

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS CARVALHO GUERRA

O PRAZER E A FORMAÇÃO MORAL

UMA ANÁLISE DO PRAZER NAS OBRAS “A REPÚBLICA” E “FILEBO” DE
PLATÃO

RIO DE JANEIRO

2024

LUCAS CARVALHO GUERRA

O PRAZER E A FORMAÇÃO MORAL

UMA ANÁLISE DO PRAZER NAS OBRAS “A REPÚBLICA” E “FILEBO” DE
PLATÃO

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Orientador: Prof. Dr. André Domingos dos Santos
Alonso

RIO DE JANEIRO

2024

CIP - Catalogação na Publicação

C331p Carvalho Guerra, Lucas
O prazer e a formação moral: uma análise do
prazer nas obras "A República" e "Filebo" de Platão /
Lucas Carvalho Guerra. -- Rio de Janeiro, 2024.
109 f.

Orientador: Domingos dos Santos Alonso André.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2024.

1. Comunicação Científica. 2. Platão. 3.
Universidade Federal do Rio de Janeiro. I. André,
Domingos dos Santos Alonso, orient. II. Título.

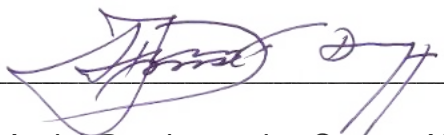
Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Lucas Carvalho Guerra

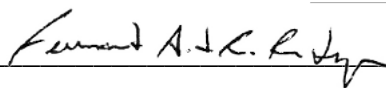
O prazer e a formação moral: uma análise do prazer nas obras “A República” e
“Filebo” de Platão

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da
Universidade Federal do Rio de Janeiro

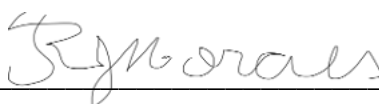
Aprovada em 15 de agosto de 2024:



Prof. Dr. André Domingos dos Santos Alonso, UFRJ
(Presidente e Orientador)



Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues, UFRJ



Prof. Dr. Renato José de Moraes, Uningá

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador André Alonso, pelo apoio, pelo aconselhamento e pela disponibilidade durante a elaboração do meu trabalho.

À minha esposa Sara e aos meus filhos José e João, pela paciência, pela generosidade e sobretudo pelo carinho durante esse período do mestrado que seguramente lhes deve ter parecido ainda maior.

Aos meus pais Donizetti e Conceição, ao meu irmão Rodrigo e à minha tia e madrinha Cida, pelo amor e pela confiança de sempre.

RESUMO

O presente estudo se destina a avaliar o papel do prazer na formação moral do homem partindo inicialmente de uma contextualização histórica em torno do tema na literatura e no pensamento filosófico pré-platônico gregos. O estudo se concentrará, sobretudo, na concepção do prazer segundo Platão nos diálogos “A República” e “Filebo” e na possibilidade da existência de prazeres moralmente aceitáveis e benéficos à natureza humana, levando em consideração a inserção desses dois diálogos na obra do autor. Buscar-se-á verificar a plausibilidade da classificação de Platão como um autor antihedonista e, não sendo provada esta hipótese, examinar as condições sob as quais esse enquadramento pode ser refutado.

Palavras-chave: Platão; República; Filebo; prazer; desejo; diálogo platônico.

ABSTRACT

The present study aims to evaluate the role of pleasure in the moral formation of man, beginning with a historical contextualization of the topic in Greek literature and pre-Platonic philosophical thought. The study will primarily examine Plato's conception of pleasure in the dialogues "The Republic" and "Philebus," and explore the possibility of the existence of morally acceptable pleasures beneficial to human nature, considering the incorporation of these two dialogues within the author's work. The plausibility of classifying Plato as an anti-hedonist will be scrutinized, and if this hypothesis is not substantiated, the study will explore the conditions under which this classification could be refuted.

