfeito - das partes inferiores da alma.

Sendo o modelo para a concretização da unidade racional final, o Bem nos permite a determinação da função, papel, lugar ou utilidade que cada um dos elementos da multiplicidade sensível pode alcançar nesta ordem. Uma coisa é boa, por conseguinte, quando ocupa este papel ou lugar na ordem desejada tornando-se útil ao

²⁵¹ Moss (2006, p. 509) sugere que a concepção intelectualista do desejo exposta no *Protágoras* – o desejo como resultado de um cálculo racional – equivale à descrição do desejo racional do *logistikón* exibido na *República*, e está em contraste com o desejo não-racional por prazer do *epithymetikón*. Sobre a diferença entre a concepção de bem formada pelo desejo e a formada pela razão, Moss (ibidem, p. 529) nos diz que um objeto não pode simplesmente *parecer* possuir boas consequências em longo prazo que em uma avaliação geral comparativa superem as vantagens dos benefícios em curto prazo; também não é possível simplesmente *parecerem* tais consequências apropriadas à alma como um todo. Tais pensamentos, conclui Moss, somente podem advir ao indivíduo depois de realizado certo cálculo. “Portanto, enquanto o apetite pode desejar as coisas enquanto boas, ele nunca pode ter os tipos de pensamentos sobre o bem que a razão possui. A razão é apropriada para governar a alma não apenas porque deseja as coisas como boas, mas porque pode raciocinar de modo a descobrir o que é de fato bom, e assim desenvolver desejos pelo que é verdadeiramente bom”.

conjunto de elementos do qual ela faz parte²⁵². É neste sentido que os seres da multiplicidade visível podem participar da ideia do Bem. Uma vez que as relações que se pode ou se deve estabelecer entre as múltiplas coisas do mundo visível precisam espelhar a ordem contemplada no plano inteligível – determinada pelas relações lógicas e axiológicas entre as Formas – a participação das coisas boas no Bem é mediada por sua participação nas demais Formas particulares. Qualquer ser do mundo visível pode, assim, tornar-se uma coisa boa desde que se possa encontrar para ele um lugar nesta ordem aspirada com base na contemplação do paradigma das Formas. É deste modo que o prazer pode ser algo bom desde que nas condições e dimensões adequadas: da ordem corporal – da saúde – e da ordem moral – da virtude.

O Bem é o fundamento ontológico e epistemológico que garante que a atribuição de cada elemento heterogêneo ao seu devido lugar na hierarquia dos seres determinada pelo sistema das Formas tornará aquilo a que se aplica o modelo inteligível de organização uma perfeita unidade. Assim é que a arte da medida dos prazeres é fundamentada pelo Bem em harmonia com a unidade corporal do organismo saudável e em harmonia com a unidade psíquica de nossa vida interior garantida pelo conjunto das virtudes. A unidade dos diversos elementos corporais do organismo saudável e a unidade das diversas virtudes da alma justa (e também saudável) dependem da aplicação deste modelo inteligível, assim como a unidade das classes sociais na *kallípolis*. Mas podemos dizer que há espaço para a arte da medida na atividade política de governo exercida pelos filósofos na *kallípolis*?

5.7.6 – O Bem e a arte da medida no governo dos filósofos

Em uma passagem do livro IX Sócrates diz que os trabalhadores manuais, justamente aqueles que compõem a terceira classe da cidade, são os indivíduos, “que tem sua melhor parte débil por natureza” (590 c), “incapaz de comandar os monstros que nele habitam” (590 c). Em 590 d, Sócrates observa que a única maneira deste homem inferior ser “mandado por um poder semelhante ao do homem superior” seria submeter-se “ao comando exterior (ἔξωθεν)” deste “ser divino e sensato” – que só pode ser o filósofo governante da cidade. A deficiência da apreciação dos prazeres do homem

²⁵² Sugestão semelhante é feita por Fine (1999, p. 228) que assevera que: “Conhecer a relação de uma Forma com a Forma do Bem é conhecer seu lugar no sistema teleológico do qual ela faz parte. Cada Forma é boa porque tem a função de cumprir certo papel no sistema; sua bondade consiste em sua contribuição para a estrutura, para a ordenação rica e harmoniosa da estrutura, e porque ter um lugar neste sistema é parte do que ela é”. Posição praticamente idêntica é defendida por White (2011, p. 340).

comum que o leva a ser insensato em sua vida e que poderia prejudicar a ordem da cidade é suplementada pela especialidade do filósofo em tal matéria. Ora, se o filósofo atua na cidade como a razão superior que comanda a parte apetitiva de todos os indivíduos incapazes de fazer isto autonomamente, então, ele governa a cidade também através da arte da medida dos prazeres²⁵³.

Deste modo, os indivíduos da terceira classe, a classe responsável pela produção material da cidade, são os mais próximos do gozo dos prazeres corpóreos da cidade, cuja liberdade individual para as posses necessárias a tanto, neste aspecto, corresponde, em proporção inversa, a sua determinação na hierarquia da cidade (389 d – e). A ausência de detalhes claros a respeito de sua formação e organização na cidade torna impossível qualquer afirmação categórica sobre eles, mas observe-se que são os únicos indivíduos a quem Platão não faz restrições dietéticas e a quem não proíbe o uso do dinheiro. Os indivíduos da classe guerreira, responsável pela defesa militar da cidade, naturalmente predispostos à atividade física competitiva, motivada pelos sentimentos de honra e dignidade, encontram seu prazer particular no aspecto agonístico de seu treinamento físico e em sua atividade bélica, tendo sua fruição restrita somente ao ponto de não dirigirem sua ânsia por disputa contra o restante da cidade; o plano educacional descrito por Platão até o fim do livro IV, especialmente a parte ginástica, demonstra como isto acontece – note-se especialmente a enorme quantidade e diversidade de provas e disputas a que são submetidos²⁵⁴. Os membros da classe sábia, os filósofos,

²⁵³ Na cidade justa, assim, o prazer é guiado pela virtude: o princípio aplica-se à cidade – as classes inferiores são guiadas pela filosofia – e ao indivíduo – as paixões são guiadas pela razão. Portanto, todo o complexo sistema de controle social imaginado por Platão na cidade justa é a ação da racionalidade filosófica onde a irracionalidade pode irromper. Com efeito, ao tratar de sua concepção de temperança, conciliando suas duas principais proposições, ser “senhor de si” e “dominar os prazeres”, Platão conclui que na cidade justa os desejos e prazeres da classe inferior estão dominados pela classe superior (431 c), observando, ainda, que um grande número e variedade de prazeres se encontram entre os cidadãos inferiores (431 c). Ora, se o prazer pode ser utilizado como uma ferramenta valiosa na educação ao estimular certos tipos de comportamento, como vimos, podemos inferir que no plano político a oposição configura-se, segundo o pensamento platônico, do seguinte modo: ou o prazer como instrumento ou o prazer como finalidade. Platão parece estar sugerindo que na psicologia das massas ou utilizamos o prazer como fonte de controle ou corremos o risco de nos deixarmos descontrolar pelo prazer. Por isso, a cidade deverá ser governada e guardada por estes raros indivíduos de desejos simples e moderados (τὰς δὲ γε ἀπλῶς τε καὶ μετρίως), “dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a reta opinião” (431 c). Se explorarmos aqui a analogia pressuposta do indivíduo com a cidade, temos, então, que o indivíduo temperante é aquele que não dá livre vazão a todos os seus prazeres e desejos, mas zela para que os prazeres e desejos inferiores não prevaleçam sobre os superiores. É por isso que a *kallípolis* pode ser dita temperante, pois comportando-se como um grande indivíduo ela não permite que os desejos e interesses da classe superior sejam obstruídos pelos desejos e interesses da classe inferior.

²⁵⁴ Reeve (2006, p. 49) diz que todos os tipos patológicos, definidos nos livros VIII e IX, encontram-se na *kallípolis*: o tirano, o democrático e o oligárquico na terceira classe, o timocrático na classe dos guerreiros, e o monárquico na classe dos reis filósofos. No entanto, as classes inferiores são na *kallípolis* todas governadas pelos limites externos impostos pelo filósofo. “Assim, ao invés de terem uma estrutura

cuja responsabilidade é governar a cidade, por toda sua formação científica e dialética podem gozar do prazer que lhes é mais caro – o prazer intelectual²⁵⁵. Assim como aos guardiões guerreiros, uma rígida dieta alimentar lhes restringe o gozo dos prazeres corpóreos (403 e – 408 c), que não obstante não lhes são absolutamente interditos, mas apenas na proporção em que podem ser compatíveis com sua formação intelectual e suas responsabilidades na vida política.

Admitindo-se que o filósofo detém este poder conferido pela arte da medida dos prazeres, compreendemos como o sucesso da unidade da cidade depende do controle dos prazeres: não se pode deixar que nenhum deles prevaleça sobre os outros – o predomínio dos prazeres da terceira classe tornaria a cidade excessivamente ambiciosa e condescendente aos prazeres da comida, da bebida e do sexo, desviando-a em sua pior perversão para um completo sibaritismo. O predomínio dos prazeres da classe dos guardiões faria com que a cidade se tornasse excessivamente bélica contra outras cidades e excessivamente competitiva internamente, tornando o desejo de vitória e o sentimento de honra ligado ao ideal de nobreza os únicos móveis das decisões políticas²⁵⁶. O desejo de prazer intelectual do filósofo, porém, que culmina na

de desejo que é patologicamente autofrustrante, cada tipo psicológico irá alcançar plenamente seus fins primários, sua própria felicidade”.

²⁵⁵ Em 475 c Sócrates diz que o filósofo é “aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer (ἀσμένως) e sem se saciar”.

²⁵⁶ Se as partes da alma devem ser a fonte para a explicação da origem nas sociedades de seu caráter peculiar, então a existência de diferentes tipos de caráter na cidade justa – a ambição material da classe operária, o desejo de vitória da classe guerreira, e a sabedoria dos guardiões chefes – deve ser explicada pelo mesmo princípio. Isto significa que cada um dos membros das diferentes classes é motivado predominantemente por uma destas partes da alma, a classe mais baixa pelo *epithymetikon*, a classe defensora pelo *thymos*, e a classe comandante pelo *logistikon*. Se a justiça é a harmonia entre as partes da cidade que ocorre quando cada cidadão faz sua parte (433 a – 434 d), então a incapacidade natural dos cidadãos das classes mais baixas em ater-se a sua tarefa natural, desviados do bem pela influência do *thymos* e do *epithymetikon*, é proporcional à predominância de um destes elementos psíquicos em sua personalidade. Williams (1977, p. 51 – 52), em clássico artigo sobre os problemas da analogia entre a alma e a cidade na *República*, já reconheceu que a definição de justiça de Platão implica a existência de uma classe de homens epitiméticos na *kallipolis*. Segundo o comentador, estes indivíduos não poderiam ser justos de acordo com a definição de justiça psíquica do livro IV, pois o *logistikon* deles não seria suficiente para que eles controlassem por si mesmos seus desejos. Sugiro que isto é o que faz o filósofo-rei na cidade, e ele o faz ao cuidar da manutenção do princípio de justiça social que faz a cidade como um todo ser justa – cada indivíduo realizar somente a tarefa a qual é naturalmente dotado. O ambiente social da cidade, formado pelos elementos que moldam o comportamento dos indivíduos, é controlado para atuar no sentido amplo que Platão confere à sua noção de *paideia*. Não me parece, contra o que indica Williams, que cada indivíduo tenha que ser psicologicamente justo para que a cidade também o seja, já que basta a moderação – o reconhecimento de quem deve obedecer e de quem deve comandar na cidade – para que eles cumpram sua tarefa e ao mesmo tempo fruam apenas equilibradamente de suas ambições. Todos os homens da *kallipolis* são justos, portanto, porque participam da justiça social da cidade. Do contrário, com uma cidade formada apenas por homens psicologicamente justos teríamos uma cidade formada apenas por filósofos.

contemplação da forma do Bem, é o que funda a própria ordem da cidade e, portanto, o único cuja realização máxima não põe em risco a harmonia da *kallípolis*, pelo contrário, é essencial a ela.

Entendemos como a aplicação da arte da medida dos prazeres na vida individual produz por resultado uma vida mais prazerosa ao filósofo. Será que podemos afirmar que o trabalho do filósofo governante é igualmente prazeroso a ele? O livro IX, com efeito, nos revelará que a atividade intelectual exercitada na contemplação das Formas é prazerosa ao filósofo. Sabemos que a atividade de moldar a cidade segundo o paradigma das Formas, que Platão considera ser uma atividade imitativa, embora não seja puramente contemplativa não exclui por completo a contemplação, já que para tomar suas decisões sobre os rumos da cidade o filósofo recorre constantemente à comparação da ordem temporal presente com a ordem atemporal do plano inteligível, tal como o pintor que preenche sua tela com desenhos e cores deve a todo instante olhar para o modelo real que está a representar com sua arte (500 a – 501 c).

O diálogo *Timeu* (37 c) sugere a existência desta espécie de prazer ou satisfação resultante do processo de imitação criativa das Formas ao representar o Demiurgo do universo, no processo de fabricação deste, rejubilando-se com sua obra produzida a partir do modelo inteligível: “(...) quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou (ἠγάσθη) (...)”. Platão diz neste diálogo, em 39 e, que o mundo é uma imitação (μίμησιν) do modelo perfeito e inteligível. Há, assim, dois seres, acrescenta ele adiante (48 e – 49 a): “um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo (παρδείγματος), inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação (μίμημα) do arquétipo, sujeito ao devir e visível”. O prazer do filósofo-governante poderia, assim, estar ligado ao fato das Formas constituírem o perfeito objeto de estudo, mas também o perfeito modelo de imitação que se concretiza tanto na vida individual virtuosa do filósofo quanto em sua atividade política. A escassez de informações de Platão sobre o que realmente faz o filósofo-rei em sua atividade política de administração da cidade nos impede, porém, de resolvermos tal problema na *República*²⁵⁷, sem que façamos agora uma longa digressão²⁵⁸, embora a passagem

²⁵⁷ Warren (2010, p. 30, 31) comenta o fato de Platão pouco nos falar a respeito da atividade intelectual filosófica do filósofo-rei formado, assim como pouco nos fala de sua atividade enquanto governante da *kallípolis*, mas o texto aponta que a maior parte de sua vida de filósofo-rei é direcionada ainda à filosofia (540 a - b). Nestes momentos ele adquire o prazer próprio de sua atividade de aprendizagem descobrindo novas coisas em seu estudo da filosofia, ou revisa estudos já realizados, adquirindo o tipo de prazer

comentada do *Timeu* sugira a possibilidade de que o filósofo sinta prazer na atividade de governo da cidade justamente porque ela envolve contato do filósofo com as Formas.

5.7.7 – A ciência do Bem e o conhecimento dos fins na vida prática

Todo o discurso a respeito do Bem na *República* tem por objetivo, assim, mostrar como se pode garantir a realização do bem na realidade, pois “quanto ao bem, a ninguém basta já possuir a aparência, mas procuram a realidade, e, nesse ponto, toda a gente despreza a aparência” (505 d). A ciência do Bem é, assim, indispensável ao trabalho organizador do filósofo na cidade, mas também indispensável ao filósofo ordenador de sua vida particular; a existência da virtude na cidade e no indivíduo depende da ciência do Bem, conhecimento que distingue o verdadeiro valor de cada objeto na realidade e que permite o estabelecimento da unidade possível de elementos diversos em um todo ordenado.

kínesis exposto no livro IX. Quando governa, porém, não pode fazê-lo sem consultar as Formas novamente e pensar no relacionamento que estas têm entre si, o que deve ser entendido também como um movimento em sua alma e, portanto, uma forma de prazer intelectual, prazer que está diretamente relacionado à sua atividade de filósofo-rei.

²⁵⁸ A questão evoca uma complexa e célebre dificuldade do argumento geral da *República* conhecida como o “problema do retorno do filósofo à caverna”, cuja formulação pode ser encontrada, dentre os muitos artigos escritos a este respeito, em Kraut (1977; 1999) e em Smith (2010). Este problema é gerado pelas afirmações de Sócrates, após o desenvolvimento da imagem da Caverna, de que os filósofos deverão ser forçados a retornar e governar a *kallípolis*, e não passar toda sua existência dedicando-se aos estudos (519 d – 521 c). Uma solução eficiente ao problema deve dar conta de responder (1) por que o filósofo deve ser *obrigado* a retornar à caverna (519 e; 520 a; 520 e; 512 b) se isto, como salienta Sócrates, é o que ele faz como uma atividade justa (520 e), e o filósofo é o indivíduo justo por excelência, e (2) como a atividade de governo, que o filósofo realizaria a *contragosto* (521 b), pode ser entendida como parte integrante de sua plena felicidade, uma vez que a vida justa filosófica está sendo defendida na *República* como a melhor e mais feliz possível. Por questão de espaço não podemos tratar deste clássico problema em nosso texto, o que nos exigiria uma longa digressão. Tendemos, porém, a concordar com Reeve (2006, p.95) que a única motivação possível ao filósofo que o faça interessar-se pelo governo deve ser a possibilidade de que isto seja decisivo a sua felicidade pensada em termos de prazer intelectual. Em texto publicado como capítulo de livro (“Dialética, Conhecimento do Bem e o Retorno do Filósofo à Caverna na *República* de Platão”. In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MONTENEGRO, M.A. *Platão – Coleção XVI Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 163 - 174), defendemos que os indivíduos que são forçados a retornar à caverna são os aprendizes de filósofos, os “educandos” (520 d), que ainda não contemplaram a forma do Bem, o que exige o argumento platônico da acusação de não tornar o conhecimento filosófico suficiente para o entendimento da justiça da prescrição do retorno, e da crítica de que a atividade de governo é incompatível com a felicidade do filósofo. Os aprendizes de filósofos que são forçados a retornar à caverna são precisamente aqueles que ignoram o prazer contido no trabalho de imitação das Formas presente na atividade prática de governo da *kallípolis*; prazer que somente descobrem após os quinze anos prévios de treinamento prático anteriores ao ato de assumirem o governo da cidade (539 e). Acrescentamos aqui que o constrangimento imposto a tais indivíduos seria necessário, neste caso, devido à força desviante do prazer intelectual ao qual estão se dedicando no momento em que são convocados para as atividades práticas; ora, é imediatamente após o estágio de maior concentração intelectual a que são submetidos – o período de cinco anos de estudos dialéticos (537 d, 539 e) – em que isto ocorre.

Mas significa isto que cada ato singular de pensamento do filósofo é dialético e, portanto, recorre ao Bem? Ora, o filósofo quando precisa satisfazer uma necessidade fisiológica não precisa de conhecimento dialético, mas apenas daquele saber instrumental que serve aos anseios de sua parte apetitiva. Não obstante, difere o filósofo das outras pessoas por incorporar em sua vida todos estes raciocínios instrumentais aplicados a casos particulares em uma compreensão completa da existência humana, que atribui a devida importância a estes casos particulares. É neste sentido que o Bem aponta a ele o fim a que devem rumar todas as suas decisões. Os outros indivíduos, aqueles dominados pelas partes inferiores da alma e, portanto, sem possuir tal compreensão completa da existência humana, reduzem sua vida a satisfazer tais necessidades sem se preocupar com algo maior que confira sentido a sua existência – vivem como animais em um nível puramente instintivo, como já comentamos. Esta falta de finalidade na vida é o que faz com que reduzam sua existência a apenas um de seus aspectos e à persecução e satisfação de objetivos de curto prazo sem uma perspectiva mais ampla que lhes confira um propósito ulterior.

Em 519 c Sócrates diz a respeito dos diversos possíveis candidatos a chefes da cidade, além dos filósofos, que estes indivíduos que “não receberam educação nem experiência da verdade” “não tem nenhuma *finalidade* (τέλους) na sua vida, em vista da qual devam executar todos os seus atos, particulares e públicos”. Em 505 c Sócrates critica os que definem o bem como o prazer por não perceberem que sua posição os leva a uma inevitável contradição quando são levados a admitir que há prazeres ruins, pois neste caso o bem seria idêntico ao que é ruim. O prazer, portanto, na *República*, tal como no *Górgias* e no *Fédon*, não pode ser tomado como a finalidade da existência, já que o Bem é o que confere esta finalidade. Não obstante, o prazer pode encontrar seu lugar particular ou sua função determinada no plano global designado a nossa vida pelo Bem.

Deste modo, a ciência do Bem pode figurar como o fundamento epistemológico que faltava à arte da medida estabelecida no *Protágoras*. Os limites da concepção deste diálogo já haviam sido apontados no *Górgias*, e agora Platão fornece o elemento que faltava para nossa compreensão de como a arte da medida pode avaliar qualitativamente os fenômenos – cada resultado obtido é avaliado por sua referência à Ideia do Bem, pela perfeição ou imperfeição com que cumpre o desígnio estabelecido a seu papel no alcance da ordem final desejada que no plano individual é a harmonia psíquica da vida virtuosa e no plano social o estabelecimento da unidade da *kallípolis*.

5.8 - Classificação dos desejos e a utilidade dos prazeres repletivos

No livro VIII (558 d) Sócrates propõe o problema de se definir quais são os desejos necessários e os não necessários. Os desejos necessários perfazem três condições: (1) não podemos repeli-los, (2) sua satisfação nos é útil, (3) a necessidade os implantou em nossa natureza (558 d - e). A importância da passagem reside no fato de ela constituir uma evidência da valorização dos prazeres repletivos por sua utilidade. Isto nos permite confirmar que a saúde, definida no livro IV (444 d) como harmonia resultante da correta ordenação entre elementos diferentes, também entra como objetivo da vida conduzida pelo Bem que almeja a unidade dos elementos diversos do corpo assim como almeja a unidade dos elementos diversos da alma. Neste caso, os prazeres resultantes dos desejos necessários seriam valorizados por sua relação essencial com a unidade e o equilíbrio corporal. Platão está, assim, retomando a posição apresentada no *Górgias* – e aparentemente ausente do *Fédon* – do valor instrumental dos prazeres corporais.

A classificação realizada por Platão nos livros VIII - IX dos tipos de indivíduos pela predominância de determinado tipo de desejo nos enseja a confirmação desta suposição. Diz Platão que o indivíduo oligárquico vive sob a égide dos desejos necessários (559 d), e que o indivíduo democrático vive sob a égide dos desejos não necessários (559 c - d). Estes se apoderam da alma do jovem democrático

por terem pressentido que estava vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e guardiões da razão nos homens amados pelos deuses (560 b). (...) ele vive (...) não despendendo menos dinheiro, esforço e tempo com os prazeres necessários do que com os não-necessários (...); estabelecendo uma espécie de igualdade entre os prazeres, entregará o comando de si mesmo ao primeiro que se lhe deparar, como se fosse determinado pela sorte, até se saciar, e depois a outro, sem menosprezar nenhum, mas cultivando-os por igual (561 b).

Tais indivíduos “chamam covardia à temperança” (560 d) e “afirmam que todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual” (561 c).

Em primeiro lugar, é curioso notar como a condição aqui descrita aproxima-se grandemente da defendida e representada por Cálicles no *Górgias* (491 e – 492 a) que não faz distinção entre os prazeres e prega sua satisfação imediata, condenando as virtudes que desviam o homem da vida desregrada²⁵⁹. A passagem mais importante

²⁵⁹O reconhecimento de uma possível referência à Cálicles na imagem do homem democrático desenvolvida nesta passagem é feito também por Lefebvre (2007, p. 151).

aqui, porém, é a que afirma que a percepção de que todos os prazeres são iguais somente pode se instalar em quem está desprovido de ciência. É possível inferir desta asserção que quem desconhece o Bem, porque não se dedicou à mais alta das ciências, não pode classificar os prazeres em seu correto esquema axiológico, pois não sabe o lugar que cada um ocupa no cumprimento de uma das finalidades gerais de suas ações e decisões: a busca de estabelecimento da ordem corporal chamada saúde. Depreende-se de tudo o que foi dito aqui que os prazeres repletivos são condenados, portanto, quando não encontram seu lugar na unidade conferida pelo Bem a nossa vida particular e a nossa vida social, ou quando não são úteis para se alcançar a unidade almejada, ou, por fim, quando em excesso colocam a unidade – do corpo, da alma ou da cidade - em risco. Não obstante, percebe-se claramente que não há nada de errado com os prazeres repletivos tomados em si mesmos.

Antes de tratar da origem e natureza do homem tirânico, Sócrates retoma no livro IX a classificação dos desejos para inserir entre os prazeres e desejos não necessários, os ilegítimos (παράνομοι) (571 b). Tais desejos que se realizam nos sonhos podem ser eliminados ou enfraquecidos “se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão” (571 b). Estas “visões anômalas dos sonhos” (572 b) aparecerão menos se antes de dormir a pessoa saudável e temperante cultivar os pensamentos oriundos do *logistikón* e amansar o *thymós* (571 d – 572 a), “pondo de lado o desejo (τὸ ἐπιθυμητικὸν), sem ser por carência nem por excesso, a fim de ele adormecer e não causar perturbações” (571 e).

Este trecho é importante pela explicação que Platão nos oferece a respeito de quando os desejos deixam em paz a razão: não causam perturbações ao *logistikón*, nem por sua alegria nem por sua tristeza, quando são postos de lado “sem ser por carência nem excesso” (μήτε ἐνδεία δὸς μήτε πλεονονη). Ou seja, a satisfação moderada dos desejos do *epithymetikón* é necessária para a vida saudável do *logistikón*. É esta relação de equilíbrio e harmonia que a educação filosófica busca instaurar entre as partes da alma, com a preservação e manutenção dos desejos das partes inferiores e não sua eliminação ou negligência; ora, a carência causa incômodo²⁶⁰. Como muito bem observa Bossi (2008, p. 200), aqui “temos uma explicitação do que significa o ‘apartar-se do

²⁶⁰ Bossi (2008, p.200, 201) aproveita o ensejo que a passagem proporciona para lembrar que “Ainda que Platão seja famoso por enfatizar a conveniência de deleitar-se nos prazeres da razão, passa mais despercebido o fato de que atendeu ao cuidado do conjunto dos desejos. (...) Não se trata de um doloroso ascetismo privativo senão de um saber moderar e serenar para a plena satisfação do sujeito e para o exercício da inteligência, a fim de evitar a andança dos múltiplos prazeres desnecessários e sem lei, que são os que governam o tirano (...)”.

corpo na medida do possível”, fórmula da posição geral assumida por Platão no *Fédon*, de que depende sua posição sobre o prazer neste diálogo. Isto está de acordo com a posição assumida no livro VII da *República* (518 c) de que a educação é uma virada (περιαγωγή) de toda a alma (ὅλη τῆ ψυχῆ) (portanto, do conjunto formado pelo *logistikón*, pelo *thymós* e pelo *epithymetikón*), e não somente da razão, rumo ao objetivo estabelecido pelo Bem²⁶¹.

5.9 – Demonstração da superioridade da felicidade da vida filosófica

5.9.1 - A felicidade e a liberdade do filósofo

A primeira demonstração oferecida por Sócrates da superioridade da vida filosófica em termos de felicidade no livro IX, em retomada à demonstração de que a melhor vida possível é a vida de justiça - demonstração iniciada no livro II e interrompida parcialmente no fim do livro IV - se dá através de sua comparação com a infelicidade do homem tirânico. O argumento pretende esclarecer a natureza da felicidade filosófica ao apontar a natureza da infelicidade tirânica. Neste passo, Sócrates novamente recorre à analogia entre as partes da alma e da cidade para mostrar como as características que tornam infeliz a cidade tirânica são as mesmas que tornam infeliz o homem tirânico. Em ambos, as “partes de maior valor” se encontram escravizadas pela parte “mais insuportável e mais desenfreada” (577 d). Tal alma, assim como a cidade governada pelo tirano, deve ser chamada escrava (577 d). Ora, a cidade governada pelo tirano não faz o que quer, e também a alma tiranizada, “arrastada sempre à força por um desejo furioso” não faz o que quer, ao menos não a alma como um todo (577 e). Tanto a

²⁶¹ Pensamos que nesta passagem Platão está propondo, ao dizer que toda a alma deve ser desviada, que as funções, aspirações e desejos próprios do *thymós* e do *epithymetikón* sejam direcionados para a realização das suas funções pelas aspirações e desejos próprios do *logistikón* – seu desejo pelo bem de toda a alma e sua aspiração ao mais alto dos prazeres: o prazer intelectual. Trata-se, assim, por um lado, de um processo de disciplinamento dos elementos impulsivos e instintivos de nossa existência para que a mente possa preparar-se para os mais árduos estudos. As aspirações próprias destas duas partes inferiores da alma não podem constituir distrações que atrapalhem o desenvolvimento intelectual. Por isso, somente pode ser filósofo aquele que ama o conhecimento, e não as honrarias ou os prazeres corporais. Por outro lado, as energias existentes nestes elementos impulsivos da alma em suas partes inferiores podem ser canalizadas para conferir maior potência ao elemento superior, desde que elas sejam apropriadamente alimentadas. Novamente Platão está dizendo que apenas o *logistikón* pode ser o responsável pelo completo desenvolvimento do indivíduo como um todo. Neste caso, não basta ao *logistikón* apenas um papel repressivo, antes ele deve apontar o rumo ao qual a alma se direcionará na realização de todas as suas funções. O *epithymetikón* e o *thymós* continuam atuando em seus planos respectivos, mas em função de um objetivo que eles próprios não poderiam apontar, pois diz respeito ao bem de todo o indivíduo – justamente aquilo que eles ignoram.

alma quanto a cidade tirânicas, a primeira enlouquecida pelas paixões e por Eros, são pobres e por saciar (578 a), cheias de temores, gemidos, lamentações e sofrimentos (578 a). A pior situação possível para o homem tirânico seria, segundo Sócrates, tornar-se ele o tirano de uma cidade (578 c).

O homem tirânico é, portanto, governado pelo *epithymetikon*, e representa o pior tipo de perversão que a harmonia natural das partes da alma poderia sofrer. Se o homem justo governado pela razão é aquele que satisfaz os anseios de todas as partes da alma, na medida adequada, realizando-se por completo, e tornando-se, tal como previa o objetivo da formação filosófica, um homem integral, o homem tirânico é infeliz porque é incapaz de realizar todas as suas aspirações naturais, completamente reduzido que está a apenas um aspecto de sua existência – os desejos corporais comandados por Eros²⁶². A felicidade da justiça está, portanto, na possibilidade de liberdade gozada pelo homem justo associada aqui a sua capacidade para realizar-se plenamente de forma planejada; a infelicidade do injusto reside precisamente na situação inversa – na incapacidade de controlar os seus impulsos mais baixos que o forçam a negligenciar a satisfação de todas as suas outras aspirações.

Em outras palavras, Sócrates entende aqui a situação de servidão como o atrofiamento de potencialidades importantes à vida humana causada pela vida exclusivamente dedicada aos prazeres corporais. Kraut (1977, p. 210), comentando esta passagem, esclarece-nos que o ponto central do argumento de Platão é que uma vida sem restrições aos desejos cobra inevitavelmente um tributo psicológico devastador: “(...) ao invés de levar a uma vida de satisfação e paz, eles [os desejos eróticos descontrolados] levam a um sentimento crônico de frustração”. Por outro lado, o argumento mostra que a felicidade do filósofo está relacionada justamente à sua capacidade de decidir livremente de quais prazeres poderá gozar em sua vida, sem ser tornado escravo por nenhum deles. O próximo argumento desenvolve esta tese, mostrando em que se fundamenta a escolha do filósofo.

²⁶² Como bem analisa Dixsaut (2005 b, p. 339) *eros* não figura aqui no argumento como apenas mais um prazer dentre outros, como exclusivamente um apetite por prazeres eróticos, mas “a força exclusiva, obsessiva do desejo quando ele se reporta somente ao corpo. (...) Eros é o desejo elevado ao seu máximo de intensidade, ele é a *hubris* totalmente estendida, ele não conhece nem medida nem lei. (...) O homem tiranizado vive sobre o modo exclusivo de eros, que significa aqui a avidez em seu estado puro, uma avidez que não é mesmo determinada pela natureza de seus objetos: eros é desejo de sua indefinida perpetuação”.

5.9.2 - Os três diferentes tipos de indivíduos e seus prazeres particulares

Antes de fornecer a segunda demonstração da superioridade da felicidade do homem justo sobre os demais, Sócrates retoma a definição das partes da alma para dizer que há três espécies diferentes de homens conforme a parte da alma que neles comanda – o filósofo, em quem comanda o *logistikón*, o ambicioso, em quem comanda o *thymós*, o interesseiro, em quem comanda o *epithymetikón* (581 c). Sócrates declara que para cada parte da alma há um prazer específico (ἡδοναί), ocorrendo o mesmo com “os desejos e os poderes” (ἐπιθυμῖαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί) (580 d) e, na sequência, passa à caracterização de cada uma das partes da alma pela sua função e pelo que nela é mais eminente e forte: a parte “pela qual o homem aprende” (580 d) é “amiga de aprender e de saber” (581 b); a parte “pela qual se irrita” (580 d), a “parte irascível”, tende ela “para dominar, vencer, ter fama” (581 a), esta é a “amiga da vitória e das honrarias” (581 b); a terceira parte Sócrates declara assumir uma variedade de formas, mas que se deve chamá-la concupiscência “devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor” (580 e), ela é “amiga do dinheiro e do lucro” (581 a) porque é com estes “que se satisfazem os desejos dessa espécie” (580 e – 581 a).

Para a segunda demonstração da superioridade da felicidade do filósofo, Sócrates considera que indagando a cada um dos três tipos de homens qual seria dentre eles o que leva a vida mais agradável, cada um elogiaria a sua (581 c - d). A razão disto, explica Sócrates, é que cada um valoriza apenas a experiência própria de seu prazer particular – assim, o interesseiro não atribuiria nenhum valor à fama e à sabedoria se com elas não pudesse lucrar, e o ambicioso desprezaria o prazer da riqueza como um sinal de grosseria e o do saber como uma frivolidade (581 d). Isto se dá porque, a princípio, não possuem uma experiência completa de cada um dos prazeres existentes para poderem comparar qual é o melhor em si mesmo. Não obstante, argumenta Sócrates, o filósofo é o único que tem a experiência do prazer de cada um daqueles outros indivíduos, além do seu, pois prova dos prazeres corporais desde a infância (582 b), já que são impostos pela necessidade (581 e), e goza, por outro lado, do prazer das honras naturalmente advindas de sua sabedoria (582 c). O filósofo goza ainda de um prazer que somente ele exclusivamente pode fazê-lo – “o prazer que procede da contemplação do Ser” (τῆς δε τοῦ ὄντος θεας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει) (582 c).

Ora, possuindo a experiência (ἐμπειρίας) dos três tipos de prazeres, o filósofo é o mais apto a julgar qual é o melhor (582 d), já que àquela ele adiciona a reflexão (μετά

φρονήσεως), dispendo ainda, exclusivamente também, do instrumento máximo para tal juízo – o raciocínio (λόγοι) (582 d)²⁶³. Experiência, reflexão e raciocínio tornam o filósofo autorizado a decidir pelo melhor tipo de existência – a vida filosófica – conclui Sócrates (582 e). Isto somente lhe é possível porque é o único a desenvolver plenamente as potencialidades do *logistikón*, que em primeiro lugar, lhe garantem o alcance do prazer intelectual, exclusivo desta parte da alma, e em segundo lugar, lhe permitem o poder de comando necessário à ordenação dos diversos âmbitos de sua existência - o que o torna o único indivíduo capaz de satisfazer plenamente as aspirações de uma parte da alma sem negligenciar as aspirações da outra.

Platão completa o *ranking* dos prazeres colocando em segundo lugar o prazer do ambicioso, e por último o prazer do interesseiro. Observemos que enquanto Sócrates veta a possibilidade do interesseiro provar em qualquer medida que fosse o prazer do estudo das essências (582 b), o ambicioso erra somente por entender que a ciência não é prazerosa a não ser que lhe granjeie honra (581 d). Ora, Sócrates reconhece posteriormente nesta mesma passagem que a honra de fato acompanha a sabedoria (582 c), o que significa que o ambicioso erra por não procurá-la pelo motivo certo. E não pode fazê-lo porque não é capaz de experimentar o prazer da contemplação do Bem, exclusivo do filósofo. Retomando o comentário do próprio Sócrates no início do livro VII (519 b – c) sobre a superioridade da formação filosófica dos guardiões, sugiro que esta inferioridade do ambicioso explica-se pelo fato do desconhecimento do Bem impedi-lo de atribuir uma correta finalidade em sua vida para os prazeres da honra.

5.9.3 - Sobre a autoridade do filósofo na escolha dos prazeres e do modo de vida filosófico

Este argumento que recorre à experiência do filósofo para estabelecer a superioridade de sua vida em termos de prazer é certamente o mais criticado pelos comentadores da *República* que, de um modo geral, insistem que Platão não é bem sucedido em superar a subjetividade inerente à pergunta a cada tipo de indivíduo sobre

²⁶³ É interessante que nesta passagem da *República* em que se aponta como o filósofo prova de todos os tipos de prazeres e, por experiência, escolhe o melhor dentre eles, que é o prazer intelectual, figure a mesma expressão utilizada por Platão, a saber, *meta phroneseos*, que aparece na passagem do *Fédon* (68 c – 69 b) em que se apresenta a virtude filosófica como uma forma de purificação com relação aos prazeres. A interpretação tradicional da passagem, que a vê como a defesa de um anti-hedonismo radical e ascetismo de Platão, entende que o papel da razão é eliminar os prazeres da vida, mas como se vê claramente aqui, o filósofo realmente seleciona entre os prazeres, e não os troca pela atividade pura da razão sem prazer, mas pelos prazeres da própria razão, como insistimos em nossa interpretação do *Fédon*.

qual prazer lhe é o melhor²⁶⁴. Nossa interpretação do verdadeiro sentido da pergunta de Platão acompanha as conclusões de Russell (2005, p. 122 – 125) sobre o assunto, a quem Platão, neste argumento, não está tomando o prazer como simplesmente um sentimento ou um tipo de excitação. Ora, os prazeres em comparação são prazeres de vidas consideradas como um todo e centradas em certos tipos de interesses definidos; o que está sendo pesado na balança são as preocupações definidas das diferentes partes da alma – o lucro (da vida mercenária), o poder (da vida ambiciosa), e a sabedoria (da vida filosófica). Assim o que está no ranking de classificação é um tipo de vida contra outro tipo de vida, não os episódios prazerosos de cada tipo de vida²⁶⁵. Neste caso, as palavras “prazer” e “vida” tornaram-se intercambiáveis. A disputa em favor da filosofia, portanto, não se situa entre os prazeres das ações ambiciosas ou os prazeres das ações mercenárias, mas entre o modo de vida ambicioso e o modo de vida mercenário. Concluimos com Russell que o argumento de Sócrates, portanto, é a respeito de diferentes propostas de se organizar a existência humana e, que, portanto, quando cada indivíduo louva seu prazer próprio ele não está nos dizendo meramente o que o faz sentir-se bem, mas que tipo de vida ele pensa ser digna viver. Por outro lado, é evidente que Platão quer dizer que cada um destes modos de vida caracteriza-se por privilegiar um dentre os diferentes tipos de prazeres e torná-lo o bem a que visam seus esforços. Neste ponto, Platão é coerente com o hedonismo psicológico afirmado nos diálogos anteriores, já que tal classificação dos diferentes modos de vida e dos diferentes tipos de indivíduos que lhes correspondem depende da tese de que os indivíduos necessariamente tomam por objetivo de suas existências algum tipo de prazer²⁶⁶.

Neste caso, o ponto de vista do filósofo é privilegiado para julgar entre os diversos tipos de vida porque tendo sua existência governada pelo *logistikón* ele é capaz de realizar uma avaliação mais abrangente do que está sendo deixado de lado em cada modo de existência governado pelas partes inferiores. Esta capacidade de avaliação

²⁶⁴ Para críticas deste tipo cf. Annas (1981, p. 307 - 309) e Cross & Woosley (1991, p. 266).

²⁶⁵ Uma solução semelhante a que apresentamos e igualmente satisfatória é a de Irwin (1995, p. 292) que observa que as pessoas dominadas pelas partes irracionais da alma não podem formular um julgamento justo dos diversos tipos de vida e prazeres porque “a perspectiva parcial de cada uma das partes irracionais a desqualificam em encontrar os objetivos corretos para a vida de uma pessoa”.

²⁶⁶ Se a psicologia platônica da *República* tivesse sido interrompida, contudo, no livro IV, teríamos que concordar com Tenkku (1956, p. 126, 127), que a concessão de Platão ao hedonismo psicológico na obra seria apenas parcial. A caracterização do elemento apetitivo como a maior e mais violenta parte da alma seria a concessão platônica ao hedonismo psicológico, diz o comentador, advertindo que a caracterização do elemento irascível seria sua correção, já que este seria responsável pelos homens aceitarem sofrer punição pela injustiça cometida. O livro IX, porém, nos demonstra qual é o fundamento básico das aspirações do elemento irascível: a busca dos prazeres da honra.

global está relacionada à sua visão sinótica aprimorada pela dialética – o Bem informa quais aspectos de sua vida, quando não satisfeitos ou quando satisfeitos de uma maneira inadequada, poderiam impedi-lo de ter a vida mais integralmente organizada possível²⁶⁷. Enquanto a vida do interesseiro falha em compreender apropriadamente as aspirações do elemento irascível e do elemento racional, e enquanto a vida do ambicioso falha em apreciar plenamente as aspirações da razão, a vida filosófica, sendo dominada pelo *logistikón*, não somente é capaz de entender e atribuir um lugar adequado às ambições das partes inferiores da alma à vida pensada como globalmente satisfatória, mas sabe os meios de garantir esta satisfação sem minar justamente a fruição característica do *logistikón* e que somente a vida comandada por este pode conhecer – o prazer do estudo das Formas.

O argumento, portanto, está relacionado não somente à capacidade exclusiva do filósofo de conhecer, organizar e satisfazer coordenadamente as aspirações humanas porque conhece o Bem atuante como finalidade em sua vida, mas também à capacidade exclusiva do filósofo de conhecer, organizar e satisfazer as mais altas aspirações de que o ser humano é capaz em sua atividade de conhecimento das Formas. Pretendo que os próximos argumentos de Platão em favor da superioridade da experiência hedônica do filósofo visem cada um deles dar conta de explicar qual é o juízo filosófico a respeito dos prazeres que lhe permite organizar sua vida desta maneira, primeiro ao tratar dos prazeres puros e depois dos prazeres verdadeiros.

Conhecemos, portanto, até agora, a forma que a vida humana deve assumir para ser feliz, segundo Platão – a vida internamente harmoniosa, sabiamente organizada em função da virtude; a partir do próximo argumento conheceremos o conteúdo desta vida feliz em termos de prazer. Ou seja, Platão a partir de agora nos mostrará no texto a natureza dos prazeres da vida justa de harmonia psíquica e a natureza dos prazeres mais altos da filosofia, além de nos permitir a compreensão de por que todos estes prazeres são superiores aos prazeres típicos dos outros tipos de vida. A experiência do filósofo, a que fez recurso este segundo argumento, explica-se pela forma que sua vida assume, mas falta-nos compreender, como este mesmo argumento aludiu, em que consiste os

²⁶⁷ Por isso, como muito bem observa Findlay (1974, p.201), Sócrates: “não está realmente considerando o prazer como exemplificado momentaneamente ou elusivamente, mas o prazer justificado por uma visão global que o vê como contribuindo a um padrão ordenado de vida. É, de fato, um valor para a pessoa o que está sendo acessado, mais do que qualquer estado fugaz de prazer (...)”. Ora, a investigação sobre o prazer aqui se resolve a partir da autoridade do filósofo porque não se trata de uma “busca cega”, diz o comentador, suas preferências são mais justificáveis porque são “baseadas em razões ou fundamentos objetivos”, justamente aquilo que se constitui como o objeto próprio da faculdade racional.

critérios racionais de sua avaliação do conteúdo do prazer. Com isto e somente com isto ele terá demonstrado a superioridade da vida justa e da vida filosófica que, na verdade, como o desenvolvimento destes argumentos não nos deixa nenhuma dúvida, são uma e a mesma.²⁶⁸

5.9.4 - A natureza dos prazeres puros

A terceira demonstração da superioridade da felicidade do filósofo fundamenta-se no argumento de que o seu prazer é o único perfeitamente verdadeiro (παναληθής) e puro (καθαρά), o prazer dos outros indivíduos seria como uma espécie de sombra (ἐσκιαγραφημένη τις) comparado ao prazer dos filósofos (583 b). Tal demonstração é realizada em duas partes: uma que apresenta a noção de prazeres puros, e outra que explora a natureza dos prazeres intelectuais, aprofundando-se na noção de prazeres verdadeiros. Para demonstrar esta inferioridade do prazer não filosófico, Sócrates estabelece as seguintes premissas: em primeiro lugar, consideremos a dor o oposto (ἐναντίον) do prazer. Em seguida, convenhamos que os dois possam ser considerados uma espécie de movimento (κίνησις τις) (583 e). Há, porém, um estado intermediário entre ambos (μεταξύ), uma espécie de repouso (ἡσυχίαν), que em si mesmo não é nem agradável nem doloroso (583 c). Os que se enganam acerca do prazer e da dor são os que os identificam a este estado de repouso, que não é nem prazer nem sofrimento, mas assim lhes parecem quando se movimentam de um destes estados extremos para o intermediário (583 c – e). Nesta primeira fase, o argumento de Platão estabelece, portanto, que o estado de repouso que advém de um movimento para cima ou para baixo, não pode ser identificado nem ao prazer nem ao sofrimento. Nenhuma crítica, contudo, foi feita à consideração de que os movimentos em si mesmos possam ser considerados prazerosos, nem se excluiu a possibilidade de que a condição neutra ainda assim seja valorizada.

²⁶⁸ Kraut (1977, p.200), de quem discordamos parcialmente neste ponto, considera que o argumento decisivo para a superioridade da vida filosófica é o que termina no livro IX antes que qualquer coisa sobre o prazer fosse dita. O argumento que conecta a justiça ao prazer serve, segundo ele, apenas para mostrar que o primeiro bem não precisa ser sacrificado para que se garanta o segundo, e não que o prazer é o bem mais importante em termos de que se deve tomar a decisão a respeito da justiça ou da injustiça. O último argumento apenas acrescenta a atração da vida justa, mas não é suficiente para mostrar que devemos escolher a vida justa sobre a injusta, diz o comentador. O prazer seria apresentado como mais uma razão para que levemos a vida justa, mas Platão nunca “diz ou sugere que se ele puder mostrar que a justiça traz maiores prazeres, então isto por si mesmo será uma defesa suficiente ou necessária da justiça”. Quando ele diz que o argumento que se vale do prazer será a maior vitória da justiça sobre a injustiça ele está apenas se referindo à imagem de que o prazer filosófico é 729 vezes maior do que o prazer do tirano, conclui Kraut.

Na sequência, Sócrates assevera a existência de uma espécie de prazer puro (καθαρὸν ἡδονήν), tal como os prazeres do odor, que surgem subitamente sem serem precedidos por nenhuma dor e sem deixarem nenhum sofrimento para trás quando se extinguem (584 b). O prazer puro, portanto, não pode ser aquele que resulta da libertação de uma dor e, não obstante, adverte Sócrates, a maior parte dos movimentos que atingem a alma e são chamados de prazeres pertencem a esta última espécie (584 c). A condição do indivíduo cuja opinião sobre tais movimentos é incorreta é comparada por Sócrates à condição daquele que, estando em baixo em algum lugar e sendo levado para o meio, acredita ter sido transportado para cima, ou estando em cima e sendo levado para o meio, acredita ter sido levado para baixo, impressões derivadas do fato de que tais indivíduos não tem conhecimento “do que realmente fica em cima, no meio e em baixo” (584 e).

Nesta segunda fase do argumento, portanto, Sócrates está estabelecendo que o indivíduo que se encontra momentaneamente na situação intermediária, não pode fazer um juízo correto do que o levou até ela, justamente porque se encontrava previamente em uma condição desfavorável. O que as pessoas chamam de prazer é somente o alívio de uma dor, pois o verdadeiro prazer, o prazer puro – no sentido de não precedido por uma dor – é o que se goza *a partir da* condição estável intermediária de repouso. Neste estágio do argumento, firma-se, portanto, que o prazer não é uma condição estática, mas o movimento positivo que se pode realizar a partir da condição de estabilidade.

Sócrates nos diz em 584 c que estes prazeres falsos ou impuros em grande medida encontram-se entre os prazeres que atingem a alma através do corpo (αἱ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι ἡδοναί). É razoável pensar, portanto, que os prazeres impuros de que fala Sócrates possam ser representados pelos exemplos de prazeres corporais que já apareceram antes na *República* como os provenientes do *epithymetikon*. Especialmente favoráveis aqui a candidatos de exemplos como estes são os prazeres da comida e da bebida, que além de serem corporais, são precedidos pelas dores ligadas à sua necessidade. Em 585 b, no início da próxima etapa do argumento, Sócrates diz que comer e beber devem ser entendidos como preenchimentos de vazios. Por tudo isto, parece razoável assumir que os movimentos corporais identificados por Platão como prazeres falsos ou impuros são os prazeres corporais repletivos²⁶⁹.

²⁶⁹ No *Fedro* (258 e) Platão nos fala dos prazeres “que nos exigem um sofrimento prévio, sem o qual nunca haveria gozo” (ὄν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδε ἡσθῆναι), e diz que tal caracterização é própria de

5.9.5 - A natureza dos prazeres intelectuais

Sócrates nos pede para considerarmos a natureza das deficiências orgânicas e a natureza das deficiências intelectuais como vazios (κενώσεις) (585 b). De um lado, a fome, a sede, e sensações correlatas, são espécies de vazios do corpo, de outro, a ignorância e a insensatez são vazios da alma (585 a - b). Tais vazios são preenchidos, respectivamente, com o alimento e com o entendimento (585 b). Admitindo-se que esses processos repletivos são percebidos como prazerosos (ἡδύ ἐστι) (585 d - e), Sócrates irá demonstrar, na sequência, que os prazeres do entendimento são mais reais e verdadeiros (μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως) do que os das repleções físicas. Para tanto, Sócrates recupera aqui suas considerações ontológicas tecidas nos livros centrais que distinguem o plano inteligível das Formas do plano visível dos seres corpóreos. A premissa fundamental do argumento é: “aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro (τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας), e que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito semelhante” tem mais realidade do que “aquilo que está adstrito ao mutável e mortal (τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ), que tem ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade” (585 c).

Ora, segundo tais critérios, a alma participa mais da verdade e da existência (ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει) do que o corpo, e são eles os receptáculos que podem ser preenchidos (585 d). Os seres inteligíveis, que são “a espécie de coisas relativas aos cuidados com a alma” (585 d) participam mais da verdade e da existência do que “a espécie de coisas relativas ao cuidado com o corpo”, como os alimentos; ora, estes são os seres com que se preenchem os receptáculos. Deste modo, a alma que é mais verdadeira e existente, preenchendo-se com o que é mais verdadeiro e existente, sente um prazer mais real e existente do que o corpo, que se preenche com os seres de características opostas e, portanto, sente um prazer proporcionalmente inferior. O prazer intelectual, conclui-se, próprio do *logistikón*, que nos põe em contato com as Formas e com o Bem é superior ao prazer físico que nosso corpo experimenta em contato com os seres sensíveis. Mas o primeiro tipo de prazer é exclusivo dos filósofos, que são também os indivíduos justos. O prazer puro resultante da justiça, seu trunfo, na comparação com os outros prazeres, acaba por se revelar como o prazer proporcionado

“quase todos os prazeres que dizem respeito ao corpo” (αὶ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ), aos quais deve-se dar o nome de prazeres “servis” (ἀνδραποδώδεις).

pela contemplação do Ser. O principal resultado natural da justiça, que pode assim ser apropriadamente apreciada em si mesma, é o prazer do contato com os seres inteligíveis.

5.9.6 - Sobre uma possível incoerência na descrição dos prazeres da vida justa

Analisemos, então, as consequências que podemos inferir da argumentação desenvolvida no livro IX para a superioridade da vida filosófica. Baseado em críticas feitas por alguns comentadores ao argumento de Platão, desejo expor algumas das dificuldades de interpretação das passagens e mostrar como podemos resolvê-las em favor da coerência da visão geral exibida pelo texto. Os problemas parecem relacionar-se todos ao fato de não obtermos uma visão coerente do argumento quando passamos da caracterização do prazer puro à caracterização do prazer verdadeiro (isto é, do prazer intelectual), e vice-versa. O primeiro problema formula-se assim: quando Platão passa da crítica aos prazeres antecidos por dores como impuros para a crítica aos prazeres menos reais porque menos repletivos, parece estar entrando em contradição, uma vez que no primeiro argumento parece ter abandonado a ideia de que os prazeres verdadeiros são os repletivos, justamente porque enquanto repletivos são precedidos por um estado de dor ou de vazio; mas o segundo argumento termina com a conclusão de que a superioridade do prazer intelectual está em que ele é o mais repletivo de todos, o que mais realmente preenche o vazio da alma. Nosso apontamento aproxima-se da crítica de Van Riel (2000, p. 16, 17) ao argumento de Platão, quando este diz que:

Os prazeres puros são introduzidos como prazeres que não são um alívio de uma dor precedente, então, à primeira vista, eles não são a satisfação de um desejo. Mas na descrição da vida do filósofo, a definição do prazer como *plerosis* é estendida até o nível da alma, explicitamente combinando-a com a noção de prazer puro (558 a - b). Então, é afirmado que o prazer verdadeiro consiste na satisfação de um vazio da alma através dos objetos que não são percíveis e não são enganadores. Neste sentido, o verdadeiro prazer seria a satisfação de um desejo, afinal de contas (sua verdade sendo devida à verdade de seus objetos), e somos deixados com uma contradição.

Em suma, Platão parece incerto sobre se o estado de vazio ou de dor, que gera o desejo do prazer, desqualifica ou não o prazer repletivo como falso ou impuro. Se o desqualifica, como o primeiro argumento parece apontar, então o prazer intelectual, também precedido por um vazio e, portanto, também fruto de um desejo, é

desqualificado²⁷⁰. Se o vazio ou a dor não desqualificam o prazer repletivo, então o primeiro argumento de Platão, que estabelece a distinção entre prazeres puros ou impuros, é ocioso.

O segundo problema que desejo apontar reside no estabelecimento do status dos prazeres corpóreos: o segundo argumento parece mostrar que o prazer oriundo da satisfação das necessidades do corpo são todos falsos porque o corpo é deficiente em realidade, e toda repleção corporal, assim, é falsa. Ora, se toda repleção corporal é falsa porque o corpo é deficiente em realidade, então os prazeres do odor, que são prazeres corporais, não podem ser prazeres verdadeiros. Este problema liga-se a uma dificuldade percebida por Pappas (2000, p. 168 - 169) que diz que:

As partes deste argumento não combinam bem juntas. A primeira requer uma especialidade que podemos imaginar julgando entre todos os prazeres disponíveis a uma pessoa. Tal especialidade combina com nossa imagem da razão como coordenadora das exigências que provêm do resto da alma. A segunda parte do argumento, contudo, identifica todos os prazeres verdadeiros com as alegrias do intelecto, como se a parte apetitiva da alma nunca devesse ser atendida.

A última parte do argumento parece querer dizer, assim, que a superioridade do filósofo reside simplesmente no fato de que ele goza dos únicos prazeres verdadeiros e puros, os prazeres intelectuais da alma, enquanto que as outras pessoas somente fruem dos prazeres corporais, todos eles igualmente falsos²⁷¹. Se assim é, qual é a função da primeira parte do argumento de Platão ao distinguir os dois tipos de movimentos e seus prazeres correlatos – a saber, o prazer impuro, fruto do movimento de baixo ao estado intermediário, e o prazer puro, fruto do movimento do estado intermediário para cima? Uma vez que é evidente pelo texto que o objetivo de Platão é equiparar o conceito de

²⁷⁰Por isso Rosen (2005, p.338) considera uma consequência absurda do argumento de Sócrates termos de classificar o prazer da aprendizagem, se este deve ser puro, junto com os prazeres que emanam de odores e gostos inesperados. Ora, o prazer intelectual do amante da sabedoria se deve “em grande medida ao prazer de ser libertado da ignorância, que deve ser qualificado como um estado doloroso, e à antecipação de futuras libertações enquanto progredimos na sabedoria”. Dixsaut (2005 b, p. 347) assim coloca o dilema: “ou bem o prazer de conhecer é verdadeiro e, portanto puro, e ele não é a repleção de um vazio, ou bem ele preenche um vazio, e assim ele é simplesmente menos falso porque não resulta de nem induz a uma opinião falsa, mas não é puro e, portanto, não é verdadeiro”.

²⁷¹ Wolfsdorf (2013, p. 73, 74) nota o quanto o conceito de pureza não combina bem no argumento de Platão com o conceito de verdade. O último argumento, fundado na durabilidade dos recipientes e daquilo que é utilizado na repleção, admite uma escala gradativa de realidade, conforme são mais ou menos duráveis, o recipiente que se preenche e aquilo com que ele é preenchido. Não obstante, o argumento que considerava ilusório o prazer resultado do movimento de eliminação de uma dor não poderia admitir nenhum tipo de gradação de realidade ou verdade, já que um prazer ilusório não apresenta nenhum grau de verdade ou realidade; um prazer ilusório é simplesmente falso. Mais curioso é o fato de Platão utilizar o conceito de pureza para classificar os prazeres verdadeiros neste sentido – pois a pureza admite graus, enquanto que a verdade e a falsidade não.

pureza ao de verdade, podemos, então perguntar: há ou não há prazeres corporais puros e verdadeiros²⁷²?

5.9.7 - A superioridade dos prazeres da vida justa

Para resolver este problema da suposta contradição entre as duas partes do argumento, devemos partir das consequências que podemos colher de um detalhe da argumentação geralmente ignorado. Quando Sócrates começa o argumento dizendo que explicará a diferença entre a dor e o prazer (583 c), e desenvolve sua explanação a partir das noções de movimento e repouso, e da imagem dos dois tipos de movimento – de baixo para o meio, e deste para cima (583 c – 585 a) - seu discurso começa com o estabelecimento da diferença existente entre a condição do indivíduo doente e a condição do indivíduo são. Diz ele que de acordo com “as declarações que fazem os doentes quando sofrem” (οὗς λέγουσιν ὅταν κάμνωσιν), “não há nada mais agradável do que a saúde” (τοῦ ὑγιαίνειν) (583 c). Se lermos o argumento que se segue à luz desta consideração, penso que podemos inferir que a condição de estabilidade que Sócrates define como repouso é a condição do indivíduo que restituiu sua saúde após estar debilitado, e que a condição prévia, o lugar “em baixo” de que fala Sócrates, é a do indivíduo que se encontra doente. Da mesma maneira, pode-se supor que a condição do indivíduo que do repouso realiza o movimento positivo para cima é a do indivíduo que encontrando-se saudável frui de sua saúde.

É importante, deste modo, frisar a diferença existente entre dois tipos de condições de repouso com relação ao prazer – a do indivíduo que erroneamente pensa sentir prazer por ter se curado de uma enfermidade, e a do indivíduo que corretamente julga sentir prazer porque desfruta dos benefícios proporcionados por sua condição saudável. Isto quer dizer que a apreciação do valor da condição de repouso depende da

²⁷² As duas dificuldades apontadas são apresentadas também por Sheppard (2009, p. 145): “Enquanto o primeiro estágio [do argumento] define os prazeres verdadeiros como aqueles que não são contingentes à uma experiência de dor – em cujo relato um prazer físico como o cheiro pode ser citado como um prazer real - o segundo estágio considera todos os prazeres associados com o físico como ilusórios. (...) Em adição a isto, enquanto no primeiro estágio da prova, Sócrates define o prazer ilusório como aquele que é de fato apenas um alívio da dor, no segundo estágio, o verdadeiro prazer – isto é, o entendimento – é definido precisamente nos mesmos termos como o alívio da ignorância”. Para Sheppard, o problema está relacionado a uma oscilação neste terceiro argumento por parte de Platão entre identificar o justo com o modelo prático do filósofo – aquele desenvolvido no livro IV, “apto a julgar a respeito de todas as partes humanas, verdadeiras e ilusórias, intelectuais e não-intelectuais” - e identificá-lo a sua concepção contemplativa que vem à tona com o argumento de que os prazeres físicos são todos ilusórios e apenas os prazeres da contemplação são reais. Annas (1981, p.306) é, na verdade, a primeira a relacionar os problemas do argumento sobre o prazer no livro IX com a oscilação das descrições platônicas do filósofo na *República*, ora como o filósofo prático, ora como o filósofo contemplativo.

situação em que se encontra momentaneamente o indivíduo que o estima – a de ter abandonado recentemente uma situação desfavorável ou a de gozar das potencialidades desta condição quando em sua plenitude. Ora, o fato de Sócrates salientar, várias vezes, ao longo da argumentação, como relevante a sua análise do prazer, a opinião dos indivíduos²⁷³ sobre o que lhes ocorre, sugere que o ponto central do argumento é que a condição psicofísica do indivíduo que aprecia os prazeres é determinante do valor que se deve atribuir a estes²⁷⁴.

Por isso, penso que as duas dificuldades relatadas sobre a argumentação são transpostas se observamos que o problema do prazer está relacionado no livro IX profundamente às condições psicofísicas do sujeito em que ele ocorre e não somente à natureza dos objetos de prazer e ao caráter geral de cada tipo de prazer de que se frui. Tal sugestão estratégica se fortalece se lembramos do argumento geral da obra em que Platão está engajado: deve-se levar em conta que este argumento visa completar o desafio lançado por Glauco e Adimanto no livro II de mostrar a superioridade da felicidade do justo sobre a do injusto, a partir dos benefícios naturais da justiça e não dos benefícios oriundos das convenções sociais (358 b – 367 e). A primeira fase do argumento geral de Platão finda no livro IV, quando Sócrates demonstra parcialmente sua tese da superioridade da justiça, ao caracterizá-la como a saúde da alma, resultado do perfeito cumprimento de cada parte da alma de sua função e que tem por efeito a correta satisfação das necessidades de cada uma delas (444 c – 445 c). Mas o paralelo da justiça com a saúde corporal não é apenas ilustrativo ou analógico, já que a justiça da alma garante, por consequência, uma vida corporal saudável, resultado da moderação dos impulsos da parte apetitiva operada pela parte racional. Tal caracterização é repetida e aprofundada no livro IX quando Platão nos permite a inferência que a condição de alma do indivíduo justo é precisamente a de ser capaz de integrar corretamente os prazeres de cada parte da alma em uma existência equilibrada, ao caracterizar o filósofo como ocupando a posição extremamente oposta à do tirano, este representado como um

²⁷³ Por exemplo, as passagens: “não te recordas das declarações (τους λόγους) que fazem os doentes” (583 c); “não ouve também dizer (λεγόντων) a quem está tomado de uma grande dor” (583 d); “os homens, quando sofrem, exaltam (ἐγκωμιάζουσιν) a ausência do sofrimento” (583 d); “nada há de saudável nestas visões (τούτων τῶν φαντασμάτων)” (584 a); “aqueles a que chamam (λεγόμενοι) prazeres” (584 c); “achas que alguém que é levado de baixo para o meio julgará (οἴεσθαι) outras coisa” (584 d); “ficarias admirado, se homens que também ignoram a verdade tivessem opiniões incorretas (μη ὑγιεῖς δόξας)” (584 e).

²⁷⁴ Assim, diz Sócrates que “os homens quando sofrem, exaltam a ausência do sofrimento” (583 d); que não se deve admirar que pessoas que ignoram a verdade possuam “opiniões incorretas acerca de uma série de coisas, relativamente ao prazer e à dor” (584 e).

“autêntico escravo” (579 d), indivíduo “incapaz de satisfazer de modo algum os seus desejos” (579 e), como uma pessoa doente e débil (579 c - d).

Isto nos permite evitar a avaliação equivocada do argumento de Platão de que ele não atribui grande valor à condição de repouso, e que esta somente pode ser apreciada positivamente como libertação da dor. Ora, o movimento positivo para cima não deveria ter maior valor do que a condição de repouso na medida em que esta é a condição *sine qua non* para que o movimento positivo possa vir a existir. Penso que podemos aplicar à avaliação positiva do estado de repouso a mesma avaliação positiva que Platão faz da harmonia psíquica, e entender que os prazeres puros que dele resultam são os prazeres naturalmente decorrentes da justiça interior. Se o filósofo é o indivíduo justo e se esta condição de saúde corporal está de alguma maneira ligada à harmonia psíquica que Platão denomina justiça, entendemos de que modo os prazeres puros corporais são alguns dos prazeres típicos da vida justa equilibrada. O prazer do odor, portanto, é somente um exemplo utilizado por Sócrates para nos fazer perceber como devemos julgar a condição de repouso em que alguém pode se encontrar. Sendo a saúde a condição para a existência dos prazeres puros, faz pouco sentido admitir que prazeres banais, como o do odor, simplesmente por serem movimentos para cima, sejam mais importantes do que os movimentos repletivos corporais que nos levam à condição de repouso identificada à saúde²⁷⁵.

Por esta razão, interpreto que o argumento de Platão articula-se como uma crítica à opinião dos que consideram que o cultivo dos desejos e das paixões, em exploração à situação de necessidade e debilidade em que se encontram, torna a vida mais prazerosa²⁷⁶. Platão está rerepresentando aqui a mesma crítica à posição assumida

²⁷⁵ Do contrário, o argumento de Platão se exporia à simples contestação expressa por Rosen (2005, p.337) que observa que “um prazer impuro pode certamente ser mais prazeroso do que um prazer puro”; ora, argumenta ele, a mera ocorrência do prazer espontâneo sem que este seja dependente de um estado prévio de dor “não faz com que um prazer espontâneo, como o odor de uma flor seja mais prazeroso do que o prazer que surge da cessação da dor, tal como a recuperação de uma dolorosa infecção ou da distensão de um músculo”. O argumento de Platão é certamente ineficiente para provar tal tese, mas isto porque esta não é a tese que ele quer demonstrar. Pelo contrário, o que ele quer demonstrar é que o indivíduo doente não está em condições de julgar qual é o melhor tipo de vida possível, a vida mais feliz ou satisfatória. Daí a insistência de Platão no argumento de que é a opinião do indivíduo o que está em jogo e não os meros movimentos denominados como prazeres puros ou impuros - como bem observa Rosen (ibidem, p. 344): “não é fácil entender por que ser preenchido no caso do ato de comer e beber não seja como estar na condição normal ou intermediária de repouso”.

²⁷⁶ Como explana Murphy (1951, p.217), a experiência de prazer destes indivíduos é condicionada pelo contraste com sua condição prévia de dor. Para este comentador, Platão “não está repudiando as experiências imediatas de prazer e de dor; ele está atacando afirmações acerca de sua prevalência feitas à distância e as generalizações daqueles que comparam uma condição de vida com outra” (ibidem, p. 212, 213). Em minha opinião o único erro crucial de Murphy (ibidem, p.207) em sua análise dos argumentos

por Cálicles no *Górgias* (491 e – 492 a; 494 a - b), que apontava como corajoso e inteligente o gênero de existência que faz da necessidade a condição para a apreciação dos prazeres repletivos e sua errônea eleição como o melhor gênero de existência a vida do sibarita. Tal consideração revela, na visão de Platão, uma condição doentia da alma e da mente, um tipo grave de degeneração moral²⁷⁷. O prazer puro é o prazer do indivíduo sensato que encontra menos motivo de regozijo nos prazeres repletivos que sanam a sua dor, do que nos prazeres resultantes da fruição de sua saúde²⁷⁸. Os prazeres puros, portanto, tal como interpreto o argumento, são os prazeres naturalmente originados do estabelecimento da ordem psíquica e orgânica resultante da condição do indivíduo que instaurou a justiça em sua vida e em quem cada parte da alma cumpre sua função e aufere o benefício naturalmente resultante desta condição. A condição de harmonia psíquica, portanto, é a condição ideal para julgar o verdadeiro valor dos processos repletivos e movimentos corporais associados ao prazer.

Que os prazeres corporais não são depreciados meramente por serem repletivos, mas apenas dentro de certas condições morais ou psicofisiológicas que pervertem sua apreciação, aponto como evidência textual a passagem do argumento de Platão em que este diz que os indivíduos “que não tem experiência da sabedoria e da virtude” (οἱ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι), por consequência, os indivíduos nos quais não há harmonia psíquica, são aqueles que “estão sempre em festas e diversões”, que se comportam “à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa”, que “engordam e acasalam-se”, que se batem e se dilaceram e, mais importante, que vivem “matando-se por causa do seu apetite insaciável” (586 a – b). Os prazeres falsos e impuros são os prazeres corporais repletivos apenas deste tipo degenerado de indivíduo. Como evidência de que os prazeres repletivos corporais fruídos pelo homem justo, o

sobre o prazer no livro IX é sua opinião de que eles nada têm a ver com a demonstração da superioridade da vida justa parcialmente alcançada no livro IV.

²⁷⁷ Dorter (2006, p.295) apresenta bem a contradição presente na escolha deste tipo de vida: “porque estes prazeres sentidos dependem de uma condição prévia de dor, uma vida devotada a eles é igualmente uma vida devotada à dor, e assim uma vida apenas aparentemente prazerosa”.

²⁷⁸ Cf. CROSS & WOZLEY, 1991, p. 266: “Ao dizer que alguns prazeres não são reais, Platão não está dizendo que as pessoas os experimentando não estão realmente sentindo prazer, mas está dizendo que o que a agrada tem algo de espúrio ou de inferior em qualidade a seu respeito.” Na mesma linha de pensamento vai Russell (2005, p. 131 – 132) que afirma que Sócrates em nenhum lugar diz que as experiências de repleção não são realmente prazeres, ele quer dizer apenas que elas não são uma satisfação genuína e um prazer genuíno. Também ao encontro do que dizemos vai o comentário de Erginel (2006, p. 451), a quem o que Platão quer dizer é que “as pessoas superestimam o cessar da dor, supondo que esta seja a experiência mais valiosa a se perseguir, quando de fato há uma classe de experiências – os prazeres puros – que são completamente superiores (hedonicamente) ao cessar da dor”.

filósofo, em sua condição de harmonia psíquica, não são condenados como impuros nem falsos, cito a passagem 586 e, onde Sócrates diz:

Portanto, quando a alma inteira segue o elemento filosófico, e quando nela não se eleva nenhuma sedição, cada uma de suas partes se mantém nos limites de suas funções, pratica a justiça, e, ademais, colhe os prazeres que lhe são próprios (τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον), os melhores e os mais verdadeiros que ela pode desfrutar (καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι)²⁷⁹.

Por cada um dos prazeres que lhe são próprios associados às suas funções leia-se: o prazer intelectual da função cognitiva do *logistikón*; o prazer ligado à honra e ao desejo de vitória da função combativa e irascível do *thymós*; o prazer corpóreo repleto relacionado à satisfação das necessidades básicas orgânicas, ligado à função de sustento da vida do *epithymetikón*²⁸⁰. Assim, quando conclui Sócrates que os indivíduos sem a “experiência da sabedoria e da virtude” jamais poderão provar um “prazer sólido e puro” (586 a - b), podemos entender que para Platão a virtude é condição para a correta fruição do prazer, inclusive dos prazeres corporais repletivos²⁸¹.

Deste modo, podemos dizer que aqui Sócrates confirma de modo definitivo nossa interpretação do livro IV onde defendíamos que a justiça proporciona também o gozo correto dos demais prazeres das outras partes da alma, valendo, portanto, assim como a saúde da alma de que resultam prazeres naturais, o que nos explica o sentido de outra tese que defendemos – que a justiça é a realização plena do indivíduo em todos os âmbitos de sua existência em seus diferentes gêneros possíveis de aspiração. Em 586 c - d Sócrates diz que as aspirações e desejos próprios do elemento irascível quando perseguidas “sem reflexão ou inteligência” também possuem menos valor; são menos prazerosas se executadas “sob o império da inveja, devido à ambição, ou da violência, devido ao desejo de vencer, ou da ira, devido ao seu mau humor, com o alvo de

²⁷⁹ Neste trecho citado utilizo a tradução de J. Guinsburg por sua maior clareza.

²⁸⁰ Como reconhece também Bossi (2008, p. 206), o trabalho da parte superior da alma não é dar espaço e satisfação mínimos às necessidades, mas conceder-lhes o mais apropriado a elas, o que mais desejam enquanto tais, o que melhor elas podem desfrutar, “e não estão em condições de conseguir por si mesmas com independência da direção da razão”.

²⁸¹ Nossa posição parece estar de acordo com o apontamento geral feito por Annas (1999, p. 150) acerca do argumento de Platão na *República*: “(...) os prazeres da pessoa virtuosa são ditos reais, enquanto que os da pessoa viciosa são irrealis (...)”. Assim, concordamos que o contraste que tem que ser sublinhado na demonstração da superioridade da vida filosófica por seu prazer no livro IX da *República* é entre os prazeres que somente se adquirem em uma vida virtuosa, ou justa, e os falsos prazeres de uma vida viciosa, ou injusta. Annas (ibidem, p. 151) também afirma que quando a razão governa não somente a parte racional obtém seus prazeres, mas também as partes inferiores da alma; “quando, contudo, a razão não comanda, nenhuma das partes consegue o que é apropriado a elas, e toda a vida vai mal e falha em ser prazerosa como um todo”.

satisfazer a sua sede de honra”. Justamente o que acontece nos indivíduos em quem o *thymós* se sobrepõe ao *logistikón*, mas não nos indivíduos justos em quem o primeiro comanda o segundo, pois nestes “os prazeres referentes ao gosto do lucro e da vitória, seguindo a ciência e a razão (...) partilharão dos prazeres mais verdadeiros (τὰς ἀληθεστάτας) de que é possível fruir” (586 d). Como percebemos pelas palavras de Sócrates, a razão redimensiona o valor das aspirações das partes inferiores da alma recuperando o seu valor, ao atribuir-lhes uma correta finalidade. Como já havíamos observado acerca disto, tal feito somente é possível porque o indivíduo justo, a saber, o filósofo, é orientado pela capacidade ordenadora adquirida na contemplação do Bem, que o faz penetrar no sistema ordenado das Formas.

5.9.8 - A virtude como condição para a fruição dos prazeres e a superioridade dos prazeres intelectuais

Fica bastante claro, então, em que sentido a virtude é condição para a correta fruição dos prazeres e constitui a maior fonte de felicidade ao filósofo. O primeiro ponto resolve-se na concepção da justiça como ordenação das partes da alma pelo *logistikón*, que satisfaz corretamente o prazer oriundo de cada uma das partes da alma; o segundo ponto resolve-se na concepção de que a justiça permite ao *logistikón* o desenvolvimento pleno de sua capacidade que o leva ao melhor e mais verdadeiro tipo de prazer possível ao ser humano – a contemplação do inteligível. Os prazeres que resultam naturalmente da virtude e, portanto, as consequências naturais da justiça, que a tornam apreciável em si mesma, são os prazeres naturalmente resultantes de uma vida regrada pela razão que eleva suas potências intelectivas ao máximo. É neste sentido que o indivíduo justo é plenamente realizado, pois goza de todos os prazeres possíveis à vida humana até o ponto em que ela continua humana sem reduzir-se a nenhum de seus aspectos particulares²⁸².

²⁸² Como muito bem nos explica Russell (2005, p. 132 – 134), com quem concordamos neste ponto, o filósofo, que é o indivíduo que tem toda a sua alma integrada, tem seu modo de vida endossado por todas as partes da alma. Mas os não-filósofos satisfazem uma das partes de sua alma à custa das outras partes. E, por isso, “por se identificar com outra parte da alma que não a razão, o não-filósofo passa a valorizar as coisas erradas”. Deste modo, continua o comentador, “enquanto ele”, o não-filósofo, “pode encontrar algum tipo de prazer ao alcançar estas coisas, e assim acreditar que sua vida é realmente recompensadora, ele nunca conhecerá o verdadeiro prazer da harmonia e da paz”, diz o comentador. Platão está dizendo, segundo Russell, que há um bom meio de sermos passionais e um bom meio de sermos desejosos – quando a razão guia nossa paixão e nosso desejo. A paixão e o desejo encontram grande prazer nesta transformação, pois quando seguem a razão encontram-se na condição satisfeita e saudável. “Assim, quando a razão comanda a alma, cada parte da alma recebe o que ela mais precisa; cada parte está em sua melhor e mais saudável condição”. “O prazer que alguém encontra em uma vida é um tipo de visão que

Sócrates conclui este passo da argumentação dizendo que quando uma das outras partes da alma a governa, subvertendo a ordem natural das coisas, isto corrompe a qualidade dos prazeres sentidos pelas demais partes da alma e perverte as aspirações naturais destas outras partes ao fazê-las colocar-se a serviço de um prazer que lhes é alheio (587 a). Podemos imaginar, por exemplo, a condição do indivíduo dominado pelo *epithymetikón*, que por somente importar-se realmente com os prazeres corporais dedica-se exclusivamente a eles e não frui dos outros tipos de prazeres nem quando estes se lhe apresentam. Lembremos aqui do indivíduo há pouco classificado por Sócrates como o “interesseiro”, se se lhe deparasse a oportunidade de honra ou de estudo somente as valorizaria enquanto lhe proporcionassem lucros, ou seja, valorizaria estes prazeres pelos motivos errados, desconhecendo que é da correta finalidade da vida que somente o *logistikón* alcança na compreensão do Bem. E colocaria ainda as outras partes da alma, o *thymós* e o *logistikón*, a serviço da busca dos prazeres corpóreos pervertendo suas funções originais. A injustiça, portanto, poderíamos dizer, priva os indivíduos dos verdadeiros prazeres e corrompe a fruição dos prazeres próprios de cada parte da alma. Quanto mais distante da vida comandada pela razão mais distante fica a alma da correta fruição dos prazeres e do gozo dos prazeres autênticos.

Em que consiste, então, a superioridade dos prazeres intelectuais, que sendo fruídos na condição de justiça psíquica são tão puros e verdadeiros quanto os prazeres puros corporais? Isto se explica se identificamos o caráter psicológico de sua explicação no segundo argumento. Sócrates inicia a segunda parte do argumento com o intuito de mostrar que a plenitude corporal tem menos realidade que a plenitude da alma (585 b). Para tanto, caracteriza o corpo cujo vazio se preenche e o alimento que preenche tal vazio como adstritos “ao mutável e mortal” (585 c), e a alma cujo vazio se preenche e o conhecimento que preenche tal vazio como estritamente ligados “ao imutável, imortal e verdadeiro” (585 c). A inferioridade do corpo e do alimento corporal, portanto, é devida

alguém assume a respeito do significado desta vida e seus eventos e projetos, e, portanto, este prazer ocorre somente quando segue a direção da racionalidade prática, que sozinha inclui as exigências de cada parte de nossa natureza, e que é a organização através da qual alguém pode dar a toda sua natureza o tipo de direção de que precisa para prosperar”, conclui Russell. Contra uma suposta contradição de Platão ao assumir o valor dos prazeres da parte inferior da alma no argumento do livro IX, Montiel (1995, p. 30) relata a opinião de Adam, segundo qual, tal aparente contradição é desfeita se considerarmos que se passa com o prazer o mesmo que com as classes inferiores da cidade justa: cumprem suas funções justamente sob o comando dos sábios guardiões. “(...) assim a sujeição à reta razão destes prazeres inferiores os eleva de certo modo à categoria de racionais, ao endereçá-los a um fim superior”. Montiel, por sua vez, pensa que os prazeres inferiores ao aceitarem ser “submetidos à medida e à proporção da razão e serem administrados por ela, não deixam de ser o que são, mas simplesmente dão testemunho da *euxia* do elemento a que correspondem e contribuem para a *eudaimonia* do todo”.

à sua sujeição à instabilidade e à sua finitude, enquanto que a superioridade da alma e do conhecimento é justificada por sua imutabilidade e permanência. Ora, a natureza do prazer do corpo corresponde à natureza do corpo e à natureza da causa de seu prazer, assim como a natureza do prazer da alma corresponde à natureza da alma e à natureza da causa de seu prazer – portanto, sugiro que a inferioridade do prazer corporal consiste simplesmente em que ele é passageiro, efêmero²⁸³.

Com efeito, as necessidades corporais que geram a busca do alimento são sempre renovadas, porque o alimento que entra no corpo rapidamente se dissolve, como tudo o que é corporal²⁸⁴. O próprio corpo encontrará seu fim e toda a busca por sua conservação enquanto estamos vivos é simplesmente o adiamento do inevitável. O prazer intelectual da alma, porém, é estável na medida em que o conhecimento que adquirimos permanece sempre virtualmente disponível para nós, sendo-nos possível a qualquer momento acessá-lo através da memória²⁸⁵. O esforço intelectual sequer é perdido com a morte do indivíduo já que, segundo Platão, a alma imortal conserva as características do intelecto e moralidade do indivíduo em vida, como indica o Mito de Er no fim da *República* (principalmente 620 a).

Neste sentido, entendemos que a inferioridade do prazer corporal não está relacionada ao fato de ele ser precedido por uma dor ou desejo, mas relaciona-se à condição de perversão moral do indivíduo que cultiva as dores e vazios que dão origem aos desejos para aumentar estes na tentativa de aumentar seu prazer, sem perceber que

²⁸³ Como explica Annas (1981, p.312): “É por isso que Platão passa de ‘preenchido com o que realmente é’ para ‘é realmente preenchido’; ser preenchido pelo que é estável é ser estavelmente preenchido”.

²⁸⁴ Shaw (2015, p. 152, 153) entende que Sócrates emprega o sentido predicativo de *einai* na segunda parte do argumento final; assim se o preenchimento participa do ser, isto significa que ele é um preenchimento e, portanto, quanto mais ele participa do ser mais ele é preenchimento, e similarmente com o prazeroso. Sócrates emprega três critérios para determinar se e quanto algo participa de alguma coisa, diz o comentador: identidade, imortalidade e verdade. “No caso que nos concerne, o grau de prazer de algo é fixado por quanto tempo ele persistentemente e estavelmente existe e é prazeroso, e quão prazeroso é nos momentos e nas circunstâncias em que é prazeroso”. Isto explica por que Platão pensa que a aprendizagem é mais prazerosa do que comer, por exemplo. Os critérios aplicam-se ao sujeito, ao objeto e ao processo de preenchimento. Neste caso, se considera a imortalidade da alma, a imortalidade da razão e a eternidade das Formas, contrastando com a mortalidade do corpo e do apetite, e o caráter perecível da comida que é digerida. “Isto é refletido nos próprios preenchimentos. Todos os dias, ou ao menos na maior parte dos dias, devemos comer. Aprender requer manutenção também, a saber estudo (*Banquete* 207 e – 8 a), mas o aprendizado persiste mais tempo e requer menos manutenção do que os preenchimentos corporais”.

²⁸⁵ Murphy (1951, p.221, 222), aponta o valor dos prazeres intelectuais, a partir do fato de que eles “estão permanentemente disponíveis para nós e são uma fonte permanente de possíveis gratificações. Neste sentido eles preenchem a mente mais completamente do que a repleção de comida e bebida preenche o corpo”. Se se pretender aqui que o argumento depende inteiramente da metafísica dos livros centrais que opõe o mundo físico às Formas, o argumento de Platão não funciona, pois apesar do objeto do prazer intelectual filosófico ser os seres do mundo noético, é impossível que sejam estes mesmos objetos que preenchem a alma do filósofo, o que faz com que o paralelo da comparação com o alimento que preenche o corpo deva ser o conhecimento que preenche a alma, e não, assim, o próprio objeto de conhecimento.

estão criando para si uma condição de permanente frustração, como Sócrates mostra ser o caso do tirano (573 d – 580 c). Nossa interpretação responde à objeção relatada de Pappas, permitindo-nos compreender como os prazeres corporais fruídos na condição de sabedoria e virtude podem ser reabilitados, e colocados em relação de harmonia com os prazeres intelectuais. Como muito bem expõe Rosen (2005, p. 345), é preciso

manter o corpo em boa condição se ele deve estar apto a pensar e estudar. O prazer de preencher o corpo com a comida e a bebida necessárias é, portanto, uma parte legítima da vida humana mais feliz.

E Sócrates, de fato, afirma que o filósofo acolhe os prazeres inferiores somente como necessários (*ἀναγκαίως*) (581 e). Deste modo, respondendo também a Van Riel, considero que o desejo intelectual não sofre da mesma inferioridade do desejo corporal, simplesmente por ser desejo. Se entendemos corretamente Platão, o verdadeiro prazer é, assim, fruto de um desejo, mas de um desejo que só existe na condição de existência moral mais próxima possível da perfeição, o que faz com que o fato de ser desejado não caracterize negativamente sua natureza. O argumento de Platão dirige-se, portanto, não tanto ao que se deseja, mas a como e por qual razão se deseja o que se deseja. Por isso, argumentos como o de Tenkku (1956, p. 161) de que a demonstração platônica de que os prazeres do sábio são puros não é verdadeira de um ponto de vista empírico - seja porque “muita dor e esforço são requeridos no trabalho científico e filosófico”, seja porque “o cansaço frequentemente segue mesmo as mais altas realizações” - não atingem realmente o ponto principal da visão platônica: os prazeres puros são realizadores independentemente da dor que os precede, ou que deles resulta, se não os valorizamos justamente por seu contraste a esta mesma dor que nos ocasionam ou que os seguem, mas porque possuem um valor intrínseco que somente a condição de justiça da alma pode atribuí-los.

E é precisamente quanto a isto que é possível o estabelecimento de uma escala hierárquica dos prazeres que coloque em primeiro lugar os do intelecto, em segundo os da honra, e por último os corporais. O último argumento de Platão para a superioridade do prazer filosófico tem de ser lido, assim, como explicando a origem da correção do juízo do filósofo a partir de sua experiência, utilizado no primeiro argumento. O ponto privilegiado em que o filósofo se encontra para julgar os prazeres reside em sua apreciação a partir da noção de qual ou quais deles são mais realizadores, ou mais relacionados a esta condição moral que permite sua correta valorização. Por isso o filósofo é o único a ter experiência dos verdadeiros prazeres – é o único que pode se

colocar na posição de apreciá-los pelo que eles realmente são: os prazeres corporais como necessários à vida saudável ou expressão da saúde corporal; os prazeres da honra como acréscimos bem vindos resultante do reconhecimento alheio de nossas conquistas; e os prazeres do intelecto que somente a mente realmente livre de preocupações com os prazeres necessários e os da honra pode alcançar e que constituem o desenvolvimento da potência mais genuinamente humana – a intelectual. Apenas os dois primeiros tipos de prazeres podem perverter a vida virtuosa – os necessários quando desviam nossa atenção do que é mais importante e quando corrompem nossa apreciação da dor, fazendo-nos desejá-la para mais fruirmos deles quando eles a sucedem, e os prazeres da honra quando pervertem nossa motivação na realização das aspirações dignas de admiração, ao fazermos buscá-las não por seu valor intrínseco, mas por suas recompensas ulteriores ou pelo desejo de admiração. O filósofo define-se pelo seu amor à verdade, e somente porque é o único que ama a verdade, pode reconhecer o que há de verdadeiro nos prazeres das partes mais baixas da alma e desejá-los também pelo que eles são²⁸⁶.

Resta um último problema a ser comentado: Gosling & Taylor (1982, p.102-104) advertem que se o argumento de Platão deseja provar que a vida do justo é melhor - e neste sentido, portanto, é uma vida boa, ao recorrer ao critério do prazer – ele deve, portanto, demonstrar, para ser completo e coerente com suas proposições nos livros centrais, que o prazer tem alguma relação com a Forma do Bem, uma vez que qualquer coisa que seja boa é boa por sua relação com a Forma do Bem²⁸⁷. Não obstante, segundo os comentadores, Platão parece deixar uma lacuna na argumentação da *República* ao desistir em 506 d - e de falar da Forma do Bem. Sócrates, porém, ressaltam os comentadores, chega ao fim do livro IX com uma resposta acerca da bondade da vida justa nos termos colocados por Glauco no livro II, ou seja, em termos de satisfação de desejos humanos. Não sabemos, contudo, concluem Gosling e Taylor, como a vida justa, considerada a melhor porque satisfaz melhor os desejos, aproxima-se

²⁸⁶ Neste ponto a *República* reencontra o ponto defendido no *Fédon* e ao mesmo tempo o supera. Está de acordo com este diálogo ao manter-se coerente com sua posição sobre a distinção entre a virtude popular e a filosófica – a primeira valoriza nossas potências intelectivas apenas instrumentalmente, a segunda atribui valor intrínseco à razão. A *República*, contudo, vai além ao mostrar como os prazeres do modo próprio de vida do *philosomatos*, antes completamente desprezados, podem receber valor não apenas instrumental, mas também intrínseco ao serem inseridos em sua correta dimensão no modo de vida filosófico.

²⁸⁷ Segundo estes comentadores o máximo que Platão faz para preencher esta lacuna da argumentação na *República* é mostrar que “o uso apropriado do critério hedonístico nos levaria ao mesmo resultado que o uso do critério apropriado, a Forma do Bem” (Gosling & Taylor, 1982, p.106).

da Forma do Bem. “Consequentemente devemos ver a “prova” do livro IX não como mostrando que a vida justa é a melhor *tout court*, mas como mostrando que ela é melhor pelos critérios estabelecidos”. O problema apontado pela leitura de Gosling e Taylor do argumento da superioridade da vida filosófica é evitado por nossa interpretação, já que mostramos em que sentido o Bem, enquanto paradigma da unidade perfeita de elementos heterogêneos em um todo harmônico e complexo, pode indicar ao filósofo, que o assume como a finalidade em vista de que toma suas decisões morais e políticas, de que maneira organizar a realização integral de sua natureza humana auferindo todos os tipos de prazeres naturalmente decorrentes desta condição, que ele denomina justiça – a harmonia psíquica da alma.

Assim, em conclusão, os prazeres puros ou verdadeiros são os prazeres que resultam da justiça psíquica: neste âmbito há, de um lado, os prazeres corporais, todos aqueles relacionados à manutenção da saúde corporal e à sua expressão ou exercício, e, de outro, os prazeres intelectuais da atividade contemplativa, mimética e dialética da parte racional da alma, todos eles resultantes do natural exercício do comando da razão sobre a vida humana. Pensamos, assim, que o argumento de Platão prova ao mesmo tempo duas coisas diferentes, mas intimamente relacionadas, e que se prestam juntas à demonstração da superioridade do modo de vida justo sobre os outros: que a “atividade intelectual é a mais prazerosa em si mesma”, e que “a vida guiada pela razão é a mais prazerosa em geral”²⁸⁸. Ora, deste modo, a razão, como explana Bossi (2008, p. 207), é fonte de prazer para si mesma através de sua atividade e, por sua autoridade, é fonte de prazer para as outras partes da alma, que, nem por isso, devem ser entendidas como instrumentalizando a primeira, já que satisfazê-las é parte da função própria da razão, que se deve à sua exclusiva capacidade de visão de conjunto. Neste âmbito, também sugerimos, de nossa parte, em que consiste o ponto de encontro que fundamenta a relação das duas teses demonstradas: a potência dialética do *logistikón* - que encontra na Forma do Bem tanto a fonte de sua capacidade sinótica que distingue o bem da alma em conjunto e sua capacidade analítica que compreende com perfeição o bem próprio de

²⁸⁸ As observações transcritas são de Bossi (2008, p. 207), com quem concordamos também quando explica, na sequência, que a alma somente terá acesso aos prazeres mais altos, se cada parte da alma cumprir sua função, o que demonstra que as palavras sobre o prazer na *República* não são um tema independente, mas parte da argumentação em favor da justiça.

cada parte da alma, quanto a fonte do máximo prazer que decorre do acesso ao ser mais resplandecente do inteligível²⁸⁹.

5.10 - As conclusões do livro IX, o caráter dissuasivo do prazer e o valor intrínseco dos prazeres da alma justa

As conclusões aqui alcançadas nos mostram o fundamento da caracterização operada em algumas passagens do diálogo do caráter dissuasivo ou desviante do prazer. A fruição do prazer mobiliza todas as partes da alma, e neste sentido pode ou não desorganizar a harmonia interna desejável a elas, justamente a condição que se considera saudável. O caráter dissuasivo do prazer, percebe-se pelas considerações do livro IX, está relacionado à condição em que se frui o prazer. Daí o cuidado especial de Platão nas diversas recomendações ao longo do diálogo de cuidado e atenção com os prazeres do *epithymetikon*: se fruídos na condição doentia do corpo e da alma são desviantes dos propósitos nobres aos quais ela pode se alçar. O indivíduo doentio desvia sua atenção de todos os outros tipos de necessidades, desejos e potências de sua alma, para conduzir toda sua energia psíquica na persecução do único prazer que sua condição malsã pode identificar.

Isto significa que o caráter dissuasivo ou desviante do prazer está relacionado à quantidade de energia psíquica canalizada para a satisfação de um prazer particular. Ele pode ou não desviar toda a alma para sua atenção, e nisto está o perigo de desequilíbrio interno, pois se ele corromper as funções naturais de cada parte da alma e, por isso, as aspirações naturais do indivíduo não forem satisfeitas de modo completo, apenas os desejos ligados à condição doentia serão satisfeitos. Para a compreensão deste processo, podemos nos remeter novamente à metáfora da imagem hidráulica dos movimentos dos desejos (485 d). Os prazeres puros, justamente os prazeres fruídos na condição sã da alma e do corpo, que contribuem, inclusive, para a manutenção desta condição, são os prazeres dos desejos já domados e que não constituem perigo ao indivíduo, pois não serão fonte de desequilíbrio interno.

²⁸⁹ No *Fedro* (265 d – 266 c) Platão desenvolve com mais clareza este duplo aspecto da capacidade dialética do filósofo de realizar “divisões e sínteses” (τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν). A capacidade de síntese que na *República* (537 c) associa-se ao chamado “olhar sinótico” ou “visão de conjunto do filósofo” é descrita no *Fedro* (265 d) como a habilidade de “reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, as várias realidades dispersas por muitos pontos”. A capacidade de analisar e dividir, de que a *República* pouco nos fala, e que talvez pudéssemos associar ao movimento de descida da alma após o alcance do princípio não-hipotético que revisa as relações existentes entre os objetos inteligíveis (511 b; 533 c), é descrita no *Fedro* (265 e – 266 a) como a “capacidade de separar de novo em espécies, segundo as articulações naturais”.

Por fim, tal caracterização realizada no livro IX do que são os prazeres da vida do homem justo nos permite perceber como a definição platônica da justiça como harmonia psíquica - que consiste na satisfação e realização integral do ser humano enquanto tal – permite a atribuição de um valor intrínseco a todos os tipos de prazeres que fazem parte de tal tipo de ordem – mesmo os prazeres corporais ou apetitivos²⁹⁰, pois além de seu valor instrumental resultante da importância da satisfação das necessidades corporais para uma vida saudável, eles podem ser estimados como expressão do próprio equilíbrio deste modo de vida que é a vida justa filosófica – uma vida ao mesmo tempo boa, porque autossuficiente, e bela, porque harmoniosa e proporcionada, vida cuja perfeição reside no fato de ser uma unidade estável. É evidente que, ao pensamento platônico, esta unidade não pode ser permanentemente estável, já que tudo o que nasce está sujeito à corrupção (546 a), mas direcionada pelas nossas aspirações mais altas e pela própria Forma do Bem é a unidade que mais chances tem de se recuperar dos pequenos abalos que as circunstâncias e os acidentes da existência corpórea provocam. Deve-se reconhecer, porém, que o valor intrínseco dos prazeres corporais é muito menor do que o valor intrínseco dos prazeres intelectuais. Além disso, parte do valor instrumental dos prazeres corporais reside justamente no fato de possibilitarem a existência dos intelectuais. É, portanto, em relação à atuação da razão na vida humana que os prazeres do apetite tiram todo o valor que podem ter – em dependência dela ou em consonância com ela.

5.11 - A completa comensurabilidade dos prazeres e a concessão ao hedonismo na *República*

Notamos agora por que no *Fédon* os prazeres corporais e os prazeres intelectuais eram incomensuráveis no sentido quantitativo – porque Platão separava ali a origem dos prazeres na cisão entre alma e corpo²⁹¹. Neste diálogo, Platão não podia, além disso, esclarecer-nos satisfatoriamente sua posição de que o prazer intelectual era

²⁹⁰ Tenkku (1956, p. 132) também pensa que se pode afirmar que os prazeres apetitivos têm valor intrínseco, além do instrumental, a partir da caracterização dos desejos no livro IX da *República*. O comentador, contudo, não argumenta a favor desta caracterização, limitando-se a afirmar apenas que eles são “obviamente bons tanto no sentido instrumental quanto no sentido intrínseco”.

²⁹¹ Sobre a comparação das teses do *Fédon* e da *República* neste ponto, recorremos à Robinson (2007, p.98) que diz: “(...) o importante é observar que todos os prazeres, independentemente de serem considerados maus ou exaltados, são agora vistos como sendo psíquicos ou, pelo menos, psicossomáticos, em vez de simplesmente corpóreos. Essa visão, por si só, assim como sua nova visão do desejo, é um avanço notável se se compara à posição adotada no *Fédon*”.

qualitativamente melhor, pois lhe faltava arcabouço teórico-conceitual para tanto. Agora, na *República*, todos os prazeres são reconduzidos à sua origem primeira na alma e isto os torna quantitativamente comensuráveis, pois podem submeter-se a um mesmo critério quantitativo de avaliação – a repleção. O preenchimento da alma com o conhecimento é mais estável, e mais efetivo enquanto preenchimento, do que o preenchimento do corpo com os alimentos corporais. E o que sente e aprecia o resultado destes movimentos repletivos é a alma junto com o corpo. Por outro lado, a *República* agora também explica a superioridade qualitativa do prazer intelectual como ligada indissociavelmente à realização das potencialidades mais nobres do ser humano e, portanto, à sua realização como um ser integral.

Podemos dizer, deste modo, que Platão na *República* operou a completa comensurabilidade de todos os prazeres - quantitativa e qualitativa - e que, por isso, mais do que em qualquer outra obra e, na verdade, em contraposição a qualquer outra obra – exceto pelo *Protágoras* - ele realiza uma inédita concessão em sua filosofia ao hedonismo²⁹². Com efeito, o novo tratamento conferido por Platão ao problema da comensurabilidade dos prazeres serve ao propósito de demonstração da superioridade da vida filosófica, que depende da exploração da natureza de sua felicidade. O caráter hedonista do argumento, portanto, reside em que o filósofo é o mais feliz porque é o único que frui corretamente de todos os tipos de prazeres e é o único a ter acesso ao melhor, mais puro e mais verdadeiro de todos os prazeres – o prazer da contemplação e imitação das Formas²⁹³.

²⁹² A identificação de um hedonismo em Platão, e de modo mais radical do que o pretendido por nós, é feita também por Pradeau (2008, *passim*) que lhe atribui tal posição de um modo mais genérico e como presente em diversos diálogos. Assim, diz Pradeau (2008, p. 17): “(...) poderíamos em acréscimo defender a hipótese segundo a qual Platão é o único autor antigo que poderíamos dizer, falando apropriadamente, que defende uma doutrina hedonista da felicidade humana. E isto pela razão que ele desejou não distinguir entre a virtude e o prazer, a ponto de fazer do segundo um atributo da primeira”. “A filosofia platônica tem, todavia, a particularidade de condenar o intemperante, pelo motivo que ele é justamente aquele que é incapaz do excesso de prazer (ele está em excesso de falta, logo de sofrimento). Pelo contrário, o homem que Platão elogia, aquele mesmo que deseja o saber (o filósofo), toma do prazer à mesa, ele sabe beber, ele vai ao espetáculo e ele frui das relações sexuais. É suficientemente claro que, em Platão, tudo depende não das atividades prazerosas, mas da maneira ou do uso que se pode fazer delas. A melhor prova de que o prazer e a filosofia não são antitéticos, pelo contrário, é, sem dúvida, que a segunda é uma espécie do primeiro: o filósofo goza do espetáculo da verdade, e é ele que, tendo provado de todos os prazeres, escolhe aquele da inteligência com conhecimento de causa (Rep. IX 581d-587a)” (ibidem, p.29).

²⁹³ Como muito bem analisa Tenkku (1956, p. 164), o que Platão quer provar é que mesmo de um ponto de vista hedonístico vale mais a pena ser justo do que injusto, embora o filósofo escolhesse a virtude mesmo sem este tipo de consideração, que é, portanto, dirigida à persuasão dos amantes da honra e do ganho.

Isto constitui, efetivamente, uma retomada da posição hedonista do *Protágoras*, que já propunha que se a decisão pelo melhor tipo de vida deve ser feita em termos de prazer, então a vida virtuosa deve ser considerada a melhor porque a mais prazerosa – de que resultava a identificação qualificada do bem ao prazer na obra. A decisão de Platão de retomar este ponto de vista inicial nos permite estipular, então, como a arte da medida²⁹⁴ poderia assumir seu papel na preservação da vida humana, pois seus critérios podem a partir da *República* ser concebidos para apreciar o prazer intelectual e corporal seja quantitativamente²⁹⁵ – a partir do princípio da repleção – seja qualitativamente – a partir da visão do Bem que estabelece o fundamento final à condução da vida humana com vistas à sua plena realização²⁹⁶. Que a decisão pelo melhor tipo de vida possa ser realizada a partir de uma espécie de cálculo, tal como o *Protágoras* propunha com a arte da medida, é o que a próxima passagem da *República* indica.

O último argumento de Platão no livro IX procura demonstrar o quanto o tirano, condição máxima de perversão da alma, está distante do filósofo, condição máxima de perfeição da alma, do prazer autêntico. Este último o goza em sua plenitude, mas o primeiro, segundo os cálculos oferecidos por Sócrates, dista deste, setecentas e vinte e nove vezes (587 e). Esta passagem, que pode ser interpretada como uma evocação

²⁹⁴ O reconhecimento da possibilidade de atuação de um saber tal como o proposto pela arte da medida do *Protágoras* no livro IX da *República* é feito também por C. Rowe, em sua obra *Plato* de 1984, conforme informa Bossi (2008, p. 203), que concorda com ele neste ponto (ibidem, p. 206, 207). Segundo a comentadora, a comparação dos prazeres falsos com os verdadeiros na *República* “confirma que Platão não somente não deseja desvencilhar-se da arte de medir, senão que encontrou a maneira de oferecer-lhe um sólido fundamento”.

²⁹⁵ Ao fornecer uma teoria geral do prazer como o preenchimento de um vazio, abrangendo não somente as repleções corporais, mas também os prazeres intelectuais, Platão, dizem Gosling e Taylor (1982, p. 105, 106), resolve o problema do cálculo do *Protágoras*, ao estabelecer uma única escala pela qual pode julgar todos os prazeres examinando simplesmente sua natureza, e decidindo qual preenche mais. Com tal estratégia Gosling e Taylor pretendem que Platão resolveu todos os problemas colocados até agora nos diálogos anteriores. Mostra, segundo a exigência já estabelecida no *Protágoras*, por que a vida excelente é a mais prazerosa, fornecendo ao hedonista que procura a vida mais prazerosa, a vida filosófica, pois os únicos desejos humanos saciáveis são os filosóficos. Isto satisfaz também as tendências anti-hedonistas do *Górgias* e do *Fédon* que gostariam de classificar a melhor vida como a mais divina ou a que mais desenvolve o intelecto, contrastantes com os prazeres corporais.

²⁹⁶ Cooper (1999 d, p. 145) explica como o conhecimento do Bem serviria ao estabelecimento de uma hierarquia entre as ações mais desejáveis ao filósofo e por que neste âmbito a atividade intelectual é a melhor: “Ele [o filósofo] conhece o bem em si e, portanto, o que quer que ele valorize, ele o faz estritamente em comparação entre esta coisa e o bem. O que quer que exiba mais completamente e mais perfeitamente o tipo de ordem racional que a forma do bem possui como sua essência, ele valoriza mais do que outras coisas. (...) parece inevitável que ele encontraria no trabalho intelectual geral e na contemplação do bem em si, em particular, os casos mais proximamente adequados da ordem racional no mundo natural. Isto é assim porque o pensamento puro, isto é, teórico e racional, é, ao mais alto grau possível, completamente determinado pelas exigências da própria ordem racional em si; por contraste, desejos, objetos materiais e tudo o mais que é uma mistura ou combinação de pensamento, eventos e coisas materiais, mesmo quando exibem ordem racional, devem permanecer um produto conjunto de razão e alguma outra coisa mais”.

irônica da arte da medida, é importante não somente por mostrar que a decisão pela vida justa pode ser concretizada através de um cálculo que a demonstra como a mais prazerosa, mas por concluir que a diferença entre os prazeres da justiça e os prazeres da injustiça determina a diferença da qualidade de suas vidas (587 e). A alma monárquica é superior em felicidade às outras na proporção da “autenticidade do seu prazer” (ἀληθεία ἡδονῆς) (587 d - e), firma Sócrates²⁹⁷.

Sócrates, porém, acrescenta que o quanto a vida do “homem bom e justo” supera em prazer a vida do “homem mau e injusto” ela o supera também “em compostura, beleza e virtude” (εὐσχημοσύνη τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ) (588 a). A afirmação revela que Platão não concebe a superioridade da vida justa apenas em termos hedonísticos, e poderia servir como uma evidência contra a interpretação hedonista do argumento de Platão. Não obstante, ainda que a justiça supere a injustiça não apenas no prazer que resulta da virtude, mas também em beleza e compostura (588 a), nenhum argumento foi produzido na obra para compará-las segundo estes dois últimos critérios, e de nenhum modo estes foram relacionados pelo argumento geral de Platão à felicidade do filósofo. Pode-se especular por que, afinal de contas, depois de criticar duramente o hedonismo no *Górgias* e no *Fédon* Platão confira a este uma concessão tão grande na *República*, mas o fato é que o peso de toda a argumentação desenvolvida ao longo da obra culmina nos argumentos finais da superioridade do prazer filosófico e, de qualquer modo, Platão escolheu dar esta forma – e não qualquer outra – a seu argumento decisivo no texto. Deve-se notar, porém, não somente que a tese do *Protágoras* – de que a vida virtuosa e a vida mais prazerosa eram idênticas – adquire agora todo seu sentido e justificativa com a *República*, mas também que o argumento se mantém, por outro lado, coerente com o *Górgias* e o *Fédon* se, além de descontarmos seus contextos dramáticos, concordarmos, como procuramos defender, que a crítica ao hedonismo nestes textos não contradiz os pontos essenciais defendidos sobre a arte da medida no *Protágoras*, mesmo que anunciassem a necessidade de reformulações pontuais.

²⁹⁷ “E se (...) quiser dizer até que ponto o rei dista dos tiranos quanto à autenticidade do prazer, descobrir-se-á, depois de efetuar a multiplicação, que o rei é setecentas e vinte e nove vezes mais feliz e que o tirano é infeliz na mesma proporção” (587 d – e).

5.12 – Conclusões sobre a *República*

5.12.1 - Alcance do argumento geral da obra

No contexto do argumento geral da obra, contudo, permanece, para além dos elementos que compõem o modo de vida justo, igualmente a forma que ele assume. A vida justa, como sabemos pelo livro IV, é a vida que realiza de modo mais completo todas as aspirações legitimamente humanas. E nisto consiste a vida virtuosa – na busca do desenvolvimento de nossas potencialidades essenciais em que a razão figura como elemento central. O desfecho da primeira parte do argumento no final do livro IV - ainda que apenas parcialmente decisivo - com sua definição de justiça como harmonia psíquica, certamente permite a atribuição de um valor intrínseco à virtude e à atividade intelectual que não precisa reduzir-se a seu prazer. Platão, no entanto, escolhe não interromper o argumento no livro IV e demonstrar que à felicidade que constitui a superioridade da vida filosófica estão indissociavelmente relacionados seus prazeres – estes são os efeitos benéficos que constituem a vantagem natural da harmonia psíquica sobre uma vida de injustiça.

Devemos entender o argumento de Platão como sinalizando que a vida virtuosa vale tanto por sua forma quanto por seu conteúdo, e justamente porque o segundo não se separa da primeira, uma vez que é sua consequência natural: se levarmos a vida segundo a fórmula delineada de harmonia psíquica encontraremos necessariamente todos os prazeres que a ela se ligam, os prazeres controlados e, portanto, corretamente fruídos das partes irracionais da alma, e os prazeres próprios da parte racional. Deste modo de vida resulta uma satisfação genérica que é o prazer próprio da virtude, ou seja, o prazer característico da harmonia psíquica²⁹⁸. Não há por que, portanto, querer privilegiar um dos aspectos do argumento de Platão como prevalente – a definição do valor formal da justiça, de um lado, e a definição de seu valor a partir da definição de seu conteúdo, de outro - justamente a querela em que se envolveram muitos comentadores na análise do significado geral da defesa platônica da justiça na *República*²⁹⁹.

²⁹⁸ Bossi (2008, p. 186) diz que “A virtude propriamente dita – que implica sabedoria – é preferível porque, sendo o homem um ser inteligente, desfruta do prazer de conduzir sua vida de forma autônoma. Pelo contrário, a virtude popular ordinária, que consiste no autocontrole e na obediência às leis, somente se abasteceria de uma certa satisfação social, inferior ao prazer da liberdade da autodeterminação”.

²⁹⁹ Querela cujos termos gerais são muito bem sintetizados por Nussbaum (2009, p. 122 - 124) em seu comentário do argumento da *República*. Segundo ela (ibidem, p. 122): “A *República* argumenta que a

O escopo do argumento – a demonstração da superioridade da vida justa ou filosófica a partir de seus efeitos naturais, a saber, da felicidade que se traduz na vida mais prazerosa – encontra, porém, um limite natural diante dos leitores de Platão que avaliam seu raciocínio, limite que se aplica igualmente às pretensões do argumento de Sócrates de concretizar os objetivos lançados por Glauco e Adimanto no início do livro II de confrontar a posição de Trasímaco: este não pode realmente aceitar como válido o argumento de Platão se não concordar que os prazeres intelectuais são os maiores e melhores existentes e que, portanto, não se deve privilegiar, mas antes impor limites aos prazeres ligados ao apetite e à honra. Mas, de fato, não poderá fazer tal concessão sem ter a experiência dos prazeres superiores. Este problema é colocado de modo muito claro por Muller (2005, p. 276, 277):

(...) o tipo de felicidade prometida ao justo não tem realidade a não ser que ele tenha previamente estabelecido nele a justiça. Dito de outro modo, para poder provar esta felicidade e medir a vantagem que ela representa, é preciso já ter optado pela justiça e sua ordem: o tirano ou Trasímaco não serão seduzidos por este prazer (...).

Concluindo, diz o comentador (ibidem, p. 278):

(...) mas se é preciso já ter escolhido a justiça para poder mesmo provar este gênero de felicidade, Sócrates dificilmente convencerá seus adversários, que oporão a esta felicidade as múltiplas satisfações do homem injusto (...), e farão valer legitimamente que ele não tem nenhuma ideia da espécie de satisfação que Sócrates lhes exalta.

Nisto consiste, precisamente, a virada estratégica do argumento da *República* que espelha a manobra dialética do *Protágoras* de conduzir à aceitação da vida virtuosa a partir da identificação do bem ao prazer: somente podemos aceitar o argumento de Platão da *República* se conferirmos o mesmo valor que o filósofo confere ao prazer intelectual, e somente podemos fazê-lo através da experiência deste prazer que exige, em primeiro lugar, nossa conversão à filosofia. Por isso, o plano educativo da *kallípolis* descrito na *República* mostra como se educam os filósofos através do prazer para a

melhor vida para um ser humano é a vida do filósofo, uma vida devotada ao aprendizado e à contemplação da verdade. A *República* também argumenta que a melhor vida é uma vida “governada” pela razão, em que a razão avalia, classifica e ordena buscas alternativas. Ambas essas afirmações sobre a teoria do bem presente na *República* são geralmente aceitas; o que os intérpretes não são tão prontamente capazes de determinar é como e se, essas duas afirmações platônicas sobre o bem, estão relacionadas”. Nussbaum (ibidem, p. 123) comenta a tendência geral dos comentadores de entender as “asserções sobre conteúdo como um embaraço para Platão, e a reconstruir seu raciocínio, na medida do possível, de modo que se fundamente apenas nas reflexões formais”, em contraposição ao reconhecimento de que nos diálogos intermediários “Platão tem claramente um interesse independente nos componentes da vida”. Contrapondo-se às interpretações de Gary Watson e Terence Irwin, que ela comenta, a autora conclui, tal como nós, “que o material sobre o conteúdo não é periférico, mas antes bastante central à teoria do bem presente na *República*” (ibidem, p. 124).

virtude, habituando-os a se desapegarem dos prazeres da parte apetitiva e irascível, na mesma medida em que aprendem a satisfazê-los apenas até o ponto em que são necessários, para se tornarem capazes de apreciar os prazeres próprios do *logistikón*.

Isto que poderia ser visto como uma fraqueza no argumento de Platão já que a princípio ele não funcionaria senão para alguém que já esteja predisposto a aceitar os valores que estão sendo defendidos com a argumentação – padecendo de um problema de circularidade, portanto – corresponde, na verdade, à sofisticação crescente na elaboração nos diálogos da caracterização da filosofia como um modo de vida, correspondente à sofisticação de suas teorias metafísicas e psicológicas. Deste modo, no universo teórico conceitual do intelectualismo socrático apresentado no *Protágoras* a identificação do prazer ao bem dependia de concebermos a psique humana como puramente racional. A persecução puramente racional do prazer conduz à vida virtuosa, como agora entendemos com clareza na *República*. As limitações desta visão acerca do funcionamento da mente humana já haviam sido pressentidas no *Górgias*, onde a argumentação dialética de Sócrates se mostrara ineficiente para convencer Cálicles através de raciocínios lógicos que a vida entregue aos prazeres desmedidos não poderia ser feliz ou boa. A representação dramática da resistência de Cálicles era o sintoma da presença e da força então descortinadas do irracional em nossa estrutura psíquica. Na *República* a teoria da tripartição da alma e as resoluções pedagógicas dos livros iniciais nos mostram que as paixões precisam ser igualmente educadas e receber um tratamento dedicado para que o potencial racional dos indivíduos esteja preparado à filosofia³⁰⁰.

Por outro lado, Platão admite que é preciso encontrar naturezas predispostas à esta virada da alma por suas qualidades íntimas e que, portanto, nem todo tipo de indivíduo pode ser assim moldado moral e intelectualmente. A tais indivíduos resta a

³⁰⁰ Como muito bem analisa Nussbaum (2009, p. 138): “O ponto de vista da perfeição, de Platão, não está disponível imediatamente a nenhuma criatura que o deseje assumir. É algo demorado e difícil aprendermos a nos desligar de nossas necessidades e interesses humanos, ou chegarmos a um ponto em que possamos fazer isso à vontade. Por conseguinte, se Platão está realmente comprometido com um modelo de avaliação racional que emprega esse ponto de vista, seria de esperar que ele nos fornecesse um modelo de educação para acompanhá-lo”. Ao que ela adita: “E a *República* é, em mais da metade de sua extensão, um livro sobre educação, isto é, sobre estratégias para “volver a alma” de seu modo humano natural de ver ao modo correto”. Discordo de Gill (1985, p. 8 - 11) de que Platão não apresenta nem nos livros iniciais da *República* a educação do *epithymetikon*, resumindo-se suas prescrições a uma educação do *thymós* dos guardiões, pois o processo educacional da *kallípolis* é uma virada de toda a alma ao bem (518 c – d), e mesmo que nem todos os cidadãos percorram cada etapa do processo, especialmente as últimas próprias do filósofo, é improvável que a educação de seus apetites não comece logo nos estágios iniciais da educação e tenha que esperar a educação filosófica para tanto. Ora, parece, antes, que o treino da alma à moderação dos apetites é condição para a atenção devotada ao inteligível, e não só resultado desta. Não é difícil localizar na censura dos poemas homéricos nos livros iniciais a condenação de ações motivadas pelo desregramento dos apetites.

submissão a uma ordem política comandada pelos primeiros tipos de indivíduos, as naturezas filósofas, que estabelecem como um dos propósitos de suas existências não somente contemplar o Bem e imitá-lo em sua vida íntima, mas também multiplicar no mundo, o máximo que lhes seja possível, o que observam nesta ordem – este é o trabalho do filósofo como desdenhador de constituições e educador da cidade, este é seu trabalho como pintor das virtudes. Esta mudança de abordagem de Platão, na passagem dos diálogos de juventude, à *República*, pode significar - como muitos comentadores insistem³⁰¹ - embora não necessariamente, que Platão desconsiderasse no momento em que escrevera o *Protágoras* a presença e a influência das paixões em nosso comportamento ético, e as tivesse descoberto somente no *Górgias* – onde a consciência do problema é apenas sugerida - e na *República* – onde as consequências da descoberta são amplamente exploradas. O que de fato Platão estabeleceu no *Protágoras* é que o comportamento ético corresponde ao comportamento perfeitamente conduzido de acordo com a razão – seu silêncio sobre as paixões não precisaria significar necessariamente o desconhecimento ou o desprezo de sua importância.

O que Platão fez nestes diálogos foi conferir ao problema do prazer na vida humana abordagens distintas, embora não incompatíveis: o indivíduo no *Protágoras* a quem a arte da medida funciona sem que exista conflito entre a razão e as paixões é o sábio e virtuoso – a busca perfeitamente racional do prazer coincide com a vida perfeitamente conduzida de acordo com a virtude; Cálicles, no *Górgias*, é o indivíduo a quem a arte da medida não pode ser recomendada e a quem o argumento lógico não surte efeito, pois precisa ter ainda suas paixões educadas – Cálicles é alguém propício a confundir a busca da virtude com a busca dos prazeres inferiores; a *República* nos permite retomar a função e o papel da arte da medida, ao mostrar como ela funcionaria após educarmos as paixões de um indivíduo. Neste sentido, ela recupera a posição do

³⁰¹ Esta é, porém, uma visão bastante difundida conforme podemos conferir em Cooper (1999 c, p. 118): “(...) esta teoria da virtude contrasta agudamente com a teoria socrática encontrada (...) no *Protágoras*. De acordo com a teoria socrática, a virtude é essencialmente uma propriedade do intelecto (e nunca se importa com quais outras partes da alma possam existir). Que Platão na *República* esteja rejeitando conscientemente a teoria socrática é agora aceito; e muitos leitores filosóficos sem dúvida concordam que a teoria da *República* é uma melhora distintiva”. Dentre os diversos comentadores que entendem a posição ética e psicológica de Platão na *República* como um rompimento com a visão exibida nos diálogos socráticos, e principalmente no *Protágoras* – visão tradicionalmente denominada “intelectualismo socrático” - que defende a unidade intelectual da alma, a suficiência do conhecimento para a vida moral e a negação da *acrasia*, em oposição às consequências da teoria da alma tripartida, estão, dentre outros: Gill, 1985, p. 6; Penner, 1971, p. 105; Rowe, 2007, p. 132; e Woods, 1987, pp. 44, 45.

Protágoras, mais do que está em conflito com ele, já que o indivíduo sábio e virtuoso novamente é identificado àquele que melhor frui sua existência.

5.12.2 - Retrospectiva da posição geral de Platão

Nossa análise do diálogo *Protágoras* mostrou que não há motivos internos à estrutura argumentativa da obra para recusarmos que o hedonismo da arte da medida fosse uma tese genuinamente platônica, ainda que aceita apenas de modo qualificado e, por assim dizer, experimentalmente. A crítica ao hedonismo de Cálicles no diálogo *Górgias* e a apreciação negativa dos prazeres corporais no diálogo *Fédon* poderiam oferecer razões para uma revisão da interpretação do *Protágoras*, mas, como mostramos, não atingem os fundamentos da arte da medida, apesar de claramente sinalizarem para uma mudança de atitude de Platão com relação ao prazer. É inevitável a conclusão que o sentido geral da posição platônica nestes dois diálogos é de desconfiança do valor moral do prazer, embora esteja longe de implicar uma condenação absoluta do mesmo. A *República* faz, neste sentido, a síntese da posição platônica sobre o prazer em todos estes diálogos: do *Protágoras* assume o valor inquestionável que o prazer tem para a mensuração da felicidade de um indivíduo; do *Górgias* assume que a entrega desmedida ao prazer leva a uma vida infeliz, resultado das frustrações decorrentes de jamais encontrar saciedade e da presença constante das dores que acompanham necessariamente os prazeres corporais e o cultivo da necessidade; do *Fédon* assume o reconhecimento de que a vida dedicada aos prazeres corporais é incompatível com a filosofia, que, por outro lado, frui de prazeres exclusivos de seu particular modo de vida.

A suspeita a respeito da influência do prazer em nossa vida moral, que no *Górgias* levava Platão a negar sua identificação com o bem, e no *Fédon* a depreciar os prazeres corporais como grilhões que prendem a alma ao corpo, permanece na *República* sob a forma da necessidade de controle dos prazeres das classes inferiores da *kallípolis* e figura de modo explícito na distinção feita no livro IX entre os prazeres puros/verdadeiros e os prazeres falsos. Esta última distinção, contudo, permite a recuperação do valor moral do prazer sob uma nova perspectiva acerca do quadro geral de análise da ação humana, uma vez que proporciona meios para a dignificação dos

prazeres corporais³⁰². Como vimos, é impossível negar que em relação ao *Górgias* e ao *Fédon*, onde a relação entre o prazer e a felicidade é obscura, a *República* constitui uma reabilitação do valor do prazer em nossa existência, ao demonstrar que a vida justa é a mais prazerosa. Se no *Górgias* a crítica à posição de Cálicles mostrava que este valorizava o momento errado do processo repletivo, na *República* vemos o desenvolvimento das consequências desta visão. Platão revela finalmente em qual condição o processo repletivo pode ser apreciado – a condição de saúde e ordenação interna definida como harmonia psíquica, a própria condição da alma justa. E isto será estendido a todos os tipos de prazeres. A *República* nos mostra que é somente na vida virtuosa que o prazer, qualquer que seja ele, pode ser apreciado apropriadamente.

O *Fédon* havia demonstrado que a filosofia é um exercício de aproximação do intelecto aos seus objetos próprios e da alma à sua finalidade moral última. Começar a filosofar, portanto, significava já uma completa mudança de atitude do indivíduo quanto a sua relação com os objetos corporais. E proporcionalmente um redimensionamento em sua vida de suas prioridades. A *República* nos esclarece melhor o que é a filosofia enquanto um exercício, ao nos mostrá-la como uma atividade mimética da ordem do Bem. Esta *mimesis* da ordem traduz-se num redirecionamento de todas as nossas potencialidades naturais. Confirmamos agora que a filosofia enquanto preparação para a morte – tese geral do *Fédon* - não é exatamente uma mortificação do corpo, mas a instrumentalização do corpo. Não obstante, é também um cuidado com este instrumento, pois dele necessitamos para o desenvolvimento de nosso objetivo moral e intelectual final. Por isso, a educação deve ser musical e ginástica. Somente na vida filosófica o corpo recebe a atenção que lhe é necessária e corretamente proporcional à sua importância. Nunca mais importante do que a alma, mas realmente nunca separado da alma.

³⁰² Lefebvre (2007, p. 170) também reconhece uma recuperação do valor do prazer operada na *República* a despeito das críticas feitas ao mesmo ao longo do diálogo: “Na *República* Platão, portanto, prolongou a crítica ao prazer empreendida no *Górgias*, mas as ferramentas que ele utiliza não conduzem a uma acentuação da depreciação e seu uso está já longe do excesso do *Fédon*. Poderíamos dizer que tudo o que cai sob a competência do esquema *kenotes/plerosis* se encontra depreciado, mas isto não é todo o prazer, trata-se mais do que simula o prazer. O rigor da denúncia de simulação do prazer tem inversamente e em potência um elogio do prazer verdadeiro, do prazer não simulado”. Cf. a este respeito também Grube (1958, p.71): “Claramente a *República* marca um avanço considerável na teoria do prazer de Platão. O hedonismo em sua forma mais bruta, tal como no *Górgias*, é mostrado insustentável. Mas as teorias metafísicas dos livros centrais nos providenciaram um critério exterior e objetivo para julgarmos o prazer, a saber, as Formas, e acima de todas elas a Forma do bem”. Que esta nova ênfase no prazer não deve ser vista como inconsistente com as antigas visões de Platão sobre o assunto, Tenkku (1956, p. 145) muito bem nos lembra que “sua real intenção em seus antigos ataques às visões hedonísticas da vida era provar que o valor da virtude é mais alto do que o do prazer, o que ele igualmente assume aqui”.

Platão, portanto, na *República* coerentemente com sua tese do *Protágoras* não nega que o hedonista está correto em avaliar a felicidade em termos de prazer, mas coerentemente com o *Górgias* admite que não é qualquer tipo de vida dedicada aos prazeres que é feliz, e coerentemente com o *Fédon* defende que esta vida mais feliz depende do estabelecimento de uma correta hierarquia de nossas prioridades que não trate o prazer corporal como as pessoas comuns o fazem, mostrando, em adição, que esta vida feliz é a vida virtuosa, justamente porque a vida virtuosa é que estabelece esta correta hierarquia de valores, que dá ao prazer corporal sua correta dimensão e que inclui prazeres que nenhum outro tipo de vida pode proporcionar – o prazer intelectual e o prazer da saúde da alma. A *República* mostra como o conhecimento do Bem é decisivo para tudo isso.

É todo um coerente ciclo de desenvolvimento do pensamento platônico que se inicia no *Protágoras* e culmina na *República*, cujas relações conceituais entre a felicidade e o prazer pouco se modificam, mas que sofisticam a compreensão destes ao desenvolver seu conceito de bem e ao esclarecer, paralelamente, sua concepção de virtude. No *Protágoras* a identificação do bem ao prazer não nos permitia perceber com clareza a relação entre a virtude e a felicidade; no *Górgias* a definição do bem como certo tipo de ordem desejável que se expressa na forma de virtude não nos permitia compreender ao certo a relação entre a felicidade e o prazer; no *Fédon* a ausência de uma clara concepção de felicidade e de bem não nos permitia compreender com segurança a relação entre a virtude e o prazer. A *República* tem o mérito de resolver o problema da relação entre virtude, prazer e felicidade ao finalmente elaborar uma concepção definida de bem.

Neste sentido, mesmo a atribuição de hedonismo a Platão na *República* deve ser qualificada, já que a negação da identidade do bem ao prazer permanece; portanto, o prazer não pode ser o fim legítimo da vida moral. Por esta razão, Platão nunca afirma na *República* que a vida virtuosa possa converter-se em uma busca do prazer. Não parece, com efeito, que o filósofo alcance a vida justa porque parte em vista de uma espécie de gozo supremo, nem mesmo aquele proporcionado pela contemplação do Bem³⁰³. Sua concessão ao hedonismo restringe-se em defender que a vida filosófica, assumindo-se o ponto de vista do argumento adotado, pode ser concebida como melhor e superior a

³⁰³ Concorde, deste modo, com Annas (1999, p. 152) quando ela assevera que do fato de Platão defender que “a vida feliz, e assim prazerosa, é alcançada pela razão da pessoa perseguir seus próprios fins” e “alcançar seus próprios prazeres” não se segue que o prazer seja o objetivo da pessoa.

outros tipos de existência – como, por exemplo, a tirânica, seu extremo oposto – porque é a mais prazerosa. Sócrates consegue, assim, vencer Trasímaco em seus próprios termos. Com efeito, a conclusão da *República* é uma resposta diretamente endereçada contra a concepção do sofista da justiça como o governo do mais forte, que destrói seu caráter de bem intrínseco.

O que a *República* esclarece, de todo modo, a nosso ver, e de uma vez por todas, é que é ocioso perguntar se o filósofo perseguiria o bem e a virtude se eles não lhe proporcionassem prazer, uma vez que o que define o filósofo é justamente esta relação afetiva que possui com a ordem racional: se ele a perseguisse por outra razão que não fosse o prazer que sente com a atividade intelectual e com a adequação de sua existência privada e pública (moral e política) à ordem inteligível que ele contempla na Forma do Bem, ele simplesmente não seria um filósofo. O filósofo somente pode fruir dos prazeres da justiça porque a aprecia como um bem intrínseco. Se o filósofo, tal como Platão o concebe, pode ser dito um hedonista por esta razão, então deve-se reconhecer que ele é praticante de um hedonismo absolutamente *sui generis*.

Em conclusão, aprendemos na *República* que a vida virtuosa é aquela que participa do Bem. Ao participar do Bem, ela reflete o seu tipo característico de ordem, na verdade, internaliza esta ordem e define-se por ela ao imitá-la. Esta ordem diz respeito fundamentalmente ao modo como realizamos nossas aspirações e damos vazão aos nossos desejos; o modo resultante de se fruir os prazeres neste tipo de existência, e somente este, pode ser considerado a expressão da felicidade que é a própria saúde da alma. Portanto, com a *República* temos no conjunto dos diálogos uma primeira posição clara acerca do lugar do prazer em nossa vida moral, e um esclarecimento da correta relação existente entre os conceitos de virtude, bem, prazer e felicidade: a virtude, enquanto saúde da alma, é a vida que participa do Bem e, por isso, a vida feliz, já que mais prazerosa. Resta-nos investigar agora se esta vida filosófica que participa do Bem, descrita na *República* como a melhor possível, é o mesmo tipo de vida descrito e elogiado no *Filebo* como a vida boa, mista de sabedoria e prazer, ou se as inovações metafísicas de Platão nesta obra de velhice acarretaram uma mudança de opinião do filósofo quanto ao lugar do prazer em nossa vida moral. Antes, porém, veremos rapidamente a contribuição do diálogo *Timeu* ao pensamento platônico sobre o prazer.

6 - O TIMEU E A VIDA MISTA DE INTELECTO E NECESSIDADE

6.1 – O lugar do *Timeu* no *corpus*

O *Timeu*, seja considerado um diálogo de maturidade ou de velhice, coloca-se certamente após a *República*, como o próprio Platão faz questão de sugerir ao iniciar o texto com seus personagens retomando alguns dos principais pontos discutidos nesta obra. Situa-se provavelmente antes do *Filebo* e desta maneira o consideraremos aqui para entendermos sua contribuição ao desenvolvimento que traçamos do tema do prazer na filosofia moral platônica³⁰⁴. O diálogo, que se destaca no *corpus* por ter sido o único texto platônico a ser conhecido no mundo medieval ocidental³⁰⁵, apresenta as considerações principais da cosmologia platônica. Nesta obra Platão discorre, a partir do personagem que confere o título ao diálogo, sobre a origem do mundo. Este é fruto do trabalho criador de um Demiurgo que tomou o plano inteligível, eterno e invisível, como modelo para em sua bondade formar a melhor imagem possível daquela ordem no devir corpóreo da sensibilidade (27 c – 31 a).

O *Timeu* oferece a seus intérpretes desafios particulares no quadro geral dos textos de Platão, em primeiro lugar, porque Sócrates não é, como habitualmente nas obras anteriores, o personagem principal do diálogo; e em segundo, porque pouco há realmente de diálogo no texto, que se parece, na verdade, muito mais com um tratado filosófico-científico por sua forma, sendo, na verdade, em sua maior parte, um longo conjunto de discursos proferidos por um mesmo personagem - o que é algo, de fato, singular no conjunto da obra platônica³⁰⁶. Além do mais, o relato feito por *Timeu*,

³⁰⁴ Na metade do século passado grande debate acerca da datação do *Timeu* encontrou em Owen e Cherniss os principais defensores de posições opostas quanto ao lugar deste diálogo no conjunto das obras platônicas. Para o primeiro, o *Timeu* e o *Crítias* com certeza seguiriam após a *República* e, provavelmente, após o *Fedro*, mas precederiam o chamado grupo crítico dos diálogos, que começa com o *Parmênides* e o *Teeteto* (OWEN, 1953, p. 82). Já Cherniss (1957, p.227), com duras críticas não somente aos argumentos de Owen para a datação proposta por este para o *Timeu* como também contra a validade das vantagens teóricas à filosofia platônica que tal ordenação representaria, pensava o *Timeu* como certamente posterior ao *Parmênides* e ao *Teeteto*, e provavelmente posterior ao *Sofista* e ao *Político*, encontrando-se no grupo das últimas obras escritas por Platão. O debate entre estes dois estudiosos da obra platônica não coloca, porém, em dúvida a anterioridade do *Timeu* em relação ao *Filebo* nem sua colocação como posterior à *República*. Cornford (1935, p.1), em seu famoso comentário ao *Timeu*, o classifica como pertencendo ao grupo dos últimos diálogos de Platão, ao lado do *Sofista* e do *Político*, do *Filebo* e das *Leis*.

³⁰⁵ Graças à tradução latina de Calcídio no século IV, feita aproximadamente até metade do texto original e acompanhada de um comentário (KALKAVAGE, 2001, p. ix; e F. MORA *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Loyola, 2000, p.386).

³⁰⁶ O texto é considerado por Friedländer (1973, p.247) como o mais estranho produzido por Platão e, segundo o comentador, engana o leitor desavisado que o considera pueril e tolo diante do conhecimento científico moderno sobre a natureza - “leitor que não percebe como *pathos* e ironia estão entrelaçados” no

personagem principal do diálogo, e suas explicações cosmológicas, são qualificados como uma história apenas verossímil ou provável (τὸν εἰκότα μῦθον) (29 c - d), o que coloca uma grande dúvida sobre o peso que devemos atribuir às teses veiculadas. Estas especificidades do diálogo motivaram uma famosa contenda entre A.E. Taylor e F.M. Cornford, na primeira metade do século XX, a respeito de como devemos interpretar a obra: o primeiro argumentando que as ideias do personagem Timeu não podem ser identificadas às ideias do próprio Platão sobre o *cosmos*, e o segundo defendendo a posição oposta³⁰⁷. Comentadores posteriores em geral assumiram uma destas duas posições ao analisar a obra, tratando-a, deste modo, seja como um repositório de opiniões correntes do século V a.C. no terreno da cosmologia, em uma grande síntese de doutrinas de diferentes escolas, seja como uma evidência de que Platão não abandonara sua teoria das Formas nem mesmo na fase mais tardia de seu pensamento. Em nossa opinião, o pensamento aqui exposto sobre o prazer parece se coadunar perfeitamente com o que Platão diz em outros diálogos, o que nos parece justificativa suficiente para assumirmos que ao menos quanto a este gênero de questões o texto apresenta as ideias do próprio Platão. De qualquer maneira, como diz Kalkavage (2001, p. 41), “a cosmologia de Timeu não precisa ser a cosmologia de Platão para conter algumas coisas que Platão pensasse serem verdadeiras ou ao menos de algum modo dignas de nossa confiança”.

6.2 - O modelo de explicação fisiológica do prazer

As primeiras considerações sobre o prazer no *Timeu* ocorrem entre 64 a e 65 b. Nesta passagem Sócrates apresenta uma explicação fisiológica da natureza do prazer e da dor como resultado de um movimento circular que se desenvolve facilmente entre as partículas da alma e do corpo, causando uma impressão que atinge o discernimento e revela a este o seu agente (64 b). Nem todas as impressões recebidas são desta natureza,

texto. A escolha pela forma do mito deve-se tanto ao reconhecimento de Platão de que não pode falar com exatidão sobre o mundo do devir, como ao fato de identificar o *cosmos* não apenas como um objeto de estudo científico, mas um objeto de admiração estética e reverência religiosa, diz Friedländer (ibidem, p. 248).

³⁰⁷ Cf. KALKAVAGE, 2001, p.2. Segundo Friedländer (1973, p. 249), Taylor encara Platão no *Timeu* como um relator pitagórico do conjunto do saber científico do quinto século antes de Cristo. No mesmo espírito, Tejera (1999, p. 326) diz que a cosmogonia do *Timeu* combina a matematização da natureza típica dos pitagóricos com o tipo de investigação da natureza promovida por Empédocles, Anaxágoras e Anaximandro, atuando como uma grande síntese. No entanto, o resultado desta grande produção seria irônico, explica o comentador (ibidem, p. 329) no sentido de querer mostrar que em certo sentido todas as cosmografias seriam igualmente plausíveis, e tão plausíveis que poderiam ser tornadas concordantes uma com a outra “em um relato verossímil do mundo perceptível”.

já que as estáticas e sem movimento circular não são transmitidas às partículas e, portanto, não causam nenhuma sensação. Não obstante, a dor e o prazer não participam de todas as impressões percebidas, mas apenas das que resultam de uma impressão violenta (βίαιον): a que se gera em nós contra a natureza (παρὰ φύσιν) e de maneira súbita (άθρόον) é dolorosa (άλγεινόν), já a que constitui um regresso súbito ao estado natural (τὸ δ' εἰς φύσιν) é aprazível (ήδύ) (64 c – d). A dor, portanto, é uma alteração de nossa condição natural e o prazer um retorno ao estado original (64 e - 65 a). As impressões moderadas não são nem dolorosas nem prazerosas, mesmo aquelas que ocorrem com facilidade e são extremamente sensíveis, como a da visão (64 d).

A explicação de Sócrates acerca das dores e prazeres não é acompanhada neste caso de exemplos, mas é possível inferir a partir dos detalhes da descrição que os processos repletivos corporais, como o ato de comer e o de beber, podem aí ser incluídos, já que promovem um movimento de retorno a uma condição natural que momentaneamente encontrava-se alterada pela ausência dos elementos necessários ao organismo que acaba gerando a fome e a sede. Não obstante, o modelo explicativo aplica-se também a prazeres que não resultam de uma necessidade fisiológica imperiosa, como Platão esclarece linhas depois, já que o prazer da fragrância (τὰς εὐωδίας) é dito a ele corresponder (65 a). Ora, o prazer está relacionado ao que se enche de forma súbita e em larga escala (τὰς δὲ πληρώσεις άθρόας καὶ κατὰ μεγάλα); o que garante que em alguns processos corporais, embora os esvaziamentos sejam insensíveis por produzirem-se gradualmente, o preenchimento súbito possa provocar um prazer intenso (65 a).

A ausência de qualquer consideração por prazeres intelectuais nesta passagem explica-se pelo fato de Platão estar tratando aqui do que concerne “à parte mortal da alma”³⁰⁸ (τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς) (65 a). Que ele, porém, não abandonou no diálogo o reconhecimento da existência de tais prazeres infere-se pelo texto em 88 b onde ele assevera a existência de dois tipos de apetites: um de alimento, que provém do corpo (διὰ σῶμα μὲν τροφῆς), e outro de pensamento (φρονήσεως). É difícil dizer a partir do texto se Platão não poderia adaptar o modelo explicativo fisiológico aqui apresentado ao processo originador do prazer intelectual, já que este, como vimos na *República*, também pode ser entendido como o preenchimento de um vazio. Atendo-se aos detalhes

³⁰⁸ As citações do diálogo serão todas da tradução de Rodolfo Lopes, indicada nas “Referências”.

da explicação aqui aventada, porém, não se percebe como este poderia ser um regresso a uma condição natural que resulta de uma impressão súbita ou violenta.

6.3 - A divisão da alma em partes e a crítica ao prazer

Assim como fizera na *República*, Platão no *Timeu* apresenta uma teoria da alma humana que representa esta dividida em três partes. Há, na verdade, a asserção da existência de duas almas, uma mortal e uma imortal (69 c), que por sua localização em diferentes partes do corpo humano (69 e – 71 a) acabam apenas por repetir o sentido geral da teoria da alma tripartida da *República*. A parte divina e imortal, sede da racionalidade, encontra-se na cabeça (69 e); esta foi separada do tórax pelo pescoço justamente para que a parte imortal não fosse contaminada pela parte mortal já que é nesta parte do corpo que ela se encontra (69 e). A alma mortal possui uma parte mais fraca e uma mais forte (69 e); esta última, localizada no peito, é a parte da alma cuja função é obedecer à razão para refrear os desejos (70 a) e que, sendo “adepta da vitória”, “participa da coragem e do fervor” (70 a). Já a parte “que deseja comida e bebida e tudo aquilo de que o corpo tem necessidade por natureza” foi alojada entre o diafragma e o limite do umbigo (70 d), bem distante da parte imortal já que não pode mesmo “compreender a razão” ou “perceber algo que pertencesse à razão”, sendo impressionada apenas por “representações e simulacros” (71 a). Platão refere-se a esta parte da alma como uma “criatura selvagem” (θρέμμα ἄγριον), porém indispensável à existência da espécie mortal, de onde se depreende a necessidade de alimentá-la (70 e).

Neste contexto se encontra uma drástica afirmação de Platão de que o prazer é “o maior engodo do mal” (μέγιστον κακοῦ δέλεαρ) (69 d), passagem bastante lembrada pelos que desejam sublinhar a condenação platônica do prazer. É precisamente a alma mortal “que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis” (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον) (69 c - d). Ora, é na verdade tudo o que se relaciona a esta alma de natureza mortal o que Platão coloca sob suspeita e não somente o prazer, precisamente por ela estar submetida à Necessidade (ἀνάγκη) (69 d). Sua crítica assim se estende também às dores (λύπας), à audácia (θάρος), ao temor (φόβον), à paixão (θυμὸν) e à esperança (ἐλπίδα) (69 d). Com efeito, o universo e tudo o que está contido nele é resultado da interação entre o Intelecto (νοῦ) e a Necessidade (ἀνάγκης) (47 e – 48 d). Não obstante, a vida humana liga-se aos deuses que a criaram sob o comando do Demiurgo apenas por sua alma

divina e imortal, que comanda os que praticam a justiça (41 c), sendo que a parte mortal existe apenas para que os seres vivos se engendrem pela união sexual, para que cresçam e para que se alimentem (41 d).

Diz Platão a respeito do trabalho demiúrgico dos deuses que “tendo misturado estas paixões junto com a sensação irracional e o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade” (69 d). Todas as impressões violentas que são causas da dor e do prazer, do desejo amoroso, do temor e da cólera estão fundadas em nossa natureza mortal (42 a). Mas isto não é um impedimento à nossa felicidade, pois do contrário seria impossível retornarmos após o fim desta existência ao astro ao qual estamos ligados (42 b), o que podemos certamente fazer desde que dominemos estas sensações e impressões para vivermos de forma justa, pois quem se deixa dominar por elas vive injustamente (42 b), e ao invés de retornar ao seu astro de origem reencarna em formas corporais inferiores³⁰⁹ (42 c).

Tudo isto nos permite inferir que o prazer não pode de modo algum estar recebendo uma condenação absoluta por parte de Platão no *Timeu*, pois ele é classificado dentre os elementos fundamentalmente necessários à nossa existência como mortais, e esta não é desprovida de valor desde que vivida justamente. A vida justa é a comandada pela alma imortal, ou seja, pela nossa parte racional, garantia de que podemos ser felizes se esta não se deixar comandar pelas impressões corporais, mas pelo contrário se as comandá-las - o que os deuses garantiram que seríamos capazes de fazer pela própria maneira como dispôs certas partes e elementos de nosso corpo (43 a – 44 b / 69 e – 72 d). Ora, o indivíduo que receber a correta alimentação e uma educação adequada (ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως) será “perfeito e saudável” (ὕγιής τε παντελῶς), mas “se for negligente, levando ao longo da vida uma existência desequilibrada, irá novamente para o Hades em estado de imperfeição e demente” (44 c)³¹⁰. É, com efeito,

³⁰⁹ No fim do diálogo o personagem *Timeu* aprofunda suas considerações a respeito dos processos de reencarnação punitivos: os homens covardes e injustos renascem em mulheres (90 e); os homens sem maldade, mas que confiaram mais nas evidências sensoriais, apesar de conhecerem os fenômenos celestes, reencarnam em aves (91 d – e); os que ignoraram a filosofia e a astronomia e deixaram-se levar pelos impulsos da irascibilidade reencarnam em animais terrestres e em feras (91 e); os piores e mais ignorantes dentre os indivíduos humanos reencarnam nos animais aquáticos (92 a).

³¹⁰ Para Robinson (2007, p.129) a passagem 42 b em que Platão considera que a justiça da alma depende do controle das paixões está de acordo com a posição assumida no livro IX da *República* “no qual as paixões e o corpóreo, apesar de serem perturbações, são vistos como tendo um papel a desempenhar na verdadeira virtude se controlados cuidadosamente”. Tal posição que se coaduna perfeitamente com a nossa deve ser contrastada com a de Russell (2005, p. 233 - 238) que sublinha a forte caracterização da alma apetitiva no *Timeu* como irracional, e sua relação com a razão como de subjugação e não de harmonia cooperativa (idem, p.233). No *Timeu* Platão adere a um modelo de explicação psicológica das relações entre as partes da alma que se foca na ideia de controle da razão sobre nossas emoções e desejos,

isto o que confere sentido à afirmação de que “os prazeres e as dores em excesso são as mais graves doenças para a alma” (ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ) (86 b).

6.4 - A crítica ao excesso de prazer no *Timeu* e a arte da medida

O apontamento das consequências da entrega desmesurada aos prazeres é formulado por Platão na passagem em que comenta a origem das doenças (νόσον) da alma (86 b – 87 b). Estas, diz ele, devem ser classificadas como loucura (μανίαν) ou ignorância (ἀμαθίαν), e todas as impressões que se ligam a elas devem ser chamadas de doenças (86 b). Por isso, o excesso da dor e o excesso do prazer (ἡδονὰς καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας), mas não o prazer ou a dor moderados, são doenças, pois “quando um homem está excessivamente contente” (περιχαρῆς) ou é arrebatado por uma terrível dor, e se apressa por conseguir inoportunamente um objeto ou por fugir de outro, “não é capaz de ver ou de ouvir nada corretamente” e tem seu raciocínio reduzido ao mínimo (λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός) (86 b – c). Por causa das dores e prazeres extremos um indivíduo pode tornar-se louco a maior parte de sua vida, conclui Platão, “pois tem a alma doente e é mantida na insensatez por via do corpo” (86 c - d).

Não nos parece que tais observações constituam um tipo diferente de condenação dos prazeres com relação às críticas que Platão já lhes dirigiu em obras anteriores, e que possam ser interpretadas como um enrijecimento de sua postura anti-hedonista. Não pensamos que possam ser lidas, por exemplo, como uma crítica à proposta geral contida na arte da medida do *Protágoras* já que esta fora apresentada como a ciência que nos permite selecionar a quantidade correta e saudável de prazeres para uma existência feliz tomada em longo prazo, e prevenir os excessos de uma vida sibarita. De fato, o único exemplo que Sócrates oferece, nesta passagem, destes “prazeres extremos” (τὰς μεγίστας ἡδονὰς) que mantém a alma doente e na “insensatez por via do corpo” (νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα) são “os prazeres sexuais” vividos na “licenciosidade” (τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία) (86 d) e pode ser mesmo que

e não na possibilidade de cooperação harmoniosa destas, diz Russell (idem, p.235). Assim, ao contrário do que ocorre em outros diálogos em que o modelo psicológico do controle aparece lado a lado ao modelo cooperativo, o *Timeu* insiste apenas no primeiro. “(...) enquanto na *República* o agente parece alienado de algumas de suas forças psíquicas quando visto de algumas perspectivas, mas não de outras, o *Timeu* simplesmente torna tudo menos a razão estrangeiros ao agente (...)” (idem, p.237). Platão, assim, segundo Russell (2005, p.238), apresenta-nos uma visão ética do prazer como um bem condicional que é racionalmente incorporado pela prática inteligente, mas não é capaz de oferecer uma psicologia unificadora das atividades racionais e afetivas da alma que fundamente esta ética referida.

nesta passagem específica eles sejam os únicos que Platão está proclamando serem causa de demência para o ser humano³¹¹.

Há, inclusive, nesta passagem do *Timeu* uma forte sugestão de que podemos relacionar o que está sendo dito aqui com o contexto do *Protágoras* em que a arte da medida fora formulada: diz Platão que “ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida (ἀπαίδευτον τροφήν)” (86 d). Também no *Protágoras* (358 c – d) encontramos a asserção de que ninguém erra voluntariamente, mas por ignorância acerca do verdadeiro bem. Ora, no *Protágoras* este bem a ser alcançado por nossas ações é o balanço correto de dores e prazeres que nos conduz a um resultado hedônico final positivo em uma vida virtuosa. Portanto, nada impede que pelo menos parte desta educação que falta ao indivíduo que se entrega aos prazeres corporais no *Timeu* seja justamente a arte da medida do *Protágoras* que nos ensina a fruir com moderação dos prazeres ao nos mostrar que não devemos nos atirar a todos os prazeres presentes e que devemos cultivar, pelo contrário, a existência mais prazerosa em longo prazo. Com efeito, a ausência de educação no *Timeu* é referida diretamente ao gozo incorreto dos prazeres³¹², como se lê nas seguintes palavras de Platão: “de um modo geral, não é correto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres (ἡδονῶν ἀκράτεια) (...) como se os maus o fossem propositadamente” (86 d). O indivíduo que erra, portanto, no *Timeu* porque teve uma educação mal dirigida é justamente o mesmo tipo de indivíduo que erra no *Protágoras* porque não se vale da arte da medida – ambos erram involuntariamente, ou seja, por ignorância³¹³.

Na *República* tal erro fora explicado como o comando da parte apetitiva sobre as outras partes da alma, esta que não é capaz de cálculo, de conhecimento e de pensar no bem do conjunto, mas dirige-se a seus objetos tendo por critério somente o prazer imediato que proporcionam. Penso que a crítica ao prazer no *Timeu* repete o sentido

³¹¹ Em outras passagens Platão reconhece, não obstante, que podemos ser imoderados também em outros tipos de prazeres, como, por exemplo, nos prazeres da bebida e da comida. Em 73 a diz que justamente por causa da gula podemos nos tornar estranhos à filosofia e desobedientes à parte mais divina que há em nós.

³¹² Cornford (1935, p. 348) reconhece que a máxima socrático-platônica “ninguém erra voluntariamente” figura no *Timeu* como referindo-se especificamente à inabilidade de controlar os desejos excessivos de prazeres corporais e não a toda forma de vício moral.

³¹³ Que a medida tem algum papel na organização da vida individual no *Timeu* uma passagem posterior o confirma: “(..) se agitarmos na justa medida (μετρίως) as propriedades e as partes em desordem no corpo, ordenaremos as partes, umas em relação às outras, seguindo a disposição que lhes é congênere (...) impedindo que o inimigo, sendo posto ao lado do inimigo, crie guerras e doenças para o corpo; antes fazendo com que o amigo, posto ao lado do amigo, ofereça saúde” (88 e).

geral da crítica a este gênero de existência dominado pela parte apetitiva descrito na *República*. É o que se pode inferir da própria caracterização feita da alma mortal no *Timeu* que reproduz as características da parte apetitiva da alma na *República*, como vimos já em alguns trechos citados, e como podemos rever nesta passagem do *Timeu* (77 b) em que Platão fala da alma das plantas que somente possuem a parte mais fraca e inferior de nossa alma mortal: “esta espécie de que falamos [a dos vegetais] participa da terceira forma de alma, que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo (...) e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio e com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites (αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν)”. Na *República*, a vida dominada pela razão encontrava na cidade justa diversas expressões conforme a natureza de cada indivíduo, sendo que o completo domínio da razão parecia pertencer somente à vida filosófica restando aos outros cidadãos à submissão aos modelos de comportamento impostos pela *kallípolis*; esta última forma de refreamento dos impulsos da parte apetitiva a partir da influência do meio social parece corresponder à prescrição no *Timeu* de que “é necessário educar todas as manifestações desta natureza através de hábitos de vida” (παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα) (89 c)³¹⁴.

6.5 - A mistura de Intelecto e Necessidade na vida humana

O homem bom e belo (ἀγαθὸν καλόν), diz o personagem *Timeu*, é aquele que incorpora a simetria (σύμμετρον) em sua vida (87 c)³¹⁵, e esta para existir depende da conjugação do cuidado com o corpo com o cuidado com a alma, pois, como explica Platão, há uma só salvação (σωτηρία) para o homem: “não movimentar a alma sem o corpo e nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um ao outro, mantenham equilíbrio e saúde (μήτε ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα

³¹⁴ Platão faz esta recomendação ao comentar os males associados ao tratamento das doenças em 89 c: “quando alguém põe fim a uma doença por meio de fármacos antes da duração que lhe foi destinada, é frequente gerarem-se graves doenças a partir de doenças fracas, e um grande número a partir de poucas”. Aplicando isto que foi dito à ordem de nossa vida social, encontramos o paralelo possível com o espírito geral da *kallípolis* na *República*: a instituição de hábitos de comportamento previne assim a necessidade de intervenções punitivas sentidas como drásticas e violentas por aqueles que as sofrem. Que a recomendação citada na passagem transcrita do *Timeu* possa assumir esta aplicação mais genérica, o comentário imediatamente seguinte a este trecho o confirma: “Fica assim descrito o que respeita (...) ao modo como alguém deve governar e ser governado por si mesmo, para que tenha uma existência em máximo acordo com a razão” (89 d).

³¹⁵ “Tudo o que é bom é belo, e tudo o que é belo não é assimétrico”, diz o personagem *Timeu* em 87 c. Logo adiante, acrescenta: “No que respeita à saúde e à doença, à virtude e à maldade, não há simetria ou assimetria maior do que a da própria alma em relação ao próprio corpo” (87 d).

ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπον καὶ ὑγιή) (88 b). Ora, estes movimentos estão relacionados, como diz Platão, à satisfação dos dois tipos de apetites (διτῶν ἐπιθυμιῶν) existentes na vida humana: “um de alimento, que provém do corpo, e outro de pensamento, que provém da parte mais divina que há em nós” (διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως). Por isso, diz Platão, todo indivíduo que “se dedique intensamente a uma atividade intelectual deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos da alma, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia” (88 c). Isto é o que torna belo e bom um indivíduo que o faz “imitando o padrão do universo” (τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος) (88 c).

O tema da *República* da vida ética do filósofo fundada na imitação da estrutura racional das Formas é, assim, retomado no *Timeu* (90 c – e) por Platão quando diz que a parte governante de nossa alma deve ser alimentada corretamente e ordenada segundo os movimentos que lhes são próprios:

Os movimentos congêneres do que há de divino em nós são os pensamentos e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante (ἐξομοιωσαι) ao objeto pensado de acordo com a natureza original e, depois de ter feito essa assimilação (ὁμοιώσαντα), atingir o sumo objetivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro.

Concordo com Ferrari (2015, p. 146, 147) que esta assimilação aos movimentos celestes seja menos em perspectiva epistemológica do que em ético-psicológica e que, portanto, o processo de imitação que ela desperta “conduza ao controle por parte do intelecto das pulsões irracionais ligadas à corporeidade” e que “o movimento dos astros”, assim, forneça “uma espécie de paradigma cosmológico ao qual a alma humana deveria adequar a própria existência”³¹⁶. Por isso, sugiro, explorando o inevitável paralelo entre a atuação do filósofo em sua vida interior e a atuação do Demiurgo no *cosmos*, que em ambos os casos o processo de ordenação racional da matéria caótica – a

³¹⁶ Annas (1999, em todo o capítulo III) e Ferrari (2015, p. 141 e seg.) exploram o inevitável paralelo entre esta passagem do *Timeu* que evoca a ideia de “assimilação a Deus” (ὁμοίωσις θεῷ) ao mesmo tipo de recomendação realizada no *Teeteto* (176 a – b). Ferrari, porém, difere de Annas ao qualificar a ênfase dada por Platão no *Teeteto* de que esta assimilação a deus implique uma fuga deste mundo. Ferrari (ibidem, p. 144 – 148) demonstra igualmente como em comparação com a *República* a astronomia adquire no pensamento platônico uma importância muito mais crucial já que de estudo meramente propedêutico na primeira obra passa a possuir no *Timeu* por si mesma “um valor ético preciso” neste processo de “assimilação” que torna-se, na verdade, um processo de “*eudaimonização*” da alma.

matéria cosmológica no caso do Demiurgo e a matéria das paixões no caso do filósofo – seja a efetivação da mistura de Intelecto e Necessidade de que nos fala o personagem Timeu em todo o discurso narrativo da construção do universo visível no diálogo: “de fato, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto” (μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη) (47 e – 48 a).

Penso que com o reconhecimento no *Timeu* de que a vida humana, tal como tudo o que existe no universo, é resultado de uma mistura entre o Intelecto e a Necessidade³¹⁷, Platão abra caminho para a concepção da vida ideal como a vida mista de prazer e intelecto a ser desenvolvida no *Filebo*. Portanto, do mesmo modo como a Necessidade é descrita como uma força atuante que deve ser controlada pela razão do Demiurgo para que seus efeitos se conformem à meta prevista por ele como a realização do bem, o homem é capaz de organizar em sua vida psíquica as forças errantes que se abandonadas aos seus próprios impulsos cegos desviam o homem da medida, mas que se controladas contribuem para a realização do ideal de virtude por ele planejado³¹⁸. Ora, Platão diz, em passagem anterior da obra (68 e – 69 a), que há dois tipos de causas atuando no universo e em nossa vida: “a necessária e a divina” (τὸ μὲν ἀναγκάϊον τὸ δε θεῖον). A divina deve ser a preocupação última e universal de quem deseja “uma vida feliz” (ἔνεκα εὐδαίμονος βίου), tanto quanto isto for possível ao ser humano. Mas o que se chama causa necessária “é em função da divina que a procuramos”, pois “sem

³¹⁷ Cf. a opinião de Cornford (1935, p.6) a quem as proposições éticas do *Timeu*, que apenas aprofundam o que já fora dito na *República*, fundam-se no paralelo estabelecido durante todo o discurso entre o macrocosmo do universo e o microcosmo da alma. O que o *Timeu* quer acrescentar com relação ao argumento da *República* é que a moralidade está fundada na ordem cósmica, diz o comentador. De acordo com esta visão encontra-se também Steel (2001, p. 105) a quem o *Timeu* tem menos interesse em física ou cosmologia do que em ética e política, já que o que realmente deseja Platão com esta obra, diz ele (ibidem, p.107), é oferecer uma descrição do universo em que nossas finalidades morais encontram um lugar dentro do esquema genérico teleológico no qual elas se inserem, descrição cuja ambição Platão já havia demonstrado em sua crítica a Anaxágoras no *Fédon*.

³¹⁸ Na mesma linha de pensamento encontra-se Johansen (2008, p.159) a quem o *Timeu*, com sua imagem teleológica do ser vivo como um todo psicossomático, nos força a questionar a imagem tradicional de Platão como um inimigo do corpo. Concordamos com o comentador (ibidem, p. 150) quando ele diz que o *Timeu* apresenta-nos uma visão geral do corpo como “construído de modo a ajudar o intelecto, de maneira a manter controle sobre si próprio e sobre a alma mortal” em claro contraste com o que Platão fizera no *Fédon*: “nossa racionalidade não é exibida simplesmente na contemplação racional a despeito da influência do corpo, mas na consecução de uma vida composta de alma e corpo. O cuidado consigo (...) estende-se ao cuidado de toda a alma tripartite, não apenas do intelecto” (ibidem, p. 155). O mesmo entendimento é alcançado por Steel (2001, p. 112) que em sua análise do *Timeu* enfatiza a presença nas explicações teleológicas dos órgãos humanos, oferecidas por Platão, do seu papel em nossa vida boa: a boca, não apenas para comer, mas para proferir os discursos (75 d - e); os olhos que nos foram dados para contemplar a ordem do universo nas revoluções das estrelas e assim nos permitir o aprendizado do cálculo e da filosofia, trazendo harmonia para nossas vidas (47 a - c); assim como também o ouvido que está relacionado à apreensão dos discursos comunicados (47 c).

as causas necessárias não podemos nos ocupar das próprias causas divinas (...) nem apreendê-las nem participar delas de qualquer modo” (πως μετασχεῖν).

Neste caso, parece que há garantido mesmo na vida humana que aspira ao divino um lugar aos desejos relacionados à nossa constituição orgânica e ao corpo, pois os deuses fizeram inclusive “o gênero mortal (τὸ θνητὸν γένος) da melhor forma possível dentro de suas capacidades”³¹⁹ (71 d). Como muito bem explana Carone, assegurando-nos, por um lado, que “seria insensato viver uma vida que girasse em torno da satisfação desse tipo de desejo”, por outro lado,

tal desejo é natural e cumpre um papel teleológico. Assim, deveríamos satisfazê-lo não só com o objetivo de atender a uma necessidade fisiológica (70d7-8), mas também no interesse de cultivar o equilíbrio apropriado entre alma e corpo, sem o qual a virtude é impossível (87c-d). (...) Assim, uma vida de virtude incluirá conceder às paixões seu lugar apropriado e lhes permitir desempenhar o papel que lhes está destinado na pessoa como parte de um universo teleológico.

É, neste sentido, que me parece que o *Timeu* faz a ponte entre a tese da *República* de que o prazer somente encontra um lugar aceitável em nossa vida desde que fruído na condição virtuosa da alma e a tese do *Filebo* de que o prazer é matéria necessária da composição da vida boa, uma vez que esta recebe a forma ideal da razão que a modela. O prazer é um ingrediente indispensável da vida boa (*Filebo*), assim como o cuidado com o corpo é condição necessária da existência virtuosa, dependente do equilíbrio entre a alma e o corpo (*Timeu*).

³¹⁹ A referência neste caso é à alma mortal ou à parte mortal de nossa alma (τὸ φανερὸν ἡμῶν), como o contexto da passagem deixa claro.

7. O FILEBO E A DEFINIÇÃO DE VIDA BOA

7.1 - Sobre a dificuldade e a importância do diálogo *Filebo*

É lugar comum nos comentários sobre o *Filebo* a apreciação da dificuldade da obra e dos problemas da forma de seu argumento. Dixsaut (1999, p. ix), por exemplo, diz que “o *Filebo* possui o dúbio privilégio de acumular todas as dificuldades próprias à leitura de um diálogo de Platão”, e acrescenta a observação de Stalbaum que já dizia que nenhuma obra de Platão apresenta um texto tão corrompido. Tal apreciação negativa do *Filebo* foi formulada por alguns estudiosos com imagens bastante sugestivas do problema central de sua interpretação, a saber, a unidade do diálogo³²⁰. Como relata Muniz (2007, p. 114), o diálogo é marcado pela ausência de articulações entre suas partes, pela desconexão, pela descontinuidade, e pela irrelevância de certas cenas ou passagens, o que fez do *Filebo* um corpo estranho no conjunto dos diálogos platônicos. Uma das dificuldades mais marcantes neste aspecto é a relação entre o método dialético apresentado no início do diálogo como necessário à resolução do problema filosófico colocado sobre o prazer (16 b – 19 a) e a própria resolução do problema desenvolvida a partir das páginas seguintes com o anúncio do abandono do método relatado (20 b – c)³²¹. Assim, La Taille (1999, p. 31), fazendo referência à passagem que origina esta consideração pela dialética na obra, nos diz: “seu longo preâmbulo sobre o um e o múltiplo aplicar-se-ia bem a uma discussão onde a unidade do tema se dispersa em uma multiplicidade de digressões”.

Mas não são somente as características formais do *Filebo* que são problemáticas; há sérios desafios aos intérpretes no que diz respeito às doutrinas veiculadas, como, por

³²⁰ Por exemplo, a imagem formulada por Dancy, relatada por Rudebusch (2007, p. 46), que diz que o *Filebo* seria uma espécie de monstro como o Frankenstein: um aglomerado de partes extraídas de diversos diálogos abandonados, costuradas umas nas outras para formar um todo, que por fim teria resultado num péssimo e contraditório trabalho. Ou a imagem proposta por Bury (1897, p. ix) na introdução de sua edição do diálogo em que o *Filebo* é comparado “a um velho carvalho retorcido e nodoso, cheio de inesperadas saliências e galhos, que tristemente estragam sua simetria quando comparado com as árvores ciprestes e pinheiros majestosos ao lado dos quais se posta no ‘bosque da Academia’”; imagem tão eloquente quanto a oferecida por D. Frede (1993, p. xv) que afirma que “o que de longe lá do alto parece uma paisagem bem ordenada, acaba se tornando, de bem perto, cheia de penhascos, barrancos, pântanos, e rios aparentemente intransponíveis”. O caráter intrincado do argumento faz Bury (1897, p. xi) “lamentar a perda, assim como admirar o tema, do tratado perdido de Galeno *περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων*” [*Sobre as Transições no Filebo*].

³²¹ Diès (1949, p. xix) coloca muito bem o problema que ele mesmo nega que possa ser resolvido assim tão facilmente sem que se leve em conta certas características dramáticas do diálogo: “Assim, Platão parece nos dizer, ou ainda nos diz formalmente (20 c), que toda divisão do prazer em suas espécies é de agora em diante supérflua, e que, por consequência, toda a discussão precedente, sobre a multiplicidade que sustenta a unidade genérica do prazer e da ciência, é inútil”.

exemplo, a introdução de categorias metafísicas inéditas até então nos diálogos – os quatro princípios universais (23 c – d) - que a muitos figuram como uma evidência do abandono por parte de Platão de sua teoria das Formas, ao menos em sua formulação típica dos diálogos médios, e mesmo dos grandes gêneros do *Sofista*, decisão que, segundo Dixsaut (1999, p.x), pode constituir uma revisão tanto de sua ontologia quanto de seu método, a dialética³²². Para muitos intérpretes, com efeito, o *Filebo* é um diálogo chave para a compreensão da derradeira postura filosófica platônica³²³, contrastante com seus anseios originais e em ruptura com posições anteriores³²⁴. A consistência ao longo da obra do uso e do significado conferido aos termos Limite e Ilimitado, a seção cosmológica do argumento, além das dificuldades sobre a relação entre o problema do uno e do múltiplo e o problema das Formas, são outras questões sobre as quais já se debruçaram bastante tempo os intérpretes do diálogo sem que um consenso esteja perto

³²² Sobre a relação do *Filebo* com os outros diálogos, Hampton (1990, p. 7) nos diz que as duas posições principais antagonicas são a tese dos revisionistas e a dos não revisionistas. Os primeiros acreditam que a partir do *Parmênides* Platão ou abandonou sua teoria das Formas ou a revisou radicalmente. Entre os revisionistas “o *Filebo* é visto seja como não apresentando qualquer ontologia ou apresentando uma que não envolve as Formas transcendentais. Os anti-revisionistas, é claro, mantêm que o diálogo descreve as Formas que são essencialmente as mesmas que as encontradas nos diálogos médios”. Dentre os comentadores a que tivemos acesso figuram como revisionistas: Iglésias (2007, p. 104, 105), Davidson (2013, p. 13 - 15; 53 - 56) e Sayre (2005, p. 183 - 186); figuram como anti-revisionistas: Hampton (1990, p.8, 9), Frede (1993, p.xxx), Shorey (1958, p.320), Boeri (2010, p.84 - 86), Hackforth (1945, p. 38), Bravo (2009, p. 242, 243) e, por fim, Delcomminette (2006, p.276 - 283).

³²³ Sayre (2005) produziu importantíssima obra sobre o tema, relacionando-o aos problemas de interpretação do relato da ontologia de Platão feito por Aristóteles na *Metafísica*, especificamente sobre o que se costuma denominar como a teoria platônica dos princípios. Diversas teses supostamente platônicas referidas por Aristóteles aparentemente não figuram em nenhum lugar dos diálogos, o que, segundo Sayre (2005, p. 10 - 13, 75 - 81), levou à seguinte oposição entre os intérpretes: de um lado, aceitar o relato de Aristóteles como fidedigno e reconhecer que as teses não se encontram nos diálogos, mas no ensino oral de Platão, como fez a chamada Escola de Tübingen, e de outro, recusar Aristóteles como um bom testemunho de Platão, como fez Cherniss, ou simplesmente ignorá-lo, como diversos outros o fizeram. Sayre (2005, p. 13 - 17; 82 - 84) desenvolve uma interpretação intermediária, reconhecendo o valor do testemunho de Aristóteles, mas esforçando-se por demonstrar que as teses por ele aludidas encontram-se, de fato, nos diálogos *Parmênides* e *Filebo*, e que embora com uma terminologia diferente, são identificáveis, e expressam a última posição metafísica de Platão. Findlay (1974, p. 280, 281) é outro autor a defender a possibilidade de identificarmos os elementos referidos por Aristóteles da teoria platônica dos princípios (por ele denominada “Platonic Stoicheiology”) nas teses apresentadas no *Filebo*. Perine (2014, p. 161 - 169), por outro lado, mostra como o *Filebo* é utilizado para apoiar importantes teses do paradigma de leitura da escola de Tübingen - que funda sua interpretação dos textos platônicos no conhecimento indireto que possuímos das doutrinas não-escritas de Platão - em primeiro lugar, por suas considerações acerca do bem, em, segundo lugar, pela descrição de como a realidade é formada a partir dos princípios de limite e ilimitado. O comentarador (ibidem, p.169, 170) advoga que a possibilidade de relação do *Filebo* com as doutrinas orais de Platão remonta ao neoplatônico Porfírio, como atestaria Simplicio em seu *Comentário à Física de Aristóteles*.

³²⁴ Veja-se, por exemplo, Benoit (2007, p.204) que entende que o *Filebo* apresenta um Sócrates “já cansado pelos diversos fracassos e pelo peso dos anos”, durante os quais tentou “percorrer o caminho entre o sensível e o inteligível e, sobretudo, determinar essa região pura da *nóesis* que poderia conduzir os homens a uma proximidade com o divino”. Sócrates agora se contenta “com uma região mais modesta e mais segura”, conformando-se com “uma racionalidade menos audaz, mas, ao mesmo tempo, mais determinada”.

de ser alcançado. A obra apresenta, enfim, uma quantidade muito grande de problemas que, tal como estes, exigiriam para um tratamento adequado uma tese exclusiva para o diálogo³²⁵, o que significa que nosso comentário, dadas suas dimensões, não pode dar conta de abordá-los satisfatoriamente. Concentrar-nos-emos somente no aspecto ético da argumentação que traz resultados mais importantes para o tema de nosso trabalho, limitando-nos apenas a aludir aos demais problemas do texto que interessam mais propriamente ao estudioso da ontologia, da cosmologia e da epistemologia platônicas. Para efeito de análise, quanto à relação entre, de um lado, a forma do argumento e o método da investigação assumido no *Filebo* e, de outro, o problema do uno-múltiplo associado no texto à dialética, assumo aqui a posição de Shorey (1958, p. 316), que avaliando a apresentação das graves questões metafísicas relacionadas, argumenta que elas não constituem um entrave à resolução do tema ético discutido:

Precisamos apenas notar aqui que Platão não afirma que estes problemas metafísicos precisam ser resolvidos antes de prosseguirmos assim. Ele meramente afirma que devemos chegar a um entendimento sobre eles de modo a evitar que as dificuldades sobre o um e o múltiplo confundam nossa investigação. Não temos nenhuma razão para procurar por uma solução para eles no curso subsequente do argumento.

Entendo que a principal mudança na filosofia platônica operada na passagem da *República* ao *Filebo* - na questão que nos concerne - é quanto à natureza da reflexão realizada, justamente porque a pergunta pelo bem na *República* não tem o mesmo sentido geral que a pergunta pelo bem no *Filebo* - neste diálogo, no que tange à definição do bem, não interessa a Platão a determinação do fundamento ontológico último da realidade, mas a reflexão sobre o melhor gênero de existência aos seres humanos. Por outro lado, não há necessariamente uma contradição entre a determinação do Bem metafísico da *República* e a determinação do bem moral no *Filebo*, já que Platão ainda defende que a compreensão apropriada da moralidade deve estar fundada no entendimento mais abstrato do *cosmos* e de seus elementos metafísicos gerais. Quanto à possibilidade de que a teoria dos gêneros supremos do *Filebo* constitua uma substituição da antiga ontologia, embora tendamos a pensar que esta não é uma

³²⁵ O que muitos fizeram adequadamente, como Davidson (2013), Gadamer (1991), Hampton (1990) e Delcomminette (2006). Além dos importantes trabalhos destes autores temos também, como apreciações de conjunto da obra, que lidam com todos estes problemas, os importantes ensaios introdutórios e comentários que acompanham as traduções do diálogo feitas por Diès (1949), Gosling (1975), Frede (1993) e Boeri (2010). No Brasil há a publicação em livro da tese de doutorado de Sonia Maria Maciel (2002), presente em nossa bibliografia.

conclusão necessária, reconhecemos, porém, a dificuldade de demonstrar sua compatibilidade com a teoria das Formas tal como apresentada nos diálogos médios.

O *Filebo* pertence ao conjunto das obras tardias de Platão³²⁶, talvez seja a última antes das *Leis*³²⁷, e destaca-se dentre estas por recuperar uma importante característica dramática dos diálogos médios e de juventude: a presença de Sócrates como o condutor do diálogo³²⁸. Pode-se especular que tal fato esteja relacionado ao próprio tema central do diálogo que também se relaciona profundamente às preocupações de Platão do início e maturidade de sua carreira filosófica: a pergunta pelo modo de vida correto. O tema do diálogo anunciado logo no início é a natureza do bem (11 b - c), traduzido pouco depois (11 c – 13 d) na pesquisa pela vida boa ou a vida feliz. A resposta final de Sócrates, que a vida boa é a vida mista de prazer e conhecimento, é entendida por diversos comentadores como um novo ponto de ruptura de Platão com suas posições antigas, consistindo na maior concessão feita por Platão à legítima presença do prazer em nossa vida moral³²⁹. Este é, com efeito, o problema ao qual dirigiremos especial atenção – como a posição ética de Platão relacionada ao prazer no *Filebo* é coerente e consistente com suas antigas posições, ou o quanto ela é inovadora. O *Filebo*, com efeito, constitui ao pesquisador do problema do prazer em Platão um ponto de extrema importância, já que apresenta a posição final do filósofo sobre o assunto³³⁰, e é o único diálogo consagrado quase exclusivamente ao tema, o que, com efeito, justifica o subtítulo a ele atribuído desde a Antiguidade: “Sobre o Prazer”³³¹. Aliás, sua importância com relação ao tema do prazer ultrapassa mesmo o próprio âmbito da filosofia platônica, já que,

³²⁶ Assim assume, por exemplo, Guthrie (1978, p.197), citando Bury e Crombie como partidários da mesma opinião, e Ryle como uma exceção - que coloca o *Filebo* como um diálogo médio após o *Timeu* (ao qual ele atribui a datação de Owen). Cf. sobre a datação tardia do *Filebo* também Bossi (2008, p.221), Hackforth (1945, p. 1) e Shorey (1958, p. 316) que nos informa que “a maioria dos críticos recentes vê (...) sinais do gênero tardio de Platão na pobreza do cenário dramático, na gravidade dos gracejos, e na curiosa elaboração de estilo e armação lógica”. Bury (1897, p. ix) informa em sua introdução a exceção extraordinária de Schleiermacher que considerava o *Filebo* uma obra de juventude preparatória à *República* e ao *Timeu*.

³²⁷ O que propõe efetivamente Davidson (2013, p.9).

³²⁸ Não obstante, a maneira como Sócrates se comporta no diálogo deve ser contrastada com a maneira como se comporta nos diálogos juvenis; como diz Guthrie (1978, p. 198): “(...) sua conduta é mais parecida com a do visitante Eleata do que com o Sócrates irônico que conhecemos. Para dar credibilidade a isto, Platão faz Protarco, em nome de todos os jovens presentes, exigir que ele abandone sua prática de colocar todo mundo em dificuldades ao perguntar questões irrespondíveis. Desta vez ele deve resolver suas dificuldades, e eles o seguirão o melhor que puderem”.

³²⁹ Dentre os diversos comentadores adeptos de tal posição está Lefebvre (2007, p.174) que diz que no *Filebo* Platão pela primeira vez assevera que o prazer tem lugar na vida boa. O mesmo afirma Van Riel (1999, p. 300).

³³⁰ Há, evidentemente, a posição de Platão nas *Leis*, mas lá novamente o prazer aparece como um tema incidental, apesar de importante.

³³¹ Como bem sugere La Taille (1999, p. 29).

como nos informa Wolfsdorf (2013, p. 74), o *Filebo* apresenta o tratamento antigo mais elaborado do prazer que possuímos³³².

7.2 - As posições iniciais em debate: hedonismo e intelectualismo na Academia de Platão

O diálogo, que começa abruptamente com uma conversa já iniciada anteriormente³³³, apresenta de modo sucinto o tema do debate e as duas posições em confronto. A pergunta que Sócrates e Filebo desejam responder é: o que é o bem (ἀγαθόν) (11 b)? Para Filebo “bom é o agrado (τὸ χαίρειν), o prazer (τὴν ἡδονήν), o deleite (τέρψιν) e tudo o que for consoante a este gênero (καὶ ὅσα τοῦ γένους)” (11 b); para Sócrates bom é “o pensamento (τὸ φρονεῖν), a inteligência (τὸ νοεῖν), a memória (μεμνήσθαι) e o que lhes for aparentado (συγγενῆ), como a opinião correta (δόξαν τε ὀρθήν) e o raciocínio verdadeiro (ἀληθεὶς λογισμούς) (11 b)”³³⁴. A tese do prazer é passada adiante na discussão a Protarco que se tornará o interlocutor de Sócrates até o fim do diálogo; a justificativa é que Filebo está cansado (11 c). Mais adiante (12 a) Platão indica que, na verdade, é inútil discutir com Filebo já que ele é absolutamente intransigente em sua posição: após Sócrates colocar a necessidade de que se discuta qual posição é a mais correta Filebo diz: “Para mim, o prazer vence de qualquer modo, esta é e será a minha opinião”.

O fato do nome do diálogo ser conferido ao personagem que o abandona e passa a maior parte do tempo calado³³⁵ foi visto por muitos estudiosos como possuindo profundo significado para a interpretação dos propósitos de Platão com o *Filebo*³³⁶. Para Van Riel (2000, p.20), por exemplo, esta é maneira de Platão representar

³³² Algo semelhante afirma Bury (1987, p. xxviii): “por sua perfeição e completude em sua crítica do prazer o *Filebo* certamente está sozinho entre os escritos pré-aristotélicos”.

³³³ Além de iniciar com um diálogo já em andamento, o *Filebo* termina sem que a conversa tenha chegado realmente ao fim. Esta característica do diálogo de apresentar um debate de que não se dá relato nem do início nem do fim, foi apontada por alguns como uma indicação de Platão de que a discussão da obra se insere em uma verdadeira disputa corrente na Academia na época em que o texto foi produzido.

³³⁴ Todas as citações do texto do *Filebo* serão da tradução de Fernando Muniz presente nas “Referências”, exceto nos casos indicados.

³³⁵ Ele faz intervenções pontuais em 12 a, 18 a - e, 22c, 27 e, e, por fim, em 28 b.

³³⁶ Como garante A.E. Taylor (1955, p. 409) os dois interlocutores de Sócrates são completamente desconhecidos a nós, o que sugere a possibilidade de serem meras criações da ficção platônica com propósitos filosóficos pontuais. La Taille (1999, p. 36, 37) é um dos poucos a admitir que a filiação de Protarco a Cálías (19 b, 36 d) refira-se ao mesmo indivíduo nascido entre 455 e 450 a.C. famoso por sua riqueza herdada, o que explicaria a relação do jovem com os sofistas (58 a) e seu conhecimento do mobilismo heraclíteano (43 a), sinal de sua cultura e de suas relações. Sobre Filebo o mesmo comentador nota a erotização latente do personagem na etimologia de seu nome que significa literalmente “aquele que ama os adolescentes” (φιλεῖν amar) + (ἦβη adolescência, juventude), o que explicaria sua associação com a deusa Afrodite.

dramaticamente sua visão do hedonista radical condenado ao solipsismo: “apenas o que ele acha agradável é valioso, e ele não pode explicar seu prazer aos outros”³³⁷. Pelo contrário, Protarco, desejoso de fundamentar seu hedonismo em bons argumentos, possibilita a demonstração de Platão de que esta ambição do hedonista é impossível de ser concretizada³³⁸. Esta caracterização dos personagens garante, segundo Van Riel (2000, p. 18), o sucesso da estratégia de Platão no diálogo: “o que ele quer fazer aqui é criticar o hedonismo a partir dele, começando com premissas que os próprios hedonistas assumem, e sem negar *a priori* a importância do prazer na vida boa”. Boeri (2010, p.41 - 43; 46, 47) interpreta que, se por um lado o personagem Filebo teria sido excluído do diálogo devido a sua postura dogmática antifilosófica, Protarco, por outro lado, é de um caráter próprio à discussão filosófica, aberto à revisão de suas posições, comparável a Glauco na *República* e a Teeteto no diálogo homônimo. Fruchon, comparando os interlocutores de Sócrates aos tipos de hedonismos por eles defendidos, pensa que Filebo “representa a força inalienável do prazer a que todos os seres vivos estão submetidos”, enquanto que Protarco seria “o prazer que todos os homens dotados de memória, inteligência, e pensamento buscam” (MACIEL, 2002, p. 39).

De minha parte, valendo-me destas indicações sugestivas, proponho que Filebo e Protarco, constituam dramaticamente, o perfeito correlato das posturas filosóficas que encarnam e dos prazeres em julgamento na análise de Platão: o primeiro, o hedonista resoluto, advogado do prazer ilimitado, que se furta à argumentação racional, é correlato ao próprio tipo de prazer ilimitado que Platão diz ser necessário excluir da boa vida, e por isso, ele é excluído da discussão; o segundo, um hedonista moderado, que reconhece tanto a importância e o valor do prazer na vida humana, quanto o perigo dos prazeres ilimitados, capaz de ceder facilmente à argumentação racional na maior parte das vezes, e reconhecer a necessidade da razão de controlar os prazeres para que estes possam ser acolhidos na boa vida, é correlato do próprio tipo de prazer limitado cuja inclusão em nossa existência é autorizada por Platão. Deste modo, Protarco é semelhante ao prazer que se inclui na boa vida em lugar do prazer que é excluído, e por isso é o interlocutor preferível ao tipo intratável a quem substitui na discussão: sua

³³⁷ Hampton (1990, p. 14) entende que a postura dogmática de Filebo serve para enfatizar a “irracionalidade básica de sua versão um tanto grosseira do hedonismo”. Friedländer pensa que o silêncio de Filebo serve para mostrar que “o hedonismo sensual até a morte é hostil ao diálogo” (BOSSI, 2008, p. 224).

³³⁸ Cf. HÖSLE, 2008, p. 97: “Platão quer sugerir que a recusa a participar de um esforço argumentativo seria a única posição coerente com o radical hedonismo, enquanto Protarco, ao buscar argumentar contra a razão e em favor do prazer, se enrosca, ele mesmo, em desesperadas contradições performativas”.

posição de interlocutor admissível em uma discussão séria é correlata a dos prazeres que podem ser acolhidos na boa vida. Sócrates, que inicialmente é o defensor do valor inestimável da razão e que viveria uma vida de pura inteligência se isto fosse possível ao homem, mas que reconhece que o prazer é necessário a uma vida humana, atuaria dramaticamente neste caso como a própria inteligência que realiza a dosagem da mistura de prazer e pensamento que compõe a boa vida.

A oposição formulada por Platão no diálogo entre a tese inicial de Sócrates e a tese de Filebo/Protarco foi lida por muitos como a apresentação de um debate filosófico real ocorrido no seio da Academia entre hedonistas e anti-hedonistas³³⁹, de que Aristóteles nos daria testemunho na *Ética a Nicômaco*³⁴⁰, atuando Platão como um moderador de tal debate, cuja posição seria a postura intermediária apresentada na visão reformulada de Sócrates de que a vida boa é a vida mista. Por isso mesmo, Platão faria retornar Sócrates nesta obra de velhice, para garantir que se soubesse a sua posição final sobre o assunto³⁴¹. Assim, a posição de Filebo e de Protarco foi associada por muitos comentadores à de Eudoxo de Cnido, famoso matemático e astrônomo, que passou aproximadamente sete anos em contato com a Academia, fazendo com que sua teoria gerasse grande discussão sobre o tópico do prazer na escola³⁴². Além do hedonismo de Eudoxo, que combinava a ele uma vida de incomum temperança e autocontrole, Platão conhecia também o hedonismo mais calicleano do socrático Aristipo, a quem a posição

³³⁹ Disto Shorey (1958, p. 317) infere que o *Filebo* teria sido um texto elaborado por Platão para seus estudantes e não para o público em geral, o que, segundo Crombie (1988, p. 256) explica por que o diálogo nos parece tão obscuro: “para nós, que não podemos perguntar-lhe o que quer dizer, nem recordar o que dissera na semana passada, é um diálogo difícil de interpretar”. Cf. DIËS, 1949, p. x: “O caráter escolar da discussão é inegável, e o grupo de assistentes mudos aos quais são feitas alusões mais de uma vez nos confirma a impressão de que o debate se dá entre o professor e um de seus alunos diante de uma classe atenta”.

³⁴⁰ Em 1172 b 9 – 27 no décimo e último livro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles expõe a visão de Eudoxo de que o bem é o prazer, e a partir de 1172 b 27 ele passa a comentá-la com uma explícita referência à posição de Platão no *Filebo* em 1172 b 28 – 29 sobre a superioridade da vida mista, e referências alusivas à posição de Platão em 1173 a 15 – 16 sobre o caráter ilimitado do prazer, em 1173 a 22 – 23 sobre a doutrina dos prazeres mistos, em 1173 b 4 sobre a tese do prazer-gênese, em 1173 b 7 - 8 sobre a concepção do prazer como retorno ao estado natural ou como movimento repletivo. Possíveis referências não explícitas à posição de Espeusipo sobre o assunto encontram-se em 1173 a 1 na negação de que se deva chamar de bem aquilo que todos os seres buscam e, anteriormente, na discussão sobre o prazer no livro VII, em 1152 b 8 – 9, na negação absoluta que o prazer possa ser bom.

³⁴¹ Esta é a sugestão de diversos comentadores, dentre eles Crombie (1988, p. 255, 256) e A.E. Taylor (1955, p.410).

³⁴² Informação de Hackforth (1945, p. 4, 5). Gosling & Taylor (1982, p. 131) afirmam que o *Filebo* é produzido após a visita de Eudoxo à Academia, e em reação à sua posição, onde este apresentou uma forma de hedonismo, depois lembrada por Aristóteles, tornando o tópico a respeito do prazer um dos que se tornaria uma questão típica e recorrente nas discussões filosóficas a partir de 360 a.C..

de Filebo e de Protarco também é associada por alguns comentadores³⁴³. A posição inicial intelectualista de Sócrates de condenação absoluta do prazer seria a representação da visão do outro importante acadêmico envolvido no debate – Espeusipo, sobrinho de Platão e futuro diretor de sua escola; representação que poderia muito bem ser também da posição de outro socrático, Antístenes³⁴⁴.

7.3 – Desenvolvimento inicial da questão sobre o bem

7.3.1 - Reformulação da natureza do problema em jogo no diálogo

Após o estabelecimento das duas teses em jogo, Sócrates diz ser necessário entrarem em acordo a respeito de mais um ponto (11 d): é preciso indicar “o estado e a disposição da alma capaz (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) de fornecer a todos os homens uma vida feliz (τὸν βίον εὐδαίμονα)”. Consideramos que a nova questão não substitui o debate anterior, como se apresentasse um desafio distinto do precedente sobre o bem; antes é um esclarecimento do tema preliminar. Sócrates agora delimita a natureza das respostas que podem ser oferecidas à pergunta inicial sobre o bem: trata-se de descobrir um determinado “estado ou disposição da alma”. Protarco, coerente com a tese herdada de Filebo, dirá que a disposição ou estado da alma que proporciona a felicidade é a disposição ou estado de ter prazer (τὴν τοῦ χαίρειν) e Sócrates dirá que é o estado ou disposição de pensar (τὴν τοῦ φρονεῖν). Gadamer (1991, p. 105) faz importante consideração acerca deste detalhe da argumentação platônica: o bem entendido no diálogo como um estado da alma contrasta com o uso comum do termo *agathon*, usado em grego para algo que se possui; o bem do homem aqui é a maneira do seu próprio ser, e a questão, então, é determinada ao se responder se alguém levaria sua vida inteira naquela condição. Como entende Delcomminette (2006, p.36, 37), o bem definido como um estado ou disposição da alma, seja ele o prazer ou o pensamento, significa que de

³⁴³ Como diz Guthrie (1978, p. 199). Bravo (2009, p. 412) associa a opinião de Filebo-Protarco à de Aristipo e a dos cirenaicos de um modo geral.

³⁴⁴ Para Bravo (2009, p. 413) a posição inicial de Sócrates pode ser associada à posição de Euclides ou de Antístenes. Como muito bem resume Bossi (2008, p. 224): “Podemos nos perguntar se se trata de uma discussão entre socráticos (na qual Aristipo, o arquétipo do hedonismo, debate contra Antístenes, segundo a velha tese de Zeller), ou entre tendências rivais dentro da Academia (Eudoxo versus Espeusipo, como sustentou Usener, ou contra Heráclides Pôntico). Bury (1897, p.x) sugere que as teses em oposição no início do diálogo representam a posição hedonista dos cirenaicos contra o intelectualismo dos megáricos. Uma ampla discussão sobre a relação do *Filebo* com as teorias do prazer que lhes eram contemporâneas, que problematiza as diversas propostas de identificações das diferentes teses avançadas aos nomes conhecidos deste tipo de debate é feita por Diès (1949, p. liii - lxx).

início já se descarta a possibilidade da discussão ser a respeito de um bem exterior, como a riqueza ou a honra.

A pergunta agora, portanto, é a respeito do que existe em nós que nos permite ser felizes, para Protarco exclusivamente a capacidade de sentir prazer, para Sócrates exclusivamente a capacidade de pensar. Observemos que Sócrates está assumindo que o que está em jogo é aquilo que é próprio de cada uma das atividades essencialmente e não o que se pode predicar de seus resultados, pois poderíamos dizer sobre a posição de Sócrates que a atividade intelectual pode ser considerada prazerosa. Por outro lado, a capacidade de sentir prazer é abrangente o suficiente para que Protarco pudesse reconhecer que é possível sentir prazer pensando. O fato de neste momento os personagens não apresentarem tais concessões está ligado à estratégia de argumentação de Platão de recusar-se a conceber como satisfatória cada uma destas disposições e propor uma terceira que combine a capacidade de pensar com a capacidade de sentir prazer, capacidade que Sócrates caracterizará como um estado ou disposição superior (κρείττων) a estas duas (11 e) e que o levará a perguntar qual destas ocuparia o segundo lugar na consideração pela felicidade humana. Este segundo lugar, deverá ser dado à capacidade que mostrar-se mais aparentada (φαίνηται συγγενής) à primeira, diz Sócrates (12 a).

7.3.2 - A natureza da vida mista

Assim, após um longo parêntese (12 b – 20 a), introduzido na discussão original para se tratar dos problemas relativos à multiplicidade e à unidade dos seres, em que Sócrates adverte a respeito da possibilidade do prazer e do conhecimento não serem, cada um deles, uma coisa só³⁴⁵, e que talvez a discussão devesse considerar tal problema ao determinar o papel de cada um na felicidade - caso em que a dialética seria necessária³⁴⁶ - o filósofo diz lembrar-se de uma terceira possibilidade de resposta para a

³⁴⁵ O fato é tornado mais relevante, porém, no caso do prazer, que Sócrates diz ser “complexo” (ποικίλον) e assumir “todo tipo de formas” (μορφᾶς ... παντοίας), apesar de ser designado por um único nome (12 c). Sócrates mostra que o prazer varia tanto quanto variam os tipos de indivíduos que sentem prazer, moralmente e intelectualmente: “(...) dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado; e também que o homem tolo cheio de opiniões tolas e tolas expectativas tem prazer, mas também, aquele que pensa, por sua vez, tem prazer em pensar” (12 d). Na opinião de Sócrates, quem dissesse que esses prazeres são semelhantes seria tomado como um tolo (12 d). Na sequência ele adianta sua posição genérica sobre o prazer no diálogo: “embora a maioria das coisas prazerosas seja má, há coisas prazerosas boas” (13 a).

³⁴⁶ A dialética é evocada em 16 b como necessária à resolução de todo problema em que é preciso considerar a relação do um com o múltiplo, e vice-versa. A longa passagem 14 b - 20 a - em que o problema do um e do múltiplo é apresentado em todas as suas versões (a versão banalizada,

pergunta em jogo no debate: nem o prazer nem o pensamento são o bem, “mas uma terceira coisa, diferente deles, e melhor do que ambos” (20 b). Este terceiro tipo de coisa, que não é a vida de prazer, nem a vida de pensamento, é anunciado em 22 a como a “combinação de ambas proveniente da mistura comum das duas” (ὁ συναμφοτέρος ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινὸς γινόμενος).

Sobre tal passagem podemos nos perguntar como devemos entender a proposição de que a “mistura de prazer, de inteligência e de pensamento” (22 a) seja algo diferente (ἕτερον) (20 b) do prazer e do pensamento, primeiros candidatos ao bem? À primeira vista parece que a mistura não proporcionaria algo diferente do que cada um deles já fornecia sozinho de sua parte, exceto que exigiria a combinação dos seus resultados antes tomados isoladamente – o prazer proposto por Protarco e o pensamento proposto por Sócrates. Este não será o caso, porém, como veremos: o prazer da vida mista é diferente do prazer da vida exclusiva de prazer e o pensamento da vida mista é diferente do pensamento da vida pura de pensamento. Desta maneira, veremos que o modo de vida defendido por Sócrates agora na vida mista de prazer e pensamento inclui dois elementos ausentes das formas de vida puras: um pensamento que resulta prazeroso e prazeres que somente existem com a ação do pensamento. Com efeito, Sócrates mais tarde alertará que a vida pura de pensamento, vida própria dos deuses, exclui toda e qualquer forma de prazer (33 b). É um fato importante - mas que somente será compreendido ao certo posteriormente - a maneira como Sócrates caracteriza já aqui a natureza da existência pura de prazer que Filebo e inicialmente Protarco desejam (21 b) – uma vida em que se desfruta “dos maiores prazeres” (ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς). São justamente os *megistai hedonai* que serão banidos posteriormente da vida boa mista.

δεδημευμένα, e a não banalizada) e em que o problema da existência das Formas e sua relação com o Limite e Ilimitado é colocado - é, provavelmente, o maior objeto de controvérsia aos comentadores do *Filebo*. O mais surpreendente quanto à ordem interna da argumentação do texto, é que Sócrates retorna destas considerações para o problema da vida boa, a partir de 20 c, sem que o restante do diálogo pareça, à primeira vista, ter qualquer coisa com o que nesta passagem foi discutido, como se esta constituísse um parêntese à discussão central. O próprio Platão parece indicar que a argumentação procederá por um caminho diferente do anteriormente anunciado (19 b) de análise das “espécies de prazer” e de “conhecimento” fundada na dialética, para seguir uma “segunda navegação” (19 c), que de acordo com Protarco, evita o lançamento habitual promovido por Sócrates dos ouvintes da discussão na “aporia”, fazendo perguntas que eles não podem responder (20 a). A sequência da argumentação anterior é, então, quebrada com Sócrates dizendo que o deus lhe enviou a resposta para o problema que debateriam através de uma “lembrança” de algo já escutado “em sonho ou em vigília” (20 b), e que não precisariam mais “das espécies de prazer para nossa divisão”, outra indicação de Platão de que o método da discussão seria a partir de então diferente do previamente anunciado. Intérpretes da obra debatem intensamente acerca do verdadeiro papel desta passagem na economia interna do diálogo. É com relação a esta polêmica em particular que nos furtaremos em nossa análise do *Filebo*.

A nova passagem da busca pela “disposição ou estado de alma que nos proporciona a felicidade” para a busca do “bem” que nos colocou diante da resposta que apresentava a mistura de prazer e pensamento como solução para ambas as questões, se faz através do estabelecimento de dois fundamentos para o exame do problema que o transformam consideravelmente: a definição das características essenciais do bem e a decisão da questão através de um exame dos modos de vida que representariam as respostas já aventadas. Assim, o que deveria ser chamado ou não de “bem” passa a ser a partir de 20 e “a vida de prazer” (τόν ἡδονῆς βίον) e a “vida de pensamento” (τόν φρονήσεως βίον) e não mais a “disposição ou estado da alma para sentir prazer” ou a “disposição ou estado da alma para pensar”. O bem a partir deste ponto é equiparado pelo argumento a um modo de vida que depende fundamentalmente da atuação de certas disposições ou estados da alma que conduzem à felicidade. A vida boa é a vida feliz, resultado do exercício destas disposições ou do cultivo destes estados da alma.

O bem exhibe, segundo Sócrates, os atributos da perfeição (τέλειον), da suficiência (ἰκανόν) e de ser objeto de busca e desejo de quem o reconhece (ὡς πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι) (20 d – e). A vida boa ou feliz deve ser a única que pode igualmente receber estes mesmos atributos. Ora, esta não pode ser, segundo o argumento, a vida de prazer sem pensamento, pois neste caso aquele que frui de um prazer ignoraria o próprio fato de estar sentindo prazer, já que está vazio de pensamento, observa Sócrates (21 b). Além do mais, sem memória, tal indivíduo não poderia se lembrar dos prazeres passados e nem conservar a lembrança do prazer presente (21 c). Sem a opinião verdadeira não poderia igualmente sequer julgar que está sentindo prazer no momento em que isto ocorre, e sem a habilidade do cálculo não poderia tampouco calcular o prazer futuro (21 c). Esta não seria uma vida humana (ἀνθρώπου βίον), conclui Sócrates, indicando assim que ela não é nem perfeita, nem suficiente e nem digna de escolha. Mas o mesmo juízo aplica-se à vida de pensamento sem o prazer, confirma Sócrates, pois viver “sem tomar parte, nem muito nem pouco, no prazer ou na dor”, também não é “digno de escolha” (αἰρετός) (21 d - e).

Resulta um questionamento quanto às implicações desta conclusão: se a vida de pensamento extreme de prazer e a vida de prazer extreme de pensamento não são vidas humanas, sendo a primeira uma vida divina (θεῖον) (22 c), e a segunda a vida de um

molusco (πλεῦμονος) (21 c)³⁴⁷, na concepção de Sócrates elas não poderiam ter sido consideradas, de fato, um objeto de escolha possível no debate encetado. Ora, a única vida que o ser humano, enquanto ser humano, pode viver é a vida de pensamento e prazer, porquanto os dois são partes integrantes e essenciais do que constitui um ser humano. Isto significa que as posições iniciais de Sócrates, de um lado, e a de Protarco e de Filebo, de outro, eram igualmente equivocadas, não somente porque partiam de um juízo moral inadequado – na determinação do que é digno escolher –, mas porque partiam de um juízo de fato falso – na determinação do que pode realmente ser escolhido³⁴⁸. Por isso, concordamos com a conclusão de Lefka (2010, p.173, 174), a quem as duas vidas descartadas no início do *Filebo* – a pura de prazer e a pura de conhecimento – não passam de simples suposições de Sócrates. Mais do que indignas de escolha pelo ser humano, elas nos são, na verdade, impossíveis.

Esta importante conclusão – que Platão quer mostrar que a vida mista é a única vida verdadeiramente humana – impede que consideremos o rebaixamento da vida defendida por Filebo e por Protarco à vida de um molusco uma estratégia puramente *ad hominem*, como, segundo Boeri (2010, p. 51), muitos comentadores de fato defendem. Ora, não se trata apenas de deixar Protarco sem uma verdadeira escolha³⁴⁹, pois o que Platão quer dizer realmente é que a vida de puro prazer é uma vida inferior, e que até mesmo os seres inferiores a abandonariam se pudessem; portanto, como diz Gosling (1975, p. 182), o ponto de Platão é que um ser humano que a escolhesse estaria agindo irracionalmente ou sem reflexão. Penso que a passagem em que Protarco diz e Sócrates confirma que nenhum ser, nem mesmo os animais e as plantas, escolheria as duas opções de vida descartadas como indignas (22 b), seja uma alusão irônica de Platão a este ponto - já que não se pode levar a sério a ideia de que os animais e plantas possam escolher algum tipo de vida - e ao mesmo tempo uma crítica à posição de Filebo que pretende sustentar que o prazer é o bem à vida humana a partir do fato de que o prazer é

³⁴⁷ Sócrates diz que é “a vida de algum molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que vivem em corpos de ostras” (21 c).

³⁴⁸ Sobre a contradição presente na proposta de escolha dos tipos de vida, Gadamer (2009, p. 111) afirma: “Assim, na verdade, logo a cena inicial, em que ambos os ideais, “prazer” e “conhecimento”, são contrastados, é perpassada por uma contradição latente. A maneira como todos os seres vivos obedecem, às cegas, ao imediatismo do princípio “prazer”, impulsionados pelo poder secreto do ímpeto vital, não satisfaz a possibilidade do ser humano de levar a sua própria vida. Essa questão é exposta assim logo no início, de modo que, no final, terá de resultar a contradição de que aqui algo seja colocado para escolha, mas que efetivamente, não possa ser escolhido. A cegueira do ímpeto vital, o qual sobre tudo impera, é a falta de escolha. Mas do outro lado da escolha encontra-se aquilo que, por si só, já está escolhido, por estar posto para escolha: o próprio escolher através do conhecimento contido no aquilo”.

³⁴⁹ Protarco diz depois da observação de Sócrates que ficou “completamente mudo” (21 d).

naturalmente perseguido por todos os animais (11 b)³⁵⁰, argumento efetivamente atribuído à Eudoxo de Cnido na *Ética a Nicômaco* (1172 b) de Aristóteles³⁵¹. Com efeito, a penúltima afirmação de Sócrates na conclusão do diálogo (67 b) será que o erro da posição geral da maioria das pessoas, cuja opinião é a mesma de Filebo, é que “tomam as paixões eróticas dos animais como testemunhas mais legítimas que as dos discursos tantas vezes inspirados pela força da musa filosófica”³⁵².

Até este ponto da argumentação, porém, a descrição da vida mista oferecida por Sócrates não supera o nível do que identificaríamos como sendo uma vida prazerosa inteligentemente ordenada. Pois a fórmula da vida mista de pensamento e prazer até o momento do argumento não conferiu ao pensamento nada além de um poder organizador da fruição do prazer. A vida pura de prazer, como vimos, fora recusada porque sem o pensamento a fruição do prazer se tornaria impossível, devido à impossibilidade de termos consciência do prazer fruído presentemente e de calcularmos a fruição dos prazeres futuros. A vida mista, portanto, apresenta-se, a princípio, como uma vida em que o prazer é alcançado de modo bem sucedido, o que nos permite legitimamente perguntar se o alvo de Platão combatido pelos argumentos de Sócrates no *Filebo* é, de fato, o hedonismo, como defendem diversos comentadores³⁵³. Este problema da formulação inicial da vida mista no *Filebo* é muito bem detectado por Davidson (2013, p. 28, 29) que alega que o pensamento e o prazer não são tratados em

³⁵⁰ A recorrência ao testemunho proporcionado pela observação da vida animal para fundamentar o princípio hedonista da identificação do bem ao prazer é referida por Nussbaum (2009, p. 133) como uma “tendência da moda” na época de Platão da qual Sócrates no *Filebo* gostaria de livrar Protarco.

³⁵¹ Gosling (1975, p. 141) que identifica a presença desta tese inicial de Filebo no diálogo como a necessidade de Platão de responder à tese de Eudoxo de Cnido, distingue aqui Filebo do próprio Eudoxo, uma vez que seria mais apropriado dizer que Filebo, longe de representar Eudoxo, representa, de fato, as repercussões da tese de Eudoxo. Como nos explica o comentador, o problema não pode ser entendido sem prestarmos atenção à caracterização positiva que Aristóteles faz do caráter de Eudoxo, pois ao dizer que este pensador advogava a forma referida de hedonismo, sendo ao mesmo tempo um indivíduo particularmente temperante e de caráter exemplar, Aristóteles sugere, por consequência, que alguma força legítima deveria possuir seu argumento em favor do hedonismo. Enquanto, na opinião de Aristóteles, a sobriedade de Eudoxo o livrava da acusação de que advogava o hedonismo porque gostaria de defender os prazeres aos quais era viciado, a interpretação popular de sua posição, diz Gosling, era que ele apoiava uma forma de hedonismo sibarita.

³⁵² Como observa Bossi (2008, p. 228) a alternativa escolhida por Sócrates não se faz de forma excludente, mas hierárquica: ele “pode aceitar que o prazer seja bom para os seres vivos, que perseguem cegamente sua perpetuação como espécie, porém o melhor para o homem é o uso de suas capacidades intelectuais, porque a vida humana é uma vida que deve decidir-se a cada passo, que não está traçada de antemão pela força do instinto. (...) Ao comparar e buscar não fazemos outra coisa que seguir os passos para escolher, e ao fazê-lo, já estamos dando mostras da superioridade do cálculo racional, já escolhemos conforme nosso modo de ser humano (...)”.

³⁵³ Os comentadores dividem-se em entenderem o *Filebo* como um ataque ao hedonismo ou recusarem que seja este o propósito de Platão. Entre os primeiros encontram-se, por exemplo, Van Riel (1999, p.300), Bernadete (2009, p. 238), Maciel (2002, p. 226) e Irwin (1995, p. 329); entre os segundos estão: Davidson (2013, p.20), Bravo (2009, p. 434), Hackforth (1945, p. 112); Lefebvre (2007, p. 2008) e Vogt (2010, p. 250).

um mesmo nível como ingredientes da boa vida, o último ocupando o lugar do que se busca na vida como um fim, e o primeiro como um meio necessário para se alcançar um fim. O que está em jogo na compreensão da verdadeira natureza da vida mista, assim, é o papel do pensamento nela que até este momento inicial do diálogo pode ser interpretado como meramente instrumental. O desenvolvimento do argumento ao longo do diálogo mostrará lentamente como o pensamento não pode ser meramente instrumental na vida boa, e a próxima passagem analisada será a primeira a revelar a natureza deste problema da caracterização do pensamento na mistura da boa vida.

A mistura de pensamento ao prazer na boa vida, contudo, nos permite já a inferência do objetivo inicial almejado por Platão com sua crítica à posição de Filebo de uma vida de puro prazer, próxima da vida de um animal. Como nos diz Tenkku (1956, p.173, 174), a crítica

Implica (...) que para Platão o homem não é um ser momentâneo. (...) mostra que o homem realmente se considera um ser contínuo. (...) implica que a vida de momento a momento não é eticamente desejável. (...) Além do mais, ele também é um ser moral que não apenas recorda ou deseja, mas que também avalia seu passado e futuro. Algumas pessoas podem viver no momento mais do que outras, sendo menos capazes de avaliar os objetos de seus desejos de um ponto de vista mais amplo. (...) Para Platão, o bem da vida completa, isto é, aquilo que é suficiente do ponto de vista mais amplo é, contudo, mais alto do que qualquer bem imediato. Devemos, então, de acordo com o ideal de Platão, avaliar cada desejo do ponto de vista mais amplo possível, ao invés de encará-lo como o critério do bem.

Deste modo, a recusa tanto da vida de puro prazer quanto da vida de puro pensamento ao homem, com base no mesmo argumento de que nenhuma delas é completa, suficiente e desejável nos permite dizer que o fundamento ético que embasa a concepção de vida boa no *Filebo* é semelhante ao já apresentado na *República*, onde Platão definira a alma justa como a alma integralmente realizada e a vida do justo como a única que satisfaz completamente o conjunto de nossas aspirações propriamente humanas. A forma de uma vida propriamente humana é no *Filebo* a forma de uma vida mista de pensamento e prazer.

7.3.3 - A proposição do segundo prêmio

Consideremos, então, o que se segue a este debate: as considerações de Sócrates na determinação do “segundo prêmio” (δευτερείων) (22 d) que deve ser conferido à “causa (τὸν αἴτιον) dessa vida conjunta” e que a torna “digna de escolha e boa”

(αἰρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός) (22 d), passagem difícil porquanto repleta de pequenas nuances que podem confundir o leitor. De início, há três candidatos ao bem ou à consideração pela vida boa ou feliz, como se observa nas palavras de Protarco: “*três vidas foram propostas* (τρεῖς μὲν βίου), e duas delas não seriam suficientes nem dignas de escolha (οὐδέτερος ἱκανὸς οὐδὲ αἰρετὸς) seja para os homens, seja para qualquer ser vivo”, o que Sócrates endossa aditando que tal ocorrera porque “nenhuma das duas possui o bem” (οὐδέτερος αὐτοῖν εἶχε τὰγαθόν) (22 b). Agora, Sócrates anuncia o estabelecimento de um ranking para avaliar quem receberá o segundo prêmio. Os candidatos ao segundo prêmio, porém, ao contrário do que poderíamos imaginar segundo o início da proposição de Protarco por nós sublinhada, não serão nenhum dos dois outros modos de vida avaliados, a vida de pensamento, e a vida de prazer; serão antes as disposições ou estados da alma que comandavam os dois tipos de existência inicialmente considerados. Ora, isto significa que este “bem” que nenhuma das vidas, a de prazer e a de pensamento, isoladas, possuíam, segundo a afirmação de Sócrates também sublinhada, é a disposição ou estado de alma para a vida mista de prazer e pensamento. Qual será, então, a causa da mistura, pergunta por fim Sócrates, aquilo que será digno do segundo prêmio: a inteligência ou o prazer (22 d)?

O primeiro prêmio, como já vimos, deve-se à vida mista, que inclui a disposição para o prazer, a disposição para o pensamento, além de tudo o que resulta do exercício de cada umas destas disposições e de sua ação em conjunto. O segundo prêmio, de acordo com que foi proposto, será conferido ao que torna possível esta combinação e, não obstante, Sócrates já anunciou que este é um dos próprios elementos da vida mista, o que implica em um estranho resultado já que podemos nos perguntar como é possível que um dos elementos da mistura seja ao mesmo tempo parte do conteúdo da mistura e causa da própria fórmula da mistura? Este elemento deve possuir o duplo aspecto de conceber como efeito possível de sua atuação tanto o que resulta de sua ação, podendo, assim, ser acolhido como parte do conteúdo da mistura, quanto o que, como resultado de sua ação, pode conferir existência efetiva a esta mistura enquanto mistura.

Ora, somente a disposição para o pensamento, portanto, pode ganhar o segundo prêmio, pois é a única que pode ao mesmo tempo gerar a mistura e ser parte integrante dela, já que ao prazer falta justamente esta capacidade organizadora, o que veta a ele o posto de causa da vida conjunta. Por isso, Sócrates pode dizer que a disposição da alma que torna possível a vida mista é o que lhe é “mais aparentada e semelhante” (συγγενέστερόν καὶ ὁμοίωτερον) (22 d), pois a inteligência é semelhante à forma

inteligente da vida ordenada. A passagem mostra que a intenção de Platão é defender que o pensamento, portanto, como elemento constituinte da própria fórmula, deve ter um papel que não seja meramente instrumental à satisfação dos prazeres, pois ele é também um ingrediente indispensável do conteúdo que está sendo misturado. A caracterização do pensamento como causa da mistura será aperfeiçoada na próxima passagem e nos encaminhará a uma melhor apreciação da questão do valor do prazer na via mista.

7.4 – Cosmologia, metafísica e o problema moral do prazer

7.4.1 - Os quatro princípios universais

A proposição do pensamento como causa da mistura é justificada através da classificação promovida por Sócrates a partir dos quatro gêneros universais que tudo abarcam, recurso que Sócrates denomina “uma nova máquina de guerra” (ἄλλης μηχανῆς) com “armas (βέλη) diferentes dos argumentos anteriores”. Em 23 c - d Sócrates estabelece a existência de quatro formas (τῶν εἰδῶν) ou gêneros (γένους) (23 d) que nos permitem separar (διαλλάβομεν) tudo o que agora existe no universo (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί)³⁵⁴: o ilimitado (τὸ ἄπειρον), o limite (τὸ πέρας), a unidade proveniente do intercurso entre os dois (ἐξ ἀμφοῖν τούτοις ἔν τι συμμισγόμενον) e a causa (τὴν αἰτίαν) deste intercurso³⁵⁵. Dentro do gênero do ilimitado deve-se colocar,

³⁵⁴ Alguns comentadores entendem que o uso da palavra grega νῦν (agora) nesta frase constitua uma evidência de que a classificação que se fará não pode incluir as Formas em nenhuma das categorias, já que estas não podem ser fixadas em nenhum ponto ou momento temporal específico, pois são eternas, embora Platão não deixe de pensar que as Formas existam (Delcomminette, 2006, p. 213). Assim, por exemplo, Carone (2008, p. 131, 132) entende a “classificação quádrupla” como “uma passagem cosmológica”, e pensa que ela é apropriada para “o entendimento da estrutura do domínio físico” do universo, o que exclui as Formas. Há a possibilidade de se entender as próprias categorias como Formas - neste caso, as Formas ou Gêneros Supremos do mundo inteligível, tal como propõe, mas segundo uma classificação diferente, o diálogo *Sofista* (Frede, 1993, p. xxxix; Diès, 1949, p. xcii-xcv). Outra alternativa é entender a proposta destas categorias como substituindo o papel das antigas Formas ocupado nos diálogos anteriores de Platão, possivelmente resolvendo os problemas que estas não podiam resolver (Davidson, 2013, p. 304, 305).

³⁵⁵ A inclusão das Formas, tal como Platão as concebe tradicionalmente nos diálogos médios, em uma das categorias universais aqui apresentadas foi objeto de extrema disputa entre os comentadores do *Filebo* e entre os estudiosos da metafísica e da ontologia platônicas. Dificuldades tradicionalmente apontadas para sua associação a cada uma destas categorias, em geral, avaliaram que: as Formas não combinam adequadamente com o gênero πέρας porque não podem ser ditas limitadas por determinações numéricas e métricas, tal como os πέρας ἔχοντα (Bury, 1897, p. lxxv), nem podem ser elas as próprias “relações matemáticas”, tal como alguns interpretam os membros desta classe (Taylor, 1955, p. 417); as Formas não podem pertencer ao gênero μικτόν tanto porque isto não combina com sua caracterização geral de seres puros e simples quanto porque fazem parte deste gênero os seres gerados, os “eventos do mundo”, e

diz Sócrates, “tudo que nós vemos se tornar mais e menos e receber o intenso e o suave, o demasiado e tudo o mais desse tipo” (24 e - 25 a). Sócrates parece querer dizer que faz parte do gênero do ilimitado todas as coisas que podem sofrer variação quantitativa em sua constituição íntima, jamais alcançando por sua própria natureza uma determinação específica, deste modo, tendendo sempre a aumentar ou diminuir sua potência ou sua intensidade. Conta entre estes o “mais quente” e o “mais frio”, “o mais seco e o mais úmido, o muito e o pouco, o mais rápido e o mais lento, o maior e o menor”, por fim, tudo aquilo cuja natureza “recebe o mais e o menos” (25 c). Dentro do gênero do limite, porém, está “tudo o que é relação de número a número ou de medida a medida” (25 a - b), ou seja, tudo aquilo que fixa limites bem estabelecidos através da medida e do número, sem admitir variação quantitativa indefinida.

No gênero da mistura de limite e ilimitado estão as coisas que após a introdução do número (ἀριθμὸν) tornam-se “comensuradas e consoantes” (σύμμετρα δε καὶ σύμφωνα) (25 e); tudo aquilo que é “geração na direção do ser (γένεσιν εἰς οὐσίαν), produzida a partir das medidas que acompanham o limite” (26 d). Os exemplos oferecidos por Sócrates das coisas que fazem parte deste gênero são: a saúde engendrada a partir da imposição da medida na doença (25 e); a música gerada da imposição da medida no agudo e no grave, e no rápido e no lento (26 a); as estações que nascem da imposição da medida ao frio e ao calor (26 a); a beleza e o vigor que acompanham a saúde, enfim, “todas as coisas que para nós são belas (καλὰ)” (26 b). No quarto gênero, diz Sócrates, está a causa (τὸ αἴτιον) ou o produtor (τό ποιῶν) destas gerações (26 e), “a causa da mistura e da geração” (τὴν δε τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως); este seria o “artesão de todas as coisas” (τὸ δε δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν) (27 b).

Assim que conclui a exposição dos quatro gêneros que abarcam tudo o que existe, Sócrates retoma o problema da decisão a respeito da atribuição do segundo lugar na avaliação geral dos candidatos ao posto de bem (27 c). O primeiro lugar pertence à vida mista de prazer e pensamento (τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως) (27 d), reforça Sócrates. E revela-se agora a qual gênero ela pertence: ao gênero que

as Formas são eternas, não-geradas (Taylor, 1955, p. 418); a dificuldade de incluí-las no gênero αἰτία reside precisamente na impossibilidade de elas sozinhas serem a causa eficiente dos seres, como é efetivamente, o Demiurgo Divino, que as toma como um modelo para suas produções (Hackforth 1945, p. 39; Guthrie, 1978, p. 213, 214); por fim, evidentemente as Formas não podem ser incluídas no ἄπειρον uma vez que são concebidas por Platão como essencialmente limitadas, definidas, e não sujeitas à variação, ao contrário dos membros deste grupo. A tendência geral dos comentadores que as localizam em ou as identificam a uma destas categorias é associá-las ao gênero do Limite.

compreende “a mistura de todas as coisas ilimitadas que foram encadeadas pelo limite” (σὺμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων) (27 d). O prazer e a dor, continua Sócrates, pertencem ao gênero das coisas “que recebem o mais e o menos” (τῶν τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεχομένων) (27 e), o “gênero das coisas ilimitadas” (τῶν ἀπεράντων γεγονός) (28 a)³⁵⁶. Ora, há coisas que pertencem ao gênero do ilimitado que podem receber limite, e isto é o que acontece ao prazer incluído na vida mista, recebendo assim “uma parte do bem” (τι μέρος ἀγαθοῦ) (28 a). Assim, contra a posição de Filebo, que volta a se manifestar no diálogo para considerar que o “prazer não seria completamente bom, se não fosse naturalmente ilimitado (ἄπειρον πεφυκός) tanto em quantidade quanto em intensidade (καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον)” (27 e), Sócrates nega a identificação do prazer ao bem, admitindo, porém, que ele possa tomar parte no bem desde que receba limite. O que permite que isto seja feito, precisamente a causa da imposição do limite que gera a vida mista (28 a), é revelado no próximo passo dado por Sócrates ao classificar o pensamento, o conhecimento e a inteligência (φρόνησιν δε καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν) no gênero da causa (28 a).

A favor da conclusão de que a inteligência encontra-se no gênero da causa Sócrates evoca a “opinião de seus antepassados” (καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον) de que “a inteligência e certo pensamento” (νοῦν καὶ φρόνησιν τινα) “coordena e dirige” (συντάττουσαν διακυβερνᾶν) o “conjunto das coisas” (τὰ σύμπαντα) que chamamos de “universo” (ὅλον) (28 d). A inteligência é o que “ordena belamente todas as coisas” (τὸ δε νοῦν πάντα διακοσμεῖν) (28 e): a ordem que contemplamos nos astros (28 e); a ordem dos elementos materiais que compõem os corpos de todos os animais (29 a) e do corpo do próprio universo (29 e). Deste modo, é que “o gênero da causa” “está presente em todas as coisas” (30 a). Sócrates nos diz que a “sabedoria e a inteligência jamais poderiam vir a ser sem a alma” (30 c) e que nosso corpo e o do universo, igualmente, têm alma (30 a). Isto parece sugerir que a alma do universo é a causa inteligente de sua ordem e, por consequência, que a causa da vida boa seja a alma humana.

³⁵⁶ Mais adiante Sócrates diz: “o prazer é ele mesmo ilimitado e do gênero que não tem e não terá jamais, em si e por si mesmo, nem começo, nem meio e nem fim” (31 a).

7.4.2 - A relação entre a vida mista e os seres pertencentes ao gênero da mistura

Somos novamente reconduzidos, assim, ao problema da trivialidade da pergunta socrática pela possibilidade de escolha da vida de puro prazer e da vida de puro pensamento, demonstradas como impossíveis ao ser humano que não pode deixar de ser afetivo, sem tornar-se um deus, e que não pode deixar de ser racional, sem tornar-se um animal inferior, raciocínio que nos levara à conclusão de que a vida mista não só é desejável, mas é a única vida possível ao ser humano. Agora podemos, além disto, considerar: a condição de mistura natural da vida humana é a condição necessária a tudo o que vem a ser por imposição do limite no ilimitado operada pelo Demiurgo, de tudo o que é produto de geração – de uma geração em direção ao ser, ou em vista do ser (γένεσιν εἰς οὐσίαν) - e neste caso, a vida humana é uma vida mista por efeito da causa-inteligência universal e não da inteligência particular humana. A vida mista figura agora como definição de toda vida humana e por razões cosmológicas que precedem a proposta ética de vida racionalmente conduzida³⁵⁷. Somos deixados, como diversos comentadores reconhecem³⁵⁸, com uma terrível ambiguidade: a mistura é própria de todo tipo de vida humana, e não apenas da boa vida que Platão está definindo no argumento principal³⁵⁹. Se tal ambiguidade não é superada, então o resultado é que toda vida humana é uma vida boa. E, de fato, os exemplos de seres que fazem parte do gênero da mistura são as coisas que Sócrates diz serem dignas de serem chamadas de belas (καλὰ) (26 b).

Uma possibilidade de evitar tal conclusão seria entender que a vida humana, essencialmente mista, pode ser boa em dois sentidos diferentes: boa de um ponto de vista cosmológico³⁶⁰, e boa de um ponto de vista ético. Embora o texto nunca faça esta

³⁵⁷ Pois a causa da ordem cósmica que é a inteligência universal ordena e coordena belamente tudo o que está no universo, já que neste “há tanto excesso ilimitado quanto suficiência de limite” (ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἰκανόν) (30 c). Acrescentando, posteriormente, que “a inteligência sempre comanda o universo” (30 d).

³⁵⁸ Reconhecem e apontam esta ambiguidade: Davidson (2013, p. 159 - 172), que faz uma longa análise de como o uso que Platão faz da palavra “mistura” obscurece o verdadeiro sentido de suas proposições ao longo do argumento do *Filebo*; e Delcomminette (2006, p. 194) que reconhece que toda vida humana é uma vida mista, já a partir do fato estabelecido no diálogo de que a vida pura de pensamento e a vida pura de prazer são impossíveis.

³⁵⁹ Neste sentido, é preciso reconhecer, como o faz Findlay (1974, p. 286), que mesmo as doenças, e as várias formas de inferioridade estéticas ou morais são casos de imposição de limite: “neles τὸ Πέρας está certamente em trabalho, mesmo que esteja proporcionando a dose errada (...)”.

³⁶⁰ Assim Carone (2008, p. 137) reconhece que a imposição de *peras* em *apeiron* que torna todas as coisas admiráveis (*kala*) em nosso mundo “aponta para *peras* como um fator explicativo da excelência do cosmos”. Uma vez que o próprio cosmos parece ser um resultado de *peras* e *apeiron* ele também “possui excelência de origem interior”, o que nos revela “a concepção “elevada” do mundo sensível presente no diálogo” (ibidem, p. 143).

distinção, a inferência parece ser autorizada pelo fato de Platão deixar algum trabalho para a inteligência humana na organização desta mistura de pensamento e prazer que é nossa vida. Supomos que o que a inteligência particular de cada indivíduo faz é a dosagem correta ou incorreta da mistura, ao exercitar aquilo que é próprio naturalmente da vida humana – seu duplo aspecto afetivo-intelectivo. Portanto, enquanto o argumento demonstra a impossibilidade de existir realmente uma escolha para o ser humano, que sempre será um misto de inteligência e prazer devido a sua condição natural de ser humano, a pergunta pela elegibilidade de um destes tipos de vida – a do hedonismo cego e a do intelectualismo extremo – refere-se ao modo de vida que é resultado da ação da causa-inteligência particular de cada um que faz uma boa ou má mistura: toda mistura que exagera a presença de um destes elementos e quase faz cessar a presença do outro não é uma mistura desejável, até o ponto em que a medida desta mistura é dependente de uma decisão humana. Ora, a decisão humana dirige-se ao bem, àquilo que é desejável, perfeito e suficiente. Estes são os critérios para a identificação da forma que assume a vida que deve ser chamada de boa, e que depende, assim, de certo tipo particular de mistura; a boa vida é a vida de uma boa mistura.

Em outras palavras, a vida humana em seu aspecto mais genérico será sempre uma vida mista, mas nem toda vida mista será uma boa vida mista. Apenas o tipo de vida que corresponde perfeitamente aos critérios definidos que caracterizam o que é o bem poderá ser uma vida mista boa. Deste modo, entendemos o papel da comparação da alma cósmica com a alma humana; como nos diz Hampton (1990, p. 48): “Ao dar alma aos nossos corpos, a Causa nos permite intuitivamente sentir a estrutura básica da realidade e então incorporar este conhecimento em nossas atividades diárias”. Interpreto que Platão está propondo, portanto, no *Filebo* a natureza da forma genérica que uma vida particular precisa exibir para participar da Forma do Bem, única coisa absolutamente boa³⁶¹. A Forma do Bem determina a bondade de tudo o que existe enquanto bom³⁶².

Destarte, concordamos com Davidson (2013, p. 31; 145) quando assevera que Platão no *Filebo* entende sua busca pela boa vida como uma investigação acerca do que

³⁶¹ Assim pode dizer Delcomminette (2006, p.197) que a causa do bem da mistura da vida boa é a ideia do Bem, se tomamos a causa em sentido lógico, mas é a inteligência se tomamos causa em sentido produtivo.

³⁶² Quando Sócrates conclui no final do diálogo a composição da vida mista com todos os seus ingredientes, encerrando sua descrição da vida boa, ele diz ter atingido “o pórtico da morada do bem” (προθύροις τῆς οἰκῆσεως) (64 c), o que parece ser uma indicação de que o discurso do diálogo não pretendia ser uma definição da própria Forma do Bem, mas de algo diferente, inferior e ao mesmo tempo dependente do Bem Supremo.

é ser um bom homem e acrescenta que “o que a faz boa é o fato de que ela é o verdadeiro propósito do homem, isto é, o propósito pelo qual ele foi criado”. Neste ponto devemos entender a relação entre o aspecto cosmológico da definição de boa vida e seu aspecto ético. A boa vida no sentido ético é a que realiza perfeitamente a boa vida no sentido cosmológico, mantendo a harmonia entre a finalidade estabelecida pela causa cósmica ao homem tomado universalmente e a finalidade estabelecida pela causa individual humana na inteligência particular de cada indivíduo. A boa vida, por isso, não é qualquer mistura, mas a legítima mistura, aquela que foi, em primeiro lugar, planejada ao ser humano pela Inteligência cósmica e, posteriormente, executada e conservada pelo ser humano, através de sua inteligência individual³⁶³.

7.4.3 - O problema do prazer e do hedonismo no *Filebo*

O problema do prazer na vida humana está, assim, no *Filebo*, subordinado ao problema da teleologia universal cósmica. É justamente porque a vida boa define-se por sua finalidade que o que importa primordialmente a Platão no argumento do *Filebo* seja primariamente a forma e não o conteúdo da mistura da vida boa. O indivíduo cujo pensamento atua na dosagem dos elementos que fazem parte da mistura de sua vida é aquele que, em primeiro lugar, conhece a forma desta vida – a forma da vida mista – e, portanto, compreende o lugar que ela ocupa na teleologia universal, e, em segundo lugar, realiza a adequação dos elementos que compõem a fórmula da boa vida – a vida mista boa – à sua realidade atual e concreta³⁶⁴. Deste modo, se é a forma que determina, neste sentido, o conteúdo da vida boa, e esta depende do conhecimento das finalidades presentes em nosso *cosmos*, a parte de pensamento presente na fórmula da vida boa extrapola seu caráter meramente instrumental de cálculo dos prazeres para sua fruição. Ora, a superação deste seu aspecto meramente instrumental revela-se aqui na concepção

³⁶³ Esta relação entre a alma cósmica e a alma humana na produção e conservação da harmonia resultante da mistura de limite e ilimitado pode ser constatada, por exemplo, na afirmação de Sócrates de que “quando o corpo falha” “a causa, ao fornecer alma ao que está entre nós” introduz “exercícios corporais e medicina” (30 b). Ou seja, quando por causas naturais a harmonia instaurada pela inteligência cósmica começa a desfazer-se, ela é reforçada pela inteligência individual humana que a corrige, mas com os instrumentos que a própria inteligência universal lhe concedeu.

³⁶⁴ E é neste sentido que o indivíduo particular atua na produção do bem de sua vida como o Demiurgo atua na produção do *cosmos*, ponto em que o *Filebo* encontra um profundo paralelo com o que Platão diz no *Timeu*. Como afirma Bury (1897, p. xlviii): “O paralelismo entre o humano e o divino, envolvendo a concepção do mundo como um produto de um artista, e a visão de que o universal é o *παράδειγμα* do particular, que é então proeminente no *Filebo*, está entre as características mais marcantes da filosofia do *Timeu*”. O comentador conclui que “o Cosmos visível, tal como descrito ao longo do *Timeu*, é, por um lado, um modelo ampliado do Homem, e por outro, a cópia do Universo Ideal, Inteligível (...). (...) pode-se entender que doutrina elaborada do *Timeu* ecoa os dogmas mais condensados do *Filebo*”.

da inteligência como conhecedora e instauradora de finalidades em nossa vida concreta, pois a inteligência precisa conhecer as corretas finalidades para aplicá-las na vida humana, e conhecê-las é conhecer a forma que a vida humana deve assumir para ser boa. A dependência da bondade de nossa vida com relação à estrutura cosmológica universal boa faz com que o pensamento adquira um valor que ultrapassa a apreciação de sua capacidade de organizar nossa fruição dos prazeres e este valor reside em sua capacidade de conhecimento. Como muito bem observa Gosling (1975, p. 227):

(...) isto não mostra que a inteligência não está primariamente interessada em produzir (a correta combinação de) prazer, mas o argumento concernente à relação da alma do Mundo à individual tem o papel de notificar que a operação do intelecto tem interesses mais amplos (...).

No final do diálogo, quando Sócrates nos mostrar como se deve dar a realização da mistura efetiva de pensamento e prazer em nossa vida, veremos como Platão aprofunda esta valorização do pensamento em um sentido não instrumental por sua relação com a produção de conhecimento.

Com esta apreciação do texto podemos, então, retomar o problema da relação do argumento de Platão sobre o bem no *Filebo* com o hedonismo. Uma vez que a finalidade da vida humana não pode ser determinada pelo prazer e que o conhecimento não se reduz a seu papel instrumental porque é instaurador e descobridor de finalidades cujo cumprimento o pensamento executa em nossa existência, o hedonismo enquanto uma doutrina ética não pode ser satisfatório a Platão, se o entendermos como a postura ética que considera o prazer o bem. Mas Platão reconhece o apelo que o prazer tem na atração da boa vida, já que a vida pura de pensamento não é desejável. O bem, porém, depende de limites que o prazer por sua própria natureza não possui ou não proporciona. Por outro lado, se o prazer é, em si mesmo, ilimitado, ele pode ser tornado bom pela atuação do pensamento operador de limites. Por tudo isto, entendemos que o *Filebo* é um diálogo construído menos como um ataque ao hedonismo do que, como nos explica Vogt (2010, p.250), contra certo tipo de abordagem geral da ética - a abordagem convencional e tradicional - cujo erro fundamental reside na maneira como discute os bens humanos. A abordagem de Platão recusa não somente a tese hedonista de que o bem é o prazer, mas também a tese “mais nobre” de que o bem é a sabedoria³⁶⁵. A proposta de Platão, contra tal abordagem, consiste em assumir a seguinte perspectiva:

³⁶⁵ Bury (1897, p. xxvii) diz que o ataque promovido pelo diálogo “é igualmente direcionado contra ambos os extremos do Hedonismo e do Anti-hedonismo”.

primeiro, “que o bem para os seres humanos não é este ou aquele bem, mas a boa vida humana”; em segundo lugar, que a discussão sobre diferentes tipos de bens tem que ser suplantada pela proposta de um tipo diferente de tarefa à ética - a compreensão da fisiologia e da psicologia humanas:

precisamos entender como os seres humanos funcionam, como suas capacidades cognitivas e sua receptividade ao prazer e à dor constituem o tipo de vida mental que os seres humanos tipicamente possuem. Baseados neste entendimento, podemos então perguntar como os prazeres e as dores e as capacidades cognitivas que são características da vida humana devem ser misturadas uma com a outra para que uma vida humana vá bem.

Não é apenas o hedonismo que está sendo primariamente recusado no *Filebo*, nem, de fato, apenas o intelectualismo, mas a compreensão teórica que estabelece a definição da ética como decisão pela busca do bem nos termos que permitem esta polarização – ou o prazer ou o pensamento. A decisão pela mistura de prazer e de pensamento é a opção por uma nova abordagem teórica que mostra como a pergunta ética definidora do bem é muito mais complexa do que supõem as teorias concorrentes. Evidentemente, permanece o objetivo despertado no *Górgias* de desmascarar a tipos como Cálicles e Filebo a atração e o fascínio da perspectiva do prazer ilimitado, como nos diz Bossi (2008, p. 241). A prevalência da análise do prazer na obra é significativa³⁶⁶, portanto, da dimensão real do problema de Platão: dado o reconhecimento de que o prazer é inegavelmente parte da boa vida, como incorporá-lo nela se o prazer em si mesmo é ilimitado e a boa vida define-se justamente por ser limitada?

A definição da boa vida assumirá no texto a partir deste ponto da argumentação uma nova fase: explicada a forma que deve assumir a boa vida e seu caráter geral, é preciso definir o conteúdo que entra na mistura desta fórmula de prazer e pensamento. Quais serão, assim, os produtos desta ação organizadora do pensamento em nossa vida? Já se revelou o valor instrumental do conhecimento em sua capacidade ordenadora da busca do prazer, já se anunciou o valor intrínseco do pensamento como identificador e instaurador de finalidades à vida humana que superam a dimensão do prazer; resta, portanto, à definição de boa vida que se trate dos tipos de prazeres que resultam da ação do pensamento sobre o aspecto afetivo de nossa existência, e os tipos de conhecimentos

³⁶⁶ Diès (1949, p. ix) diz que do total de 2369 linhas do diálogo 1024 são dedicadas ao estudo do prazer, enquanto que apenas 181 são dedicadas ao intelecto: “há aqui uma singularidade de construção que não pode deixar de alertar um leitor atento”.

que resultam da ação do pensamento e não se reduzem a seu valor meramente instrumental. O argumento de Platão e nossa análise incidirão primeiramente sobre o problema dos tipos de prazeres.

7.5 – Sobre a concepção genérica do prazer e suas consequências

7.5.1 - A definição da dor e do prazer e o problema da classificação do prazer no Ilimitado

Em 31 b Sócrates começa o exame dos prazeres. A primeira afirmação relevante é que o prazer e a dor pertencem a um mesmo gênero e que este gênero é o da Mistura (31 c). Curiosa asserção, já que Sócrates acabara de classificar o prazer no gênero do Ilimitado. Tal oscilação de Platão em classificar o prazer ora como pertencendo ao gênero do Ilimitado ora como pertencendo ao gênero da Mistura é bastante comentada pelos estudiosos do *Filebo*³⁶⁷. A solução depende de como entendemos a definição do prazer e da dor que Sócrates oferece na sequência do texto. As dores seriam o resultado da dissolução da harmonia em nós (τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν) que gera a dissolução da natureza (λύσιν τῆς φύσεως) (31 d), diz Sócrates, e o prazer seria resultado da recomposição da harmonia (πάλιν ἁρμοττομένης) que reconduz à própria natureza (τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης) (31 d)³⁶⁸.

Os exemplos oferecidos por Sócrates são as situações da fome, em que há dor por ser uma dissolução (λύσις), e o ato de comer que é prazer por ser um preenchimento de volta (πλήρωσις γιγνομένη πάλιν) (31 e); a situação da sede que é dor por ser uma corrupção (φθορά), e o prazer do líquido que preenche de novo (πληροῦσα) o ressecado (31 e - 32 a); as afecções do calor asfíxiante (τοῦ πνίγους πάθη) que são dor, por serem separação e dissolução contra a natureza (διάκρισις καὶ διάλυσις ἢ παρὰ φύσιν), e o resfriamento que é prazer por ser uma restauração de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν δ' ἢ πάλιν ἀπόδοσις) (32 a). Destes exemplos ele

³⁶⁷ Dentre outros, por exemplo, Bossi (2008, p. 241), Tenkku (1956, p. 180), Delcomminette (2006, p. 302) e Lefebvre (2007, p. 180).

³⁶⁸ Esta explicação do prazer e da dor como harmonia e desarmonia dos elementos corporais já havia sido avançada por Platão no *Timeu* (64 a – 65 b), como vimos. Tal teoria da harmonia vital, como explica La Taille (1999, p. 50), origina-se das concepções médicas da época, e pode ser referida tanto ao pensamento do pitagórico Alcmeão de Crotona quanto ao *corpus* hipocrático, cujas primeiras referências em textos platônicos encontram-se já no *Fédon* (86 b – c) em uma fala do personagem pitagórico Símias, e no *Banquete* (188 a) na intervenção do personagem médico Erixímaco. Diès (1949, p. li) também assevera que a noção do prazer-repleção é “uma herança da antiga medicina grega”.

generaliza, resumindo a definição de dor e prazer, dizendo que a dor é corrupção da natureza (φθοράν) e o prazer é retorno (πάλιν τὴν ἀναχώρησιν) ao próprio ser (τὴν αὐτῶν οὐσίαν) (32 b). Mais adiante a fórmula que resume suas conclusões é novamente enunciada: “quando há corrupção (διαφθειρομένων) dessas coisas há dor, e quando há restauração (ἀνασῶζομένων), prazer” (32 e).

Víramos que a saúde, nos exemplos dos membros de cada um dos gêneros universais, pertencia ao gênero da mistura, ou seja, ao gênero das coisas que sujeitas ao movimento podem receber uma definição quando encontram uma condição de estabilidade: elas são gêneses em direção ao ser (γένεσιν εἰς οὐσίαν)³⁶⁹. A constituição física ou orgânica do ser humano, assim, em sua condição otimizada pertence ao gênero da mistura; aliás, como víramos, a natureza do ser humano planejada pela Inteligência cósmica é a de ser uma mistura. Sujeita ao devir, porém, os elementos que a compõem se incluem ocasionalmente na categoria do Ilimitado devido aos movimentos que a distanciam ou a aproximam de sua condição saudável ideal³⁷⁰. Estes movimentos de distanciamento e de aproximação são associados por Platão à dor e ao prazer. Assim, enquanto pertence ao modo de vida saudável do ser humano em sua condição mista otimizada, o prazer faz parte da mistura. Mas enquanto movimento de retorno à condição saudável a partir de uma situação anterior de degradação da condição otimizada ele pertence ao gênero do Ilimitado. Embora o ser humano, como todas as coisas sujeitas ao devir, se encontre sempre oscilando entre a condição natural ou otimizada e as diversas formas de degradação desta condição, há um modo de vida que se caracteriza justamente por preservar o máximo possível a harmonia original para a qual ele foi planejado pela Inteligência cósmica que resulta da imposição dos limites

³⁶⁹ Como explica Taylor (1955, p. 415): “(...) o bom, correto ou saudável estado de qualquer coisa é marcado pela proporção definida e pelo ‘limite’; pode haver divergências infinitamente numerosas desta única correta proporção ou equilíbrio, mas estão todas elas em graus variantes de maldade. Isso é o que se quer dizer ao chamar o desenvolvimento que leva até e para na produção da correta proporção uma *genesis eis ousian*, um desenvolvimento guiando a um ser estável (26d)”. “A saúde uma vez atingida, não se faz um homem mais saudável *in indefinitum* ao avançar mais e mais para além do ‘limite’; apenas o daria uma nova doença no lugar da antiga” (ibidem, p.415). Acerca da possibilidade de que a expressão γένεσιν εἰς οὐσίαν possa sinalizar uma grande novidade na posição de Platão, como se ele estivesse manifestando uma inédita “promoção do devir a um mais alto grau de valor ontológico”, contra uma oposição vista como clássica nos diálogos médios entre o reino da gênese e o reino do ser, é sensata a posição de Diès (1949, p. xxxix) que Platão mesmo nos diálogos médios, apesar “de opor fortemente ser e devir”, e de distinguir no devir “a geração e a destruição”, jamais deixou de falar “da existência mais ou menos durável que se insere entre os dois”.

³⁷⁰ Como explana Delcomminette (2006, p. 302): “a dissolução do misto provoca a entrada no *apeíron*, que não conhece nenhuma estabilidade, mas somente um movimento de fuga permanente em que apenas a direção pode mudar, provocando tanto dor, quanto prazer”.

fixados pela razão em uma vida ordenada – o modo de vida misto de prazer e de pensamento elogiado por Sócrates como o mais digno de escolha.

Assim, o prazer corpóreo que em si mesmo é sempre um sinal de que existe desordem nesta vida e, portanto, sob este aspecto é ilimitado, é incorporado no gênero da mistura enquanto este modo de vida racionalmente conduzido admite um mínimo de variação de sua condição natural otimizada. A categorização do prazer ora como ilimitado ora como parte da mistura depende de apreciarmos esta sutileza lógica da classificação de Platão - como muito bem diz Bravo (2007 b, p. 29), o prazer não se inclui ao mesmo tempo e no mesmo nível no Ilimitado e no Misto: ele se inclui no Ilimitado mediante sua inclusão no Misto de Ilimitado e Limite. A melhor apreciação a que tive acesso do significado de tal passagem para o problema ético do prazer na filosofia de Platão e no caso particular do *Filebo* é a de Iglésias (2007, p. 111, 112) que diz que o prazer e a dor são como “guardiões da integridade do ser vivo”:

Um anuncia que os limites de sua integridade estão ameaçados, o outro, que eles estão voltando ao normal. Essa é a função do prazer. E quando se entende isso, encontra-se o verdadeiro lugar do prazer na criação divina e a resposta que Sócrates não deu satisfatoriamente a Cálicles. O prazer é um *apeiron*, sim, mas um *apeiron* a serviço de uma *genesis eis ousian*. (...) Cálicles não entendeu que, para realizar plenamente a vida, para atingir a *eudaimonia*, ele tem entre outras tarefas, a de manter, o mais possível, essa ordem e harmonia impostas pelo *nous* divino na criação das coisas e na do próprio homem. (...) Mas o que faz Cálicles é provocar, permanentemente, o rompimento dos limites adequados à permanência no ser, é esticá-los ao máximo, é cultivar as paixões, as mais intensas, para poder ter a satisfação, a maior possível, dos prazeres que acompanham o retorno ao equilíbrio. E isso é inverter os papéis dos limites e dos prazeres. É tomar o prazer como o fim a ser buscado, e pôr a seu serviço, rompendo-os, os limites que definem a *ousia*. Isso, Cálicles, é perversão.

A definição fisiológica do prazer nesta passagem que analisamos do diálogo é carregada de um profundo sentido ético à reflexão de Platão sobre o prazer e nos mostra o peso que a classificação dos seres nos gêneros universais tem ao argumento geral do *Filebo*, como nos indica a passagem citada da comentadora. Decorre do que foi dito que o valor moral do prazer em nossa vida depende fundamentalmente do tipo de vida que levamos. A vida mista de prazer e pensamento que assim se define como vida boa e feliz é a vida que conduz os elementos essenciais de nossa existência naturalmente ilimitados ao limite que lhes permite ser integrados em uma existência estável e ordenada. O valor moral de cada um dos elementos desta vida corresponde, em primeiro lugar, ao papel que cumprem em tal ordenação e, em segundo lugar, no modo como

fazem parte da fruição de nossa condição natural sem pervertê-la. O modo de vida - como, por exemplo, o de Cálicles no *Górgias* - que perverte a condição natural do ser humano em função da fruição da existência é justamente o que falha em identificar a posição natural da vida humana na ordenação cósmica. É, portanto, o modo de vida não inteligente; é o modo de vida, neste sentido, ilimitado. É evidente que o próprio caráter de ilimitado desta existência encontra a restrição natural da força cósmica ordenadora que estabeleceu para o ser humano a posição de ser misto, e por esta razão a vida desordenada é uma vida de frustração, além de perversão, porque a natureza coloca a dor como sinal de oposição ao que é natural. A vida desordenada, portanto, é uma vida de sofrimento e não de prazer. A vida mista de prazer e pensamento advogada por Sócrates no *Filebo* como vida boa é a única vida verdadeiramente prazerosa. A vida de prazer ilimitado que Filebo gostaria de fruir é uma vida de dor ilimitada também, embora, de fato, impossível, já que a vida humana será sempre uma mistura, melhor ou pior dosada.

7.5.2 - Dificuldades relacionadas à definição genérica de prazer

Antes de passar para o estabelecimento e análise do estado neutro, próxima etapa da argumentação, Sócrates faz duas considerações de valor que comentaremos. Em primeiro lugar, faz menção à existência de outro gênero de prazeres e dores que serão analisados posteriormente – os prazeres ou dores da antecipação na alma dos prazeres ou dores futuros (32 b - c). Ao que parece tais prazeres e dores fundados em expectativas (ἐλπίζόμενον) não podem ser compreendidos no esquema explicativo já esboçado, pois não são nem movimentos de restauração ao ser nem movimentos de destruição do ser, mas definem-se por ser, no caso do prazer, uma expectativa confiante (θαρραλέον), e no caso da dor, uma expectativa atemorizante (φοβερὸν)³⁷¹. A origem desta diferença reside no fato de tais antecipações dos prazeres e dores ocorrerem

³⁷¹ Discordo de Maciel (2002, p. 140) que possamos entender a “expectativa de desgostos vindouros” como “uma destruição psíquica que provoca dor”. Que a alma possa sofrer mudanças em sentido repletivo, a caracterização do prazer intelectual na *República* o demonstra, mas dificilmente se compreende como a expectativa de um desgosto possa ser uma “destruição psíquica”. Ora, ao que parece, todas as expectativas, assim como as opiniões, as imagens e os conhecimentos, são repleções para uma alma que deles esteja vazia; talvez o esquecimento pudesse ser considerado, para todos estes casos, uma espécie de destruição psíquica. Por isso, penso que o caso dos prazeres psíquicos antecipatórios não possa se reduzir facilmente ao modelo explicativo do prazer como repleção ou como restauração de uma natureza perdida, como esta autora pretende.

exclusivamente na alma, enquanto o mesmo não ocorre com as afecções que, como veremos, ocorrem na alma e no corpo.

É importante observarmos que Sócrates no trecho anteriormente comentado qualifica sua definição de prazer dizendo que isto é o que podia ele revelar acerca do prazer e da dor na presente circunstância do diálogo em que tem que tratar de um assunto complexo com “poucas palavras” e rapidez (31 d) e valendo-se de exemplos de “coisas comuns e óbvias” que facilitam a compreensão (31 e). Isto talvez signifique que Platão está consciente da limitação da definição proposta de prazer nesta seção do diálogo. Com efeito, os comentadores do *Filebo* dividem-se em afirmar ou negar que a definição de prazer como restauração de uma harmonia perdida possa ser uma definição universal para todo tipo de prazer, capaz, portanto, de cobrir todos os casos de prazer analisados na obra³⁷². Entendo que ela engloba, mas não se reduz à definição de prazer da *República* como repleção de um vazio, e permite a Platão, da maneira como vimos, extrair decorrências éticas de um modo mais claro e eficiente na construção de sua posição, mostrando, ao mesmo tempo, o que está errado com o hedonismo sibarita de indivíduos como Cálicles e Filebo, e como o prazer está necessariamente incluído na boa vida humana.

A segunda observação de Sócrates diz respeito à função de toda a discussão sobre a natureza do prazer que se enceta: descobrir se ele é todo bem vindo como um gênero, ou se apenas alguns prazeres devem ser acolhidos na vida boa. Sócrates sugere que isto será descoberto a partir da definição de quais destas afecções são “sem mistura” (ἀμείκτους) (32 c - d). Quanto às dores e aos prazeres, conclui Sócrates, “embora não sejam bens, em algumas ocasiões alguns deles receberiam a natureza dos bens” (δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν φύσιν) (32 d). A expressão prazer sem mistura significa

³⁷² Lefebvre (2007, p. 182) reconhece, contra Van Riel (2000, p. 21), que os prazeres da antecipação não cabem no esquema repletivo. Assim, ele associa a revalorização do prazer no *Filebo* com a reinterpretção de sua natureza. Na nota 17, que começa na página 181 de seu livro, Lefebvre oferece argumentos contra a suposição de que o modelo geral de explicação do prazer é no *Filebo*, ainda, o modelo repletivo, como quer Van Riel (1999, p. 302), que reforça o aspecto da doutrina que diz que os prazeres serão as repleções sentidas, apenas. Para Delcomminette (2006, p. 299) o modelo de explicação do prazer que apelava aos conceitos de falta e preenchimento torna-se agora apenas um caso possível do modelo geral da dissolução e da harmonia. Taylor (1955, p. 418) reconhece que há ao menos duas formas (*eidos*) de prazer, uma que consiste no processo de recuperação de uma perda orgânica, e outra puramente mental que não se reduz a este processo, como a antecipação mental de uma recuperação orgânica, que em si mesma já é prazerosa. Sobre o desenvolvimento da reflexão de Platão sobre o prazer alcançado no *Filebo*, Gosling e Taylor (1982, p. 140) dizem que não somente Platão realizou uma reflexão mais ampla e profunda sobre o prazer, como, por resultado, demonstrou que o modelo explicativo da *República* não é satisfatório. Mais do que isso, o relato geral do prazer oferecido no *Filebo* coloca em dúvida a própria possibilidade de que algum modelo genérico possa dar conta de uma exposição geral da natureza do prazer.

aqui prazer sem mistura com a dor e é utilizada para qualificar os prazeres puros, que em breve serão analisados. Platão parece sugerir, assim, novamente contra sua classificação do prazer no gênero do Ilimitado, que alguns prazeres são, por natureza, limitados (52 c - d)³⁷³, já que, como se viu neste ponto do texto, o caráter de ilimitado do prazer se deve a sua associação com a dor, sintoma de desordem.

Esta discussão será decisiva para o esclarecimento da natureza da vida mista de prazer e pensamento definida no *Filebo* como a boa vida, já que demonstrará quais prazeres fazem parte de tal modo de existência, isto é, quais prazeres podem fazer parte do misto de Limite e Ilimitado que é esta vida: os prazeres que podem receber limite e os prazeres naturalmente limitados. Isto nos permitirá entender por que a vida boa é a única verdadeiramente prazerosa, como afirmáramos. Para tanto, será imprescindível a esta caracterização da boa vida a análise dos prazeres falsos que não podem, é evidente, figurar em uma vida verdadeiramente prazerosa, apenas em uma vida falsamente prazerosa. Estes prazeres falsos, que são os prazeres ilimitados, são o tipo de prazer que existiria em uma vida de puro prazer, uma vida de prazeres que não recebe os limites impostos pelo pensamento. A crítica de Platão aos prazeres falsos nesta passagem deve nos permitir entender de que modo, portanto, uma vida pura de prazeres é impossível e indesejável ao ser humano.

7.5.3 - Sobre o estado neutro

A primeira menção ao estado neutro no *Filebo*, condição do indivíduo estreme tanto de dor quanto de prazer, se faz em 32 e designando um momento da existência de um ser vivo (τῷ τότε χρόνῳ ζῶον) em que ele nem sofre um processo de corrupção nem sofre um processo de restauração (τῶν μήτε διαφθειρομένων μήτε ἀνασσωζομένων) (32 e). Assim, há três tipos de disposições (διάθεσις) (32 e), assevera Sócrates: a “daquele que tem prazer”, a “daquele que tem dor” e esta terceira “sem dor nem prazer”. Na sequência, três asserções são atreladas a tal classificação. A primeira delas é a hipótese de que se possa fazer um modo de vida a partir de tal disposição (33 b

³⁷³ Platão fará explicitamente esta afirmação que os prazeres puros pertencem ao “gênero das coisas medidas” em 52 d. Sobre isto Bernadete (2009, p.211) aponta uma contradição interna na análise platônica do prazer no *Filebo*: “Sócrates havia encorajado uma distinção entre o prazer em si mesmo, que pertencia à classe do ilimitado, e seu tornar-se, que pertencia à classe mista, pois ele parecia estar argumentando que qualquer limitação que venha ao prazer nunca pertence ao prazer; mas agora os prazeres puros são medidos em si mesmos a despeito do fato de pertencerem ao ilimitado”. O fardo do *Filebo*, segundo Davidson (2013, p. 185, 187), é justamente mostrar que “muitos prazeres são de fato ilimitados, que alguns devem ser sempre ilimitados, que alguns são geralmente ilimitados, mas podem ser limitados, e que alguns poucos são, por natureza, limitados”.

– c). Ora, dizer que se possa viver sem dor ou prazer não é o mesmo que dizer que esta disposição ocorre ocasionalmente em nossa existência comum. A segunda asserção é a de que é justamente isto o que ocorre na vida pura de pensamento, já considerada como uma das candidatas ao bem (33 b). A última asserção é que tal gênero de existência é o mais divino (θειότατος) de todos, pois “não é verossímil que os deuses tenham prazer ou o contrário” (33 b).

Em 35 d Sócrates faz considerações mais precisas sobre a diferença entre o modo de vida dos deuses e o modo de vida dos homens, definindo este último como o gênero de existência (βίου εἶδος) fundado nas afecções (τι τῶν τοιούτων πάσχειν). Sócrates indica que esta é a situação em que se encontram “os homens e todos os outros seres vivos” (35 d): vida de preenchimento e esvaziamento (πληροῦσθαι καὶ κενοῦσθαι) relacionada à conservação e corrupção dos seres vivos (σωτηρίαν τ’ ἐστὶ τῶν ζῴων καὶ τὴν φθοράν) em que ora se tem dor, ora se tem prazer (35 e). Este estado natural aos seres vivos de encontrarem-se sempre entre um preenchimento e outro gera uma vida que é uma mistura de prazer e dor, pois convivem com os sentimentos opostos simultâneos da dor do vazio existente com o prazer da esperança de preenchimento (36 a - b). E apesar de não dizer claramente que esta é a condição natural do homem, uma vez que lhe é impossível outra, o argumento parece nos conduzir a tal conclusão se recordarmos que a única vida estreme de dor e de prazer é a dos deuses.

Sócrates retomará mais de uma vez a noção de estado neutro no diálogo, ocasiões em que poderemos analisar melhor o papel que ele cumpre na argumentação geral do *Filebo*. Mas podemos avançar ao menos um questionamento pertinente ao que Platão já estabeleceu no diálogo: a asserção de que este modo de vida é o mais divino de todos pode ser entendida como um juízo de valor de Platão? Sócrates caracteriza o modo de vida fundado no estado neutro como a vida pura de pensamento que só é acessível aos deuses, o que constitui um juízo de fato de ordem teológica. A despeito disto, podemos entender que segundo Platão este modo de vida, sendo o mais divino, e, assim, sendo o melhor, poderia ser ao menos um ideal de ambição aos seres humanos? Sabemos que no *Teeteto* (176 b) Platão recomenda que os homens tornem-se semelhantes aos deuses o máximo que isto nos é possível, pois esta é a única maneira de escaparmos dos males da vida terrena. O problema parece estar relacionado ao status moral dos prazeres corporais agora analisados. Pertencendo tais prazeres à vida mista de limite e ilimitado que se caracteriza como uma gênese em direção ao ser, constituindo aqui o ser estável, em sua condição natural ou otimizada, a condição valorizada de

acordo com o argumento, tais prazeres seriam bons apenas na medida em que constituem um retorno à condição natural. Sua bondade, deste modo, dependeria essencialmente da bondade da condição natural. Diante disto, segundo muitos comentadores, a tese implicaria uma desvalorização do prazer corporal, admitido por Platão na vida boa apenas como uma necessidade inescapável da condição humana³⁷⁴.

Penso que o problema reside em entendermos o que seria um modo de vida fundado no estado neutro e o que Platão quer dizer quando o identifica à vida pura de pensamento dos deuses. O argumento não parece contrário à hipótese de que a vida pura de pensamento aos homens, ainda que apenas teoricamente possível, poderia conter os prazeres do pensamento que dele não se dissociam. A conclusão parece ser que a vida neutra aos homens excluiria toda forma de prazer corporal associado à restauração, mas conteria o prazer do pensamento que se exercitaria inclusive mais livremente em uma vida sem empecilhos de ordem física, como parece sugerir a concepção geral que resultado do *Fédon*. O elogio da vida neutra poderia ser interpretado, então, como sugere Delcomminette (2006, p.347), como a exortação ao desvio da busca do prazer corporal, mas não, penso eu, da busca dos prazeres intelectuais³⁷⁵. Assim, neste mesmo ponto em que Platão se distancia das formas de hedonismo que não colocam empecilhos ao prazer como objeto geral de busca, ele se aproxima deles ao eximir os prazeres intelectuais dos problemas relacionados inerentemente aos prazeres corporais. Por outro lado, Platão nunca diz que nossa vida moral possa ser reduzida à busca dos prazeres intelectuais, embora na *República* argumente que a felicidade superior do filósofo se funde decisivamente neles. Para compreendermos melhor a posição específica de Platão precisaremos aguardar a apreciação geral do valor do conhecimento na mistura para decidirmos se Platão confere a ele algum valor além do prazer que lhe é próprio que torne a vida mista a vida feliz.

³⁷⁴ Van Riel (1999, p. 302), por exemplo, vê na passagem um indício de depreciação do prazer corporal já que, por definição, o prazer estaria ausente do estado natural. Tenkku (1956, p. 186), pelo contrário, reconhecendo que a vida super-humana de sabedoria não é alcançável pelo homem que vive a vida corporal, conclui que o bem humano, de qualquer modo, somente pode ser encontrado na vida mista, o que, por outro lado, não impede que Platão considere o estado neutro o mais desejável já que ele é um sinal de saúde. O valor dos prazeres corporais, porém, enquanto restauração da harmonia, o bem mais básico, estaria garantido porque para Platão tudo o que está de acordo com a natureza é bom.

³⁷⁵ Delcomminette (2006, p. 347) lê na passagem comentada a sugestão de Platão de que o desejo de prazer é a fonte de nossa infelicidade, porque nos prenderia a esta vida de sucessivas destruições e restaurações incessantes. Nossa aspiração mais profunda não seria o prazer, mas o estado de harmonia e, portanto, o escapar desta vida dependeria de assinalarmos outro objeto para nosso desejo que não o prazer.

7.6 – Análise dos prazeres falsos

7.6.1 - Demonstração da existência de prazeres falsos e os prazeres falsos de antecipação

Antes de tratar dos prazeres falsos Sócrates faz importante consideração em 35 a sobre a origem dos prazeres corporais ao explanar a origem do apetite. Afirma que sendo o apetite sempre apetite por um preenchimento (ἐπιθυμει πληρώσεως) (35 b), surgido no momento em que o corpo está vazio (κενοῦται) (35 b), é somente a alma que pode gerar o apetite, pois é a única que, através da memória (τῆ μνημῆ), tem algum contato com o preenchimento (τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι) no momento mesmo em que o corpo não o tem (35 b – c). Disto Sócrates conclui que não existe “apetite do corpo” (σώματος ἐπιθυμίαν) (35 c). Portanto, “qualquer que seja o impulso (τὴν ὄρμην), o apetite (ἐπιθυμίαν) ou o comando (τὴν ἀρχὴν)”, que nos leva na direção contrária à afecção que o corpo experimenta, estes somente podem pertencer à alma (ψυχῆς) (35 d), já que é a alma que possui a memória das coisas contrárias às afecções que se experimenta (35 c). O argumento nega, por consequência, “que o nosso corpo possa ter sede, ou ter fome ou experimentar qualquer coisa desse tipo” (35 d). A proposta parece retificar o uso constante do termo “prazer corporal” abundantemente empregado no *Fédon*, mas ratificar a tese da *República* que atribuía a cada parte da alma sua gama própria de aspirações e prazeres³⁷⁶.

Sócrates propõe pela primeira vez no diálogo em 36 c o exame da existência de prazeres falsos (ψευδεῖς). A proposição de que os prazeres possam ser considerados verdadeiros ou falsos surpreende Protarco que a recusa (36 c - d), forçando Sócrates a esclarecer o ponto em questão. Portanto, o primeiro estágio da argumentação concernente à falsidade dos prazeres é a demonstração socrática da possibilidade de qualificarmos os prazeres como falsos³⁷⁷. Sócrates estabelece, em primeiro lugar, que a qualificação de falso ou verdadeiro não elimina a realidade da opinião, ou seja, quem

³⁷⁶ Como explana Bravo (2009, p. 90, 91) no *Górgias* e no *Fédon* os prazeres são referidos como um movimento do corpo; é apenas a partir da *República* que a proposição da gênese do prazer na alma é feita. Esta confirmação no *Filebo* da inovação já alcançada na *República* na teoria da alma tripartida é apontada igualmente por La Taille (1999, p. 74), que lembra, além disso, a posição semelhante do *Fédon*, e por Robinson (2007, p. 181) que não deixa de notar que o estatuto de “processos psíquicos” não livra a maioria dos prazeres do mesmo tipo de depreciação que sofriam os prazeres corpóreos no *Fédon*.

³⁷⁷ Lefebvre (2007, p.189, 190) observa sobre esta passagem que Protarco aproxima-se da atitude de nosso senso comum contemporâneo ao negar que os predicados “verdadeiro” e “falso” possam se aplicar a algo como o prazer, reservando-os para classificar atividades de natureza intelectual. O comentador adverte que, por outro lado, no tempo de Platão e em sua filosofia, de um modo geral, tais predicados não se restringiam a um alcance tão pequeno.

opina falsamente ainda assim opina (37 a - b). Em seguida, lembra Protarco que este já havia admitido a possibilidade de qualificações aos prazeres que poderiam, desta forma, ser grandes, pequenos, extremos e maus (37 c - d). Ora, nenhuma destas qualificações que se colocam geralmente ao prazer elimina sua realidade (37 b). Prazer e opinião, continua o filósofo, compartilham pelo menos uma qualificação: ambos podem ser maus (πονηρὰν) (37 d). Não poderiam eles compartilhar a qualificação de falsidade também? - propõe Sócrates.

Interpreto que a asserção de Sócrates aqui vincula ao predicado “falsidade” uma conotação primariamente moral e que a asserção da existência de prazeres falsos propõe que se confira ao sujeito que os frui o mesmo tipo de apreciação ética que Platão faz dos indivíduos que não alcançam conhecimento sobre a realidade, mas apenas crenças enganosas ou opiniões falsas. Portanto, a tese dos prazeres falsos antes de usurpar a restrição dos qualificativos “verdadeiro” e “falso” de seu domínio epistemológico, apenas mostra a coerência de Platão em sua condenação moral de uma vida fundada em ilusões, ou sua condenação moral da ignorância. Para tanto, mostrará que o prazer envolve em sua complexidade originária uma atitude de valoração de objetos de nossa existência que depende fundamentalmente de estados cognitivos. Como diz Gadamer (1991, p. 163):

o prazer não é simplesmente um estado ou um sentimento, mas um modo em que o mundo é tornado manifesto. O prazer é determinado pela descoberta das entidades em sua faculdade de serem aprazíveis.

Sócrates, assim, antes de simplesmente demonstrar como falsa a posição defendida por Protarco que assevera que “não há quem julgue ter prazer, quando não esteja tendo prazer, nem julgue ter dor, quando não esteja tendo dor”, independente da situação mental em que se encontre³⁷⁸ (36 e), fará uma avaliação das consequências morais de tais situações. Tal avaliação tem a finalidade de mostrar que embora a realidade do prazer não seja eliminada por conta das condições em que o fenômeno da experiência prazerosa ocorre, estas determinam o valor que o prazer possui. A possibilidade de qualificação de falsidade aos prazeres se dá devido ao fato destas condições envolverem estados psicológicos da mente determinados pelas crenças dos indivíduos – nisto imiscui-se a qualificação epistemológica do prazer como falso ou verdadeiro.

³⁷⁸ Seja em sonho (ὄναρ) ou em vigília (ὕπναρ), seja “em estado de loucura” (ἐν μανίαις) ou “em qualquer perturbação psíquica” (ἐν παραφροσύναις) (36 e).

Para decidir a questão em jogo, portanto, é preciso que Sócrates esclareça o que significa dizer que uma opinião é falsa. Uma opinião não é correta quando ela erra o alvo sobre o qual opina (37 d), afirma ele. Protarco, porém, nega que o prazer possa errar o alvo a partir do qual sente prazer e nega também que o caso de uma opinião falsa acompanhar o prazer possa ser suficiente para qualificar o próprio prazer de falso (37 e - 39 a). O caminho para a demonstração do contrário disto que foi admitido é aberto com o reconhecimento de Protarco de que há diferença entre o prazer que acompanha a opinião correta e o prazer que surge com frequência em nós acompanhado da ignorância e da falsidade (38 a).

Conseguindo a assunção de Protarco de que o prazer e a dor possam seguir a opinião verdadeira e a opinião falsa (38 b), Sócrates passa à explicação da gênese da opinião em nós. Em primeiro lugar, se reconhece que a opinião é formada a partir da memória e da sensação (ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως) (38 b). A opinião (δόξαν) a respeito de algo que se viu na realidade exterior é “escrita” em nossa alma e preservada na memória; quando se escrevem coisas verdadeiras dizemos que possuímos uma opinião verdadeira, quando falsas uma opinião falsa (38 e - 39 a). Se exteriorizamos isto que está escrito em nós, em voz alta para alguém que está ao nosso redor, temos por resultado o discurso (λόγος) (39 e). Quando o discurso exterioriza uma opinião verdadeira é, ele mesmo, verdadeiro também, mas falso quando a opinião exteriorizada pela voz é falsa (39 a).

Em nossa alma, porém, continua Sócrates, há também um pintor que pinta interiormente as imagens (εἰκόνας) desses discursos, o que nos permite, posteriormente, afastados do objeto acerca do qual opinávamos e emitíamos discursos, obter acesso a ele através de nossa memória (39 d). Tais imagens, diz Sócrates, serão verdadeiras quando de opiniões e discursos verdadeiros, e falsas quando de opiniões e discursos falsos (39 c). Ora, estes escritos e imagens da alma podem ser tanto a respeito do passado e do presente, quando a experiência que os produziu já se realizou ou está se realizando, quanto a respeito do futuro, quando são formados a partir das expectativas a respeito de um tempo vindouro (39 c - d). E, de fato, reconhece Sócrates, passamos a vida cheio destas expectativas (ἐλπίδων) (39 e).

Como já havia sido firmado (36 a - b), tais expectativas podem produzir na alma prazeres ou dores que antecipam os prazeres ou dores que chegam por intermédio do corpo (39 d). Ora, são justamente estas expectativas que geram os prazeres falsos, quando escrevem e pintam na alma de um indivíduo uma imagem falsa a respeito de um

prazer que não se concretiza na realidade no futuro (39 e – 40 c). É o que ocorre aos homens maus (τοῖς κακοῖς), odiados pelos deuses, que se imaginam uma vida venturosa e cheia de prazeres, pintando as imagens de tal vida em sua alma, e regozijando-se com elas, ignorando que tais imagens não encontrarão na realidade futura correspondência com algo verdadeiro (40 a - b). Tais prazeres existem na alma dos maus e são falsos, mas não deixam de existir por serem falsos (40 b - c). Deste modo, todas as expectativas que não se confirmam no futuro geram a falsidade e podem, assim, estar relacionadas aos prazeres, às dores, aos medos e às cóleras; por conta disto, todas estas coisas podem ser igualmente falsas (40 d - e). Sócrates, então, pretende finalizar o argumento com a conclusão de que justamente por serem falsos tais prazeres podem ser considerados maus, assim como consideramos má uma opinião falsa (40 e), mas tal consideração Protarco não concede ao filósofo (41 a).

7.6.2 - A natureza dos prazeres falsos e o primeiro tipo de prazeres falsos (prazeres falsos de antecipação)

Como devemos entender aqui a explicação da falsidade do prazer? Penso que a demonstração de Sócrates da falsidade dos prazeres funda-se no fato de que tanto as atividades cognitivas quanto as atividades de fruição envolvam a representação de objetos dentro de um contexto complexo de crenças. Daí a recorrência possível a esta demonstração dos indivíduos maus e odiados pelos deuses. Os indivíduos maus pensam erroneamente que a vida de vício e maldade é capaz de proporcionar-lhes os maiores prazeres, asserção que, como Platão demonstra na *República*, é falsa, pois a injustiça e os demais tipos de configurações psíquicas são desprazerosas e, mesmo, dolorosas, como ele mostra ser o caso do tirano. Assim, o mau toma prazer antecipadamente em algo irreal, falso, que não encontra correspondência na realidade – sua felicidade futura decorrente de sua vida de maldade. O objeto de seu prazer simplesmente não existe, e por isso seu prazer é falso; é tão falso quanto sua opinião de que será feliz, e pelo mesmo motivo.

Sócrates conseguiu assim de Protarco, através do esclarecimento da natureza da opinião com o recurso às noções de escrita e pintura de imagens na alma, a admissão que, de fato, os prazeres falsos são os acompanhados por opiniões falsas. Era justamente isto o que Protarco negava no início da argumentação, ao recusar que a condição mental de um indivíduo fosse suficiente à atribuição de falsidade a seu prazer. No entanto, isto

foi conseguido por Sócrates com o esclarecimento da relação causal entre a opinião e o prazer. O prazer gerado por uma opinião recebe a mesma qualificação que esta opinião exhibe, tal como dizemos que as imagens e escritos da alma dela também recebem. Assim, se o que se escreve e pinta na alma é falso desde que formado a partir de uma opinião falsa, é falso também o prazer gerado na alma por uma opinião falsa.

O argumento chegou a esta conclusão final assumindo que as expectativas sobre o futuro que não se confirmam são tão falsas quanto as opiniões falsas; ora, a expectativa falsa é, na verdade, uma opinião falsa acerca do futuro. Como diz Sócrates, posteriormente, ao lembrar o que afirma nesta passagem: “eram as opiniões falsas e verdadeiras que, ao ocorrerem, contaminavam (ἀνεπίμπλασαν) as dores e os prazeres com a afecção (παθήματος) de cada uma delas” (42 a). Que o mesmo possa ser dito a respeito das opiniões sobre o passado e o presente é o que Sócrates infere em 40 d, e Protarco consente. O prazer falso é possível, deste modo, porque é possível que uma “pessoa tenha prazer não com coisas que são, nem com coisas que foram e nem com coisas que jamais serão” e este prazer, contudo, não deixa de ser um “prazer sempre real” (χαίρειν ὄντως ἀεὶ) (40 d).

Assim, quanto ao exemplo utilizado por Sócrates do indivíduo perverso que se imagina no futuro com uma grande quantidade de ouro e se regozija com isso, e a advertência socrática de que os deuses não recompensam os maus, mas somente os bons, os amados pelos deuses (τὸ θεοφιλεῖς)³⁷⁹ (40 a), Delcomminette (2006, p. 393, 395) observa que o argumento não trata de estabelecer que o bom será recompensado e os maus castigados, nem que o bom tem um conhecimento perfeito do futuro, mas que “o bom, na medida em que conhece e possui o bem, suas esperanças de felicidade são fundadas, e, se ele possui prazeres de antecipação, estes serão necessariamente verdadeiros”. A diferença entre o bom e o mau é uma diferença entre conhecimento e ignorância, concluímos em acordo com o comentador³⁸⁰.

Isto tudo nos explica em que sentido a vida mista de prazer e pensamento não é apenas a soma dos prazeres defendidos por Protarco como bons em sua vida pura de prazer, os prazeres ilimitados, mais as atividades e resultados cognitivos que Sócrates

³⁷⁹ Como expõe La Taille (1999, p. 110, 111), “muitos comentadores ficaram desconcertados por este repentino recurso ao argumento religioso no seio de uma prudente análise racional. (...) A invocação da *theophilia* se constitui no espírito de Platão um verdadeiro argumento dialético ou um simples artifício retórico?”.

³⁸⁰ Como diz Bossi (2008, p.258): “O homem justo tem sua alma em harmonia com o universo e espera o que a inteligência cósmica dispõe, buscando os prazeres puros que lhes são próprios, de modo que quer o mesmo que querem os deuses. Pelo contrário, quando a alma não compreende qual é o seu próprio bem, a distorção governa também seus juízos sobre o futuro”.

aprecia na vida pura de pensamento. Os prazeres da correta mistura de pensamento e prazer são prazeres de tipos diferentes, são prazeres limitados pelo pensamento, e limitados não apenas no sentido de prazeres moderados, mas limitados no sentido de determinados pelas crenças dos indivíduos, no melhor dos casos limitados por seu conhecimento da realidade, ou seja, a vida boa defendida por Sócrates é superior por fruir de prazeres limitados por corretas atitudes cognitivas que, por sua vez, determinam corretas atitudes valorativas da realidade e dos objetos que a compõem³⁸¹. Assim, o mau erra duplamente em sua atitude valorativa: não somente porque se engana se considera que sua vida viciosa possa ser prazerosa, mas porque acredita que encontrará prazer em objetos que não podem ser causa suficiente de uma vida prazerosa e feliz – como, por exemplo, o ouro de que fala Sócrates em seu exemplo (40 a). Como diz Hampton (1990, p.58)

a distinção entre imaginar e o que é imaginado (...) é irrelevante para Platão aqui, uma vez que ele está condenando a imagem do gozo dos prazeres da riqueza e o prazer desta imagem pela mesma razão: os prazeres da riqueza em si mesmos são falsos em comparação com os prazeres verdadeiros dos quais eles são uma pobre imitação.

Não obstante, se lembrarmos o argumento geral da *República* de que o indivíduo justo é aquele capaz de integrar corretamente todos os tipos de prazeres em uma existência completa e humanamente plena em satisfação, podemos inclusive dizer que embora a realidade do prazer das riquezas seja inferior à realidade dos prazeres intelectuais, a virtude ajustando os prazeres corporais em sua correta dimensão em nossa vida faria com que inclusive os prazeres do ouro integrassem a vida prazerosa do indivíduo justo. Neste caso, o mau não poderia fruir corretamente do prazer da riqueza que o justo seria capaz de fruir, e precisamente porque este sabe o verdadeiro valor

³⁸¹ Russell (2005, p. 179 - 182) alerta que há grande controvérsia acerca de onde devemos “localizar” o prazer da antecipação dentro do ato completo da antecipação. “(...) o prazer em questão é a representação a si mesmo de um futuro estado de coisas que alguém acredita que obterá e que será satisfatório. Neste relato, o prazer da antecipação é o prazer de que algo será o caso, localizando o estado de coisas que alguém antecipa sob uma descrição, e assim a fruição do estado antecipado de coisas em termos daquela descrição”. Assim, o prazer não está relacionado às próprias coisas imaginadas, mas relacionado a estas coisas tal como eu as concebo, tal como eu atribuo valor a elas, diz o comentador. Ora, o prazer será verdadeiro, deste modo, quando o estado de coisas em questão realmente tiver o significado que eu atribuo a ele, mas será falso quando não tiver, conclui. “(...) parece que esta explicação do desejo se estende para além dos desejos e prazeres meramente animais para incluir desejos e prazeres que estão necessariamente conectados aos valores e à autoconcepção de um agente, desde que o último também molda a compreensão de um agente de suas necessidades e do que irá satisfazê-lo, e especialmente suas crenças sobre o que vale a pena e é significativo”. Por isso, o prazer pode ser verdadeiro ou falso, porque há melhores e piores direções que ele pode tomar, já que “é possível que uma pessoa possa representar algo a si mesma como satisfatório, recompensador, e valioso, quando, de fato, não é nenhuma destas coisas”.

hedonístico da riqueza e seu lugar na determinação de sua felicidade. Por isso, disséramos que a fruição dos prazeres e, portanto, a falsidade ou verdade dos prazeres, depende de um complexo conjunto de crenças que determina a atitude geral de um indivíduo diante da vida. Naturalmente, o mau, neste caso, se engana quanto ao papel que a riqueza tem na felicidade de um indivíduo e, por isso, seu prazer é falso³⁸². E é, neste sentido, que Sócrates pode dizer que estes prazeres falsos são “imitações ridículas ao extremo dos prazeres verdadeiros” (μεμιμημένοι μέντοι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιώτερα) (40 c), pois os maus não podem ter aquilo que os bons podem, justamente porque não possuem uma correta compreensão do que seja o bem. Deste modo, que o mau se imagine no passado, no presente ou no futuro na condição relatada é irrelevante, pois está enganado de qualquer modo³⁸³.

Insisto, por fim, que não se deve desconsiderar o que é específico do prazer de antecipação do futuro: o sentido de que o prazer possa ser falso porque antecipa uma condição que não se realizará; frui-se antecipadamente de um prazer que se aguarda, mas que nunca terá lugar³⁸⁴. Este é inclusive o sentido mais direto e imediato de toda esta passagem, embora isto não seja o principal alvo de Platão que é mostrar que os prazeres falsos são aqueles que se fundam em uma opinião equivocada sobre a realidade, em uma ilusão sobre o que ela é e sobre o que podemos esperar dela³⁸⁵. Assim, tem razão Crombie (1988, p. 271) em sua análise dos prazeres falsos antecipatórios ao dizer que Platão confere a eles duas objeções: “a primeira é que ele produz desilusão, coisa desagradável. A segunda é que se baseia em uma ilusão, coisa que é indigna”³⁸⁶.

³⁸² Como bem explana Casertano (2010, p. 197), o argumento de Platão aqui promoveu uma lenta assimilação do falso ao malvado, o que está em acordo com sua intenção original de condenar os prazeres falsos como maus. Sua estratégia, segundo o comentador, de mostrar como o prazer aparece “desde o seu nascimento já qualificado num certo modo”, foi lentamente especificando esta qualificação, “no sentido de uma sobreposição de “falso” a “malvado”: no final, a qualificação de “falso” parece sempre uma consequência de outra qualificação, a de “malvado””.

³⁸³ Sobre este ponto é pertinente a observação de Maciel (2002, p. 186, 187) de que com este argumento “Platão confirma no *Filebo* mais uma de suas posições de origem socrática: os maus são condenados ao erro enquanto que os bons estão próximos do Bem”.

³⁸⁴ É evidente que o mau não está completamente privado de prazeres verdadeiros, pois as condições psicológicas de fruição determinadas pelas crenças podem se transformar, ainda que momentaneamente ou circunstancialmente, o que permite que o mau possa, pelo menos às vezes, acertar o alvo, ao modificar suas crenças e atitudes valorativas: “os maus desfrutam, *na maioria das vezes* (τὰ πολλὰ), de falsos prazeres, e os homens bons, ao contrário, desfrutam de prazeres verdadeiros” (40 c) [grifo nosso].

³⁸⁵ Como diz Tenkku (1956, p. 197) acerca do sentido geral da crítica de Platão aos que fruem dos falsos prazeres de antecipação: “é melhor ser realista com respeito ao futuro do que acreditar em fantasias vãs que levarão ao amargo desapontamento”.

³⁸⁶ A apreciação contemporânea do argumento de Platão sobre os falsos prazeres com frequência recorreu à noção de prazer como atitude proposicional para interpretar a passagem que comentamos (cf. BOERI 2010, p. 262; FREDE 1999, p. 368). Penner (1970, p.171, 172) assevera, inclusive, que Platão foi o

Permanece, assim, um sentido genérico da crítica, que se aplicaria ao modo de vida de um indivíduo que passa a existência no cultivo destes prazeres cujo objeto é falso ou inexistente, vida destes indivíduos que, como assinala Grube (1958, p. 78) “se refugiam dos problemas da vida nas alegrias dúbias dos sonhos impossíveis em vigília”. Os prazeres falsos são assim também os prazeres determinados pelas crenças falsas dos indivíduos que resultam em prazeres meramente imaginários em sua vida presente³⁸⁷. Neste sentido, tais prazeres são falsos porque lhes falta o limite imposto pelo pensamento que regula a satisfação que um indivíduo está autorizado a ter com a realidade, ou seja, uma vida pura de prazer, como deseja Filebo, ou uma vida de prazeres ilimitados, neste sentido, é uma vida de ilusões, e é, por isso, uma vida irracional, indigna de um ser humano. De todo modo, é uma vida impossível ao ser humano que não pode passar toda sua existência sonhando ou em devaneio.

7.6.3 - O segundo tipo de prazeres falsos e a arte da medida

Antes de fazer uso de tais premissas para suas novas conclusões Sócrates faz duas considerações dignas de nota, uma delas especialmente cara a nossa reconstrução do pensamento platônico sobre o prazer. Uma vez que a dor e o prazer podem receber o mais e o menos (41 d), diz Sócrates, razão pela qual já haviam sido enquadrados no gênero do ilimitado, é possível um mecanismo (τίς μηχανή) para julgar corretamente (ὁρθῶς κρίνεσθαι) “qual das duas afecções é maior em comparação uma com a outra, qual é menor, qual é mais ou menos intensa comparando a dor com o prazer, a dor com a dor, o prazer com o prazer” (41 e). Este mecanismo a que Sócrates faz aqui referência é elaborado em detalhes em nenhum outro diálogo a não ser no *Protágoras*, onde é identificado como a arte da medida³⁸⁸. Em favor do fato de que esta referência possa ser

primeiro filósofo da história a tratar o prazer como um “tipo de percepção que algo é o caso”, “um modo de dizer que ‘agradar-se que...’ é uma atitude proposicional”. Pensamos que uma interpretação mais simples e que corre menos riscos de introduzir no argumento de Platão elementos estranhos ou anacrônicos em seu pensamento é possível e preferível neste caso. Não negamos que a aproximação do conceito platônico de prazer falso antecipatório ao conceito de prazer como atitude proposicional seja viável ou frutífera, mas não cremos que seja necessária para entendermos o objetivo principal de Platão com a passagem e sua relação com o argumento geral do *Filebo*.

³⁸⁷ Deste modo é que a referência ao passado e também ao presente é relevante na crítica de Sócrates a estes prazeres ilusórios, como percebe Findlay (1974, p. 290): “Mas obviamente há algo de vazio e oco, e sentido como assim sendo, nas lembranças nostálgicas de um passado indevidamente glorificado, e há uma vacuidade interna similar no conforto que às vezes tomamos em garantias vazias e em simulações levemente disfarçadas”.

³⁸⁸ Diversos comentadores reconhecem a possibilidade de associação desta passagem do *Filebo* com a arte da medida do *Protágoras*. Dentre eles LaTaille (1999, p. 119), Hampton (1990, p. 62), Carone (2008, p. 163), Tenkku (1956, p. 201), Frede (1993, p. xlix; 1999, p. 355), Grube (1958, p.78), Boeri (2010,

feita aponto ao vocabulário utilizado aqui por Platão ao tratar de como estabelecer a medida correta dos prazeres que é o mesmo ou muito próximo do vocabulário utilizado no *Protágoras*. Ora, Sócrates diz aqui que as dores e os prazeres se transformam “cada vez que são contempladas de longe ou de perto” (42 b), pois “o fato de ver as grandezas de longe ou de perto (...) obscurece a verdade e faz com que opinemos falsamente” (42 a) e isto é o que determina a “aparência” (φαινόμενον) dos prazeres e dores que não julgamos corretamente (42 c). Na exposição da arte da medida no *Protágoras* a mesma comparação entre a origem do erro na apreciação da visão das coisas de perto ou de longe e a origem do erro da apreciação dos prazeres próximos ou distantes já havia sido utilizada (354 e – 357 b). Também no *Protágoras* a arte da medida, assim como o mecanismo a que aqui se faz referência realiza, corrige as impressões da aparência (φαινόμενον) apreciando os prazeres quantitativamente, por sua grandeza ou intensidade.

No entanto, o mecanismo da arte da medida alcança um novo esclarecimento com a fisiologia do prazer apresentada aqui no *Filebo*. Agora não somente a distância temporal dos prazeres contribui para que adquiram a aparência de maiores ou menores, mas também a afecção psicofisiológica que afeta o juízo das opiniões sobre o prazer interferem. Assim, como as opiniões falsas contaminavam com sua falsidade os prazeres gerados pelas expectativas, também a dor ou o prazer que se experimenta no presente momento em que o juízo sobre o tamanho e a intensidade dos prazeres é realizado contamina a apreciação dos prazeres e dores fruídos presentemente, pois “colocados lado a lado, os prazeres parecem maiores e mais intensos em comparação com o doloroso, e as dores, por sua vez, comparadas com os prazeres, aparecem com um sentido oposto” (42 b). Em outras palavras, há um peso psicológico determinante ao juízo daqueles que sofrem ao apreciar os prazeres, pois julgam ser estes maiores do que realmente são, e um peso psicológico determinante ao juízo daqueles que gozam um prazer ao apreciar as dores, que parecerão maiores do que são. O juízo da alma que gera a opinião sobre o tamanho de prazeres e dores é afetado pela experiência presente do indivíduo, dolorosa ou prazerosa, produzindo a impressão de que o que se experimenta é maior do que realmente é na realidade. Mas se pudéssemos retirar esta porção

p.271, nota 247), Maciel (2002, p. 192), Guthrie (1978, p. 221) e, finalmente, Delcomminette (2006, p. 405). Bury (1897, p. xxvii) associa a necessidade declarada no *Protágoras* para a vida virtuosa de uma ciência métrica dos prazeres e das dores com a conclusão genérica do *Filebo* de que um critério exterior ao prazer, um fator intelectual, seja necessário para tornar o prazer um objeto inteligível de busca em nossa vida.

aparente que a impressão presente acrescenta erroneamente ao juízo, para a julgarmos, não ousaríamos dizer, conclui Sócrates, “que a parte do prazer e da dor que se sustenta nela é correta e verdadeira” (42 c)³⁸⁹. Há, portanto, uma porção destas experiências que é verdadeira, mas que somente pode ser determinada e alcançada com o mecanismo que elimina o excesso de aparência de dor ou de prazer que as compõe.

Deste modo, tais prazeres são falsos porque o seu valor enquanto prazeres é falseado pela condição presente do indivíduo e, deste modo, o objeto em que se toma prazer não é apreciado corretamente. Trata-se novamente de uma ausência de imposição de limites que vincule a apreciação do sujeito à realidade. Portanto, a atividade de um indivíduo de tomar uma refeição vale hedonisticamente pelo que é importante a um indivíduo alimentar-se, mas não mais do que isto. Se este indivíduo sofre por conta de sua fome ele passa a valorizar a refeição mais do que a valorizaria se estivesse em uma condição normal. Ele passa a supervalorizar hedonisticamente a atividade; esta supervalorização é o que caracteriza tal prazer como ilimitado e falso. Uma vida pura de prazer, ou de prazeres sem limites, neste sentido, seria uma vida em que o indivíduo estaria constantemente em uma condição psicofisiológica desfavorável, algo evidentemente indesejável, mais um motivo de recusa da vida pura de prazer proposta por Filebo. Esta seria, além disso, uma condição evidentemente impossível ao ser humano, que não pode passar toda sua existência em uma condição física patológica, antes alterna entre condições deste tipo e sua condição normal saudável.

A princípio, a importância da presença da arte da medida no pensamento platônico neste ponto de suas considerações no *Filebo* é proporcional à importância atribuída por Platão aos juízos que corrigimos sobre o prazer e a dor a partir do mecanismo a que ele faz referência neste trecho do diálogo. Não obstante, o desdobramento das implicações aqui colhidas pode conferir à arte da medida uma importância maior do que a mera correção deste tipo particular de prazeres falsos; como Guthrie (1978, p. 221) diz, comparando esta passagem do diálogo com a arte da medida do *Protágoras*:

³⁸⁹ Nossa abordagem dos prazeres falsos no *Filebo* difere da de La Taille (1999, p. 118) e da de Gosling (1975, p. 220), portanto, que pensam que Platão está tratando exclusivamente de prazeres falsos de antecipação em toda esta seção do diálogo sobre os prazeres falsos. Penso que os prazeres falsos de antecipação são apenas um tipo de prazeres falsos, justamente o primeiro analisado por Platão, o segundo tipo seria este que analisamos presentemente que resulta de uma estimativa errada da experiência de fruição avaliada, o terceiro tipo o prazer que se toma no estado neutro que não é nem prazeroso nem doloroso, o quarto tipo sendo toda a gama dos prazeres mistos, já que para Platão o único tipo de prazer verdadeiro é o prazer sem mistura com a dor, embora neste ponto destaquemos em nosso comentário a possibilidade de que somente os prazeres mistos intensos sejam falsos.

viver uma vida bem sucedida sob princípios hedonistas exige aquisição de *techne*, isto é, de conhecimento, que a transforma em algo bem diferente do hedonismo vulgarmente entendido. Mais tarde no presente diálogo [*Filebo*] a importância da medida e da técnica irá ampliar-se, e ser o meio de colocar o prazer em seu lugar subordinado próprio.

No *Protágoras* a arte da medida era a *techne* necessária à fruição do prazer como um bem; no contexto do *Filebo* isto não pode ser realizado sem que se determine o bem que existe no prazer, o que, na verdade, quer dizer, de modo análogo àquele diálogo, que há um meio de tornar o prazer um bem. A boa vida mista de prazer e de pensamento é a vida em que os ilimitados que necessariamente constituem nossa existência recebem limite e, portanto, são tornados bons, o que exige uma técnica que subordine o prazer ao seu devido lugar, através da imposição de limites a ele. Se estendermos a tarefa da arte da medida do *Protágoras*, que já tinha a função de limitar o prazer, mas apenas no sentido retomado na passagem comentada, como aplicável também a esta nova dimensão mais ampla de limitação proposta no *Filebo*, ela readquire um papel crucial em nossa existência moral. A esta questão retornaremos próximos da conclusão de nosso comentário ao *Filebo*.

7.6.4 - Retorno ao problema do estado neutro e o terceiro tipo de prazeres falsos

Em 35 b - 36 d Sócrates havia retratado a vida dos seres humanos ou dos animais como uma sucessão contínua de processos repletivos ou restaurativos, portanto, como uma sucessão de condições prazerosas e dolorosas, já que a permanência no estado neutro, sem prazer ou dor, era própria apenas de uma vida divina. Sócrates pretende, agora, retificar ligeiramente sua posição. Assume que há, de fato, a experiência de estados neutros, sem prazer nem dor, intercalados aos processos repletivos de corrupção-restauração de nossa natureza, pois se admitirmos “estarmos sempre experimentando um ou outro” (43 a), então estaremos ignorando o fato de que nem todas as transformações ocorridas em nosso corpo são percebidas pela alma (43 b). Não se deve concluir, portanto, que todas as mudanças que nos ocorrem e “em todos os sentidos produzem tanto dores quanto prazeres” (43 b), e sim que “as grandes mudanças (αἱ μεγάλα μεταβολαὶ) criam em nós dores e prazeres, mas as mudanças medianas e as pequenas não criam absolutamente nem uma coisa nem outra (οὐδέτερα τούτων)” (43 c). Sócrates, assim, recupera a possibilidade de falarmos agora de um “modo de

vida” (βίος) fundado no estado neutro, “indolor e sem alegrias” (ἄλυπὸν τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν) (43 c).

De que modo tais considerações atuam como uma revisão do que já havia sido estabelecido? Este modo de vida fundado no estado neutro é o mesmo modo de vida caracterizado anteriormente por Sócrates como divino? Ora, o argumento de Sócrates é suficiente apenas para refutar a tese associada àqueles “sábios” (οἱ σοφοί) que “dizem que todas as coisas estão sempre fluindo em todos os sentidos”³⁹⁰(43 a), tese que afirma que em qualquer dado momento ou nos encontramos no estado de prazer ou nos encontramos no estado de dor. Ora, que possamos permanecer para sempre neste estado neutro é o que o argumento presente não nos permite concluir, pois precisaria demonstrar para tanto a possibilidade de cessarmos por completo as mudanças ocorridas em nosso corpo; com efeito, o fato das pequenas e médias mudanças não serem percebidas não significa que as grandes mudanças possam ser eliminadas. Por isso, se Sócrates deseja estabelecer a existência de três vidas, “uma prazerosa, uma dolorosa, e uma nem uma coisa nem outra” (ἓνα μὲν ἡδύν τὸν δ’ αὖ λυπηρόν τὸν δ’ ἓνα μηδέτερον) (43 c - d), sua proposta encontra o limite de não poder recomendá-las como existências que possam permanecer em perene manutenção nestas condições.

Devemos, antes, interpretar a asserção de Sócrates como estabelecendo que há um modo de vida que *sobrevaloriza* o estado neutro, que o toma como objetivo a ser alcançado. E isto, de fato, é o que Sócrates parece sugerir ao dizer que há indivíduos que consideram erroneamente que este estado neutro é justamente o estado prazeroso e em tal consideração fundam um modo de vida. Que Sócrates não aprova o princípio em que se funda tal modo de vida está explícito em 43 e: “segundo o discurso correto” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), “se alguém opinasse (...) que a vida média (ὁ μέσος βίος) pode tornar-se corretamente prazerosa ou dolorosa, não estaria opinando de modo correto”. A passagem firma, assim, a existência de um terceiro tipo de prazer falso: a ausência de dor tomada como um prazer (44 a).

Pode-se afirmar que a diferença entre este tipo de falso prazer e os dois anteriores está em que aqueles envolviam ainda alguma fruição real; eram falsos, mas ainda eram prazeres, mesmo que houvesse algo errado inerente a sua fruição por conta do conjunto de crenças que os acompanhava ou os fundamentava. Este terceiro tipo de prazer está ainda ligado à opinião dos indivíduos, mas não mais acerca de qual objeto é

³⁹⁰ A referência de Platão aqui é a Heráclito e aos adeptos desta sua visão, conforme os comentadores de um modo geral atestam (por exemplo, La Taille, 1999, p. 122).

prazeroso ou não, e sim acerca da própria natureza universal do prazer³⁹¹. O tipo de falsidade deste prazer, como diz Wolfsdorf (2013, p. 89), é ontológico – o prazer não é o estado neutro. A crítica contida nesta passagem à visão do prazer como estado neutro repete considerações que Platão já havia exposto na *República*, livro IX. Novamente, uma vida pura de tais prazeres é impossível, pois o ser humano não pode encontrar-se permanentemente na condição de estado neutro. Além do mais, tal vida é valorizada hedonisticamente pelo motivo errado já que sequer ela frui realmente de prazeres, e ao contentar-se com o alcance da condição neutra como o objetivo hedonístico a ser alcançado não frui dos verdadeiros prazeres que não são somente uma remoção da dor ou o retorno à condição orgânica natural.

Na verdade, o que Sócrates deseja estabelecer é a posição dos “inimigos (τοὺς πολεμίους) do nosso Filebo aqui” (44 b) “que afirmam que os prazeres não existem em absoluto” (τὸ παράπαν ἡδονὰς οὐ φασιν εἶναι) (44 b), pois para tais indivíduos “o que as pessoas do círculo de Filebo chamam prazeres são apenas fugas das dores” (λυπῶν ἀποφυγὰς) (44 c)³⁹². Estes indivíduos são caracterizados por seu “ódio excessivo (μεμνηκότων) pela potência do prazer e não encontram nele nada de são (οὐδεν ὑγιές)” (44 c). Sócrates, portanto, não é partidário de nenhuma destas duas posições: nem da de Filebo, que considera o prazer o bem, nem da dos inimigos de

³⁹¹ Como diz Hampton (1990, p. 63, 64): “(...) a identificação errada é baseada em uma falsa visão sobre a natureza do prazer, similar ao primeiro tipo de falsidade, que foi baseada na crença falsa sobre o papel dos prazeres da riqueza. Estes dois casos diferem, contudo, em que ao menos alguns prazeres legítimos podem vir do uso apropriado do dinheiro, enquanto que o estado neutro é, de fato, não prazeroso de todo modo. Igualmente, o segundo tipo de prazer falso de fato contém alguma medida de prazer, mas é exagerada”. Russell (2005, p. 188) afirma que os que cometem tal tipo de erro seriam pseudo-hedonistas que vivem em busca de um estado que consideram prazeroso, mas, de fato, não é. Segundo Findlay (1974, p. 291), Platão está sugerindo ocultamente que “Espeusipo, seu sobrinho, um convencido protagonista do estado neutro, estava disfarçadamente identificando o neutro com o agradável ou vice-versa”.

³⁹² Frede (1993, p. 1, nota 1) comenta a longa discussão para identificar o indivíduo ao qual Platão está se referindo como o proponente desta teoria com os adjetivos que utiliza para caracterizá-lo (“grande reputação como cientista natural”; “natureza rude, porém nobre”) e os comentários que caracterizam sua motivação psicológica (“ódio exagerado pelo prazer”; “encarar sua atração como magia”). Todas as tentativas de identificá-lo, porém, foram mal sucedidas, relata a comentadora, porque a teoria atribuída a ele não se encaixa bem com as teorias conhecidas de nenhum dos candidatos sugeridos. Frede descarta as seguintes possibilidades: Espeusipo, porque não se pode superar as discrepâncias entre a caracterização duramente anti-hedonista de Platão e outros relatos da posição deste pensador; Heráclides Pôntico, cujo caráter não combina com a rudeza do homem descrito por Platão; e o próprio jovem Platão do *Fédon*, em uma autorreferência humorística a sua posição anti-hedonista no diálogo, mas que não parece coadunar-se com o fato do indivíduo ser elogiado como grande cientista natural. Perine (2014, p. 201- 208) comenta, além destas opções tradicionalmente aventadas como o indivíduo a ser identificado como o “inimigo de Filebo”, também Antístenes, opção que ele descarta por tal filósofo não ter nenhuma reputação como filósofo físico, e Demócrito, pelo fato da teoria aludida não encaixar-se bem com sua concepção do prazer e pelo filósofo não poder corresponder à reputação de “rude”. Perine propõe como melhor candidato o sofista Antifonte, pelo uso que Platão faz da palavra “adivinho” e por permitir-lhe apontar a oposição central entre os principais teóricos do tratamento das paixões do século V a.C.: Antifonte e Sócrates.

Filebo, que consideram que o prazer não existe. A referência à existência desta posição extrema que se forma a partir da “repugnância” (δυσχερεία) de tais indivíduos pelo prazer (44 c), é apenas um recurso estratégico de Sócrates para firmar a sua posição: a partir da inserção destes indivíduos no debate poderemos descobrir quais prazeres são considerados os verdadeiros para Platão, e assim qual o valor da “potência” do prazer (τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν) (44 d). Como veremos, a posição de Platão ocupará uma posição intermediária entre estes dois extremos: a de Filebo que aprova todo tipo de prazer e a de seus inimigos que condenam todo tipo de prazer. Contra Filebo mostrará que os prazeres que ele venera são falsos prazeres e contra seus inimigos mostrará que nem todo prazer é falso. O modo de vida recomendado por Sócrates será o que exclui os falsos prazeres, mas acolhe os verdadeiros.

7.6.5 - Sobre os prazeres mistos

Para a crítica da posição de Filebo, Sócrates continua sua análise dos prazeres falsos fazendo uso das premissas que adotam os “inimigos de Filebo”. A primeira premissa dos inimigos de Filebo adotada estrategicamente por Sócrates é que a natureza de algo se revela nos exemplos que apresentam a característica em questão em sua forma mais extrema (44 e). Portanto, aceitando-se que é este o caso, descobriríamos a natureza do prazer observando os prazeres “mais extremos e mais intensos” (τὰς ἀκροτάτας καὶ σφοδροτάτας), que são justamente aqueles “ligados ao corpo” (αἱ περὶ τὸ σῶμα) (45 a). Uma vez que o apetite é o que dá origem ao prazer da repleção ou reconstituição, o grau de intensidade da dor ou da corrupção que o acompanha é determinante do grau de intensidade do prazer que se sentirá na eliminação de tal dor ou na restauração do indivíduo à sua natureza. Por isso, “os prazeres excessivos são aqueles que também são precedidos pelos maiores apetites” (45 b) e, deste modo, são as pessoas “que mais convivem com a deficiência, no seu grau extremo, as que, quando a preenchem, obtêm os maiores prazeres” (45 b). Portanto, é na doença (εἰς νόσον) e não na saúde que encontramos “os maiores prazeres” (τὰς μεγίστας ἡδονὰς) (45 c).

Sócrates estende tal conclusão ao que diz respeito à alma também: assim como a condição doentia do corpo pode ser associada aos prazeres mais intensos, já que a “intensidade relativa” (45 e) de tais prazeres deve ser medida pelo binômio apetite/prazer – vazio/preenchimento, os maiores prazeres e as maiores dores surgem não somente em algum vício do corpo, mas também em algum vício da alma (πονερία

ψυχῆς) (45 e). Portanto, os prazeres que excedem “pela intensidade e pelo grau” (τῷ σφόδρα καὶ τῷ μᾶλλον), embora não necessariamente pela quantidade, não se encontram na “vida moderada” (ἐν τῷ σώφρονι βίῳ) (45 d), mas na vida dos “insensatos e excessivos” (τῶν ἀφρόνων καὶ ὑβριστῶν) a quem o prazer “os leva à loucura e a gritos frenéticos” (45 e).

Em 45 b quando Sócrates, ao questionar Protarco acerca das premissas a que chegou na passagem agora comentada, pergunta em qual tipo de vida alcançaríamos os maiores prazeres, encontramos o que parece ser a resposta correta na visão de Sócrates: este diz que talvez respondêssemos imediatamente – “naqueles que tem saúde” (ὕγιαινοντες). Este detalhe pode ser revelador da extensão desejável do uso que faz das premissas dos inimigos de Filebo no argumento. Estes estão corretos ao negar a realidade dos prazeres, se considerarmos a avaliação dos prazeres no caso dos indivíduos doentios, o que se faz somente aceitando sua premissa de que a natureza de algo se revela em seus exemplos mais extremos. Sócrates seguirá tais indivíduos “pelas pegadas de sua repugnância” (44 d) somente até o ponto de negar junto com eles a realidade de tais prazeres encontrados na demência e na doença, mas não a realidade do prazer de um modo geral. Pois, os prazeres que não podem ser criticados a partir das premissas assumidas do ponto de vista dos inimigos de Filebo serão considerados os prazeres verdadeiros. Ora, veremos, então, que são estes os prazeres que encontraríamos em uma vida saudável.

Seguindo a estratégia de analisar a natureza dos prazeres a partir dos casos extremos ao qual se dirige o ódio dos inimigos de Filebo, Sócrates dirige-se a um exemplo em que o prazer é desaprovado tanto porque sua fruição é dependente de uma desordem corporal quanto porque é considerado vergonhoso (ἄσχημόνων) fruir dele: “o alívio da coceira, através do ato de coçar” (46 a). É em experiências deste tipo, que encontramos, segundo Sócrates, a verdadeira natureza de toda esta classe de prazeres: uma mistura de prazer e de dor (46 a). A partir deste ponto, o argumento do texto, durante extensa passagem (46 b – 50 d) se dedicará a desvendar toda a classe dos prazeres mistos, assim considerados por sua experiência ser uma mistura de prazer com dor, e o texto tratará da exposição dos três tipos de misturas: as misturas que ocorrem

somente no corpo, as misturas que ocorrem apenas na alma e as misturas que ocorrem no corpo e na alma³⁹³.

Uma importante pergunta que podemos fazer acerca do valor de tal passagem ao argumento de Platão é: o gênero dos prazeres falsos será, então, identificado ao gênero dos prazeres mistos, ou haveria prazeres falsos que não são prazeres mistos? Em apoio à primeira visão está o fato de Platão classificar todos os prazeres verdadeiros, mais tarde, como prazeres puros. Mas, se considerarmos todos os tipos de prazeres falsos até o momento comentados, veremos que este não pode ser o caso justamente do terceiro tipo de prazer falso, que não é nem prazer nem dor. Os chamados prazeres de antecipação envolvem o prazer resultante da expectativa equivocada quanto ao futuro, misturados com a dor da frustração de sua expectativa; o segundo tipo de prazeres falsos é o resultado da falsa estimativa de seu valor precisamente porque vem misturado com dores; mas o terceiro tipo de prazeres falsos não envolve nenhum tipo de dor, já que é o próprio estado neutro. Entendo que Platão não pretende que todos os prazeres falsos sejam mistos, e penso que se possa duvidar que a classificação de uma grande gama de prazeres como mistos - na verdade, todos os prazeres físicos - signifique sua exclusão da vida boa, como ocorria aos prazeres falsos.

Alguns intérpretes consideram ainda que os prazeres mistos formam uma quarta classe de prazeres falsos³⁹⁴, o que não parece ser necessariamente o caso segundo a estrutura do argumento de Platão, que não anuncia a análise dos prazeres mistos como o início de uma quarta etapa na classificação dos prazeres falsos e que seleciona como exemplos de fenômenos deste tipo, concentrando nestes sua crítica, diversos casos que ele parece considerar como experiências indignas de satisfação – com efeito, ele as denomina “prazeres das doenças vergonhosas” (τῶν ἄσχημόνων) (46 α), como ele mesmo diz ser “o alívio da coceira através do ato de coçar, e todas as coisas desse tipo” (46 a) – e que não poderia ser qualquer tipo de experiência mista de dor e prazer, como,

³⁹³ Já neste momento da argumentação, porém, podemos entender o que há de errado com tais prazeres se consideramos, como faz Russell (2005, p. 191), seu valor no contexto da vida de um indivíduo como um todo: que tais prazeres não podem ter valor desde que sua “presença depende do colapso da condição física ou psíquica de um indivíduo”. O mesmo concluem Gosling e Taylor (1982, p. 151) ao dizerem que o resultado é que “a estrada do hedonista é para a dor tanto quanto ao prazer e para a loucura e degeneração geral”.

³⁹⁴ Dentre os comentadores que consideram que os prazeres mistos formam uma quarta classe, distinta das três anteriores, estão: Frede (1993, p. xlv - xlvi), Irwin (1995, p. 328 - 329), Boeri (2010, p. 123), Wolfsdorf (2013, p.91), Bravo (2009, p. 321, 322) e Russell (2005, p. 191). Dentre os que consideram que há somente as três classes de prazeres falsos já comentadas por nós estão: La Taille (1999, p. 80), Carone (2008, p. 162), Maciel (2002, p. 174 - 199), Casertano (2010, p.203), Hampton (1990, p. 59 - 63), Bossi (2008, p.262) e Hackforth (1945, p. 81, 82).

por exemplo, as repleções ligadas à manutenção de nossa constituição orgânica. Tais prazeres, que Sócrates diz serem “os maiores prazeres” (μέγισταί μεν ἡδοναί) e que se misturam às “maiores dores”, “surgem, não na virtude (οὐκ ἐν ἀρετῇ), mas em algum vício da alma e do corpo (τινι πονερίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος)” (45 e). Ora, Platão não pode pretender que um indivíduo virtuoso não experimente em sua vida nenhum tipo de prazer oriundo dos processos repletivos vitais. Não obstante, a classificação de Platão permanece até o fim ambígua com relação a isto, já que em primeiro lugar, em sua descrição deste tipo de prazeres ele parece estar desqualificando-os por serem essencialmente misturados com a dor, já que diz, antes de passar à descrição dos tipos de prazeres mistos, que avançará “contra a família deles” (τὰς τούτων συγγενεῖς), a saber, “aos que compartilham a mistura” (τῇ μείξει κοινωνούσας) (46 b); e em segundo lugar, por classificar posteriormente todos os prazeres verdadeiros como puros, no sentido exclusivo de estremes de dor³⁹⁵.

Por outro lado, se parece certo que a exclusão dos prazeres falsos dos dois primeiros tipos – prazeres falsos de antecipação e prazeres falsos por errônea estimativa de seu valor hedonístico - é absoluta na vida boa, enquanto que com relação ao terceiro tipo exclui-se a opinião ou o conceito equivocados do prazer, justamente para que não se confunda a vida boa com o estado neutro, no caso dos prazeres mistos, como bem expõe Carone (2008, p. 162), é possível que a exclusão seja somente de uma de suas espécies, a saber, “os mais intensos”³⁹⁶. Estes prazeres seriam, como nos diz Sócrates, daquela espécie de “prazer extremo” (ἡ σφοδρὰ ἡδονή) “dos insensatos e excessivos” (τὸ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν) (45 e), experiências consideradas como “os maiores prazeres no excesso” (ἐν ὑβρει μείζους ἡδονάς)³⁹⁷ (45 d). O comentário de Protarco parece confirmar que o tom condenatório de Sócrates se refira a somente uma parte dos prazeres mistos, quando diz: “é acima de tudo, uma mistura (σύμμεκτον), Sócrates, e, pelo que me parece, má (κακόν)” (46 a). Ora, este é o único prazer que até este ponto da descrição dos prazeres falsos até mesmo Protarco considerou um prazer mal.

³⁹⁵ Posteriormente, já na análise dos prazeres puros, ao tratar dos prazeres do odor, Sócrates observa que ainda que eles sejam de um tipo de prazer menos divino do que os outros desta classe, eles devem ser considerados puros “por não haver necessariamente dores misturadas com eles” (51 e).

³⁹⁶ Por isso Carone (2008, p. 162) considera que à lista dos prazeres falsos, além dos três tipos de prazeres comentados, devemos adicionar os “prazeres mistos incontidos”, lembrando que “é expressivo que Platão não chame todos os prazeres mistos diretamente de falsos”.

³⁹⁷ Em 65 c, próximo do fim do diálogo, Sócrates diz que os maiores prazeres, segundo a opinião comum, são os prazeres sexuais (ταῖς περὶ τὰ φροδίσια), embora aqui o que ele chama de “maiores prazeres” não pareça ser algo tão restrito.

Isto nos permitiria entender em que sentido a vida pura de prazer, sem a limitação da razão, neste caso, seria impossível ao ser humano, que em estado de permanente “irritação” e “tensão selvagem” (46 d), não abandonaria a condição peculiar a estes prazeres que fazem a pessoa “saltar, mudar de cor a todo instante, alterar suas expressões e ficar mesmo ofegante em um aturdimento generalizado, gritando como louca” (47 a); ora, uma pessoa “desfrutando destes prazeres” sem interrupção, “está prestes a morrer” (47 b), o que Sócrates, considerando apenas o caso isolado de um prazer deste tipo, diz, evidentemente, em sentido figurado, mas que podemos tomar literalmente em uma vida absolutamente estreme de limites impostos pelo pensamento ao prazer.

Novamente, ao que tudo indica, o que reaparece na condenação platônica dos prazeres mistos que diz respeito à sua decisão ou não de considerá-los falsos é a mesma crítica que Sócrates fizera a Cálicles no *Górgias*: como diz Irwin (1995, p. 330, 331), tais prazeres mistos requerem que nos tornemos piores para poder aproveitar o máximo de prazer. A vida de prazeres advogada por Cálicles, continua o comentador, exige como condição algum tipo de deficiência em nossa vida, seja de conhecimento, ou de condição física ou de caráter. Os prazeres puros, porém, não exigem nenhum tipo de deficiência para que os aproveitemos. Em conclusão, Irwin diz que isto não significa que a pessoa virtuosa inclua somente os prazeres puros em sua vida:

Quando ela inclui alguns prazeres e exclui outros, ela não está considerando se eles envolvem a satisfação de necessidades físicas e deficiências; ela considera se eles “acompanham a saúde, a temperança, e o conjunto da virtude” (63e). Uma pessoa virtuosa e uma pessoa viciosa podem ambas aproveitar uma refeição, mas elas não apreciam o mesmo aspecto desta. A pessoa virtuosa a aprecia como um prazer físico saudável e apropriado, enquanto a pessoa viciosa a aproveita simplesmente como um prazer físico. Uma vez mais, o objeto de sua fruição determina o valor de seu prazer.

Deste modo, é importante a observação de Frede (1993, p.li) de que embora o relato sobre os prazeres mistos sirva para condenar a maioria dos prazeres, já que o menor sentimento de distúrbio ou falta precedendo um prazer o caracterizaria como falso, Platão parece mais preocupado em condenar os prazeres mórbidos, aqueles prazeres do excesso que são baseados em um estado vicioso do corpo e ou da alma³⁹⁸.

³⁹⁸ Como nota muito bem Carone (2008, p. 156): “(...) prazeres que atendem à satisfação de necessidades físicas, os quais, (...) são em princípio ilimitados ou suscetíveis de excesso (por exemplo, os prazeres do comer), podem ser tornados subservientes à teleologia, na medida em que a vida boa para os seres humanos não pode ser obtida sem a restauração do equilíbrio de um organismo que é acompanhada por

Ao que tudo indica, como bem observa Moncada (2009, p.195; 202), trata-se neste caso do ponto de vista que assume um dos núcleos centrais da filosofia platônica: “os sentimentos podem ser educados, transformados, convertidos em elementos com os quais podemos construir uma vida boa”; deste modo, “é possível pensar ou julgar de maneira diferente sobre as dores e os prazeres, assumir distintas atitudes frente a eles (neste caso particular, pensar um mesmo estado de coisas, ou bem como Protarco, ou bem como Sócrates)”, ou bem, diríamos, complementando, como Filebo, ou bem como Cálicles, ou bem como o indivíduo de alma tirânica da *República*. Estes indivíduos são aqueles que Sócrates mais tarde caracterizará como os que “não aceitariam viver se não experimentassem sede, fome e todas as outras coisas que acompanham tais afecções” (54 e), afecções por meio das quais apreciam e atribuem um valor excessivo aos prazeres repletivos.

7.6.6 - Sobre as misturas puramente corporais de prazeres com dores

As misturas puramente corporais são relacionadas por Sócrates às “afecções comuns do próprio corpo (ἐν τοῖς κοινοῖς παθήμασιν αὐτοῦ τοῦ σώματος), onde há uma mistura das afecções da superfície e das da parte de dentro” (47 c), como é o exemplo já apresentado da coceira. Duas observações são pertinentes quanto às palavras de Sócrates neste trecho. Em primeiro lugar, podemos nos perguntar se a afirmação de que existem misturas puramente corporais não está em contradição com a alegação já realizada de que uma experiência só pode ser prazerosa ou dolorosa quando percebida pela alma, já que as que escapam à alma são justamente as neutras, nem dolorosas nem prazerosas. A afirmação de que estas misturas são puramente corporais não retira, porém, o papel da alma de agente da sensação ou da percepção; antes, ela tem como finalidade permitir a distinção entre este tipo de mistura cujas causas são puramente corporais, e o próximo tipo em que as causas tem origem distinta: uma corporal - que é, na verdade, uma sensação que a alma tem através do corpo – e uma psíquica – que é provocada pela própria alma através da consciência de um vazio que necessita de ser preenchido.

Em segundo lugar, deve-se notar que a partir da descrição deste tipo de misturas não podemos estar falando de nenhum prazer repletivo, pois a estas não antecede nenhum tipo de vazio e, portanto, nenhum tipo de apetite, que só poderia ter origem na

esses prazeres. Deste modo, esse tipo de vida tem de incluir esses prazeres inevitáveis (cf. *anankaiai*, 62e9)”.

alma. Ora, a afirmação da existência deste tipo de prazeres é uma evidência de que nem todo prazer obedece ao esquema vazio-apetite-repleção, e que nem todos os prazeres que resultam da recondução à natureza de um estado corrompido possam ser reduzidos ao primeiro esquema. Os prazeres aqui denominados puramente corporais parecem ser todos resultados destas “experiências contrárias de restauração e corrupção” (46 c), mas não das experiências de repleção de um vazio.

Este tipo de misturas puramente corporais nos permite entender como podem variar a proporção de dores e prazeres nas experiências mistas. Ora, há casos em que a quantidade de dor equipara-se à quantidade de prazer, como é o exemplo das situações em que “a pessoa está com frio e se aquece ou outras vezes está com calor e se refresca” (46 c). Este é o tipo de mistura, diz Sócrates, “que denominamos doce amargo” (46 c). Os prazeres da coceira e das comichões são exemplos de casos onde há variação das proporções de dores e prazeres, ora predominando um ora predominando outro (46 d – 47 b). Nos casos em que o prazer predomina Sócrates diz que “quanto mais descontrolada e insensata for a pessoa, mais insistentemente persegue esses prazeres, nomeia-os supremos e conta como a pessoa mais feliz do mundo quem vive sempre, o mais possível, com esses prazeres” (47 b).

7.6.7 - Sobre as misturas de prazeres com dores que envolvem o corpo e a alma

As misturas que resultam da interação entre corpo e alma são justamente aquelas em que “quem quer que esteja vazio, tem apetite pelo preenchimento (ὀπόταν κενῶται, πληρώσεως ἐπιθυμει), e ao ter expectativa, tem prazer (καὶ ἐλπίζων μὲν χαίρει) mas, por estar vazio, tem dor (κενούμενος δὲ ἀλγεῖ)” (47 c). Sócrates considera que nestes casos “em que a alma opõe-se ao corpo” a mistura “faz coincidir prazer e dor” (λύπησ τε καὶ ἡδονῆς συμπίπτει) (47 d), o que parece significar que não há possibilidade de um predominar sobre o outro já que o prazer da expectativa é sempre proporcional à dor do vazio. É curioso que o cálculo aqui realizado para o alcance do resultado final de prazer e dor leve em conta somente o momento que antecede a repleção, quando, pelo contrário, se se analisasse todas as etapas da experiência do processo repletivo poder-se-ia considerar que o preenchimento que cessa o apetite constitui fonte de mais prazer. Ou seja, a mistura considerada aqui por Sócrates é somente a que resulta da comparação entre a dor do vazio e o prazer da expectativa, quando poderíamos muito bem levar em

conta também a mistura que resulta da comparação entre a dor do vazio e o prazer do preenchimento.

É preciso considerar, porém, neste caso, que talvez não obtivéssemos uma mistura resultante da interação entre corpo e alma, mas uma mistura puramente corporal já que tanto o vazio quanto o preenchimento são condições percebidas através do corpo. Neste caso, é curioso que Sócrates não mencione tal tipo de experiência como um exemplo possível das misturas puramente corporais. A ausência no texto destes casos como exemplo das misturas provavelmente significa que tais experiências não constituem realmente misturas, já que o preenchimento é posterior à percepção do vazio, enquanto que a expectativa de preenchimento ocorrida na alma é realmente concomitante à percepção do vazio que se dá no âmbito corporal. Se assim for, Platão alcançou no *Filebo* um nível mais sofisticado de análise da relação entre dor e prazer nos processos repletivos corporais com relação ao *Górgias* (497 b - d), em que considerava que a dor do vazio e o prazer do preenchimento eram concomitantes nos processos repletivos da alimentação e da ingestão de bebida³⁹⁹.

7.6.8 - Sobre as misturas puramente psíquicas de dores com prazeres

As misturas de dores e prazeres que ocorrem exclusivamente na alma podem ser observadas, segundo Sócrates, em experiências como “a cólera, o medo, o anseio, o lamento, a paixão erótica, o ciúme e a inveja” (ὀργήν καί φόβον καί πόθον καί θρήνον καί ἔρωτα καί ζήλον καί φθόνον) (47 e). Consideradas em si mesmas, tais experiências são “dores da própria alma” (αὐτῆς τῆς ψυχῆς λύπας) (47 e), mas as mesmas são “sempre cheias de incalculáveis prazeres”, o que Sócrates julga poder demonstrar através da análise de nossa experiência na comédia. Que esta mistura ocorre nos espetáculos trágicos “quando se tem prazer, ao mesmo tempo em que se chora” (48 a) é algo mais fácil de se constatar do que na experiência da comédia. Nesta Sócrates demonstra que é a inveja, em si mesma uma dor da alma, o que nos faz rir do ridículo dos nossos amigos, causando a mistura de dor e prazer (50 a). Sendo a inveja uma dor e

³⁹⁹ Sobre o tratamento conferido por Platão ao longo de sua obra acerca da relação entre prazer e dor, Wolfsdorf (2013, p. 91) diz: “De fato, nos tratamentos sobre o prazer através de seu *corpus* Platão enfatiza variavelmente misturas simultâneas e sequenciais. É interessante e difícil de explicar o fato que no *Górgias* Sócrates admite misturas hedônicas simultâneas, as negue no *Fédon*, opere com misturas hedônicas sequenciais na *República*, e então opere tanto com misturas sequenciais quanto com simultâneas no *Filebo*”.

o riso um prazer, os dois ocorrem simultaneamente em tais ocasiões (50 a) em que assistimos as representações teatrais.

Sócrates adverte, porém, que não é apenas em tais ocasiões que estes fenômenos ocorrem, senão em “toda a tragédia e comédia da vida” (τῆ τοῦ βίου συμπάση τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ) (50 b) em que rimos de nossos amigos ou de nossos inimigos, quando vemos estes que se julgam “mais ricos do que sua própria riqueza permite” (48 e), “ou maiores e mais belos do que são” (48 e), ou quando se enganam a respeito de sua virtude (48 e), especialmente a da sabedoria (49 a), tornando-se a nós, deste modo, ridículos e objeto de riso, quando são fracos e incapazes de se vingar (49 b), mas odiosos quando são fortes e capazes de se vingar (49 c). Sócrates pretende que esta análise da experiência do riso invejoso ocorrida na comédia sirva como um exemplo a ser aplicado à demonstração da mistura de dor e prazer da paixão, do ciúme, da cólera, do anseio e do lamento (50 c - d), mas, de fato, não nos deixa saber exatamente como este paralelo pode ser traçado entre tais experiências. Permanecemos, portanto, apenas com a alegação de que em todas estas experiências temos uma mistura de dor e prazer⁴⁰⁰.

Os exemplos de Sócrates deste tipo de misturas puramente psíquicas conjugados à asserção de que tais misturas ocorrem em “toda a tragédia e comédia da vida” nos permite a inferência de que a eliminação de tais prazeres na vida boa exige um comportamento moral definido de modo bastante preciso, que exclui ou ao menos modera - se a exclusão não for possível - em nossa existência as paixões presentes em tais experiências ou as atitudes que dão origem a tais experiências. A vida mista de pensamento e prazer, a vida boa segundo Sócrates, encontra assim um sentido moral mais determinado do que a mera moderação de certos prazeres, um sentido mais profundo em que o pensamento limita o prazer. Platão refere este sentido de limitação do pensamento nesta passagem à máxima inscrita no templo de Delfos: o famoso “conhece-te a ti mesmo”. Os males das experiências citadas de mistura de prazer e dor

⁴⁰⁰ Boeri (2010, p. 290, nota 285) explica em que sentido poderíamos entender as misturas de dor e prazer da alma nos casos citados por Sócrates como fontes de tais sentimentos mistos: “a inveja (*phthónos*; ou, talvez melhor, a “malícia”) pressupõe um estado de dor por parte de quem a experimenta, mas, por sua vez, também um prazer pelo regozijo que produzem as desgraças de outra pessoa (...). A cólera é um estado doloroso (pois produz uma exaltação no colérico que pode ser dolorosa), mas por sua vez pode ser prazerosa devido à consciência que tem o colérico do sentimento de intimidação que produz em quem recebe seu embate colérico; um lamento é doloroso (pois é um estado doloroso ou a consequência de uma dor), mas também pode ser prazeroso, pois quando alguém se lamenta, “descarrega” sua pena e isto pode resultar em um estado prazeroso. Parece um pouco mais difícil entender em que sentido o temor pode ser doloroso e prazeroso: que é doloroso não há dúvida (com efeito, é uma dor anímica), porém não resulta completamente claro em que sentido pode ser por sua vez prazeroso”.

ocorrem àqueles que “ignoram a si mesmos”. Ora, como já tivemos oportunidade de analisar, na passagem sobre a relação entre a alma e o corpo humano e a alma e o corpo cósmico (28 b – 30 e) Platão sugere que o conhecimento de si mesmo depende fundamentalmente do conhecimento de nosso lugar no universo. Entendo que seja este o momento mais privilegiado do diálogo para entendermos de que modo Platão integra no *Filebo* sua derradeira postura filosófica - que não separa a ética da cosmologia e da metafísica - no projeto originalmente socrático de fundar a ética em uma espécie de antropologia, e que justificaria o retorno do recurso dramático-literário das obras de juventude e maturidade⁴⁰¹ de colocar Sócrates como o guia da discussão filosófica⁴⁰².

A condenação da inveja, do ciúme, da cólera, do anseio e do lamento exige, assim, um padrão de comportamento não suspeitado até o momento na descrição de Sócrates da forma de vida mista elogiada como a mais feliz. Duas observações importantes quanto a isto podem ser feitas. Em primeiro lugar, que nesta passagem temos uma evidência de que algumas virtudes ou de que a virtude de um modo geral cumpre um papel importante, mas não declarado explicitamente por Platão, no argumento do *Filebo*. Em segundo lugar, que é bastante significativo que Platão faça a condenação destas paixões sob o ponto de vista da crítica do prazer, como se mostrasse ao hedonista que estas formas de vício são incompatíveis com a busca do prazer, já que são misturas de prazer e dor, conferindo a ele uma motivação hedonista para a virtude, algo que já havia realizado explicitamente no *Protágoras* com relação à coragem (358 e - 360 e).

7.7 – Os prazeres verdadeiros

7.7.1 - A natureza dos prazeres verdadeiros

Depois de tratar dos prazeres misturados com as dores, Sócrates passa a tratar dos prazeres sem mistura (τὰς ἀμείκτους) (50 e). Neste momento da argumentação, Sócrates apresenta a diferença entre a sua posição e a dos “inimigos de Filebo”. Esta se constitui em dois pontos de comparação: em primeiro lugar, contra a posição geral deles, Sócrates nega que todos os prazeres sejam interrupção de dores; em segundo, Sócrates acredita ser útil a consideração deles que “certos prazeres parecem existir, mas

⁴⁰¹ Abandonado no *Parmênides*, no *Sofista*, no *Político* e no *Timeu*, todos estes diálogos de velhice de Platão ou do final de sua maturidade.

⁴⁰² Questão muito bem analisada por Carone (2008, p. 178 - 185).

não existem absolutamente” e que outros prazeres parecem ser grandes, quando, na verdade, são apenas cessações de sofrimentos agudos que envolvem aflições do corpo e da alma (51 a).

Serão prazeres verdadeiros (ἀληθεῖς) todos aqueles relacionados “às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons” (51 b). A definição dos prazeres verdadeiros funda-se em duas características essenciais: primeiro, são resultado de experiências em que sua “deficiência é imperceptível e indolor” (ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθητοῦς ἔχοντα καὶ ἀλύπους); segundo, são resultado de experiências em que ocorre um preenchimento percebido e que é percebido como prazeroso e puro de dores (τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν) (51 b). A explicação de Sócrates da natureza dos prazeres verdadeiros nos permite compreender melhor sua consideração pela posição dos inimigos de Filebo. Estes erram por não notar a existência destas experiências prazerosas estremes de dor. Ora, fica claro que para Sócrates são justamente estes prazeres sem mistura com dor os que devem ser chamados de prazeres verdadeiros (ἀληθεῖς) (51 b).

Em suma, os inimigos de Filebo erram ao condenar todo tipo de prazer, por considerá-los todos igualmente falsos, e isto precisamente por considerá-los todos igualmente alívios de dor. Mas não são todas as experiências prazerosas um alívio de dor, segundo Sócrates. Não obstante, os inimigos de Filebo acertam ao considerar que as experiências que resultam em uma mistura de prazeres e dores são falsos prazeres, já que somente são verdadeiros os estremes de dores. Sócrates pode afirmar, então, que a apreciação correta dos prazeres depende da distinção entre prazeres falsos e prazeres verdadeiros que os inimigos de Filebo são incapazes de fazer. Estes se, por um lado, falham no reconhecimento do valor de certos prazeres, ao menos, por outro lado, acertam ao condenar os prazeres falsos. Esta é a vantagem deles com relação ao próprio Filebo que, ao igualmente falhar na distinção entre os prazeres verdadeiros e falsos, valoriza todos os tipos de prazeres, inclusive aqueles que devemos considerar falsos.

Mas o que constitui a superioridade dos prazeres puros? A compreensão da superioridade dos prazeres puros depende de sermos capazes de relacionar sua natureza – prazer não misturado com dor – com os problemas que Sócrates identificava nos quatro tipos de prazeres falsos. O problema geral com os prazeres falsos antecipatórios é que se baseavam em uma ilusão, eram essencialmente enganadores e decepcionantes. Os prazeres puros deverão, assim, ter objetos reais de fruição, ser imunes à possibilidade de ilusão ou de engano, e sobre os quais não se possa criar nenhuma

expectativa que leve à frustração. O problema com o segundo tipo de prazer falso é que sua relação com a dor nos levava a uma estimativa equivocada de seu valor hedonístico, um prazer poderia parecer mais intenso do que realmente era. O prazer puro deve exibir seu valor hedonístico de modo claro e direto sem que possamos nos enganar acerca de sua intensidade. O problema com o terceiro tipo de prazer falso é que não era realmente um prazer, mas uma condição de repouso, sem movimento, o estado neutro percebido erroneamente como prazeroso porque era a eliminação de uma dor. O prazer puro tem que ser um movimento positivo a partir da condição neutra, e sua existência independente da existência de uma dor. O problema dos prazeres mistos, último tipo de prazeres falsos, é que a natureza de suas experiências era a de uma combinação indissociável de prazer e de dor, o que anulava seu valor hedônico. Os prazeres puros devem ser, assim, absolutamente livres de dor, devem ser experiências absolutamente prazerosas. Que o critério da pureza prevalece sobre todos os outros critérios na apreciação do valor de um prazer Sócrates deixa bastante claro ao dizer que não importa quão raro seja o prazer ou qual seja o tamanho do prazer, “desde que puro de dor, será mais prazeroso, mais verdadeiro e mais belo que o maior e mais frequente” (53 b – c).

Penso que se lembrarmos que Sócrates havia sugerido em 45 b que a condição mais prazerosa é a do indivíduo saudável (*ὕγιαίνοντας*), entenderemos a conexão entre todas estas características dos prazeres puros. A sanidade deve ser entendida aqui nos sentidos já valorizados por Sócrates precedentemente no *Filebo*, como saúde física ou corporal e como saúde mental ou da alma, o que equivale dizer, como virtude. A pessoa saudável é aquela cuja condição corporal não é perturbada por nenhum tipo de dor e, portanto, cuja condição mental não está desorganizada por nenhum abalo e não sofre de nenhum tipo de perversão. Ela pode apreciar as diversas experiências da vida pelo que elas realmente são. Somente a pessoa saudável e virtuosa, assim, pode apreciar estes prazeres puros que Sócrates diz pertencerem naturalmente “ao gênero das coisas medidas” (*τὰς δε μὴ τῶν ἐμμέτρων*) (52 d), o que parece querer dizer que tais prazeres não apenas somente podem ser apreciados pelas pessoas que impõem limites em sua existência, as pessoas moderadas, mas também que tais prazeres não podem levar os indivíduos à intemperança, ou seja, não estão sujeitos à fruição excessiva.

Assim, estes indivíduos estão imunes aos problemas relacionados às expectativas que geram desilusão na busca de prazeres em objetos inexistentes ou que não são satisfatórias da maneira imaginada, como é o caso extremo dos indivíduos delirantes ou dos indivíduos maus que aguardam recompensa de seu vício. Estão

igualmente imunes ao erro de estimativa do valor hedônico dos prazeres corporais já que o apreciam em uma condição onde a falta ou o vazio não constituem grande sofrimento⁴⁰³. Saudáveis e de posse de sua razão tais indivíduos podem apreciar os prazeres puros do olfato, da visão e do conhecimento, sem ser atormentados pelas exigências corporais, o que lhes permitem apreciar o verdadeiro valor do estado neutro, como condição para os prazeres puros sem confundi-lo com o próprio prazer. Pelos mesmos motivos, passam pelas experiências mistas compreendendo seu nulo valor hedonístico e, portanto, não lhes atribuem um valor que não possuem, entendendo, por exemplo, a banalidade de uma coceira e evitando o sentimento da inveja, da cólera ou do ciúme.

Agora podemos entender melhor por que Sócrates defendia, contra a obstinada posição de Protarco, que os prazeres “não podem ser maus por outra razão além do fato de serem falsos” (40 e). A falsidade dos prazeres está relacionada à condição perversa do indivíduo que os frui. O indivíduo mau ou o indivíduo doente é aquele que falha na manutenção da boa mistura que constitui sua vida humana, ou seja, sua vida não é uma verdadeira existência humana, ela é deficiente nisto, o que desqualifica na mesma proporção suas experiências vitais e existenciais. Tal indivíduo falha na administração do equilíbrio da mistura por não impor limites aos prazeres em sua existência, por cultivar os prazeres naturalmente ilimitados dos casos extremos e pervertidos dos prazeres mistos e, devido a tudo isto, por tornar-se incapaz de apreciar os prazeres naturalmente limitados.

7.7.2 - Sobre os tipos de prazeres verdadeiros

Sócrates passa a distinguir os diversos tipos de prazeres que devem ser identificados como prazeres puros ou verdadeiros. Os primeiros de que trata são os prazeres da beleza. Sócrates alerta que não está tratando da apreciação da beleza dos seres vivos ou da de certas pinturas (51c), o que frustra qualquer tentativa de identificar tal tipo de prazer com o prazer estético comum. Diz que tal prazer está associado à beleza das figuras, cores e sons, que são belos por si mesmos, belos por natureza e sempre belos (ἀεὶ καλὰ καθ’ αὐτὰ πεφυκέναι), e não belos em relação a alguma coisa (οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ) (51 c). Sócrates, portanto, pretende que a inferioridade

⁴⁰³ Grube (1958, p. 81) considera que os prazeres puros são prazeres exclusivos da alma e que, se não são tão intensos quanto os prazeres físicos, ao menos são mais duradouros porque ocorrem na saúde e no estado de harmonia.

ou superioridade deste tipo de prazer relativo à beleza corresponda à inferioridade ou superioridade da beleza de seus objetos segundo os critérios propostos.

Quanto a esta passagem podemos fazer duas observações: em primeiro lugar, Sócrates não deixa claro que tipos de coisas são estas que podem ser chamadas de belas em si mesmas. Embora o vocabulário da passagem possa nos levar a pensar nas Formas que figuram em outros diálogos com os mesmos predicados aqui utilizados, a saber, seres em si mesmos, seres que são o que são por natureza, e seres que são sempre, o fato de Sócrates dizer que tais figuras belas em si mesmas são as feitas com tornos, réguas e esquadros, e mesmo as superfícies e sólidos formados por elas (51 c), veta esta possibilidade. Sócrates parece estar falando de outro critério para apreciar a beleza das coisas e suas indicações nos levam a crer que este seja o critério da perfeição geométrica. Se assim for, porém, é difícil compreender como este se aplica à apreciação das cores e sons aqui mencionados como objetos que também produzem este prazer puro. De qualquer modo, Sócrates tampouco nos diz onde poderíamos encontrar tais cores “do mesmo tipo” (τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα) (51 d) nem quais poderiam ser os exemplos dos sons classificados por ele como “suaves e límpidos, que emitem uma melodia pura e única” (51 d)⁴⁰⁴. Em segundo lugar, apesar de Sócrates não elogiar o prazer estético em seu sentido comum, este que justamente aprecia as belas pinturas, não parece haver motivo para os condenarmos segundo o critério da pureza, já que não são mesclados com dores nem sua ausência parece ser sentida como dolorosa. Não, obstante, sua exclusão dos prazeres puros sem uma justificativa clara torna obscuro seu verdadeiro status⁴⁰⁵.

A segunda espécie destes prazeres que não tem dores misturadas (τὸ μὴ συμμεμῖχθαι ἐν ἀνταίῳ λύπας) é considerada por Sócrates de um tipo menos divino

⁴⁰⁴ Hampton (1990, p. 71) interpreta os objetos matemáticos mencionados por Platão como produzindo prazer estético à maneira das “Formas matemáticas”, e os prazeres produzidos pelas cores e pelos sons como relacionados às Formas. “Embora talvez não existam Formas de cores e sons individuais, há cores definidas ao longo do espectro das cores e notas distinguíveis que podem ser identificadas em uma escala musical. Estas cores e sons individuais podem ser analisados de acordo com as Formas dos gêneros *apeíron* (ex. o espectro da cores, a escala musical), *peras* (ex. cores definidas como vermelho ou notas como o C menor), *meikton* (como cores e notas combinam-se juntas para formar outros matizes e acordes), e em última instância até mesmo *aitia* (como matizes ou notas são combinadas). Em virtude das Formas, coisas no mundo sensível – especialmente produtos das *technai* humanas, tais como matemática, música, e os aspectos não representacionais das artes visuais – podem ser ditas belas. Assim, os prazeres experimentados na apreciação de tais belezas são puros e verdadeiros”.

⁴⁰⁵ É interessante a interpretação de Davidson (2013, p. 378) de que Platão exclui os animais ou as pinturas como objetos de apreciação relacionados a este tipo de prazer puro, porque em tais representações, da mesma forma que na comédia, surgem aspectos não estéticos e emoções não estéticas, que adulteram a pureza de tais prazeres: “somos distraídos pelos conteúdos emotivos e simbólicos que poluem nossas reações”.

(ἦττον θεῖον γένος) que os anteriores, mas, apesar disso, encaixa-se perfeitamente na definição de prazeres verdadeiros: são os prazeres dos aromas (τὸ περὶ τὰς ὀσμὰς) (51 e). A terceira espécie de prazeres puros são os prazeres da aprendizagem (τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς) que também não são misturados com dores (ἀμείκτους λύπαις) (52 b), ao menos desde que não sejam tomados “como provenientes da fome de aprender” (μαθημάτων πείνην) (52 a). Tais prazeres, observa Sócrates, pertencem a uma extrema minoria de indivíduos (τῶν σφόδρα ὀλίγων) (52 b) e não são, de fato, dolorosos enquanto tomados em suas afecções naturais (τὰ τῆς φύσεως μόνον παθήματα) (52 b), embora a reflexão acerca do esquecimento deles ou de sua privação possa causar dor “por causa dessa necessidade” (διὰ τὴν χρείαν) (52 a – b).

As considerações de Sócrates em favor da aceitação do prazer da aprendizagem como indolor ensejam alguns comentários. Em primeiro lugar, podemos nos perguntar o quanto a existência da dor relacionada a um prazer está ligada à percepção de sua necessidade. Ora, nos prazeres repletivos corporais, como os ligados ao ato de comer e de beber, a dor resultante da percepção do estado de vazio corporal é a denúncia de sua necessidade, que se mescla à esperança de um preenchimento que é prazerosa - por esta razão, tais prazeres não são puros. Os prazeres puros anteriormente mencionados como o da apreciação da beleza e o da apreciação do aroma não são percebidos como completando uma necessidade que se não contemplada causaria dor. Talvez a superioridade de tais prazeres resida, portanto, no fato de serem bem vindos quando se nos apresentam, mas não causarem incômodo quando ausentes. Se assim for, isto significa que tais prazeres são bem vindos enquanto não são desejados, pois assumir que eles são desejados é admitir que sua ausência causa incômodo e, neste caso, eles entram no mesmo esquema dos prazeres repletivos corporais cuja ausência sentida gera o apetite. Por isso, é somente o indivíduo saudável que frui de tais prazeres: não se sentindo atormentado pelas necessidades físicas, ele pode apreciar prazeres que passam despercebidos pelo hedonista desmedido que só aprecia o prazer por seu caráter ilimitado; tais prazeres que, por natureza, são limitados (τῶν ἐμμέτρων) (52 c), são sutis e sofisticados demais para a alma embrutecida do sibarita que sequer nota sua existência.

Em segundo lugar, como muito bem observa Tennku (1956, p. 215), a preocupação de caracterizar o prazer verdadeiro como sem ser mesclado com a dor no *Filebo* revela uma diferença contrastante com a *República*: nesta obra, seu objetivo era mostrar a diferença entre o prazer do filósofo e o do homem comum; apenas os prazeres

do filósofo são puros e verdadeiros na *República*. No *Filebo*, porém, os critérios de pureza permitem que o homem comum e o filósofo tenham a mesma parte de prazer. Na *República* (585 b – e), com efeito, a superioridade do prazer intelectual do filósofo fundava-se em seu exclusivo acesso às Formas, objeto de conhecimento. Seus prazeres eram maiores e melhores porque mais repletivos. No *Filebo* a superioridade do prazer da aprendizagem reside no fato de não virem misturados com dor, e as Formas não cumprem qualquer papel na argumentação. Os prazeres da aprendizagem são assim tão puros quanto qualquer tipo de prazer puro, e neste sentido também não parece haver diferença, quanto à pureza do prazer, entre as diversas espécies de conhecimento.

Mas, será que Sócrates pode defender de modo consistente esta pureza dos prazeres da aprendizagem? Esta “fome de aprender” (πείνως τοῦ μανθάνειν) de que ele fala, que se entrasse na apreciação destes prazeres, os excluiria da categoria de puros, não é justamente aquilo que sentem os filósofos, caracterizados na *República* (474 c – 475 c) como aqueles que amam a sabedoria em sua totalidade e se atiram com prazer ao estudo e sem se saciar⁴⁰⁶? No *Filebo* há uma pequena alusão a este desejo do filósofo pela verdade em 57 d, quando Sócrates menciona “o impulso (ὄρμην) dos reais e verdadeiros filósofos” ao comentar a diferença entre as espécies de conhecimento. Ora, se o conhecimento é objeto de desejo, pode ele ser apreciado a despeito desta “fome de aprender”? A única saída para Sócrates, neste caso, seria considerar que a percepção da ausência de conhecimento que gera a “fome de aprender” está justamente ligada à reflexão sobre a condição do indivíduo e não às próprias afecções da aprendizagem em seu processo, em seu movimento de concretização, o que poderia aplicar-se igualmente ao caso da dor provocada pelo esquecimento. A diferença entre as repleções puras e as repleções mescladas com dor permaneceria intacta: as primeiras não são motivadas pela percepção de um vazio, as segundas o são. No caso do prazer da aprendizagem, a “fome de aprender” não seria imediata e inerente ao processo do conhecimento como a fome de comida é ao prazer da alimentação. O prazer do conhecimento é, assim, independente da existência de qualquer expectativa que podemos ter a seu respeito.

⁴⁰⁶ Como diz Guthrie (1978, p. 228) sobre os prazeres puros não serem precedidos por desejos no *Filebo*: “se o prazer do aprendizado não é precedido por nenhum sentimento de falta, o que acontece ao *eros* do filósofo, seu desejo passional pela verdade? Jowett (III, 53) fala de sua ausência como marcando um estágio diferente do pensamento de Platão do *Banquete* e do *Fedro*, mas ele não está ausente: o amor, ou o desejo pela verdade (*eran tou alethous*) é mencionado como uma faculdade natural da *psyche* em 58 d”.

Neste caso, penso que o problema dos prazeres intelectuais no *Filebo* tem que ser abordado sob a perspectiva geral que já expusemos acerca da condição do indivíduo que melhor aprecia os prazeres: o indivíduo saudável e virtuoso. O que torna este indivíduo superior ao que sofre de uma enfermidade ou degeneração moral, tal como Sócrates já as caracterizou, é o lugar que confere em sua vida às suas necessidades. Evidentemente que ele sente fome e sede, assim como outras necessidades físicas, pois se não sentisse não seria humano. Não obstante, ele não comete o mesmo erro do tipo de hedonista que Sócrates condena e imagina na figura do personagem Filebo, ou no sibaritismo de um Cálicles, e que, como muito bem assinala Russell (2005, p. 197, 199), consiste em valorizar a necessidade como um bem em si e tomar o próprio desejo como um objetivo⁴⁰⁷.

Assim, entendemos que a percepção da necessidade ou do desejo do conhecimento não gera este tipo de perversão moral que se caracteriza pelo cultivo da necessidade. A diferença entre uma vida direcionada aos prazeres intelectuais e uma vida direcionada aos prazeres corporais está em que a necessidade dos prazeres corporais é constantemente renovada e o valor destes somente se percebe pela comparação com a dor provocada pela necessidade, resultando em uma obsessão por esta e pelo vazio que nunca permanece preenchido, justamente aquilo que confere valor ao prazer. No caso dos prazeres intelectuais não há renovação da necessidade, pois tais prazeres embora sejam movimentos de repleção de um vazio, não são consecutivamente seguidos de movimentos de depleção como os prazeres da alimentação e da bebida, devido a nossa condição corporal de estar em constante transformação. A experiência do prazer intelectual é apreciada em si mesma, e uma vida que se direcione para a satisfação de tal experiência existe porque descobriu o valor em si dos prazeres intelectuais, sem focar-se em nenhum tipo de necessidade ou dor por comparação a qual o prazer intelectual seria apreciado: assim, o cultivo do esquecimento ou da ignorância não aumenta o prazer do conhecimento, tal como o cultivo da necessidade corporal intensifica as experiências de repleção corporal. Não existe nenhum risco de perversão neste caso pela inversão do valor da necessidade. E é justamente neste sentido que se

⁴⁰⁷ Para Russell (2005, p. 197, 198) “os prazeres falsos podem elevar a necessidade em si mesma ao status de um tipo de objetivo, e os prazeres verdadeiros não podem. Então, a diferença entre eles é o lugar que alguém lhes confere dentre outras preocupações, e assim em sua vida. E, assim, o problema com o hedonismo não é que torna alguns prazeres centrais na vida de alguém ao invés de outros, mas que aquilo que ele torna central na vida da pessoa é algo que rouba da vida da pessoa sua direção, pelo próprio ato de torná-lo central”.

torna irrelevante a dor do esquecimento ou a percepção da ignorância no caso dos prazeres intelectuais, que continuam a ser puros porque seu valor independe daqueles.

Outra dificuldade da passagem sobre os prazeres puros é a caracterização dos prazeres do aroma como menos divinos que os anteriores – a saber, que os da apreciação da beleza – o que introduz um critério não explicitado por Sócrates na apreciação do valor dos prazeres. Ora, se o critério da pureza os inclui no mesmo gênero de prazeres porque são igualmente estímulos de dores, qual é o outro critério de que está se valendo Sócrates para tal consideração? E como fica a situação dos prazeres da aprendizagem relacionados aos prazeres da beleza: são mais divinos, são menos divinos, ou são igualmente divinos? Sócrates não nos diz nesta passagem, mas podemos especular que o que está em jogo é novamente a condição em que tais prazeres puros podem emergir na vida mista de prazer e conhecimento – vida em que a inteligência estabelece os limites da fruição. Como afirma Delcomminette (2006, p. 454), “as condições subjetivas da possibilidade de um prazer puro são condições cognitivas”, “somente pode haver prazer puro se misturado com inteligência”. Concluímos com o comentador (2006, p. 457) que a primeira espécie de prazeres puros, que incluem os prazeres do odor, é a menos divina dos três já que ela põe em jogo o processo cognitivo mais elementar, a sensação, atuando aqui a *phronesis* apenas a título de condição restritiva. A inferioridade do odor em relação à vista e à audição ocorre porque ela não leva a nenhuma ciência no sentido platônico, enquanto que a vista pode levar à astronomia e a audição à ciência harmônica, não podendo nos colocar em contato com a beleza, “privilégio dos dois sentidos superiores”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Posição que nos remete a de Wolfsdorf (2013, p. 98): “No *Filebo*, a mente ou o intelecto, isto é, a parte racional da alma, claramente tem a capacidade de apreender entidades de uma ordem metafísica mais alta que qualquer das faculdades sensório-perceptivas. Igualmente, eu entendo que Sócrates pensa que a visão e a audição têm poderes de apreensão maiores do que o do olfato. Embora todas as faculdades sensório-perceptivas sejam limitadas à apreensão de objetos sensíveis, a visão e a audição, em humanos ao menos, podem apreender com muito maior discriminação do que o olfato. Em particular, a visão e a audição podem apreender estruturas harmônicas em objetos sensíveis de um modo que o olfato não pode”. (...) “Em resumo, então, o prazer puramente olfativo é menos divino do que o prazer puramente visual ou auditivo porque a capacidade do olfato (em humanos) tem menos poderes de discriminação e, portanto, menos poderes cognitivos ou epistemológicos do que os da visão e da audição”. Davidson (2013, p. 379) afirma que as razões para a superioridade do prazer da visão encontram-se no *Timeu* (47 a, b) onde Platão diz que a visão é a fonte de toda filosofia, e na *República* onde caracteriza a visão como o correspondente no mundo visível à dialética no mundo inteligível (532 b). A inferioridade dos prazeres olfativos reside no fato de serem menos distintos e menos mensuráveis que os da visão e da audição, seus objetos são menos definidos, e temos dúvida se não são o resultado de uma restauração gradual de uma condição corporal que se desorganizou tão lentamente que não percebemos seu movimento destrutivo.

7.8 - Três argumentos contra a identificação do prazer ao bem

O próximo movimento do argumento de Sócrates é a demonstração em três etapas de que o prazer não é idêntico ao bem. Em primeiro lugar, diz que o prazer se encontra no gênero de coisas a que chamamos vir a ser (*γένεσις*), tese que atribui a certos “sábios refinados” (*κομψοὶ*) (53 c)⁴⁰⁹. Ora, podemos distinguir, dentre as coisas existentes, as coisas que são e as coisas que vem a ser. Para Sócrates as coisas que vem a ser existem em função das coisas que são, que, deste modo, são o resultado e, portanto, a finalidade do vir a ser (53 d – e). O exemplo paradigmático é o da comparação entre o navio e a construção naval; o navio é o ser, e a construção naval é o vir a ser; é evidente que a construção naval existe em vista do navio e que, por consequência, todas as coisas que vem a ser existem em vista das coisas que são (54 b – c). Ora, o bem somente pode estar entre as coisas que são, já que ele é a finalidade das coisas que vem a ser; por isso, Sócrates conclui que sendo o prazer um vir a ser, ele não pode ser identificado ao bem (54 c – d). Disto Sócrates infere a situação de ridículo daqueles que fundam seu modo de vida no vir a ser, e não no ser. A referência de Sócrates é aqui aos indivíduos que vivem para a experiência das sensações que acompanham o vir a ser dos prazeres repletivos e que, por isso, não aceitariam viver sem experimentar a sede, a fome e todas as outras afecções desta natureza (54 e). Ora, a corrupção é o contrário do vir a ser e quem escolhe o tipo de vida descrito está escolhendo a corrupção e o vir a ser, “mas não aquela terceira forma de vida, na qual não há nem prazer nem dor e sim vida de pensamento – do mais puro pensamento possível” (55 a).

O argumento acima descrito enseja diversas observações. Em primeiro lugar, qual é a relação deste argumento que nega que o prazer seja um bem por ser um vir a ser (*gênese*), e a primeira negação da identidade entre prazer e bem formulada no diálogo, fundada no fato de que a vida pura de prazer não é suficiente ao homem (21 a - d)? Penso que podemos inferir que se o prazer é a *gênese* em vista de algo, e o bem é este resultado que a *gênese* visa, então a vida mista de prazer e conhecimento, considerada o bem no início do diálogo por sua suficiência, é o próprio bem final que o vir a ser do prazer visa neste novo argumento. Parece que Sócrates está aludindo a este ponto com a obscura afirmação de que “o vir a ser, em seu conjunto, vem a ser em vista do ser em

⁴⁰⁹ Gadamer (1991, p.195) vê aqui uma referência à concepção de Aristipo.

seu conjunto” (σύμπασαν δε γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης) (54 c). Se é isto o que temos de aceitar da combinação destes dois argumentos de Sócrates, então a vida pura de pensamento, sem prazer nem dor, que aqui aparece como preferível segundo o critério da distinção entre ser e vir a ser, não pode ser realmente uma alternativa melhor, como deseja Sócrates aqui⁴¹⁰ (55 a). Ora, Sócrates já havia recusado que tal gênero de existência fosse o bem porque não era suficiente ao ser humano (21 d – e).

Em segundo lugar, como conciliar esta condenação genérica do prazer como vir a ser (gênese), com a aprovação dos prazeres puros na boa vida? É difícil entender qual é a verdadeira posição de Platão e se ele realmente assume a concepção atribuída aos *kompsoi*⁴¹¹. Gadamer (1991, p. 196) critica toda esta passagem do *Filebo* por não se conectar realmente com o estágio já alcançado da análise do prazer no diálogo, considerando-a uma mera divagação ou um adendo polêmico. Não há lugar, diz ele, nesta teoria do prazer como gênese para a “relativa legitimidade da incorporação do prazer no bem”⁴¹². Parece que a resolução de tal problema se dá quando esclarecemos que tipo de prazer está sendo recusado como bom pelo argumento do vir a ser. O argumento do vir a ser afeta apenas os prazeres repletivos que existem em função da repleção que, ao que parece o argumento indicar, seria a finalidade do processo repletivo, que uma vez completado não seria, assim, nem doloroso nem prazeroso. Ou seja, o processo repletivo é prazeroso, mas é realmente valorizado quando alcança sua

⁴¹⁰ A condenação genérica do prazer neste argumento demonstra não somente a impossibilidade de um hedonismo sensualista ou materialista, mas como muito bem observa Maciel (2002, p. 225) também a impossibilidade “de um novo tipo de hedonismo que seria voltado somente para o espírito”.

⁴¹¹ Frede (1993, p. lv) atribui tal doutrina ao próprio Platão ainda que ele dissimule o fato conferindo-a a um “pensador sutil”. Ora, tal visão já havia sido atribuída antes a outro pensador sutil no *Banquete*: “a sábia Diotima em sua lição sobre o amor já havia esclarecido Sócrates a respeito da eterna vacilação humana; seres humanos são descritos no *Banquete* como criaturas necessitadas em um estado de eterno tornar-se por causa de sua necessidade constante de preenchimento e regeneração” (*Banquete*, 201d, 207d). Hampton (1990, p. 74) e Delcomminette (2006, p.500) concordam que tal doutrina é sancionada por Platão. Gosling e Taylor (1982, p. 153, 154), porém, argumentando contra a assimilação da posição dos sutis por Platão dizem que, embora a explicação do prazer como um processo de vir a ser se aplique bem aos prazeres dos processos repletivos abordados por Platão na obra, este reconhece no *Filebo* que nem todos os prazeres podem ser explicados pelo processo de repleção, os prazeres de antecipação e os que acompanham a virtude estão entre estes. Contra a interpretação que Platão endossa por completo a teoria do prazer-gênese dos *kompsoi* está também Bravo (2009, p. 107).

⁴¹² Hackforth (1945, p. 106, 107) nota o caráter surpreendente da introdução da refutação de que o prazer é o bem a partir da diferença entre os fins e os meios em 53c-55a, em que Platão trata o prazer como uma unidade, ignorando sua precedente classificação em tipos. Esta parte do diálogo, que para Hackforth não tem nenhuma conexão óbvia com o que a precede imediatamente, deve ser lida como um moderno apêndice, não uma parte integral do diálogo, mas uma discussão semi-independente de caráter dialético, no sentido aristotélico. Outros comentadores, como Gosling (1975, p. 220), também notaram o caráter abrupto da introdução deste argumento neste ponto do desenvolvimento do diálogo.

finalidade que é a repleção. A repleção, portanto, sendo o bem que o vir a ser do processo repletivo constitui, é a única coisa que pode ser considerada um bem. A repleção, porém, é identificada como uma necessidade a ser alcançada justamente porque o estado de corrupção é doloroso; ora, o que se visa com ela é justamente a eliminação da dor. Sócrates, porém, já negou que a eliminação da dor possa ser considerada um verdadeiro prazer (43 e – 44 a). A consequência é que o resultado do processo repletivo deve aqui ser considerado um bem, e é neste sentido que deve ser valorizado, não porque falsamente prazeroso, mas porque nos conduz à condição visada pelo seu processo de vir a ser.

Ora, neste caso, como fica o estatuto dos prazeres puros? Se são eles também um vir a ser, uma gênese, qual é o bem que eles visam em seu processo de repleção? Sócrates já havia firmado que estes prazeres puros são valorizados como verdadeiros prazeres porque não existem em função da eliminação de uma dor ou necessidade, e são prazerosos justamente porque estremes de dor. Ou seja, há uma positividade em seu prazer e esta não é eliminada pelo fato de eles serem um movimento de vir a ser ou uma gênese. Na verdade, ao que parece, a conclusão a que devemos chegar é que os prazeres puros não podem ser “um movimento em vista de algo”, uma gênese no sentido aqui desenvolvido, mas somente um “movimento”, o que, por consequência, deve implicar que nem todo movimento é um movimento em vista de algo, uma gênese. Ora, não há outra consideração na apreciação de seu valor a não ser considerar que o seu vir a ser visa justamente o seu prazer. Neste caso, Sócrates não pode negar pelo presente argumento que os prazeres puros sejam identificados ao bem. Na verdade, como sabemos pela negação da validade da vida pura de prazer e pelo elogio da vida mista, eles podem ser considerados parte do bem, mas não todo o bem.

Por outro lado, o argumento presente de Sócrates nos força a reconhecer que os processos repletivos adquirem seu valor enquanto visam a um bem - a constituição da vida mista de prazeres puros e conhecimento. Ora, é desta maneira que os prazeres que acompanham o processo repletivo passam a ser incorporados na vida mista, mesmo não sendo puros: não são incorporados porque prazerosos, mas porque são indissociáveis do próprio processo repletivo, que não é apreciado pelo seu prazer – porquanto este é falso, já que só existe quando comparado com a dor – mas por nos conduzir à vida mista⁴¹³. A

⁴¹³ Como diz Wolfsdorf (2013, p. 101), o fato de o prazer ser analisado dentro do esquema da repleção ou da restauração significa que para Platão “o prazer não pode ser intrinsecamente, mas no máximo instrumentalmente e extrinsecamente bom. O prazer não é um fim, mas um meio para um fim. Seu valor

vida mista, assim, como meta final força a valorização de tudo o que garante sua existência como uma necessidade, além de ser apreciada pelos elementos que a constituem, os prazeres puros e o conhecimento.

O segundo argumento que nega a identificação do bem ao prazer apela ao caráter excessivamente restritivo de tal identificação que não permitiria a devida valorização das virtudes, como a coragem e a moderação, e da “inteligência e outras coisas boas que pertencem à alma” (55 b). Ora, a vida mista é boa justamente porque nega que o prazer possa constituir tudo aquilo que valorizamos. O argumento geral da obra demonstrou que uma vida boa é a vida completa que não pode ser satisfeita apenas com o prazer, mas deve resultar da conjunção de prazer e inteligência. A observação de Sócrates, contudo, nos permite constatar que a definição de vida boa oferecida no *Filebo* não nos fala sobre o lugar da virtude na vida boa. Se por um lado o *Filebo* não desautoriza a caracterização da vida virtuosa, feita em diversos outros diálogos, como vida conduzida racionalmente, por outro, é surpreendente, como muitos comentadores também reconhecem, que Sócrates não trate explicitamente da virtude justamente no diálogo que visa determinar o que é a vida boa ou feliz⁴¹⁴.

O terceiro argumento contra a identificação entre prazer e bem nos coloca diante do mesmo problema: o lugar da virtude na vida boa. Sócrates diz que o prazer não pode ser o bem porque isto nos forçaria a afirmar que é mau aquele que não sente prazer, mas dor e, pelo contrário, que quanto mais prazer alguém sentir, “no exato momento em que tiver prazer, se distinguirá em virtude” (πρὸς ἀρετήν) (55 b). Tal argumento já havia figurado no *Górgias* com o mesmo propósito (497 e – 499 b). Este último argumento, contudo, parece indicar a resolução do problema da ausência da discussão sobre a virtude no *Filebo*, acima apontado. Se aceitarmos a premissa principal do argumento, que diz que o bem deve tornar boa a pessoa que o possui, e se a vida boa é a conjugação de prazer e inteligência, então a conjugação de prazer e conhecimento, ao menos tal como proposta por Sócrates para a vida boa, deve ser suficiente para tornar bom o

deriva das formas da bondade intrínseca em relação às quais ele se coloca, principalmente a saúde corporal e o bem-estar psíquico”.

⁴¹⁴ A ausência de uma discussão profunda sobre a virtude no *Filebo* é sentida também por Tenkku (1956, p. 167), Annas (1999, p. 152), Boeri (2010, p. 59) e Hackforth (1945, p. 8) que considera surpreendente ainda a ausência de qualquer consideração de ordem política em uma discussão sobre a vida boa ao filósofo autor da *República* e das *Leis*.

indivíduo. Neste caso, a descrição da vida mista tal como idealizada por Sócrates seria a própria descrição da vida virtuosa⁴¹⁵.

7.9 - O exame do conhecimento

Sócrates declara que a análise do conhecimento (ἐπιστήμης) e da inteligência (νοῦ) é necessária igualmente para decidirem se, tal como fizeram com o prazer, identificarão nele o que há de mais puro (καθαρώτατον) e quais de suas partes são mais verdadeiras (μέρεσιν ἀληθεστάτοις) (55 c). Sócrates assevera que será destas partes que farão uso, do mesmo modo que decidiram acerca do prazer, dando-nos a primeira indicação de como será feita a seleção dos prazeres que entrarão na mistura (55 c). Sócrates procederá, na sequência do argumento estabelecendo as divisões existentes do conhecimento para distinguir nestas seus graus de pureza.

A primeira divisão operada é entre o conhecimento relacionado à produção (δημιουργικόν) e o conhecimento relacionado à formação ou educação (παιδείαν καὶ τροφήν) (55 d). Sócrates fará primeiramente a análise dos componentes do conhecimento ligados à produção que podem, a seu turno, ser subdivididos a partir da precisão (ἀκριβείας) empregada para obter seus resultados (56 c). Assim, dentre as artes manuais (τάις χειροτεχναίς) podemos identificar as que fazem uso dos conhecimentos chamados de hegemônicos (ἡγεμονικῶς) e as que não fazem (55 d). Os conhecimentos hegemônicos são as técnicas dos números (ἀριθμητικῆν), a técnica da medida (μετρητικῆν) e a técnica do peso (στατικῆν) (55 e). Dentre as artes manuais que fazem uso de tais técnicas encontramos todas aquelas que para alcançar sua precisão valem-se de diversos tipos de instrumentos de medição como a régua, o torno, o compasso, o cordel e o esquadro (56 b). Os exemplos oferecidos por Sócrates são a construção de navios, a construção de casas e os diversos ramos da carpintaria (56 b). A outra subdivisão das artes manuais compreende as práticas que não fazem uso destes instrumentos de precisão, mas da “conjectura” (εἰκάζειν), do “exercício dos sentidos pela experiência” (τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία) e de “certa rotina” (τινὶ τριβῇ), cuja eficácia depende do exercício e do trabalho árduo (55 e), mas ao qual se mistura inclusive certo grau de adivinhação (στοχαστικῆς), o que torna o grau de

⁴¹⁵ Pradeau (2008, p.80) é da mesma opinião, propondo que a vida mista de prazer e pensamento exposta no *Filebo* é a descrição da alma virtuosa.

precisão de seus resultados bem pequeno (56 a). Os exemplos oferecidos por Sócrates são: a música, a medicina, a agricultura, a arte do piloto e a do estrategista (56 b).

A própria técnica dos números (ἀριθμητικήν) é digna de distinção: há dela uma técnica popular (τὴν τῶν πολλῶν) e uma técnica filosófica (τὴν τῶν φιλοσοφούντων) (56 d). Ora, a diferença funda-se na maneira como, de um lado, o cálculo e a medição são usados, por exemplo, na técnica da construção e do comércio e, de outro, tal como a geometria e os cálculos são exercitados pelos filósofos (56 e). Sócrates conclui, desta maneira, que o fato das diferentes técnicas dizerem respeito a diferentes objetos as torna diferentes também em clareza (τὸ σαφές) e a isto está relacionada a pureza do conhecimento (τὸ καθαρὸν) (57 b – c). As técnicas dos filósofos são superiores em precisão e verdade (ἀκριβεία και ἀληθεία) e, pelo argumento, deve-se concluir que são as mais puras (57 c).

O que se segue no discurso de Sócrates parece ser o esclarecimento desta superioridade da filosofia fundada justamente nos objetos a que se aplicam tais técnicas ou conhecimentos filosóficos⁴¹⁶. O “conhecimento mais verdadeiro” (ἀληθεστάτην) é o conhecimento do “real e verdadeiro, do que, por natureza, é sempre o mesmo” (τὴν περὶ τὸ ὄν και τὸ ὄντως και τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκός) (58 a). Por isso, nenhum conhecimento ou técnica apreende mais a verdade do que a filosofia (58 d). Ora, as demais técnicas limitam seu empenho no nível das opiniões (δόξαν), pois isto é o que ocorre àqueles que “passam a vida inteira investigando as coisas deste nosso mundo aqui” (τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε) (59 a). A inferioridade em clareza e verdade das técnicas não filosóficas funda-se no fato de que seus objetos são “as coisas que vem a ser, que virão a ser, ou que vieram a ser” (περὶ τὰ γινόμενα και γενησόμενα και γεγονότα) e nenhuma clareza ou verdade pode haver naquilo que “jamais esteve, estará ou está, no presente, em um mesmo estado” (ὧν μήτε ἔσχε μηδεν πώποτε κατὰ ταῦτά μήθ’ ἔξει μήτε εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει) (59 a – b). A superioridade em pureza da filosofia justifica-se assim desde que “o firme, o puro e verdadeiro e tudo o que chamamos de não-contaminado” (τό τε βέβαιον και τὸ καθαρὸν και ἀληθές και ὃ

⁴¹⁶ Este conhecimento filosófico deve ser identificado ao conhecimento promovido pela dialética, embora a referência ao termo dialética nesta passagem seja bastante discreta. Sócrates diz a Protarco em 57 e que se não selecionassem os conhecimentos mais precisos, de preferência a qualquer outro tipo de conhecimento, a “potência do diálogo” (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) os reprovava. Logo na sequência, Sócrates alerta: “é óbvio que qualquer pessoa reconheceria de qual conhecimento estou falando”, parecendo indicar a necessidade de recordarmos as antigas caracterizações do conhecimento filosófico dos seres inteligíveis como próprio da dialética.

δη λέγομεν εἰλικρινές) está “nas coisas que estão sempre no mesmo estado, as mais não-misturadas” (τὰ ἀεὶ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα) (59 c).

Dois fatos importantes ressaltam deste exame do conhecimento promovido por Sócrates. Em primeiro lugar, o cuidado de Sócrates em evitar evocar o termo “Formas” em claro contraste com o vocabulário aqui utilizado para descrever os objetos do conhecimento, que se vale do mesmo conjunto de termos que sempre figurou para caracterizá-las em diálogos anteriores⁴¹⁷. Em segundo lugar, a dificuldade de entendermos a superioridade do conhecimento filosófico a partir da caracterização realizada, que nos leva, justamente, a nos perguntar sobre o papel do conhecimento na mistura da fórmula da boa vida. Ora, Sócrates declara que o juízo a respeito do valor dos conhecimentos mencionados não deve ser direcionado ao que “ultrapassa todos os outros em magnitude, em excelência e em utilidade para nós” (τῷ μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμῶς) (58 c), pois não é isso o que constituirá a pureza de tais conhecimentos.

Formulemos melhor o problema: Sócrates julga que a melhor mistura é aquela que acolhe somente os elementos mais puros de seu tipo. No caso do prazer, cuja pureza é determinada pela sua não mistura à dor, entendemos como o critério pode determinar a superioridade de tal gênero de existência, pois os prazeres puros são preferidos aos impuros justamente porque são mais prazerosos e menos dolorosos. Temos por consequência que a vida boa, a vida mais feliz, é mais prazerosa e menos dolorosa do que outras. No caso do conhecimento, porém, é difícil conceber como a precisão e a clareza possam prevalecer sobre a utilidade na determinação do melhor gênero de existência. Ora, como o melhor gênero de existência pode escolher como um de seus elementos justamente o que pouco importa que seja útil⁴¹⁸? A afirmação é ainda mais curiosa se observarmos que logo no início do diálogo em 11 c, quando Sócrates apresentava sua posição em favor do intelecto em oposição à posição de Filebo sobre o

⁴¹⁷ Gadamer (1991, p. 203), por exemplo, reconhece que ao falar dos objetos da dialética, Platão está se referindo às Ideias. O mesmo entende Frede (1993, p. lix, lx) que identifica a asserção da teoria dos dois mundos no *Filebo* na descrição platônica dos objetos da dialética: embora não sejam chamados explicitamente de Formas “é difícil entender a que mais Platão poderia estar se endereçando com as expressões utilizadas”. Guthrie (1978, p. 237), porém, diz sobre a ausência das Formas no *Filebo*: as teorias metafísicas do *Fédon*, do *Banquete*, da *República* e do *Fedro* devem ser vistas como tomadas por certo. As Formas não são o tema do diálogo e por isso não figuram nele, mesmo a Forma do Bem está ausente e não deve ser lida como presente nas referências ao bem em si em 61 a e em 67 a. Carone (2008, p. 139, 140) reconhece igualmente nestas expressões uma “alusão às Formas no diálogo”.

⁴¹⁸ Benitez (1999, p. 353) é um dos comentadores a notar quão desnorteador é este comentário de Sócrates: “uma vez que sabemos que toda a discussão deveria fazer aparecer o que torna um gênero de vida melhor do que um outro”.

prazer, ele dizia que o pensamento e tudo o que lhe fosse derivado era “o que há de mais útil (ὀφελιμώτατον) para tudo o que existe, que existirá e que possa participar deles”.

Mais grave do que isso talvez seja o contraste estabelecido entre o mais preciso e o mais útil, pois Sócrates poderia se empenhar em demonstrar que o conhecimento filosófico é o mais útil justamente porque é o mais preciso. Ele concede, inclusive, e de modo inédito no conjunto dos diálogos, que a retórica seja o conhecimento mais útil (58 a)⁴¹⁹. De qualquer maneira, a distinção entre graus de pureza do conhecimento faz quase nenhuma diferença ao argumento final de Sócrates, já que todos os conhecimentos e técnicas, independentemente de seu grau de pureza, serão adicionados à mistura com os prazeres puros (62 a - d)⁴²⁰. Deste modo, a parte genérica do conhecimento na mistura, que se adiciona à parte do prazer, contribuirá afinal de contas, à boa vida como um todo, por sua utilidade, já que as técnicas e as demais ciências são úteis. Por outro lado, Sócrates, de fato, não realiza a afirmação de que a pureza é proporcional em sentido inverso à utilidade, o que significa que de seu argumento não decorre a inutilidade do conhecimento filosófico, mas apenas a obscuridade quanto à natureza de sua utilidade.

7.10 - A constituição da vida mista

Para iniciar o procedimento da mistura que constitui a boa vida Sócrates relembra o principal fator determinante na decisão do que é o bem – o critério da suficiência (60 c). Este critério, que já havia figurado ao lado de outros dois no diálogo, agora é considerado o mais decisivo (60 b) : “qualquer ser vivo que o possua [o bem] sem cessar, de todos os modos e completamente, não teria deficiência de nada, e possuiria, de modo mais perfeito, o que é suficiente (τὸ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν)”

⁴¹⁹ Além de Gosling (1975, p. 223), Davidson (2013, p. 391) também adverte quanto ao caráter irônico do comentário de Sócrates de que a retórica é mais prática do que a dialética; talvez quisesse dizer que a persuasão mais frequentemente move uma pessoa do que a razão. No entanto, nenhuma arte pode ser mais realmente produtiva do que a dialética, conclui ele. O mesmo pensa Delcomminette (2006, p. 526) que diz que o comentário de Sócrates deve ser visto como irônico, uma vez que a dialética é a ciência mais útil, já que é a única que nos leva à felicidade. Ora, o útil por definição é o que contribui à obtenção da felicidade; não se trata de modo algum de uma ideia de ciência desinteressada aqui, o que soa bastante estranho a Platão, conclui o comentador.

⁴²⁰ Bravo (2009, p. 426) vê a admissão das ciências menos exatas na vida boa como uma das “originalidades do *Filebo*”. Explicando esta decisão de Platão, Cooper (1999 a, p. 340) diz que “Para um ser humano, dada a natureza e as condições da vida humana, uma combinação de diversos interesses intelectuais é apropriada. Alguns destes são mais valiosos, tomados singularmente, do que outros, mas todos eles têm uma contribuição única a fazer, como formas de disciplina intelectual, ao nosso bem. Não há perigo (...) que uma pessoa levando tal vida seja guiada erroneamente ou seduzida pela formas impuras; tendo experiência de toda a gama dos tipos de conhecimento, ela teria uma apreensão acurada de sua natureza e valor, e iria conformá-los em seu lugar próprio, mas apenas este, em sua vida”.

(60 c). Sócrates relembra que nem o prazer isolado nem o pensamento isolado podem satisfazer esta condição (60 c – e). A vida mista, porém, é importante frisar, eleita por ele como ideal, será a vida “do pensamento acompanhado de alguns prazeres” e não a vida de “todos os prazeres acompanhada de algum pensamento” (60 e). Daí a necessidade, para a conclusão do debate, de entender-se com mais clareza a “vida perfeitamente misturada” (ἐν τῷ μειχθέντι καλῶς) (61 b).

A vida mais digna de escolha não é, portanto, como já havíamos vislumbrado, qualquer tipo de vida mista, senão a que Sócrates irá propor agora. Portanto, se mesmo a vida de um hedonista precisa de um mínimo de pensamento para ter consciência do prazer que frui e para planejar minimamente sua busca do prazer, é justamente a proporção entre pensamento e prazer um dos fatores que distanciará Platão da posição hedonista. Talvez tenha ele aqui enunciado a diferença: de um lado, a vida hedonista, com todos os prazeres e algum pensamento, de outro, sua proposta, do pensamento como elemento principal acompanhado de alguns prazeres selecionados. Esta é a indicação de como Platão pode, em comparação com a proposta hedonista, diminuir a importância do prazer em nossa vida moral e determinar nela seu correto lugar.

Em 61 c Sócrates faz um comentário que evidencia o papel do pensamento na mistura - farão esta como se fossem 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”⁴²¹. Ou seja, o papel do prazer na vida mista é o de torná-la agradável e atrativa, já que o bem tem que ser objeto de desejo por parte daquele que o reconhece; já o papel da inteligência é o de limitar este aspecto ao ponto em que ele não ultrapasse o nível do salutar, do adequado, do apropriado, já que o bem tem que ser perfeito. Lembremos, porém, que a saúde fora oferecida por Sócrates como um dos exemplos de resultado da mistura de limite e ilimitado cuja causa é o pensamento. O papel do pensamento na vida mista parece ser, assim, garantir tudo o que em nossa existência é resultado da combinação de limite e ilimitado. Mas isto coloca ao pensamento um amplo objetivo muito além do mero controle da fruição ou do gozo dos prazeres, que a imagem do escanção sugere de modo mais imediato. Por outro lado, se a imagem presente deixa claro que o lugar do prazer na mistura está garantido, sua prioridade será determinada pela colocação em que ele

⁴²¹ Esta caracterização da fonte do pensamento como “uma fonte de água de gosto acre, mas salutar”, é uma evidência de que o argumento de Sócrates considera que o prazer do conhecimento reside na parte da “fonte de prazer” da mistura e não na própria parte do pensamento. Assim, quando Sócrates considera os ingredientes da vida mista, a parte do conhecimento não abrange o prazer intelectual.

será situado na classificação final dos elementos que fazem parte da vida boa, apenas na próxima etapa da argumentação.

Sócrates, então, avança ao procedimento da mistura tendo em mente importante fato estabelecido anteriormente no argumento: que existem muitos tipos de conhecimentos e muitos tipos de prazeres, e que estes variam de qualidade, uns mais puros e mais verdadeiros, outros menos (61 d - e). Sócrates propõe que se conduzam a um primeiro tipo de mistura que inclua somente “as partes mais verdadeiras (τᾶληθέστατα) de cada um deles” para verificar se o resultado é “a vida mais atraente” (ἀγαπητότατον βίον), ou se falta ainda alguma coisa na mistura para torná-la assim. Fica estabelecido que desde que a vida mista inclua os níveis mais altos do conhecimento, aqueles que garantem uma apreciação das coisas nelas mesmas a respeito do que elas são, cujo discurso reflete perfeitamente seu pensamento sobre elas (62 a), e que abarca também os chamados “conhecimentos divinos” (θείαις ἐπιστήμας) (62 b), então, a vida mista pode acolher todos os tipos de conhecimentos inferiores a estes, como os conhecimentos práticos que visam a produção de objetos, as diversas técnicas por menos precisas que sejam (62 b), e a própria música (62 c), uma vez que ninguém “sairia prejudicado em aceitar todos os outros, já estando de posse dos conhecimentos primeiros” (62 d). Há, de fato, garante Sócrates, uma “atração que sentimos por todo tipo de conhecimento” (62 d).

Esta passagem constitui a evidência definitiva no diálogo de que a razão tem um papel mais do que meramente instrumental na boa vida, ou seja, a inteligência não atua como uma mera dosadora do prazer em nossa existência, ela é causa da boa vida pela contribuição própria que pode conferir a nossa existência através do exercício das ciências. É precisamente por isso que a posição final de Platão no *Filebo* quanto ao prazer não pode ser reduzida a uma forma inteligente e sofisticada de hedonismo. O fato de a pureza atuar como o critério máximo tanto no caso da seleção dos prazeres quanto no caso da seleção dos conhecimentos para a boa vida significa que Sócrates está avaliando o valor intrínseco da inteligência e do prazer como elementos constituintes da mistura, e assim, relacionando na atuação da inteligência não somente sua capacidade de ordenação da vida – como causa da forma da mistura – mas o valor de sua presença no conteúdo da mistura – como parte do material a ser misturado. Os conhecimentos de todo tipo figuram como o material a ser misturado ao prazer pelo pensamento que molda a vida boa. Esta se define, assim, por ser vivida de uma maneira muito bem

determinada, mas também por incluir neste modo de vida certas atividades – intelectuais e de fruição - muito bem definidas.

Sócrates analisa, então, quais tipos de prazeres serão misturados pelo pensamento aos conhecimentos. Os primeiros prazeres a serem autorizados a entrar na mistura, e sem necessidade de argumentação, são os prazeres verdadeiros (ἀληθεῖς) e os prazeres necessários (ἀναγκαῖαι) (62 e). A seguir Sócrates apresenta a hipótese de admitir-se a presença de todos os prazeres na mistura, tal como haviam feito aos conhecimentos, caso isto não se mostre prejudicial (ἀβλαβές) (63 a). A hipótese será recusada ao analisarem-se os efeitos que o prazer e o pensamento possuem um sobre o outro (63 b – 64 a). Constatamos que ao prazer a companhia dos diversos conhecimentos em nada é prejudicial, sendo apenas necessário garantir que o conhecimento específico sobre os prazeres esteja presente (63 b – c), ou seja, aquele que conhece cada um deles “da maneira mais perfeita e completa possível” (63 c), em uma clara alusão ao conhecimento desenvolvido no próprio diálogo sobre os tipos de prazeres falsos e verdadeiros, mas também uma possível alusão ao conhecimento da arte da medida dos prazeres apresentada no *Protágoras*. Em resumo, o conhecimento em nada é prejudicial aos prazeres, além de mostrar-se, de fato, necessário a eles.

A relação inversa, porém, é mais problemática, já que ao pensamento nem todos os prazeres são convenientes. Aqueles prazeres que chamamos de maiores (τὰς μεγίστας ἡδονάς) e mais intensos (τὰς σφοδρότατας) (63 d) são incompatíveis com o pensamento por, pelo menos, duas razões: em primeiro lugar, porque impedem o desenvolvimento do pensamento, ao perturbar a alma e conduzi-la à loucura (63 d); em segundo lugar, porque destroem os frutos do pensamento ao provocar o esquecimento e o descuido (63 e). Também se exclui da mistura os prazeres que “sempre acompanham a tolice e todos os demais vícios” (τὰς δ’ ἀεὶ μετ’ ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἐπομένους) (63 e). O quadro final geral que temos da inclusão dos prazeres na mistura é a admissão: dos prazeres “verdadeiros e puros” (ἡδονάς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς), dos prazeres “que acompanham a saúde e a moderação” (πρὸς ταύταις τὰς μεθ’ ὑγείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν) e de “todos aqueles que acompanham a virtude inteira (συμπάσης ἀρετῆς), como se ela fosse uma deusa, seguindo-a por toda a parte” (63 e). Esta aparição dos prazeres da virtude, até então inédita no diálogo, é bastante significativa, pois como notam Gosling e Taylor (1982, p.139) sua inclusão na vida boa é evidência

de que Platão pensa agora em prazeres intelectuais que não estão restritos à aquisição de conhecimento, como na *República*, mas referem-se também ao seu exercício⁴²².

Observemos que neste resumo final dos elementos da mistura, os prazeres ditos “necessários” não foram mencionados novamente. Tais prazeres são necessários no sentido de ligarem-se às necessidades de manutenção da existência humana biológica - tal como explicado por Platão na *República* VIII (558 d - 559 d) na distinção entre desejos necessários e não necessários⁴²³ - e são, portanto, os prazeres repletivos da comida e da bebida, e os prazeres sexuais ligados à reprodução. Com efeito, Platão não pode dispensá-los da vida boa sem ao mesmo tempo dispensar uma das principais características desta estabelecida pelo argumento: a constituição saudável de nosso corpo. Proponho, deste modo, a hipótese de que tais prazeres estejam contemplados no grupo dos prazeres “que acompanham a saúde e a moderação”.

Os comentadores dividem-se quanto ao valor que os prazeres necessários possuiriam: figurariam eles como uma mera concessão pragmática de Platão aos prazeres corporais dos quais ele realmente desejaria escapar se fosse possível⁴²⁴, ou pelo contrário sua incorporação na boa vida é expressão daquilo que há de realmente bom na mistura que a constitui, tal como as ciências e os prazeres puros? De fato, seu valor instrumental já foi ressaltado diversas vezes em nosso comentário, mas parece-me fundamental para resolvermos esta questão notarmos que aqui Sócrates refere-se a eles como os prazeres que “acompanham (ἐπομένως) a saúde e a moderação”, e não como aqueles que conduzem à saúde; ou seja, são fruídos na condição já estabelecida de moderados e, portanto, de acordo com a virtude.

Entendo, assim, que da mesma maneira que os prazeres da virtude são resultado do exercício da ordem interna da alma estabelecida pelo pensamento em nossa vida - cuja primeira menção se deu em 12 c - d, quando Sócrates referira-se ao prazer que o moderado obtém de sua moderação - os prazeres necessários “que acompanham a saúde e a moderação” são os prazeres do próprio exercício da vida saudável e não apenas de sua manutenção. Somente deste modo podemos entender por que podem ser incluídos

⁴²² Hackforth (1945, p. 129) identifica este tipo de prazer com o definido por Aristóteles como o prazer da perfeição superveniente de uma ação.

⁴²³ Hipótese compartilhada igualmente por: Delcomminette (2006, p. 553), Hampton (1990, p. 82), Gadamer (1991, p. 203), Cooper (1999 a, p. 340), Bravo (2009, p.427), Hackforth (1945, p. 128) e Bossi (2008, p.274). O mesmo pensa Maciel (2002, p. 250) que cita o comentário de Migliori de que o fato dos prazeres necessários “virem após os prazeres verdadeiros demonstra que eles possuem um valor apreciável”. Davidson (2013, p. 431) inclui sob o signo de prazeres necessários, além dos prazeres repletivos, também os prazeres da criação oriundos das diversas artes produtivas.

⁴²⁴ Defensores desta perspectiva são, por exemplo, Delcomminette (2006, p.553) e Guthrie (1978, p.233).

aqui na mistura ao lado dos prazeres puros valiosos intrinsecamente. Destarte, estão intimamente ligados aos prazeres do exercício da virtude e assim integrados essencialmente à definição de boa vida e da felicidade, como também defende Cooper (1999 a, p.340, 341):

(...) como um resultado da saúde corporal, da sanidade da mente, e da virtude do caráter em geral, Sócrates clama, uma pessoa irá tomar certo prazer em comer, beber e ter sexo; e este prazer, sendo normal, saudável e virtuoso, é em si mesmo uma boa coisa (...). Os prazeres puros são mais valiosos, tomados singularmente, que os impuros necessários, mas cada um destes prazeres faz uma contribuição única para o nosso bem.

Deste modo, os prazeres repletivos são apreciados de duas maneiras: enquanto ligados às atividades necessárias à manutenção da saúde, sua valorização é dependente da valorização da própria saúde corporal e, portanto, possuem um valor instrumental, mas enquanto expressão da saúde corporal eles possuem um valor intrínseco similar ao valor intrínseco dos prazeres puros⁴²⁵, embora inferior a este⁴²⁶.

Para a conclusão da mistura, ou seja, da descrição da vida mista, Sócrates diz ser necessário um último ingrediente: a verdade (*ἀλήθειαν*). A justificativa é que sem este ingrediente “nenhuma coisa jamais poderia vir a ser” (64 a), e “caso viesse a ser, não poderia manter-se sendo” (64 b). O comentário de Sócrates é bastante breve e nos deixa diversas perguntas sem resposta: qual é realmente o papel da “verdade” na mistura e de onde ela surge? Faz ela parte daquilo que o pensamento contribui à mistura? Se o pensamento já havia sido considerado a causa da mistura e o que garante a existência dela, é a “verdade” algo além disso? Se não é nada além do que o pensamento já inclui de sua parte na mistura, qual a necessidade de acrescentá-la como uma novidade no fim da exposição? A afirmação de Sócrates tem, porém, um caráter muito mais genérico: a

⁴²⁵ Inspiro-me aqui na asserção de Gazolla (2007, p. 74, 75) de que, se por um lado, “(...) os prazeres puros anunciam a vida feliz porque mantêm, o mais possível, as medidas naturais, logo, o modo de ser cósmico, a plenitude”, por outro, “(...) destruir a *phýsis* implica destruir a vida como mistura proporcionada das divinas formas (*psyché*) e como boa medida elementar (*sôma*)”; por isso, “escolher a via do prazer (ou a via segundo a *phýsis*) é buscar a plenitude, ou, em termos humanos, a *eudaimonía*”.

⁴²⁶ Carone (2008, p. 168) também defende que os prazeres necessários, essencialmente prazeres mistos, possuem valor intrínseco à pessoa moderada, ou seja, à pessoa que vive a vida boa, mista de prazer e pensamento: “a pessoa moderada desfrutará prazeres mistos não enquanto misturados com dor, mas enquanto possuindo proporção e, com isso, contribuindo para maximizar o geral estado aprazível e saudável de seu corpo e sua alma”. Nussbaum (2009, p. 132) discorda deste tipo de interpretação alegando que no *Filebo* todas “ocupações apetitivas” se comparam ao prazer da coceira, sendo, portanto, “meras atividades de saciedade”, “incluídas na melhor vida somente na medida em que são condições absolutamente necessárias das ocupações intrinsecamente valiosas”.

“verdade” a que se refere garante a existência de tudo aquilo que vem a ser⁴²⁷ (64 a). Portanto, não pode ser ela impressa pelo pensamento humano, causa da mistura da vida mista, já que este não pode ser responsável pela causa de tudo o que vem a ser.

Tal pensamento que é capaz de dar origem a tudo o que vem a ser é o pensamento do Demiurgo do mundo. Será isto o que permite que a mistura que concretiza a vida boa se torne possível? Platão pode estar pensando na homologia existente entre a *micro* ordem da alma e a *macro* ordem cósmica, sugerindo que a perfeição da mistura da boa vida imita a perfeição da mistura do mundo realizada pelo Demiurgo Divino. O fundamento ontológico final da vida boa reapareceria, assim, ligado ao seu fundamento teleológico já revelado anteriormente nas passagens em que Sócrates discorria sobre o gênero da causa (26 e – 27 b; 28 b – 30 e). O pensamento particular humano, assim, em nossa vida individual imitaria o trabalho do Demiurgo no universo⁴²⁸, mas isto somente poderia ocorrer porque as condições ontológicas gerais para tanto teriam sido conferidas pela Inteligência Universal do Demiurgo ao imprimir a verdade em todas as suas misturas⁴²⁹. De fato, Sócrates, diz em 59 d – e, ao recordar os elementos que fazem parte da mistura da vida boa, que quem testemunhasse este trabalho em nossa vida nos veria como “artesãos (δημιουργοίς) que devem fabricar alguma coisa a partir desses materiais”.

7.11 - A classificação final dos bens

7.11.1 - Retorno ao problema do segundo prêmio

Sócrates retorna, na sequência do texto, ao tema da busca do segundo prêmio. Uma vez que a vida mista é a vida boa, o bem que almejamos e, portanto, o primeiro alvo de nossa consideração, o que estaria em segundo lugar? Sócrates diz que isto será o

⁴²⁷ Esta verdade, portanto, como muito bem explana Diès (1949, p. lxxxii) não é a verdade do conhecimento relativa à correspondência entre o pensamento e o objeto, mas a verdade mais alta de que esta primeira é um reflexo, “que é a verdade mesma do ser, isto é, seu grau de plenitude, de integridade, de pureza. É a esta verdade que Sócrates faz apelo aqui, como a uma fonte de atualização, para assegurar o nascimento e a duração da mistura perfeita”.

⁴²⁸ Tese que entendemos já ter sido adiantada no diálogo *Timeu*, como mostramos em nossa análise deste diálogo. Carone (2008, p. 173, 174) também sublinha o fato de que os seres humanos no *Filebo* atuam como “demiurgos em miniatura de excelência em suas vidas”.

⁴²⁹ Entendo, tal como o faz igualmente Diès (1949, p. lxxxii), que a referência de Sócrates nesta mesma passagem (64 b) ao “cosmo incorpóreo” (κόσμος τις ἀσώματος) produzido pela argumentação, este que comanda “perfeitamente um corpo animado” (ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος), remete-nos ao mesmo tempo à alma que comanda o corpo na vida humana e à alma universal e ao próprio Demiurgo que comanda o universo, em uma sinalização de Platão de que a relação que pretendemos existir entre os pontos assinalados do *Filebo* e do *Timeu* é possível.

que há de “mais valoroso nessa mistura” e o “responsável por tornar tal disposição cara a todos” (64 c). Sócrates declara, agora, que a mistura não poderia existir enquanto tal “sem atingir a medida e a natureza proporcional” (μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως) (64 d), pois sem a medida teríamos destruído seus ingredientes e a própria mistura (ἀπόλλυσι τὰ τε κεραυννόμενα καὶ πρώτην αὐτήν) (64 d). O bem, finalmente, apresenta-se sobre uma tripla (σύντρισι) forma (ιδέα): beleza, proporção e verdade (κάλλει καὶ συμμετρία καὶ ἀληθεία) (65 a), características todas decorrentes da medida (64 e)⁴³⁰. Finalmente, Sócrates coloca a questão: qual dos dois – o prazer ou o pensamento – “é o mais aparentado com o maior bem e o que tem mais valor para os homens e para os deuses”? (65 b). É digno de nota o fato de Sócrates já ter apontado a solução deste problema em um estágio inicial do diálogo, ao dizer que o pensamento como causa da mistura deveria ser identificado a este elemento que agora se busca (31 a). É muito difícil responder qual é a necessidade de uma nova análise do problema, especialmente pelo fato desta classificação final dos bens que se seguirá para tratá-lo chocar-se em vários pontos com algumas posições assumidas por Sócrates no diálogo.

Neste ponto, podemos nos perguntar: como conciliar as características do bem enunciadas no início do diálogo – perfeição, suficiência e objeto de desejo – com as enunciadas no fim – beleza, verdade e medida? Uma solução possível é entendermos o primeiro conjunto de características como referindo-se aos aspectos psicológicos do bem, e o segundo como aos aspectos ontológicos do bem⁴³¹. Ou seja, a perfeição, a suficiência e a desejabilidade do bem são características que o sujeito identifica em um objeto para qualificá-lo como digno de sua consideração e, assim, um objeto de preocupação e busca; dois indivíduos distintos podem, deste modo, discordar acerca de qual objeto possui tais características. Assim, Filebo não as relacionaria aos prazeres puros, que despreza por não serem intensos, mas somente aos grandes e ilimitados prazeres. Sócrates, pelo contrário, as atribuiria somente à vida mista de prazer e conhecimento, mas não à vida pura de prazer.

⁴³⁰ Sayre (2005, p. 173) entende que Platão alcançou nesta passagem uma síntese de suas antigas opiniões sobre o bem de diálogos anteriores aprimorada pelas novas conclusões avançadas no *Filebo*: “o bem, em certo sentido, é uma unidade sintética, incorporando não apenas a verdade (da *República*) e a beleza (do *Banquete*), mas também a proporção (que tem sido central na discussão do *Filebo*)”.

⁴³¹ Taylor (1955, p. 434) diz que “A medida, a proporção e a estrutura racional são mencionadas primeiro porque elas tem um significado cósmico; elas são encontradas no grande mundo e (...) não apenas no pequeno mundo da alma humana, e elas são a marca do bem, onde quer que ele se encontre”.

Por outro lado, a medida, a verdade e a beleza são características inerentes a todo objeto bom. Não obstante, apesar de identificá-las como próprias do objeto, é possível que um indivíduo que não sabe o que é o bem, falhe em reconhecer este objeto como tal a partir de tais características. O que o diálogo *Filebo* está propondo, portanto, é que nos tornemos capazes de entender que as características ontológicas do bem sejam suficientes para que ele se torne psicologicamente atraente a nós, ou seja, não pura e simplesmente o bem, mas um bem a nós – em outras palavras, a identificação da beleza, da verdade e da medida em um ser ou objeto, deve ser suficiente para o reconhecermos como perfeito, suficiente e desejável. Disso Sócrates, no diálogo, parece ter convencido Protarco, mas, como dissemos, não a Filebo, que prefere a vida pura de prazer justamente por seu caráter desmedido, e que não se importaria de incluir nela prazeres falsos e vergonhosos.

7.11.2 - Apreciação do prazer como candidato ao segundo prêmio

Se o bem tem as características de verdade, medida e beleza, a vida boa, a saber, a vida mista, que por Sócrates foi identificada ao bem, possui, por conseguinte, todas estas características. A ela, com efeito, o primeiro prêmio já havia sido atribuído (22 d – e). O segundo prêmio agora deve ser atribuído ao pensamento ou ao prazer, justamente as partes constituintes da mistura, mas agora tomados isoladamente. O critério para a escolha de um dos dois será a possibilidade de parentesco com as características ontológicas do bem. Com relação à verdade vence a inteligência (νοῦς), já que “ou é a mesma coisa que a verdade, ou a coisa que mais se assemelha a ela e a mais verdadeira de todas” (65 d). Ora, resolve-se o problema da origem da presença da verdade na vida mista: ela é resultado do pensamento como causa da vida mista, este sendo assim considerado idêntico ao poder da verdade de garantir o vir a ser das coisas que são e sua permanência. Ou seja, o acréscimo da verdade na mistura feito em 64 a consistia, portanto, agora compreendemos, na presença do pensamento não só como o originador da vida mista, mas também como seu gerenciador e conservador⁴³². O prazer, pelo contrário, “é o maior impostor que existe” como se comprova pelos “prazeres sexuais (τὰ φροδίσια), que são tidos como os maiores (μέγιστα)” (65 c), e que levam os indivíduos a cometer perjúrio, como se pudessem se comportar como crianças sem

⁴³² Nem todos os comentadores encontram uma saída para esta inclusão final da verdade na vida mista. Para Hackforth (1945, p. 132, 133), ela figura apenas como expressão quase-humorística de Platão para sinalizar que tal ideal da vida mista pode ser efetivamente praticado.

“sequer um mínimo de inteligência” (65 d). Fica sugerido por esta passagem que o que está sendo comparado ao bem não é o prazer que é parte constituinte da vida mista, pois esta não admite os maiores prazeres⁴³³, o que contradiz o anúncio de Sócrates de que a comparação seria feita a respeito dos elementos que integram a vida mista de prazer e pensamento para determinar qual deles a torna mais valiosa e atrativa (64 c).

O próximo termo da comparação reforça esta sugestão ao comparar inteligência e prazer ao segundo aspecto do bem – a medida. Diz Sócrates que nada é “mais comedido que a inteligência e o conhecimento” e “nada mais naturalmente desmedido que o prazer” (64 d). Ora, os prazeres presentes na vida mista são justamente os prazeres a que já se aplicou a medida, ou os prazeres naturalmente medidos. A análise sob o critério da beleza confirma nossa constatação ao propor que se a inteligência não pode ser associada à feiúra, por outro lado, diversos prazeres, “sobretudo os maiores”, são motivo de vergonha e devem ser afastados da visão dos outros e escondidos (65 e). Ora, são justamente estes prazeres vergonhosos, que podemos supor serem os que acompanham o vício, os que não se admitiram também na vida mista.

Deste modo, se a inferioridade do prazer que pode ser inferida pelo argumento é somente a inferioridade dos prazeres que não são parte da vida mista, pois os prazeres presentes na vida mista não são nem os maiores, nem os sem controle da medida, nem tampouco os vergonhosos, significa isto que o argumento de Sócrates é falho, uma vez que havia declarado buscar nos elementos presentes na própria mistura qual deles a tornava atraente (64 c)? A possibilidade de salvarmos a coerência do argumento seria compreender que a classificação final corresponde ao grau de importância que cada um dos elementos possui na constituição da vida mista tomados isoladamente, pois se retirarmos o pensamento dela, serão todos estes prazeres condenáveis que nela adentrarão e são incompatíveis com o bem. Já o pensamento nada perde de suas características identificáveis ao bem na ausência do prazer.

7.11.3 - Sobre a ordem dos elementos da vida boa na classificação final

Na classificação final temos, portanto: em primeiro lugar, “a medida, o que é medido, o que é apropriado e coisas deste tipo” (μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ καίριον καὶ πάντα ὅποσα) (66 a). Em segundo lugar, ficam “a proporção, a beleza, o

⁴³³Como também reconhece Maciel (2002, p. 266), embora em um sentido mais restrito: “os prazeres que ele considera são os que foram excluídos da mistura, ou seja, “os prazeres do amor” (ἡδοναίς ταῖς περὶ τὰ φροδιδια (65c6)”

perfeito, o suficiente e tudo o que pertence a esta família” (τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν καὶ πάνθ’ ὅποσα τῆς γενεᾶς) (66 a - b), diz Sócrates. Observemos que esta asserção é incompatível com a primeira classificação que sugeria que o segundo prêmio deveria ser dado à causa da mistura (31 a), naquele momento, identificada ao pensamento. A asserção é ainda mais difícil de compactuar com o que Sócrates dissera antes em 64 d – 65 a visto que tanto a medida, que ocupa o primeiro lugar, quanto os elementos do segundo lugar, são características definidoras do bem que dizem respeito à vida boa e, portanto, inseparáveis da medida, e merecedoras do primeiro lugar ao lado dela.

Em terceiro lugar, continua Sócrates, encontra-se a inteligência e o pensamento (νοῦν καὶ φρόνησιν) (66 b), e em quinto as coisas próprias da alma, como os conhecimentos, as opiniões corretas e as técnicas (ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθάς) (66 c). Quanto a estas duas asserções, é digno de nota, em primeiro lugar, a reafirmação de Sócrates de que é possível tratar a inteligência e o pensamento, de um lado, como independentes do conhecimento e da opinião, de outro. Isto confirma nossa conclusão prévia de que a potência do pensamento que podemos chamar de formal – aquela que atua como causa da mistura e, assim, definidora da fórmula que abrange os conteúdos da vida mista – de fato, difere da atuação do pensamento enquanto contribuidor para os ingredientes da mistura, a saber, o conhecimento e a opinião. Portanto, uma nova evidência de que a vida mista é uma mistura de conhecimento e prazer organizada pelo pensamento e não, como o início do diálogo deixava entrever, uma mistura de pensamento e prazer, em que o único elemento a ser moderado era o prazer. Em segundo lugar, Sócrates não parece incluir aqui tudo o que resulta da atividade cognitiva ou do pensamento, como a música e as artes inferiores, ao contrário de sua assunção na mistura de todas as formas de conhecimento, puras e impuras em 62 b - d.

Os prazeres ocupam o quinto lugar na escala e os únicos prazeres mencionados como dignos de tal posição são os chamados indolores (ἀλύπους) e puros (καθαρός), os que acompanham os conhecimentos (ἐπινομάσαντες ἐπιστήμαις) e algumas sensações (τὰς αἰσθήσεσιν) (66 c). Nesta definição enquadram-se rigorosamente somente os prazeres intelectuais e os prazeres do odor, por exemplo. Nada é mencionado a respeito dos prazeres que acompanham a virtude, os prazeres que acompanham a saúde ou os chamados necessários, que haviam sido admitidos na mistura previamente. No que diz respeito à seleção dos prazeres enumerados, talvez

Platão esteja propondo na escala apenas uma indicação resumida, assumindo como válido o que já havia sido dito, ou talvez esteja indicando através da ausência destes apenas a inferioridade de tais prazeres. Esta última hipótese não se aplica ao menos aos prazeres que acompanham a virtude. Não obstante, talvez o que ele entende por algumas “sensações” na expressão “prazeres que acompanham as sensações” seja suficientemente amplo para incluir todos estes prazeres não nomeados, o que parece aplicar-se principalmente aos relacionados à saúde ou aos necessários⁴³⁴. Cabe observar que Sócrates faz menção rápida a um possível sexto lugar, sem estabelecer, porém, quem o ocuparia (66 c), e diversos comentadores entendem nele a presença disfarçada dos prazeres necessários, o que garantiria a confirmação de sua presença na boa vida⁴³⁵.

7.11.4 - Diferenças entre a avaliação dos prazeres e a do conhecimento na classificação final

No que diz respeito à enumeração dos prazeres e dos conhecimentos há, portanto, uma diferença entre a seleção dos conhecimentos e prazeres que entram na vida mista boa (62 a – 64 a) e a seleção dos prazeres e conhecimentos que figuram na classificação dos bens (66 a – d). A ausência de menção de alguns prazeres nesta classificação final dos bens não significa necessariamente uma retificação da escolha dos tipos de prazeres que serão incorporados na vida mista, pois a vida boa, a vida que se define pela mais perfeita aplicação da medida poderá acolher mais do que simplesmente os prazeres puros, como o argumento já demonstrou, visto que os prazeres necessários podem receber medida. O mesmo pode ser dito sobre as formas de conhecimento não mencionadas novamente, como a música. A pureza, no entanto, é o critério para a atribuição da bondade aos elementos presentes nesta classificação final, mais tolerante, é claro, com o pensamento - já que aceitará as técnicas que, por

⁴³⁴ Gosling (1975, p. 224) entende que a omissão dos prazeres necessários neste ponto se deva ao fato da atribuição dos prêmios nesta classificação final ser conferida não aos elementos presentes na vida boa, mas aos elementos que fazem alguma contribuição à sua bondade.

⁴³⁵ Dentre os comentadores que entendem que no sexto lugar da classificação final, não esclarecido por Platão, se enquadrariam os prazeres necessários estão: Davidson (2013, p. 446), Bossi (2008, p.283 - 289) - que dedica bastante atenção ao problema explorando os diversos elementos presentes na conclusão do diálogo, especialmente a menção de Platão a Orfeu - e Guthrie (1978, p. 236) a quem Platão os estaria admitindo resignadamente. Destes discorda Frede (1993, p. lxvi) que aloca os prazeres necessários no quinto lugar, junto com os puros. Hampton (1990, p. 87) pensa que eles não figuram em nenhum lugar na classificação porque não refletem o que é realmente bom em nossas vidas, com quem concorda Delcomminette (2006, p. 625) que expressa consideração semelhante ao dizer que eles fazem parte da boa vida não porque são bons, mas porque são necessários. Diès (1949, p. lxxxv) assevera que o sexto lugar, se realmente existisse na classificação, seria reservado aos prazeres impuros.

definição, são inferiores e menos puras do que o conhecimento dos seres imutáveis - do que com o prazer, já que exclui da lista diversos prazeres que não passam no critério da pureza.

Quanto ao papel e ao valor dos elementos presentes na vida mista que a tornam uma boa vida e, na verdade, o melhor gênero de existência possível, novamente o modo conciso do tratamento do conhecimento por parte de Platão obscurece o esclarecimento do status deste na mistura. O mesmo não ocorre ao prazer: ora, os prazeres selecionados para a mistura são apenas aqueles que podem ser genuinamente considerados prazeres – ou seja, o critério para sua inclusão na vida boa é um critério hedonístico, pois o prazer verdadeiro, o que com maior justiça é incluído na vida boa, é justamente o prazer puro, não misturado com seu contrário, a saber, a dor. A dor, sob o critério hedonístico, diminui o prazer; portanto, quanto mais misturado for um prazer com a dor, pior ele é sob o critério hedonístico. Por outro lado, a distinção entre conhecimento puro e misturado de nenhum modo afeta a seleção dos conhecimentos na vida mista, pois todos são inclusos nela, sejam puros ou não. Ora, é absolutamente claro o valor do pensamento como causa formal da mistura – ele impõe a medida que é indispensável à própria existência deste modo de vida enquanto tal. Não obstante, enquanto elemento da vida mista que pelo próprio pensamento será misturado ao prazer fruído em nossa existência não se percebe claramente o valor do conhecimento a esta como parte do material a ser misturado. Uma vez que o prazer da aprendizagem é colocado no âmbito do elemento de prazer na mistura, estando seu valor associado aos benefícios dos prazeres puros, e não no âmbito do conhecimento, o valor do conhecimento na mistura, enquanto distinto da parte de prazer, não pode ser determinado por um critério hedonístico. Assim, se por um lado dizer que nossa vida é prazerosa porque nela estão incluídos os prazeres puros é tratar da presença do prazer como contribuindo para a apreciação genérica de nossa existência, o mesmo não pode ser dito do critério da clareza/precisão utilizado por Platão para avaliar a pureza do conhecimento, como, aliás, já havíamos notado (57 b - c). Ora, estas características são anunciadas praticamente como um valor em si, e nenhuma decorrência destas é inferida para o âmbito geral de nossa vida.

Entendo que este problema do valor do conhecimento puro na mistura da boa vida está relacionado a uma curiosa característica do diálogo: a presença apenas velada das tradicionais Formas platônicas e a ausência de um papel fundamental e

preponderante delas no argumento principal do diálogo⁴³⁶. Em todos os diálogos médios em que se distingue o conhecimento mais digno dos inferiores, o conhecimento das Formas figura como o inquestionavelmente superior. E a razão de sua superioridade nestes diálogos é a mesma da superioridade do conhecimento puro no *Filebo*: sua atenção a objetos que permanecem sempre eles mesmos, imutáveis em sua natureza (59 a - b). Ora, a imutabilidade é o próprio atributo essencial das Formas. Por isso é surpreendente que Platão trate da superioridade do conhecimento puro como derivada de seu direcionamento a objetos imutáveis, mas não mencione de modo explícito e inequívoco o conhecimento das Formas no *Filebo* como parte da definição da vida boa.

São três as opções interpretativas neste caso. A primeira opção seria considerar que o conhecimento puro refere-se, de fato, às Formas e Platão acha desnecessário mencioná-las porque seus leitores sabem do que ele está falando. A segunda consiste em admitir que Platão tenha abandonado sua teoria das Formas e descoberto outros objetos imutáveis de que se pode ter conhecimento e estes seriam os objetos do conhecimento puro. Ou, finalmente, Platão não abandonou a teoria das Formas, mas o conhecimento puro não se reduz a elas, pois pode aplicar-se a outros tipos de objetos que são igualmente imutáveis. Neste caso, o silêncio sobre as Formas se explica porque o conhecimento puro é mais abrangente, abarcando o conhecimento das Formas, mas também o conhecimento de outros objetos imutáveis, como os quatro gêneros universais do Limite, do Ilimitado, da Mistura e da Causa que aparecem somente no *Filebo*. O conhecimento puro seria, assim, de qualquer modo, de um tipo bastante genérico, o tipo de saber que fundaria a vida mista de prazer e conhecimento na lucidez de que esta

⁴³⁶ Com efeito, quando Sócrates comenta com Protarco a respeito das diversas dificuldades do problema do uno e do múltiplo em 15 a - b é bastante plausível que haja uma referência às Formas quando aquele fala das tentativas dos indivíduos de estabelecerem a existência do homem como um, do boi como um e do bem como um, cada um destes sendo sempre o mesmo, e não submetido ao devir. Não obstante, a afirmação da existência de tais seres figura como uma hipótese que deve ser analisada – “é preciso supor se tais unidades realmente existem”- e não como um fato dado. Além do mais, os termos gregos *eidōs* e *idea*, aqueles que Platão tradicionalmente usa para referir-se às Formas, não figuram na passagem: em seu lugar aparecem as palavras gregas *henada* e *monada*. Tudo isto pode significar que Platão inclusive mudou no *Filebo* a maneira como resolve o problema do uno e do múltiplo, sem recorrer às Formas ou com uma concepção diferente do que estas sejam. Não obstante, a possibilidade de uma referência inequívoca a elas encontra-se em 16 d - e, como sugere Boeri (2010, p. 358), quando Sócrates comenta o presente dos deuses, em referência explícita à dialética (17 a), para tratar do problema da unidade e da multiplicidade: “Se as coisas foram belamente dispostas em tal ordem, devemos, então, admitir sempre, para cada caso, apenas uma forma (*mían idéan*) para qualquer uma delas e devemos buscá-la”. Toda a extensa explicação dada da operação do método dialético (16 c - 19 b), porém, é pouco operante no argumento principal da obra, já que Sócrates desiste de sua aplicação ao caso da análise do prazer para em 20 b dar novo rumo ao diálogo ao introduzir a noção de vida mista de pensamento e prazer como definição de vida boa. É digno de nota que em pelo menos duas vezes (23 c; 23 d) Platão refira-se aos quatro princípios universais com o termo *eidōs*, embora nas passagens seguintes prevaleça o uso de *genos*.

repousa nos princípios metafísicos mais abstratos que garantem ao pensamento a possibilidade de atuar conscientemente na imposição do limite ao que é, por natureza, ilimitado em nossa existência, e de que ao fazê-lo reproduz em pequena escala o mesmo trabalho demiúrgico de produção do próprio *cosmos*, o que garante a legitimidade deste modo de vida na categoria universal das misturas boas, que não pode ser fundado, portanto, sem o conhecimento da teleologia universal cósmica.

Concluo deste modo, com Crombie (1988, p. 280, 281), a respeito do valor do conhecimento e do prazer na mistura que:

a principal ideia de Platão é que os seres humanos são seres inteligentes e também sensíveis, e uma vida satisfatória deve satisfazer ambas as capacidades. Ninguém se contentaria simplesmente em ser sábio, nem em estar confortável. A boa vida deve ser a vida de um ser que pode pensar e sentir. Posto que deve ser digna de um ser pensante, deve ter duas características: deve estar inteligentemente ordenada e deve incluir também uma atividade intelectual. Posto que deve satisfazer um ser sensível, também deve ser gratificante. A boa vida é chamada comum ou mesclada não porque pensar e divertir-se sejam atividades diferentes, e devamos encontrar de alguma maneira tempo para ambas, senão porque são dois critérios acerca do bem, duas perguntas que devo fazer se quero saber se estou levando uma vida boa; de uma parte “é digna de um ser racional?”, e de outra “é agradável?”.

Parece, assim, que o rebaixamento do prazer ao quinto lugar na escala dos bens não significa necessariamente que a escolha pela vida boa deva atribuir uma mínima ou resignada concessão ao prazer, antes que os elementos ligados à inteligência e à medida são necessários para que possamos escolher uma vida agradável, pois a ausência destes significaria justamente uma vida que não é realmente agradável, mas mesclada com dor, e repleta de falsos prazeres. Ao mesmo tempo, a presença dos prazeres ilimitados em nossa vida tornaria impossível a atividade do intelecto em um nível digno ao ser humano. Sugiro, portanto, que devamos entender na surpreendente frase de Sócrates de que “é preciso tomar como algo mais prazeroso para ser escolhido (ἥδιον ἢρησθαί)⁴³⁷ a medida, o que é medido e coisas desse tipo”, a sinalização de que o critério da agradabilidade é tão importante quanto o da dignidade associada à inteligência ao ser humano, ainda que a condição deste de um ser formado por uma mistura de limite e ilimitado faça prevalecer o papel organizador da inteligência, porque a vida humana só é

⁴³⁷ Este é o grego da edição de Diès, enquanto que Burnet substitui ἥδιον por αἰδιον, e traduz a passagem por “but that in measure, and the mean, and the suitable, and the like, eternal nature has been found”. O trecho citado em português é o de Muniz que não traduz αἰδιον, mas ἥδιον, estabelecido pelo texto de Diès (1949, p. lxxxix) que considera que o uso desta palavra na passagem é mais um jogo de oposição de termos habitual em Platão e que não deve nos scandalizar.

possível de ser realizada, só é digna de escolha e só é feliz, e também prazerosa, por conta da ação do limite.

7.12 – Conclusões sobre o *Filebo*

7.12.1 - O lugar do prazer em nossa vida moral no *Filebo*

No que diz respeito a nossa investigação do lugar do prazer na vida moral, segundo o pensamento platônico, é possível concluir da posição geral de Platão quanto ao prazer no *Filebo* que o prazer não é um bem incondicional, e que a condição que torna o prazer passível de acolhimento na vida boa é a medida racional conferida pelo pensamento que não somente exclui determinados tipos de prazeres da vida boa - como, por exemplo, os prazeres maiores e mais intensos, que não podem ser limitados - como também determina o grau de aceitação de certos prazeres passíveis de receber medida, como por exemplo, os prazeres necessários. Os únicos prazeres aceitos incondicionalmente são os prazeres puros, como o prazer dos odores, que são “quase da mesma família” (σχεδὸν οἰκείας) do pensamento (63 e). Nota-se a existência, portanto, de um duplo critério no *Filebo* para a atribuição da bondade ao prazer: um critério intrínseco ao próprio prazer – sua pureza – e um critério extrínseco – a medida conferida à sua fruição. Ora, o prazer, por si próprio, encontra-se no gênero do ilimitado, mas pode ser acolhido na vida boa quando se deixa receber o limite. Como Sócrates diz em 26 b, para contrastar sua posição à de Filebo, o “limite” (πέρας) que coloca “lei e ordem” (νόμον καὶ τάξιν) nos prazeres “salva” (ἀποσῶσαι) estes, ao contrário de corrompê-los, como pensa Filebo. Nem todos os prazeres aceitam este limite imposto pela razão: estes prazeres serão os recusados da vida boa.

O verdadeiro status dos prazeres puros não é claro, porém; Platão parece dar a entender que são naturalmente limitados em 52 c - d, mas o que determina sua pureza é sua não mistura com a dor, não sua magnitude ou intensidade, justamente o que caracteriza negativamente os prazeres desmedidos. Ao compararmos a aplicação por parte de Platão dos critérios da medida e da pureza na passagem em que a mistura da boa vida é feita e na passagem em que a classificação final dos bens é realizada podemos identificar uma variação na prevalência dos critérios. O critério da medida prevalece sobre o critério da pureza na seleção dos prazeres incluídos na vida boa, já que, por exemplo, os prazeres necessários são admitidos (62 d – 64 a), mas o critério da pureza prevalece sobre o critério da medida na classificação final dos bens já que nesta

figuram somente os prazeres puros (66 a - d). Esta variação presente nas últimas fases do argumento do *Filebo* não constitui, porém, uma exceção na composição da obra, antes parece ser a regra que torna o diálogo um dos mais difíceis de Platão.

7.12.2 - Sobre a forma geral do argumento do *Filebo* e suas variações

Vejam os quanto à forma do argumento geral do *Filebo* suas principais variações. O problema do diálogo é colocado primeiramente sob a forma da pergunta “o que é o bem?” (11 b - c). As duas posições iniciais, de Sócrates e de Filebo, são retomadas com a entrada de Protarco no diálogo como uma busca pela disposição de alma que nos torna felizes apontando para elementos que podem fazer parte de nossa vida, como o prazer e a inteligência (11 c – 12 b). Quando o diálogo avança, a discussão desloca-se para a pergunta “qual é o gênero de vida mais feliz?” (20 e) e as duas posições iniciais são reformuladas em termos de modos de vida, a vida exclusiva de prazer, e a vida exclusiva de pensamento. Ambas as posições são abandonadas como insatisfatórias a partir da definição do que é o bem como aquilo que é perfeito, suficiente e objeto de busca (20 d - e), e a resposta alcançada leva-nos a um novo modo de vida “a vida mista de prazer e pensamento” (22 a). O diálogo, assim, desde seus primeiros estágios, nos força a inferência que a asserção que a vida mista é o melhor gênero de existência é equivalente à asserção que ela é o bem.

A continuação do diálogo propõe nova questão: “qual é o segundo melhor bem?” (22 d). No entanto, a busca da resposta não será feita mais a partir do ponto de vista dos gêneros de existência, como se estivessem em disputa pelo segundo lugar a vida de pensamento e a vida de prazer; pelo contrário, a investigação se dirigirá para a identificação do elemento que melhor contribui para a boa vida, a vida mista (22 d - e). O diálogo desloca-se, assim, constantemente, indo e voltando, da investigação por um elemento determinante ou preponderante de um modo de vida, que pode ser chamado de bem, para a investigação do próprio modo de vida que é identificado como o mais feliz ou satisfatório e, por isso, é chamado igualmente de bem.

A obra termina com o estabelecimento de uma lista hierárquica dos bens (66 a – d) que visa responder à pergunta pelo “segundo lugar” dentre estes, que novamente separa o prazer e o pensamento como elementos distintos na boa vida. Não obstante, quando a disputa pelo segundo lugar fora anunciada como o próximo objeto de debate no início do diálogo, Sócrates já havia determinado que o primeiro lugar seria atribuído

à vida mista (22 c) e que o segundo prêmio seria conferido à causa da vida mista (22 d), posteriormente identificada com a inteligência e o pensamento (30 e - 31 a), e, no entanto, na classificação final o pensamento figura no terceiro lugar e não no já anunciado segundo lugar, e a medida se enquadra no primeiro lugar, com todos os elementos constituintes da vida mista distribuídos e separados nas outras colocações, o que coloca sob dúvida a possibilidade da pergunta pela natureza do bem ser reduzida à pergunta pelo melhor gênero de existência.

A conclusão do diálogo com a lista final dos bens é inconsistente, portanto, por diversas razões: em primeiro lugar, porque os bens enumerados na lista final são diferentes dos previamente anunciados e sua colocação na classificação muda. Assim, o primeiro prêmio anunciado no início do diálogo é da vida mista, mas na lista final é da medida. O pensamento que, como causa da mistura, já havia sido anunciado como merecedor do segundo lugar cai para terceiro na lista final. Em segundo lugar, a lista final parece deslocar completamente a pergunta pelo melhor gênero de existência, o que estava em jogo no início do diálogo, a uma busca pelos elementos que podem fazer parte deste gênero de existência, e acaba misturando nesta classificação final elementos de categorias ontológicas diversas, como características formais deste modo de vida – medida, perfeição, proporção e beleza – e seus conteúdos efetivos – os conhecimentos e os prazeres⁴³⁸.

A lista final dos bens coloca em evidência o principal problema do diálogo – o objeto declarado da discussão: estão em disputa gêneros de existência que devem ser avaliados como um todo, ou os elementos que podem contribuir a determinado gênero de existência?⁴³⁹ O problema parece estar relacionado ao fato de muito cedo no diálogo

⁴³⁸ Ou sob outro ponto de vista, como muito bem observa Maciel (2002, p. 273): “enquanto os dois primeiros [a medida e o conjunto formado pelas noções de proporção, de beleza, de perfeito e de suficiente] dizem respeito às características lógicas e ontológicas fundamentais do bem, que age como uma causa única, sobre toda e qualquer mistura, já analisadas antes, os outros três [a inteligência e o pensamento, os conhecimentos e as técnicas, e os prazeres] dão ao Bem um sentido de manifestação na vida humana”.

⁴³⁹ Vogt (2010, p.254), diante dos problemas suscitados pela classificação final dos bens, observa: “Platão não chama os itens da lista de “bens”, e não é apenas por precisão verbal que devemos nos abster desta expressão. A lista é heterogênea. Com razão, apenas o item 4 [as ciências e as artes] e o item 5 [os prazeres puros] podem, sob certas condições, ser chamados bens. Note-se a ausência dos suspeitos usuais. Pense na lista de bens humanos e divinos das *Leis*. Lá, saúde, beleza, força e riqueza são, nesta ordem, chamados bens humanos, e sabedoria, moderação, justiça e coragem, são chamados bens divinos (*Leis I*, 63b-d). Nenhum destes bens aparece na lista no final do *Filebo*. Mais surpreendentemente, nenhuma das virtudes é parte da lista. (...) Do modo como vemos, todos os itens da lista são relevantes para um relato da sabedoria, e provavelmente também para um relato de quaisquer outras virtudes”. Delcomminette (2006, p. 621), de modo semelhante, observa: os diferentes itens que constituem a escala não são bens entendidos como posses, que se ajuntam um ao outro, antes a escala se constitui como uma análise dos

Sócrates ter alcançado a resposta de seu objeto de debate: o bem é a vida mista de prazer e conhecimento. O que resta ao diálogo é somente o esclarecimento do que precisamente faz parte desta mistura e como seus elementos serão misturados. A disputa seguinte pelo segundo lugar, igualmente anunciada no início, obscurece o sentido geral do diálogo, visto que a partir de então o problema do esclarecimento da natureza da vida mista será tratado ao mesmo tempo em que se desenvolve a investigação acerca de qual é o melhor elemento da mistura.

7.12.3 - Relações do *Filebo* com os diálogos anteriores

É difícil recusar que a descrição da boa vida no *Filebo* carregue um sentido moral, ou seja, que ela seja a descrição de uma boa vida não apenas no sentido de satisfatória, mas também de eticamente boa, embora seja surpreendente, como já notamos, que o diálogo não trate das virtudes. Com efeito, em nenhum dos diálogos analisados anteriormente a vida feliz foi distinguida da vida virtuosa. Ora, na *República*, o dialético que tem conhecimento do bem, é aquele que pode moldar as virtudes em si mesmo, nos outros e na cidade, justamente porque tem um conhecimento sistemático de suas possíveis relações. O conhecimento do bem no *Filebo* que permite a capacidade de realizar a mistura apropriada que constitui a boa vida, não inclui na mistura a virtude, mas o prazer e o conhecimento, parecendo indicar que o sentido de boa vida no diálogo é primariamente o sentido de vida satisfatória. Não obstante, se atentarmos ao fato de que a descrição da vida virtuosa na *República* a partir de sua concepção de justiça como harmonia interna da alma nos indicara que esta é a vida onde existe harmonia e medida, justamente o que é a boa vida no *Filebo* - o resultado da aplicação da medida em nossa existência - entendemos, então, que o *Filebo* está demonstrando o que o *Górgias* já havia sugerido, e a *República* demonstrado, que a vida satisfatória é a vida virtuosa, a vida com medida. O *Filebo* estaria assim realizando a descrição dos elementos atrativos da vida virtuosa ao apresentar a composição da vida mista como a vida feliz: o conhecimento, em sentido irrestrito, e o prazer, apenas em sentido restrito.

Em retrospectiva, portanto, o *Górgias* havia se limitado a dizer apenas que a vida virtuosa é a vida boa, e que o bem era um tipo de ordem, medida ou harmonia, muito vagamente definido. O *Protágoras*, antes, havia garantido que o prazer deveria estar incluído na concepção de vida satisfatória ao homem. O *Fédon* serviu à eliminação

diferentes aspectos da vida boa, indo dos mais abstratos (a medida) aos mais concretos (os prazeres puros): “cada nível inferior integra os precedentes como suas condições de possibilidade”.

de qualquer pretensão exagerada do prazer ocupar um lugar mais do que modesto na vida boa. A *República* mostrou como o prazer está relacionado à vida virtuosa e com medida, reabilitando seu valor, mas apenas através da exploração da superioridade do prazer intelectual, indissociável da vida virtuosa e filosófica. O papel do *Filebo* é mostrar em que sentido o valor do intelecto não se reduz a sua apreciação hedonística e constitui, portanto, outro ingrediente além do prazer na vida boa, predominando ele sobre este último já que sua superioridade reside na importância da medida à boa vida – algo que o prazer não pode garantir, e somente a inteligência o pode. O *Filebo*, portanto, tem o duplo papel de assegurar que o prazer tem lugar garantido na boa vida, mas que seu lugar é incomparavelmente menos importante do que o papel do pensamento. Mais do que isso, no entanto, é dito, já que pela primeira vez se mostra o efeito da virtude, ou seja, da medida na determinação do coeficiente hedonístico da vida virtuosa. É a exigência da medida que restringe e seleciona os prazeres na boa vida. O *Protágoras*, como sabemos, já anunciava a importância da arte da medida à vida humana na restrição dos prazeres, mas não indicava, como faz o *Filebo*, quais prazeres exatamente a seleção feita pela medida excluiria e quais incluiria na boa vida.

A atribuição do primeiro lugar à medida na classificação final dos bens no *Filebo* sugere a possibilidade da arte da medida ampliar seu escopo com relação ao *Protágoras*. Neste diálogo, assumindo-se que todo o bem deveria identificar-se ao prazer, este se tornava o único objeto de apreciação da arte da medida. Os diálogos intermediários entre estes expuseram as razões pelas quais o bem não poderia todo ele ser identificado ao prazer, uma vez que a este aplicam-se não somente variações quantitativas, mas também qualitativas relevantes à *eudaimonia*. O *Filebo* entende, portanto, a metretica que cria a proporção e a beleza da boa vida como abrangendo todas as dimensões relevantes da vida humana à *eudaimonia*: a dimensão da fruição e a dimensão da intelectualidade, pois “sem atingir a medida (μέτρου) e a natureza proporcional (τῆς συμμετρῶς φύσεως)” destruimos todos os ingredientes (τά τε κεραννόμενα) da vida mista (64 d). A arte da medida anunciada no *Protágoras* como necessária à seleção dos bens que fazem parte de nossa existência agora pode ser entendida como extrapolando o mero âmbito da análise dos prazeres, para incluir, além deste, o âmbito da análise do conhecimento. Da conjugação proporcionada destes dois – o prazer e o conhecimento – surge a vida bela, boa e feliz. Que o termo empregado no *Protágoras* possa ser empregado para este escopo maior que abarca não somente a análise dos prazeres, mas a própria capacidade da inteligência para conferir medida,

proporção e harmonia, a diversos âmbitos de nossa existência e a esta como um todo, tomo como evidência sua menção explícita no *Político*, onde assim a arte da medida é reapresentada, diálogo tardio cuja composição é próxima da elaboração do *Filebo*⁴⁴⁰.

7.12.4 - O *Filebo*, o *Político* e a arte da medida

No *Político* Platão diz que a arte da medida (μετρητική) se aplica à grandeza e à pequenez, e a tudo o que constitui o excesso e a falta (283 d). Neste diálogo, Platão divide a arte da medida em duas partes: uma relativa à relação que possuem entre si a grandeza e a pequenez, e outra relativa às necessidades essenciais do devir (τὸ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν) (283 d). A diferença entre o bem e o mal é denunciada pelo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele (283 e). Assim, a grandeza de algo pode ser medida com relação ao que lhe é menor ou maior, ou com relação ao que se chama justa medida (τὸ μέτριον) (283 e). Para todas as artes “o que se situa aquém ou além da justa medida não é uma coisa irreal; é, ao contrário, uma realidade desagradável que elas procuram afastar de suas produções, e é preservando a medida (τὸ μέτρον) que elas asseguram a bondade e a beleza de suas obras (πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται)”⁴⁴¹ (284 a). A possibilidade desta relação das grandezas com a justa medida é o que permite a existência das artes. Assim, a ciência da medida (μετρητική) se aplica a todas as coisas que se transformam; e, por isso, todas as obras de arte (πάνθ’ ὅποσα ἔντεχνα) participam da medida (μετρήσεως μετείληφεν) (285 a).

Ao comentar novamente no diálogo a divisão da arte da medida, diz Platão: “de um lado (...) todas as artes para as quais o número, os comprimentos, as profundidades, larguras e espessuras se medem por seus opostos, e de outro, todas aquelas que se referem à justa medida, a tudo aquilo que é conveniente, oportuno e devido, que conserva o meio entre dois extremos (ὅποσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ’ ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπὸκίσθη τῶν ἐσχάτων)” (284 e). Sugiro que a arte da medida neste segundo sentido diga respeito a sua aplicação à composição da boa vida como um conjunto de prazeres e conhecimentos, ou seja, à forma da mistura que constitui a boa vida, tal como definida no *Filebo*, e que no

⁴⁴⁰ Sayre (2005, p. 170, 171) também realiza – embora com outros propósitos - a associação desta passagem do *Político* com o *Filebo*, associando igualmente o problema do bem desta última obra à descrição da diferença entre os tipos de medida da primeira.

⁴⁴¹ Utilizamos aqui a tradução de Jorge Paleikat indicada nas “Referências”.

primeiro sentido, enquanto trata de grandezas particulares, ela atue na dosagem do prazer e do conhecimento como ingredientes da mistura que devem ser individualmente limitados para que a forma da mistura possa existir e conservar-se.

A arte da medida se aplica assim à configuração da harmonia ao conjunto da mistura que torna a vida boa e bela como um todo, e se aplica igualmente à mensuração de cada ingrediente da mistura indissociável de sua forma genérica. Isto corresponderia, em relação inversa, à separação da medida, posta em primeiro lugar, e da proporção e da beleza, colocadas no segundo lugar, na classificação final dos bens. A classificação final dos bens esclareceria, então, que há uma ordem de prioridade nos aspectos formais da vida boa, como explica muito bem Hackforth (1945, p. 134): em primeiro lugar na ordem de prioridade está a medida, pois esta implica na correta determinação quantitativa de prazer e conhecimento; em segundo lugar, a beleza e a simetria, que dizem respeito à boa vida como um todo, ou seja, à determinação da relação das partes para com o todo. Que esta seja a segunda na ordem das prioridades está claro pelo fato da correção na inter-relação das partes ser logicamente posterior à correção de cada parte⁴⁴². Em outras palavras, em primeiro lugar, deve-se estabelecer através da arte da medida a porção determinada de prazer e a porção determinada de conhecimento da mistura, para que em seguida a arte da medida atue como o que confere a beleza e simetria desta vida, encontrando sua justa medida.

7.12.5 - A concepção de vida boa ou feliz na *República* e no *Filebo*

Na *República* (1) o Bem é a unidade final do inteligível que se expressa nas relações necessárias entre as Formas, (2) o bem humano é o que espelha a correção destas relações na multiplicidade dos elementos da vida humana, (3) a vida boa é a vida organizada de acordo com tal padrão normativo e (4) esta vida somente pode ser a que conhece o modelo das Formas – a vida filosófica. O bem no *Filebo* continua sendo tratado como correta harmonia de elementos distintos e a vida boa é a vida em que os

⁴⁴² De modo semelhante, Harte (1999, p. 397) sugere que a classificação da medida e da justa medida em primeiro lugar e da proporção e da beleza em segundo lugar se explica da seguinte maneira: “poderíamos dizer que o primeiro prêmio vai aos agentes do limite, àqueles que possuem a quantidade desejada no momento desejado. O segundo lugar, aos aspectos que decorrem deles para o todo misturado: ele é proporcional e belo, e assim autossuficiente. (...) É a imposição do limite que faz com que uma mistura seja completa, que seja uma coisa dotada de um começo, um meio e um fim. É assim que a completude, *teleon*, figura entre os vencedores do segundo prêmio. Completude e autossuficiência são precisamente as qualidades que fazem a vida mista boa”. “Esta maneira de descrever a diferença entre os vencedores dos dois primeiros prêmios abre caminho para uma explicação de sua classificação, a da causa e do efeito”.

elementos típicos da existência humana são mesclados na proporção correta: formalmente este tipo de vida abrange a concepção de vida boa expressa na *República*. O *Filebo*, porém, não é claro a respeito da possibilidade de variação de qualidade no interior da vida mista, que poderia ser proporcional, supomos, à predominância dos prazeres puros superiores e dos conhecimentos puros superiores. Não parece, porém, vetar esta possibilidade, e uma descrição plausível da vida mista superior encontraríamos na vida filosófica descrita na *República* que é, com efeito, uma vida mista de conhecimento e prazer, já que realiza de modo apropriado as aspirações de todas as partes das alma. O fato de Sócrates definir no início do *Filebo* a boa vida como a vida mista (22 a - c), mas depois sugerir que toda vida propriamente humana é uma mistura (25 b – 26 d) e, por fim, asseverar que a vida mais feliz é aquela que apresenta a mistura mais perfeitamente arranjada (61 b), sugere a possibilidade da existência de graus de bondade para a vida mista de prazer e inteligência.

Propomos, assim, entender que a vida boa descrita no *Filebo* é o gênero de vida que Platão aprova moralmente como um objetivo ético e ao mesmo tempo psicologicamente como um tipo de vida satisfatório. Isto não significa que a descrição seja suficiente para mostrar qual é o melhor tipo de vida possível dentre todas as alternativas, pois permanece a possibilidade de várias espécies de existência estar compreendidas por este gênero maior. Dentro deste gênero que abrangeria a vida boa a qualquer homem, sugerimos a hipótese de que a vida do filósofo poderia ser a melhor - e os argumentos de Platão para demonstrar isto poderiam ser os mesmos da *República*. A favor da interpretação de que a descrição da vida boa no *Filebo* não seja exclusivamente a descrição da vida filosófica, mas da vida boa a qualquer homem, está o fato de Platão não parecer tornar crucial à existência da vida mista no diálogo a presença da dialética⁴⁴³ na parte que compõe o lado do pensamento na mistura, já que ela sequer figura explicitamente na classificação final dos bens. Com efeito, a função desta passagem do diálogo era indicar a prioridade dos elementos que constituem a

⁴⁴³Além da referência quase velada em 57 e, que já comentamos em nota, o termo dialética, definido na *República* como conhecimento das Formas, não figura explicitamente no fim do diálogo: a palavra não aparece na classificação das ciências, nem na mistura da boa vida, nem na classificação final dos bens. É evidente que se pode dizer que a dialética aparece representada pelo conhecimento filosófico dos objetos imutáveis, o conhecimento mais puro, que de fato figura na mistura. Não obstante, se sua presença é considerada decisiva para que se admita os conhecimentos inferiores na mistura, nada é dito acerca de sua relação com a presença dos prazeres puros e necessários. O prazer puro da aprendizagem, presente na mistura, não é caracterizado como o prazer do conhecimento das Formas, ele não é dito o prazer mais divino do conhecimento mais divino, apenas como um prazer mais divino do que os outros tipos de prazeres puros, tais como o do odor ou das figuras.

mistura e a tornam efetivamente boa. A medida é considerada o elemento mais fundamental da mistura (64 d - e), o que sugere que a arte da medida ligada à função da inteligência como causa formal da vida boa prevalece na constituição deste gênero de existência sobre o conhecimento particular da dialética. Ora, basta que os prazeres sejam controlados e não se deixe que os prazeres desmedidos, intensos e viciosos entrem na mistura para que ela conserve a forma proporcionada, medida e bela que constitui a boa vida. Ora, no início do diálogo o objeto anunciado da discussão era a busca da “disposição da alma capaz de fornecer *a todos os homens* (ἄνθρώποις πᾶσι) uma vida feliz” (11 d).

Com efeito, o conhecimento puro que poderia ser identificado à dialética a partir de seus objetos, as Formas, embora o próprio Platão não faça tal identificação de modo pleno no *Filebo*, está presente na mistura como condição para a presença de todas as demais formas de conhecimento, inclusive as inferiores, mas não é caracterizado na mistura como condição necessária dos prazeres puros ou necessários. Falta ao *Filebo* o que é próprio dos diálogos médios, como o *Fédon* ou a *República*, uma clara conexão entre o conhecimento filosófico e o modo de vida caracterizado como bom ou feliz. Os próprios prazeres da aprendizagem que compõem a gama dos prazeres puros incluídos na vida mista não são relacionados exclusivamente ao conhecimento filosófico, podendo referir-se, dada a abrangência da expressão e a não especificidade de Platão quanto a isto, a qualquer tipo de aprendizagem. O prazer do aprendizado das técnicas não é menos puro – porque também não é misturado à dor – do que o prazer do aprendizado filosófico – que deve referir-se às Formas.

Neste caso, Platão no *Filebo* teria apenas mostrado o que é o gênero de vida boa ao qual a vida filosófica descrita na *República* pertence. Na *República*, a marca distintiva da vida filosófica era a sua exclusiva possibilidade de fruição dos prazeres puros do intelecto, demonstrados como superiores porque mais verdadeiramente repletivos. Já o tratamento conferido no *Filebo* aos prazeres puros não nos permite efetivar uma distinção hedonística entre os prazeres da aprendizagem e os demais prazeres puros, como o da apreciação da beleza e do odor⁴⁴⁴. Sugiro que isto seja outra indicação de que Platão está tratando da definição do gênero do melhor tipo de vida alcançável por qualquer homem, e conservando a validade do argumento da *República* que mostrava a vida do filósofo como a melhor, mais feliz e mais prazerosa, lá onde ele

⁴⁴⁴ Posição defendida também por Gosling e Taylor (1982, p.165, 166).

efetivamente distinguia o valor hedonístico dos prazeres puros, prevalecendo os prazeres intelectuais ligados às Formas sobre todos os outros⁴⁴⁵.

A boa vida no *Filebo* é definida, portanto, por sua forma e esta é certamente determinada pela presença de uma razão ordenadora na vida humana, mas, ao contrário da caracterização na *República* da vida do filósofo, ela não é determinada pela presença da dialética como um tipo de conhecimento especial e acessível a poucos, ou como um conhecimento que a caracteriza essencialmente. Se isto é correto, o homem comum pode ser feliz e participar do Bem, ainda que sua racionalidade seja deficiente, o que parece estar de acordo com a *República* onde todos os cidadãos da *kallípolis* participam do bem que a funda e, por consequência, são felizes. Para tanto, basta que a racionalidade atue de modo suficiente para controlar a presença do prazer em sua vida; com efeito, a moderação é a virtude fundamental da *kallípolis* cuja presença se espalha por toda a cidade, sendo própria de todos os cidadãos. Se considerarmos o que é dito na *República* à luz da proposta do *Filebo*, entenderíamos que o filósofo governante atua na imposição dos limites na cidade tal como o Artesão divino atua na imposição dos limites que formam o *cosmos*, para a produção de boas misturas individuais. Temos, assim, um novo significado conferido ao trabalho demiúrgico do filósofo, pois agora entendemos como ele atua na produção da virtude na *kallípolis* que garante mesmo aos indivíduos de racionalidade limitada, a porção mínima necessária para que ela permaneça uma boa mistura, e eles possam ter sua porção de felicidade.

Sugiro que a diferença já notada na *República* entre os tipos de indivíduos, onde a felicidade não era negada a nenhum cidadão da *kallípolis*, ao mesmo tempo em que

⁴⁴⁵ Cf. a conclusão de Frede (1993, p.lxi, lxii) que ao comentar a diferença entre a postura da *República* e a do *Filebo*, diz: no *Filebo* a vida mista descrita é alcançável pelo indivíduo aqui e agora, e não há nenhum traço da descrição da vida humana como uma existência de sombra iluminada por uma luz turva; a boa vida não consiste em uma fuga da caverna, ela é vivida neste mundo, com plena posse de todas as artes e ciências. No *Filebo* não apenas os prazeres filosóficos são legítimos membros da boa vida, mas todos os prazeres que não interferem no desenvolvimento e emprego das ciências e das artes. No entanto, “a atitude mais conciliatória de Platão com o entendimento ordinário não constitui em si mesma uma revisão. Sua intenção com o *Filebo* pode ser muito bem mostrar que sua concepção da boa vida pode ser tornada inteligível sem o completo desenvolvimento de uma visão política panorâmica do mesmo tipo que a divulgada na *República* e nas *Leis*”. Não se deve, por outro lado, menosprezar o significado da tentativa de se alcançar com a vida recomendada o consentimento do não filósofo: o resultado da mistura deve ser visto como um esforço comum aceitável a qualquer pessoa não comprometida com a visão de *Filebo*. Outros comentadores que interpretam que a definição de boa vida oferecida no *Filebo* não é válida apenas à vida filosófica, mas que com ela Platão está tratando também da forma da vida feliz do homem comum ou do não-filósofo são: Carone (2008, p. 179, 180), La Taille (1999, p. 57) e Tenkku (1956, p. 215). Contra esta posição, afirmando que a vida boa descrita no *Filebo* é impossível ao indivíduo que não se elevou ao nível dos filósofos temos Delcomminette (2006, p. 560). Guthrie (1978, p. 224) entende que no *Filebo* a boa vida mista definida como a melhor ao homem não é ainda a melhor ao filósofo, mas a melhor ao homem comum.

não se contestava que o filósofo por sua exclusiva autonomia intelectual possuía esta felicidade de modo mais legítimo, continua operante no *Filebo*, na proposição de que a verdade é o que garante a manutenção e permanência da mistura da boa vida, verdade da qual o homem comum está muito mais distante do que o filósofo, que, assim, terá sempre uma mistura mais estável, mais legítima e mais bem sucedida, porque fundada no conhecimento e não no hábito, cuja possibilidade de falha ou falta é corrigido por uma força externa.

Combinando, então, o que se depreende de cada diálogo diríamos que a superioridade da vida filosófica reside: em primeiro lugar, no fato de que é a que melhor pode realizar esta mistura, pois conhece a unidade final inteligível que a fundamenta e, assim, é a que pode realizá-la de maneira mais estável e duradoura; em segundo lugar, porque privilegia a presença do conhecimento dialético, o mais puro e mais verdadeiro na porção de pensamento da mistura; em terceiro lugar, porque privilegia o gozo dos prazeres mais divinos da inteligência na porção de prazer da mistura. Se o *Filebo*, assim, amplia a possibilidade de consideração da boa vida para a vida não filosófica desde que concretize uma boa mistura, apresentando a forma que deve assumir a boa vida, o gênero supremo ao qual ela pertence, podemos inferir a partir da *República* que a vida filosófica constitui a espécie superior da boa vida mista, acima de todos os tipos de outras possíveis boas misturas, que, por exemplo, contenham menos dos conhecimentos e dos prazeres superiores e divinos. Lendo os diálogos em conjunto descobrimos que o melhor gênero de existência aos seres humanos é o gênero misto, e que a melhor espécie de vida dentro deste gênero é a vida mista filosófica.

Saliento, assim, que o *Filebo* constitui um avanço em relação à *República* no sentido de poder apresentar um modo de vida digno e elogiável que não seja aquele que é apenas raramente conduzido ou impossível de ser alcançado a não ser pelo filósofo. Não obstante, o diálogo é coerente com as obras anteriores de Platão ao mostrar que apesar de conceder que uma vida humana possa ser boa sem ser filosófica, ainda entende que a melhor de todas as vidas continua sendo a filosófica. Ora, a vida mista que depende fundamentalmente da medida será a mais perfeitamente misturada se a dosagem de prazer e pensamento for realizada com arte, e uma vez que “todas as coisas relativas à técnica (τέχνης) já descobertas vieram à luz através” deste “caminho mais belo” do qual Sócrates sempre foi amante (16 b - c), o filósofo dialético é o indivíduo que dominará como um verdadeiro especialista esta arte de bem viver.

Quanto à relação entre felicidade e prazer, talvez tenhamos uma razão para pensar que houve uma revisão da doutrina encontrada na *República*. Nesta obra, a vida justa ou virtuosa, considerada a mais feliz, teve sua felicidade medida principalmente, senão exclusivamente em termos de prazer. A vida justa era a mais feliz porque incluía os prazeres mais verdadeiros, os prazeres intelectuais provados pelo filósofo, e porque era uma vida essencialmente saudável, o que como pudemos entender, resultava na correta fruição dos diferentes tipos de prazeres dignos de uma vida virtuosa. No *Filebo*, Platão sugere que a avaliação da contribuição do pensamento na vida feliz extrapole o âmbito da consideração por seu prazer - já que a vida feliz deve ser uma mistura de pensamento e prazer, e uma vez que a contribuição do prazer intelectual a tal modo de existência é contabilizada por Platão na parte de “prazer” da fórmula, o pensamento ou o conhecimento são avaliados no *Filebo* por outros critérios, além do hedonístico, como sua utilidade e sua pureza. Os prazeres, por outro lado, se não ocupam mais o principal critério para a determinação da felicidade deste modo de vida – ao contrário da demonstração de superioridade oferecida na *República* da vida filosófica como a mais prazerosa dentre todas – permanecem presentes na descrição da vida feliz e, podemos dizer, são apreciados como possuindo um valor intrínseco. Platão, porém, insiste que a contribuição do prazer à felicidade desta vida está longe do grau de contribuição do pensamento, o que diminui, de uma vez só, o valor de todos os prazeres, inclusive os intelectuais, em quinto lugar na escala ao lado dos outros prazeres puros menos divinos⁴⁴⁶.

Portanto, se devêssemos produzir um argumento semelhante ao da *República* que demonstrasse a superioridade da vida mista com relação aos modos de vida concorrentes não poderíamos limitar nossa demonstração ao fato de ela ser a vida mais prazerosa. De qualquer modo, o gênero de existência considerado por Platão como o mais feliz no *Filebo* parece ser ainda o mais prazeroso, já que as alternativas seriam a vida pura de pensamento, que não é aceitável justamente porque não inclui nenhum tipo

⁴⁴⁶ Gosling (1975, p. 228) apresenta muito bem como a apreciação da conclusão do diálogo poderia explorar o problema da prevalência de um dos elementos da vida boa – o prazer e a inteligência – a despeito da proposta de Platão de que deve haver um certo equilíbrio entre eles: “O *Filebo* deixa aberta a possibilidade, para qualquer argumento que é oferecido, de que todos os episódios em uma boa vida sejam episódios prazerosos, e que, portanto, o objetivo seja, neste sentido, uma vida prazerosa, embora feita de prazeres mais ‘filosóficos’. Contra isto há (...) a sugestão de que os deuses não se interessam pelo prazer, [e] a referência a um interesse inato na verdade. Mas no tratamento do prazer o principal alvo é o sibarita e o projeto de fazer seu tipo de prazer um objetivo na vida. Isto explica o desequilíbrio do tratamento do prazer, o uso de visões sobre o prazer que não são aceitas, o tema da vida que não é nem prazerosa nem dolorosa”.

de prazer, e a vida pura de prazer, que não é aceitável justamente porque sendo estreme de pensamento não poderia ser consciente de seu prazer. A vida mista, por outro lado, seria mais prazerosa justamente porque inclui somente os verdadeiros prazeres e porque se frui com consciência destes. No entanto, ela não é a mais feliz porque é a mais prazerosa, embora o prazer nela contido contribua essencialmente para que ela seja a mais feliz.

8 - CONCLUSÃO GERAL

A assunção qualificada de Platão da arte da medida no *Protágoras* anuncia três pontos fundamentais de sua ética que permanecerão em todas as posições desenvolvidas nos próximos diálogos: em primeiro lugar, o papel fundamental da razão e do conhecimento na constituição da vida virtuosa e feliz, em segundo, a proeminência das noções de medida, harmonia e temperança na vida moral dos indivíduos, e, por fim, o lugar garantido ao prazer como um elemento indispensável de nossa vida boa ou feliz. Outro ponto de grande relevância ao pensamento platônico já revelado neste diálogo é a possibilidade garantida de que Platão utilize-se de argumentos hedonistas em determinados contextos em que se sublinha propositalmente a presença do prazer em nossa vida como uma estratégia de persuasão para a persecução da vida virtuosa, embora descubramos por suas demais obras que ele permanece um crítico do hedonismo enquanto uma teoria filosófica que recomende o prazer como fim último de nossa existência ou enquanto um modo de vida que se concretize como existência dedicada à busca do prazer.

A leitura atenta do *Protágoras*, porém, revela já os limites do alcance de tal posicionamento em sua abertura ao prazer: em primeiro lugar, o prazer é um bem e elemento presente em uma vida feliz apenas em uma vida virtuosa, o que Platão demonstra já em sua crítica ao hedonismo popular que falha na busca do prazer porque falha em apreciá-lo racionalmente; em segundo, a vida virtuosa não é a que se determina como uma vida de busca do prazer, antes, é apenas um fato que a vida virtuosa resulta em uma vida prazerosa, o que Platão deixa entrever em sua consideração pela relação entre o prazer e a coragem no fim do diálogo. Deste modo, a identificação hedonista do prazer ao bem somente faz sentido a Platão porque o que se configura como verdadeira e autenticamente bom é o que, por consequência, resulta autêntica e verdadeiramente prazeroso.

A tese inicial de Platão permanecerá assim intacta: a vida virtuosa coincide com a vida perfeitamente conduzida de acordo com a razão, que pode ser assim definida como a vida boa e feliz, descrita como a vida mais satisfatória, ou a mais prazerosa, em comparação com os outros gêneros de existência possíveis. Os demais diálogos esclarecem os pontos aqui assumidos seja mostrando as diversas restrições que se deve fazer à compreensão da equação vida prazerosa=vida feliz, seja acrescentando elementos que enriquecem esta descrição inicial do que é uma boa vida. Platão jamais

diz que o que torna o modo de vida por ele defendido nos diálogos, o melhor e o mais digno, seja o prazer, mas jamais exclui o prazer da descrição do que compõe este modo de vida.

Todos os próximos diálogos colocarão sérias restrições à fruição dos prazeres corporais na vida sábia e virtuosa. Sua incompatibilidade com a vida virtuosa é frisada tanto por sua tendência à imoderação, como vemos bem no *Górgias* e na *República*, quanto pelos conflitos com o cultivo da atividade intelectual, como lemos na *República*, mas também e, principalmente, já no *Fédon*. A incompatibilidade de sua fruição irrestrita com a vida feliz ou satisfatória é explicada tanto por sua indissociável relação com a dor que diminui o coeficiente de prazer da existência, como frisa com mais ênfase o *Górgias*, quanto por sua relação com o desejo que torna tal vida um caminho inevitável para a frustração, como demonstra o *Górgias*, mas igualmente a *República*. Dolorosa, frustrante e imoderada: assim é caracterizada a vida do senso comum hedonista no *Protágoras*, do sibarita no *Cálicles*, do amante do corpo no *Fédon*, do tirano na *República* e do hedonista extremo no *Filebo*. Em nenhum destes diálogos, porém, o prazer deixa de figurar como parte da vida boa contrastada ao modo de vida criticado: a vida elogiada no *Górgias* tem os prazeres bons ligados à saúde corporal e à virtude, a vida filosófica descrita no *Fédon* reserva lugar aos prazeres intelectuais, a vida justa defendida na *República* envolve todos os tipos de fruição permitidos pela harmonia psíquica, e a vida mista descrita no *Filebo* abrange todos os tipos de prazeres puros e necessários.

O que garante a existência destes prazeres na vida boa ou feliz é certo tipo de ordem que o indivíduo estabelece em sua vida, e que depende tanto de um conhecimento particular e especial sobre os prazeres – que somente o *Fédon* não enfatiza, mas que figura no *Protágoras* na arte da medida, no *Górgias* como um saber próprio do verdadeiro retor, na *República* como parte da experiência que somente o filósofo tem de todos os tipos de prazeres e no *Filebo* como elemento necessário da concretização da mistura da vida boa que seleciona somente os prazeres apropriados – quanto de certo tipo de harmonia que o filósofo ou o homem virtuoso impõe autonomamente à sua existência – e que aparece no *Protágoras* como o efeito necessário da arte da medida que garante a salvação da vida do indivíduo, no *Górgias* como a própria concepção de vida virtuosa que espelha a ordem geométrica que se observa na amizade cósmica determinada pelo governo dos deuses do universo, na *República* na definição da vida justa como harmonia das partes da alma que resulta do

estabelecimento da correta hierarquia de comando e funções em nossa vida interior, e no *Filebo* como a própria forma assumida pela vida boa mista que é proporcionada, medida e bela. O prazer na filosofia moral de Platão figura como um elemento sempre presente no modo de vida por ele elogiado, mas paradoxalmente como o elemento que é justamente a causa do desequilíbrio e perversão dos modos de vida condenados.

Deste modo, o contexto dramático de cada um dos diálogos é, em boa medida, determinante da abordagem escolhida por Platão do desenvolvimento do tema. Assim, a percepção do peso que isto causa à determinação de cada aspecto da doutrina de Platão sobre o prazer deve orientar-nos na identificação das qualificações imputáveis a cada uma das asserções que ele faz nos diálogos, seja nas avaliações que aparentam ser excessivamente positivas do prazer no *Protágoras* e na *República*, seja nas avaliações que aparentam ser excessivamente depreciativas do prazer no *Górgias* e no *Fédon*, que igualmente se explicam pela postura necessária a Sócrates diante de cada um de seus adversários ou interlocutores. O *Filebo* apresenta-se como o porta-voz da posição mais direta e objetiva de Platão acerca do prazer no *corpus*, nem excessivamente reprobatória nem excessivamente receptiva ao prazer, em que pela primeira vez Platão critica tanto a posição hedonista quanto a posição anti-hedonista formadas no seio da Academia.

Que, porém, ao longo de sua trajetória Platão tenha oscilado entre posições mais ou menos favoráveis ao hedonismo é o que se pode constatar na análise dos diálogos, onde com esforço também se percebe que uma coerência fundamental foi conservada, ainda que por vezes anuviada por breves momentos de exagero em alguns trechos específicos dos diálogos. Não obstante, as inclinações mais hedonistas e as inclinações mais anti-hedonistas assumidas por Platão nos diferentes diálogos nunca aparecem nestes nem sem momentos caracteristicamente assertivos, que parecem comprometê-lo mais fortemente com a posição esboçada, nem sem momentos mais sóbrios de importantes ressalvas e demonstrações propositais de hesitação, calculadamente inseridas na argumentação, que nos previnem quanto a uma leitura dogmatizadora das teses de cada diálogo.

A valorização dos contextos dramáticos permite a apreciação da exposição do pensamento de Platão sobre o prazer em um movimento dialético que encontra sua síntese final apenas no *Filebo*. Desta maneira, o hedonismo do *Protágoras* é uma posição estratégica valiosa para revelar a convergência entre a noção comum de que o prazer é o alvo que as pessoas buscam em suas vidas e a posição filosófica de que o prazer, de fato, ocupa um lugar proeminente em nossa vida, mas com a exclusão dos

erros cometidos pelo senso comum. As vantagens oferecidas pelo contexto do diálogo residem no fato de Protágoras ser um aliado pronto a tomar uma posição intelectualista, para evidenciar sua superioridade intelectual e não ficar atrás da filosofia e nem rebaixar-se à ignorância popular, ao mesmo tempo em que pretende ser útil como referência ao senso comum, não deixando assim distanciar-se demasiado dele, para que não o enxerguem como um inútil ou como perigoso. O anti-hedonismo qualificado do *Górgias* encontra em Cálicles o representante perfeito de um tipo corrupto de indivíduo ao qual se pode associar um tipo corrupto de ordem social, identificando o elemento unificador de ambas as críticas na retórica, que é causa e sintoma dos dois tipos de corrupção evidenciados. A crítica ao hedonismo de Cálicles permite evitar ou corrigir as interpretações equivocadas ou levianas do apontamento da importância do prazer na vida humana feita no *Protágoras*, mostrando o perigo das distorções da visão antes avançada.

O *Fédon* situa-se no âmbito da avaliação, esclarecimento e elogio da vida filosófica, no contexto da partida final de seu maior representante – Sócrates - onde o anti-hedonismo radical é paralelo ao desejo de Platão de tornar nítido o contraste existente entre a vida ordinária, não filosófica, e a vida filosófica, exemplar, e única do mais digno apreço. Platão, neste momento, não pode senão assumir a postura mais austera possível com relação à visão do homem vulgar sob o pretexto de não ser capaz de justificar a vida e a morte de Sócrates, o que o força a uma apresentação da versão mais radical de sua posição com relação ao prazer que o senso comum busca em sua existência. A *República*, em seu âmbito de apresentação do Estado ideal onde cada tipo de indivíduo recebe a educação mais apropriada possível e ocupa a função social que a natureza lhe garante por direito, permite a perfeita contraposição à posição assumida no *Fédon*, onde Platão nos revela em quais condições sociais e psicológicas os prazeres que o homem comum frui podem ser incorporados no modo de vida filosófico, ao mesmo tempo em que se aproveita o ensejo para contrastar estes aos prazeres exclusivos da vida dedicada à contemplação, e demonstrar, assim, a superioridade da vida filosófica nos próprios termos que o senso comum aceita dos critérios hedonísticos.

O *Filebo*, por fim, restitui ao prazer o seu devido lugar na existência humana: universalmente valorizado como indispensável a uma vida que não pode ser insensível porque não é divina, e devidamente contrabalanceado pela racionalidade que se constitui como sua própria condição de existência na vida humana. Neste diálogo, se percebe que o prazer não pode ser dispensado sem que se menospreze o fato de que todo

ser humano efetivamente deseja e busca o prazer em sua vida, e que se retiramos a centralidade da razão em nossa existência pagamos o preço de nos rebaixarmos ao nível brutal das feras e ou da insignificância da animalidade mais rudimentar existente. Isto ocorre na conversa privada em que o resolutivo hedonista calado assiste a conversa do jovem bem intencionado que não recusa seu pertencimento a uma sociedade de gostos sofisticados e refinados como a dos gregos, mas que também não renega o que de mais original e extraordinário tal sociedade produziu na liberdade do debate, na dignidade conferida à sabedoria e na veneração prestada à beleza do equilíbrio.

Assim, é possível falarmos de um desenvolvimento no tratamento do prazer ao longo dos diálogos, se diminuirmos o peso das possíveis qualificações e enfatizarmos o caráter específico das posições pontuais assumidas: no *Protágoras* há a afirmação da importância do prazer em nossa vida, que se faz através da exposição de uma posição hedonista assumida dialeticamente; no *Górgias*, restringe-se a participação do prazer em nossa vida apenas a certos tipos de prazeres, a partir de uma crítica ao hedonismo sibarita; no *Fédon* se evidencia o contraste da vida dedicada ao prazer com a vida filosófica, através de uma crítica mais contundente ao hedonismo e da apresentação de uma desconfiança mais acirrada do prazer; na *República* se mostra como a própria vida filosófica pode ser elogiada a partir de seus prazeres particulares, a partir da assunção estratégica de um hedonismo intelectualista; no *Filebo*, a crítica ao hedonismo recebe sua correta e definitiva formulação enquanto que o prazer tem o seu lugar de direito devidamente esclarecido e identificado em nossa existência, a partir da construção de uma posição intermediária entre o hedonismo e o anti-hedonismo.

Não pretendemos, porém, que o propósito assumido por Platão para os diálogos se resuma a evidenciar seu pensamento acerca do prazer. O *Protágoras*, dentre outras preocupações, quer apontar as deficiências genéricas do pensamento e do modo de agir dos sofistas. O *Górgias* é também uma análise da retórica e uma crítica à importância assumida pela sociedade ateniense deste elemento em sua vida, a partir de um exame de suas consequências morais e políticas. O *Fédon* tem por objetivo central a demonstração da imortalidade da alma e a justificativa da aceitação de Sócrates de seu destino fatídico. A *República* quer apresentar uma definição da justiça que faça convergir seus aspectos político e ético, e assim revelar todo o cerne da crítica platônica a diversos elementos da vida social dos atenienses, além de propor uma utopia política que deve servir de um ideal norteador ao reformador político, ou ao menos ao indivíduo que deseja reformar-se interiormente. O *Filebo* é o único diálogo que toma como propósito

central mostrar a posição do prazer em nossa existência, inserindo-se no debate sobre o tema na época em que é escrito, sendo esta provavelmente a razão de sua composição, que teria assim como móvel o desejo de esclarecimento de Platão sobre sua verdadeira posição.

Não por acaso, portanto, Aulo Gélíio, escritor latino antigo, assevera que “Platão escreveu sobre o prazer de formas tão variadas, tanto por causa da complexa natureza do prazer quanto porque tinha diferentes objetivos em diferentes lugares, que suas obras podem ser vistas como a fonte de tardias teorias mutuamente contraditórias do prazer”, podendo ser visto, assim, como “a fonte das visões de Epicuro, Antístenes, Espeusipo, Zenão e o peripatético Critolau”⁴⁴⁷. Dispensando o ligeiro, mas compreensível exagero da observação, pretendemos que se possa concluir a respeito do lugar do prazer na filosofia moral de Platão e do lugar do prazer conferido por Platão à existência humana que de um ponto de vista psicológico – a premissa aqui assumida é o hedonismo psicológico universal admitido por Platão em todos os diálogos - o que torna a vida filosófica atraente é o prazer resultante dela, este é o ponto de vista acessível a qualquer pessoa (como podemos perceber pela estratégia argumentativa do *Protágoras* e da *República*), exceto por aquelas que não podem identificar-se com o prazer intelectual e da virtude (o que entendemos a partir do *Górgias*); o ponto de vista filosófico é mais abrangente e considera o valor intrínseco do conhecimento e da virtude como fundamental na avaliação do melhor gênero possível de existência (isto é deixado bem claro no *Fédon*, na *República* e no *Filebo*). Platão pode argumentar sob qualquer uma destas perspectivas (como vemos pelos casos extremos e opostos do *Protágoras* e do *Fédon*), ou inclusive sob ambas, com ênfase no aspecto particular do prazer (segundo a estratégia da *República*), ou de maneira mais notavelmente equilibrada (o que faz efetivamente o *Filebo*).

⁴⁴⁷ ANNAS, 1999, p. 139.

9 - REFERÊNCIAS

9.1 - OBRAS DE PLATÃO

Para o texto grego consultamos as edições bilíngues das coleções da Loeb Classical Library e da Soci  t   D'  dition "Les Belles Lettres". Seguem abaixo as tradu  es utilizadas:

PLAT  O. **A Rep  blica**. Introdu  o, Tradu  o e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Funda  o Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. **A Rep  blica**. Tradu  o e organiza  o de J. Guinsburg. S  o Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **F  don**. Introdu  o, vers  o do grego e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Bras  lia: Editora UNB; S  o Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. **F  don**. Tradu  o e Notas de Jorge Paleikat e Jo  o Cruz Costa. S  o Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Fedro**. Introdu  o, tradu  o e notas de Jos   Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edi  es 70, 2009.

_____. **Filebo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradu  o, apresenta  o e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; S  o Paulo: Loyola, 2012.

_____. **G  rgias**. Tradu  o, ensaio introdut  rio e notas de Daniel R. N. Lopes. S  o Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. **H  pias Maior**. Introdu  o, vers  o do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edi  es 70, 2000.

_____. **O Banquete**. Tradu  o e notas de Jos   Cavalcante de Souza. S  o Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O Banquete**. Tradu  o, notas e coment  rios de Donaldo Sch  ler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. **Timeu-Cr  ticas**. Tradu  o do grego, introdu  o e notas Rodolfo Lopes. S  o Paulo: Annablume Cl  ssica; Coimbra: CECH, 2013.

_____. **Pol  tico**. Tradu  o e notas de Jorge Paleikat e Jo  o Cruz Costa. S  o Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATO. **Gorgias**. Translated with notes by Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____ **Gorgias**. Translated by Donald Zeyl. In: _____. **The Complete Works**. Edited, with introduction and notes by John M. Cooper. Indiana: Hackett, 1997.

_____ **Phaedo**. Translated by Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1914.

_____ **Philebus**. In: _____ **The Dialogues of Plato**. Translated by Benjamin Jowett. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica, INC., 1952.

_____ **Protagoras**. Translated by Stanley Lombardo and Karen Bell. Introduction by Michael Frede. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1992.

_____ **Protagoras**. Translated with notes by C.C.W Taylor (revised edition). Oxford: Clarendon Press, 2002.

PLATON. **Gorgias – Ménon**. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1965.

_____ **Phédon**. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1952.

_____ **Philèbe**. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1949.

_____ **Protagoras**. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1984.

_____ **Timée - Critias**. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1949.

9.2 – OUTROS AUTORES ANTIGOS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. Translated by: H. Rackham. London, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

CÍCERO. **Acadêmicas**. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

9.3 – OBRAS DE COMENTADORES

ALTMAN, W.H.F. **Plato the Teacher. The Crisis of the Republic.** Lanham: Lexington Books, 2012.

AMYR, L. Rationality as Passion: Plato's Theory of Love. **Practical Philosophy: The Journal of Philosophical Practitioners**, vol. 4, n. 3, 2001.

ANNAS, J. **An Introduction to Plato's Republic.** Oxford: Claredon, 1981.

_____ **Platão.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____ **Platonic Ethics, Old and New.** Ithaca and London: Cornell University Press, 1999.

_____ **The Morality of Happiness.** New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARIETI, J.A.; BARRUS, R.M. **Plato's Protagoras.** New Translation, Commentary and Appendices. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

AZEVEDO, M.T.S. Introdução. In: PLATÃO. **Fédon.** Brasília: Editora UNB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000 a.

_____ Introdução. In: PLATÃO. **Hípias Maior.** Lisboa: Edições 70, 2000 b.

BARTLETT, R.C. Political Philosophy and Sophistry: An introduction to Plato's Protagoras. **American Journal of Political Science**, vol. 47, n.4. Midwest Political Science Association, 2003.

BENITEZ, E. La classification des sciences (Philèbe 55 c – 59 d). In: DIXSAUT, M. **La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. Vol.1.** Paris: Vrin, 1999.

BENOIT, H. A tardia prudência socrática no diálogo Filebo. In: _____ **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão.** Ijuí: Unijuí, 2007.

_____ Platão além do dogmatismo. **Trans/Form/Ação**, n.18. São Paulo, 1995.

_____ Platão e Nietzsche: a Trama Dramática da Metafísica. **Letras Clássicas**, n.2, 1998.

BENSON, H.H. Plato's philosophical method in the Republic. In: MCPHERRAN, M. L. **Plato's Republic. A critical guide.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BERMAN, S. Socrates and Calicles on pleasure. **Phronesis**, v. 36, n. 2, 1991.

BERNADETE, S. **The Tragedy and Comedy of Life. Plato's Philebus.** Translated and with commentary. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.

BEVERSLUIS, J. **Cross-Examining Socrates. A defense of the interlocutors in Plato's Early Dialogues.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BLONDELL, R. Where is Socrates on the "Ladder of Love"? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFIELD, F. **Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception.** Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, 2006.

BLOOM, A. The Ladder of Love. In: PLATO. **Plato's Symposium.** Translated by Seth Bernadete with commentaries by Alan Bloom and Seth Bernadete. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.

BOERI, M. Introducción. In: PLATÓN. **Filebo.** Buenos Aires: Losada, 2010.

BOSSI, B. **Saber Gozar. Estudios sobre el placer en Platón.** Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____ Which is the right exchange to attain virtue? (Phaedo, 69a5-c2). In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. **Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense.** Prague, Oikoymen: 2001.

BOSTOCK, D. **Plato's Phaedo.** Oxford: Clarendon Press, 1986.

BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer. Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão.** São Paulo: Paulus, 2009.

_____ El Gorgias de Platon: Anti-hedonista o anti-relativista? In: ERLER, M.; BRISSON, L. **Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum.** Auflage: Academia Verlag, 2007 a.

_____ O método da divisão e a divisão dos prazeres no Filebo de Platão. In: BENOIT, H. **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão.** Ijuí: Editora Unijuí, 2007 b.

BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. **The Philosophy of Socrates.** Oxford: Westview Press, 2000.

BURGER, R. **The Phaedo. A Platonic Labirynth.** New Haven & London: Yale University Press, 1984.

BURY, R.G. Introduction. In: PLATO. **The Philebus.** Cambridge: Cambridge University Press, 1897.

CARONE, G.R. **A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas.** São Paulo: Loyola, 2008.

_____ The virtues of platonic love. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFIELD, F. **Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception.** Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, 2006.

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão.** São Paulo: Loyola, 2010.

CHEN, L.C.H. Knowledge of Beauty in Plato's Symposium. **Classical Quarterly, New Series**, vol. 33, n. 1, 1983.

CHERNISS, H. The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. **The American Journal of Philology**, vol. 78, n. 3, 1957.

COHN, D. Does Socrates speak for Plato? Reflections on an open question. **New Literary History**, vol. 32, n. 3, Voice and Human Experience, 2001.

COOPER, J. M. Plato's Theory of Human Good in the Philebus. In: FINE, G. **Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999 a.

_____ Socrates and Plato in the Gorgias. In: _____ **Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999 b.

_____ Plato's Theory of Human Motivation. In: _____ **Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999 c.

_____ The Psychology of Justice in Plato. In: _____ **Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1999 d.

CORNFORD, F.M. **Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato**. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935 (reprinted 1997).

CROMBIE, I.M. **Análisis de las Doctrinas de Platón. Vol.1 El hombre y La sociedad**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CROSS, R.C. & WOZLEY, A.D. **Plato's Republic : a Philosophical Commentary**. London: Macmillan, 1991.

DAVIDSON, D. **Plato's Philebus**. London & New York: Routledge, 2013.

DELCOMMINETTE, S. **Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne**. Leiden, Boston: Brill, 2006.

DENYER, N. Sun and Line: The Role of the Good. In: FERRARI, G.R.F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____ **Plato. Protagoras**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DICOLA, P. **Socrates, Irwin, and Instrumentalism. Virtue, Knowledge, and Happiness in Plato's Moral Theory**. Saarbrücken, Germany: VDM, 2009.

DIÈS, A. Notice. In: PLATON. **Philèbe**. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1949.

DIXSAUT, M. Encore une fois le bien. In: DIXSAUT, M; LARIVÉE, A. **Études sur la République de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique.** Paris: J. Vrin, 2005 a.

_____ Introduction. In: _____ **La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. Vol. 1.** Paris: Vrin, 1999.

_____ “Le plus juste et le plus heureux”. In: DIXSAUT, M; LARIVÉE, A. **Études sur la République de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique.** Paris: J. Vrin, 2005 b.

DODDS, E.R. Introduction; Commentary. In: PLATO. **Gorgias.** Oxford: Claredon Press, 2002.

_____ **The Greeks and the Irrational.** Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1951.

DORTER, K. **The Transformation of Plato’s Republic.** Oxford: Lexington Books, 2006.

DOVER, K. Introduction. In: PLATO. **Symposium.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

DYSON, M. Knowledge and Hedonism in Plato’s Protagoras. **The Journal of Hellenic Studies**, vol.96, 1976.

ERGINEL, M.M. Plato on a mistake about pleasure. **The Southern Journal of Philosophy**, vol. XLIV, 2006.

ERLER, M. **Platão.** São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: editora Universidade de Brasília, 2013.

FERRARI, G.R.F. Ordem do mundo e ordem da alma. In: MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N. **Plato Ethicus. A filosofia é vida.** São Paulo: Loyola, 2015.

_____ The three-part soul. In: _____ **The Cambridge Companion to Plato’s Republic.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FINDLAY, J.N. **Plato. The Written and Unwritten Doctrines.** London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

FINE, G. Knowledge and Belief in Republic 5-7. In: _____ **Plato 1. Metaphysics and Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, D. Introduction. IN: PLATO. **Philebus.** Translated, with introduction and notes by Dorothea Frede. Indiana: Hackett, 1993.

_____ Rumpelstiltskin’s pleasures: true and false pleasures in Plato’s Philebus. In: FINE, G. **Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

FREDE, M. Introduction. IN: PLATO. **Protagoras**. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1992.

FRIEDLÄNDER, P. **Plato. An Introduction**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

GADAMER, H.G. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____ **Plato's Dialectical Ethics**. New Haven and London: Yale University Press, 1991.

GAGARIN, M. The purpose of Plato's Protagoras. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol.100, The John Hopkins University Press, 1969.

GALLOP, D. Emotions in the Phaedo. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. **Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense**. Prague, Oikoymen: 2001.

GAZOLLA, R. Sobre o ser da dor e a tirania. In: BENOIT, H. **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão**. Ijuí: Unijuí, 2007.

GERSON, L. Plato Absconditus. In: PRESS, G. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

GILL, C. Plato and the Education of Character. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, vol. 67, issue 1, 1985.

_____ The Platonic Dialogue. In: GILL, M.L. & PELLEGRIN, P. **A Companion to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2006.

GOODELL, T.D. Plato's Hedonism. **The American Journal of Philology**, vol. 42, n. 1, 1921.

GOSLING, J.C.B. General Commentary. In: PLATO. **Philebus**. Translated with notes and commentary by J.C.B. Gosling. Oxford: Clarendon Press, 1975.

GOSLING, J.C.B. & TAYLOR, C.C.W. **The Greeks on Pleasure**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

GOULD, T. **Platonic Love**. New York: The Free Press of Glence, 1963.

GRUBE, G.M.A. **Plato's Thought**. Boston: Beacon Press, 1958.

_____ The Logic and Language of the Hippias Major. **Classical Philology**, vol. 24, n. 4, 1929.

GUTHRIE, W.K.C. **A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HACKFORTH, M.A.R. Hedonism in Plato's Protagoras. **The Classical Quarterly**, vol. 22, n.1, 1928.

_____ **Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary.** New York: The Liberal Arts Press, 1945.

HALPERIN, D.M. Platonic Eros and what man call love. **Ancient Philosophy**, n.5, 1985.

HAMPTON, C. **Pleasure, Knowledge and Being. An Analysis of Plato's Philebus.** Albany: State University of New York Press, 1990.

HARTE, V. Quel prix pour la verité? Philèbe 64 a 7-66 d 3. In: DIXASAUT, M. **La Fêlure du Plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. Vol.1.** Paris: Vrin, 1999.

HEINEMAN, R. Plato's division of goods in the Republic. **Phronesis**, vol. 47, n.4, 2002.

HOERBER, R. G. Plato's Greater Hippias. **Phronesis**, vol. 9, n.2, 1964.

HOERBER, R.G.; KYNE, E. Plato's Hippias Major. **The Classical Journal**, vol. 50, n.4, 1955.

HOLLOWCHACK, M.A. **Happiness and Greek Ethical Thought.** London, New York: Continuum, 2004.

HÖSLE, V. **Interpretar Platão.** São Paulo: Loyola, 2008.

IGLÉSIAS, M. Ontologia e Metrética dos Prazeres. In: BENOIT, H. **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão.** Ijuí: Unijuí, 2007.

IRWIN, T. H. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, R. **Platão.** São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

_____ **Plato's Ethics.** New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, W. **Paidéia. A Formação do Homem Grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOHANSEN, T.K. **Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KAHN, C.H. Drama and Dialectic in Plato's Gorgias. In: PRIOR, W. **Socrates. Critical Assesments. Vol.III.** London and New York: Routlegde, 1996.

_____ **Plato and the Socratic Dialogue.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____ Plato's Theory of Desire. **Review of Metaphysics**, n.41, 1987.

- KALKAVAGE, P. **Plato's Timaeus**. Translation, Glossary, Appendices and Introductory Essay. Newburyport: Focus Publishing, 2001.
- KRÄMER, H.J. **Plato and the Foundations of Metaphysics**. Albany: State University of New York Press, 1990.
- KRAUT, R. Return to the Cave: Republic 519-521. In: GAIL, F. **Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____ The defense of Justice in Plato's Republic. In: _____ **Plato's Republic: critical essays**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1977.
- LA TAILLE, A. **Philèbe (31b-44a)**. Paris: Ellipses, 1999.
- LAFRANCE, Y. Lecture historique ou lecture analytique de Platon? In: FATTAL, M. **La Philosophie de Platon. Tome 1**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- LAUPIES, F. **Gorgias de Platon. Leçon Philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- LEAR, G.R. Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato's Symposium. In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFIELD, F. **Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception**. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, 2006.
- LEAR, J. Inside and Outside the Republic. In: KRAUT, R. **Plato's Republic: critical essays**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1977.
- LEFEBVRE, R. **Platon, Philosophe du Plaisir**. Paris: L'Harmattan, 2007.
- LEFKA, A. La vie mixte du Philèbe: une concession pragmatique de Platon au plaisir? In: DILLON, BRISSON, L. **Selected Papers from the eight symposium platonium**. Germany: Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010.
- LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFIELD, F. **Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception**. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Harvard University Press, 2006.
- LEVY, D. The Definition of Love in Plato's Symposium. **Journal of the History of Ideas**, vol. 40, n. 2, 1979.
- LONG, A. Reading Plato. WARREN, J. & SHEFFIELD, F. **The Routledge Companion to Ancient Philosophy**. New York and London: Routledge, 2014.
- LOPES, D.R.N. Introdução: Platão e o teatro. In: PLATÃO. **Górgias de Platão**. São Paulo: Perspectiva: 2011.
- LYCOS, K. Olympiodorus on pleasure and the good in Plato's Gorgias. In: TAYLOR, C.C.W. **Oxford Studies in Ancient Philosophy vol. XII**. Oxford: Clarendon Press, 1994.

- MACIEL, S.M. **Ética e Felicidade. Um Estudo do Filebo de Platão.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- MARTÍNEZ, T.C. Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique. In: LEFEBVRE, R. & TORDESILLAS, A. **Faiblesse de la Volonté et Maîtrise de soi.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- MASON, A.S. The Good, Essences and Relations. In: CAIRNS, D.; HERRMANN, F.G; PENNER, T. **Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- MCCOY, M. **Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- MONCADA, J.E. Placer y conocimiento en el *Filebo* (31B-41C). In: PERINE, M. **Estudios Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.** São Paulo: Loyola, 2009.
- MONTIEL, J.F.M. El tema del placer en Platón. **Estudios Clásicos**, tomo XXXVII, n. 108, Madrid, 1995.
- MOSS, J. Pleasure and Illusion in Plato. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. LXXII, n. 3, 2006.
- MULLER, R. La justice de l'âme dans la *République*. In: DIXSAUT, M; LARIVÉE, A. **Études sur la République de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique.** Paris: J. Vrin, 2005.
- MUNIZ, F. **A potência da aparência. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão.** São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- _____ As Transições do Filebo. In: BENOIT, H. **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão.** Ijuí: Unijuí, 2007.
- MURPHY, N.R. **The Interpretation of Plato's Republic.** Oxford: Clarendon Press, 1951.
- NAILS, D. Mouthpiece Schmouthpiece. In: PRESS, G. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity.** Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- NEHAMAS, A. 'Only in the contemplation of beauty is human life worth living' Plato, Symposium 211d. **European Journal of Philosophy**, vol.15, n.1, 2007.
- _____ **Virtues of Authenticity.** Princeton: Princeton University Press, 1999.
- NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- OBDRZALEK, S. Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's *Symposium*. **Journal of the History of Philosophy**, vol. 48, n. 4, 2010.

OWEN, G.E.L. The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues. **The Classical Quarterly, New Series**, vol. 3, n. 1/2, 1953.

PAPPAS, N. **Plato and the Republic**. London: Routledge, 2000.

PAYNE, A. The Teleology of the Ascent in Plato's Symposium. **Apeiron**, v. 41, issue 2, 2008.

PENNER, T. False Anticipatory Pleasures: "Philebus" 36a3-41a6. **Phronesis**, vol. 15, n. 2, 1970.

_____ Thought and Desire in Plato. In: VLASTOS, G. **Plato. A collection of critical essays. II: Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion**. New York, Anchor Books, 1971.

_____ What is the Form of the Good the Form of? A question about the plot of the Republic. In: CAIRNS, D.; HERRMANN, F.G; PENNER, T. **Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

PERINE, M. A recepção da escola de Tübingen-Milão no Brasil. **Revista Archai**. São Paulo: Annablume, n. 6, 2011.

_____ **Platão não estava doente**. São Paulo: Loyola, 2014.

PLOCHMAN, G.K.; ROBINSON, F. **A Friendly Companion to Plato's Gorgias**. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988.

PRADEAU, J-F. Avant-Propos. In: PLATON. **Hippias Majeur. Hippias Mineur**. Paris: Flammarion, 2005.

_____ **La Communauté des Affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon**. Paris: J. Vrin, 2008.

PRESS, G. Introduction. In: _____ **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000 a.

_____ The Logic of Attributing Character's Views to Plato. In: _____ **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000 b.

RANASINGHE, N. **Socrates in the Underworld**. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2009.

REALLE, G. **Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.

REEVE, C.D.C. Eros e amizade em Platão. In: Benson, H.H. **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

_____ **Philosopher-Kings. The argument of Plato's Republic.** Cambridge: Hackett, 2006.

RESHOTKO, N. Socrates and Plato on Sophia, Eudaimonia, and Their Facsimiles. **History of Philosophy Quarterly**, vol. 26, 2009.

_____ **Socratic Virtue. Making the best of the neither-good-nor-bad.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROBINSON, T.M. **A Psicologia de Platão.** São Paulo: Loyola, 2007.

ROSEN, S. **Plato's Republic: A Study.** New Haven & London: Yale University Press, 2005.

ROWE, C.J. Interpretando Platão. In: BENSON, H.H. **Platão.** Porto Alegre: Artmed, 2011.

_____ Introduction; Commentary. In: PLATO. **Phaedo.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____ The Form of the Good and the Good in Plato's Republic. IN: CAIRNS, D.; HERRMANN, F.G; PENNER, T. **Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

RUDEBUSCH, G. O presente dos deuses e a divisão em quatro gêneros no *Filebo* de Platão. In: BENOIT, H. **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão.** Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

_____ **Socrates, Pleasure, and Value.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

RUSSELL, D. **Plato on Pleasure and the Good Life.** Oxford: Clarendon Press, 2005.

SACHS, D. A Fallacy in Plato's Republic. **The Philosophical Review**, vol. 72, n.2, 1963.

SALLIS, J. **Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues.** Third Edition. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

SANTAS, G. Plato on Pleasure as the Human Good. In: BENSON, H.H. **A Companion to Plato.** Oxford, Blackwell: 2006.

_____ Plato's Theory of Eros in the Symposium. **Nous**, vol. 13, n.1, 1979.

_____ **Socrates. The Arguments of the Philosophers.** New York: Routledge, 1999 a.

_____ The Form of the Good in Plato's Republic. In: FINE, G. **Plato 1. Metaphysics and Epistemology.** Oxford: Oxford University Press, 1999 b.

SANTORO, F. **Arqueologia dos Prazeres.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

- SAYRE, K.M. **Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved**. United States of America: Parmenides Publishing, 2005.
- _____. **Plato's Literary Garden. How to Read a Platonic Dialogue**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1995.
- SCHÜLER, D. "Na Caverna". In: PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.
- SEDLEY, D. Philosophy, the Forms and the Art of Ruling. In: FERRARI, G.R.F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SEDLEY, D; LONG, A. Introduction. In: PLATO. **Meno and Phaedo**. Edited by David Sedley and Alex Long. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SEEL, G. Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory? IN: CAIRNS, D.; HERRMANN, F.G; PENNER, T. **Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- SHAW, J.C. **Plato's Anti-hedonism and the Protagoras**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- SHEPPARD, D.J. **Plato's Republic**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- SHOREY, P. **What Plato Said**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- SMITH, N. Return to the cave. In: MCPHERRAN, M. L. **Plato's Republic. A critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SPINELLI, M. Platonismo Cristão? Que Platonismo? **Boletim do CPA**, Campinas, n. 15, jan./jun., 2003.
- STAUFFER, D. **The Unity of Plato's Gorgias**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STEEL, C. The moral purpose of the human body. A reading of "Timaeus" 69-72. **Phronesis**, vol. 46, n. 2, 2001.
- STEWART, H.L. Was Plato an Ascetic? **The Philosophical Review**, vol. 24, n. 6, 1915.
- SULLIVAN, J.P. The Hedonism in Plato's "Protagoras". **Phronesis**, vol.6, n. 1, 1961.
- TARRANT, H. Where Plato Speaks: Reflections on an Ancient Debate. In: PRESS, G. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- TAYLOR, A.E. **Plato. The man and his work**. London: Methuen & Co., 1955.

TAYLOR, C.C.W. Commentary. In: PLATO. **Protagoras**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____ The Hedonism of the Protagoras Reconsidered. In: _____ **Pleasure, Mind and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2008.

TEJERA, V. **Plato's Dialogues One by One. A Dialogical Interpretation**. Lanham: University Press of America, 1999.

TENKKU, J. The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics. **Acta Philosophica Fennica**, Fasc. XI, 1956.

TOMIN, J. Socrates in the *Phaedo*. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. **Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense**. Prague, Oikoyomen: 2001.

TRABATTONI, F. **Platão**. São Paulo: Annablume, 2010.

URSTAD, K. Loving Socrates: The Individual and the Ladder of Love in Plato's *Symposium*. **Res Cogitans** vol. 1, n.7, 2010.

VAN RIEL, G. Le Plaisir est-il La repletion d'un manque? La definition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a). In: DIXASUT, M. **La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. Vol.1**. Paris: Vrin, 1999.

_____ **Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists**. Boston: Brill, 2000.

VASILIOU, I. **Aiming at Virtue in Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VEGETTI, M. **Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX**. São Paulo: Annablume, 2010.

VLASTOS, G. Socrates on Acrasia. **Phoenix**, vol. 23, n.1, 1969.

_____ The individual as an object of Love in Plato. In: _____ **Platonic Studies**. Princeton: University Press, 1973.

VOGT, K. M. Why Pleasure Gains Fifth Rank: Against the Anti-Hedonist Interpretation of the Philebus. DILLON, J.; BRISSON, L. **Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum**. Germany: Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010.

WARREN, J. Plato on the pleasures and pains of knowing. In: INWOOD, B. **Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. XXXIX**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WAUGH, J. Socrates and the Character of Platonic Dialogue. In: PRESS, G. **Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity**. Oxford; Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

WEISS, R. The hedonic calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*. **Journal of the History of Philosophy**, vol. 27, n. 4, 1989.

WHITE, N. Love and Beauty in Plato's Symposium. **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 109, 1989.

_____ O conceito de Bem em Platão. In: BENSON, H.H. **Platão**. São Paulo: Artmed, 2011.

WILLIAMS, B. The analogy of city and soul. In: KRAUT, R. **Plato's Republic: critical essays**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1977.

WOLFSDORF, D. Plato and the Mouth-Piece Theory. **Ancient Philosophy**, n.19, 1999.

_____ **Pleasure in Ancient Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____ The Historical Reader of Plato's Protagoras. **Classical Quarterly, New Series**, vol. 48, n. 1, 1998.

_____ The ridiculousness of being overcome by pleasure: Protagoras 352 b – 358 d. IN: SEDLEY, D. **Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. XXXI**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

WOODS, M. Plato's Division of the Soul. **Proceedings of the British Academy**, n. 73, 1987.

XAVIER, D.G. Para uma leitura alternativa de Platão. **Educação e Filosofia**, 19 (38), jun./dez. 2005.

ZEYL, D. Socrates and Hedonism: Protagoras 351b-358d. **Essays in Ancient Greek Philosophy**, vol.2. New York: State University of New York, 1989.