Keywords: Plato; Republic; Philebus, pleasure; desire; platonic dialogue.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: O PRAZER E A FORMAÇÃO MORAL NA POESIA GREGA E NA LITERATURA PRÉ-PLATÔNICA	9
1.1 A POESIA GREGA E O PRAZER	9
1.2 OS FILÓSOFOS FISILOGISTAS E A INFLUÊNCIA DE DEMÓCRITO.....	18
1.3 A CONTRIBUIÇÃO DOS SOFISTAS	20
1.4 SÓCRATES E OS FILÓSOFOS CIRENAICOS E CÍNICOS.....	25
2 PLATÃO: UMA EVOLUÇÃO DA COMPREENSÃO DO PRAZER	37
2.1 PLATÃO E O PRAZER: UMA INTRODUÇÃO	37
2.2 O DIÁLOGO “PROTÁGORAS” E O HEDONISMO SOCRÁTICO.....	39
2.3 “GÓRGIAS” E A OPOSIÇÃO AO HEDONISMO CATEGÓRICO	44
3 EM BUSCA DO PRAZER EM “A REPÚBLICA”	52
3.1 A JUSTIÇA E A PROPOSTA EDUCATIVA PLATÔNICA EM “A REPÚBLICA”	52
3.2 A TRIPARTIÇÃO DA ALMA E AS VIRTUDES NA PÓLIS	61
3.3 PRAZERES BONS E PRAZERES MAUS EM “A REPÚBLICA”	68
4 FILEBO: PRAZERES VERDADEIROS, PRAZERES FALSOS E A VIDA MISTA	78
4.1 ASPECTOS GERAIS DO DIÁLOGO.....	78
4.2 O PRAZER ENTRE O LIMITE E O ILIMITADO	79
4.3 A VERDADE E A FALSIDADE ENTRE OS PRAZERES	88
5 “A REPÚBLICA” E O “FILEBO” DIANTE DO PRAZER	93
6 CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106

1 INTRODUÇÃO: O PRAZER E A FORMAÇÃO MORAL NA POESIA GREGA E NA LITERATURA PRÉ-PLATÔNICA

1.1 A POESIA GREGA E O PRAZER

O tema do prazer, embora possa não ser considerado principal ou central ao longo da filosofia grega antiga, aparece, no entanto, como uma constante em vários autores da tradição helênica clássica. Perseguir o prazer, evitá-lo, tê-lo como subterfúgio ou centro da existência humana constituem, por exemplo, dilemas com os quais se depararam várias das maiores mentes do pensamento antigo. Muitas vezes a investigação desse assunto é relacionada quase que exclusivamente à tradição filosófica antiga à qual são comumente associados os discursos em torno da razão ou do λόγος. No entanto, a poesia e os mitos gregos já continham evidências de uma presença de um λόγος e adentravam – ainda que discreta e acidentalmente – em indagações a respeito de temas que posteriormente seriam retomados com a filosofia pós-socrática.

Homero, autor com quem é identificado diretamente o próprio mundo grego¹, em não poucos versos de sua Odisseia já delineava os perigos que a sedução do prazer e da insaciabilidade do coração humano ameaçavam o herói de Ítaca. No Canto 12 deste poema épico, o herói Odisseu se encontra em vias de retomar sua jornada rumo à sua terra-natal quando é alertado por Circe, criatura encantadora e divina que o detém em seu leito, a respeito dos prazeres aos quais deveria se entregar quando sua nau cruzasse inevitavelmente o território das sereias.

Só a ele estaria reservado o deleite da escuta do canto arrebatador destas criaturas, e é ciente deste prazer literalmente mortal que ele ordena a seus homens que o amarrassem firmemente junto ao mastro de sua nau, necessitando inclusive aumentar a força das amarras caso o herói ordenasse sua soltura, muito provavelmente descontrolado com os prazeres que haveria de sentir.² O prazer a que se refere o maior poeta da Hélade não seria, contudo, de cunho sexual: é na recordação dos feitos memoráveis dos campos de Tróia e na queda de argivos e

¹ CARPEAUX, Otto Maria. **A literatura greco-latina**. Rio de Janeiro: Leya, 2012. p. 26.

² Odisseia, XII, 160.

troianos no campo de batalha que se dá o deleite dos navegantes e combatentes. É a memória, sobretudo, que na tradição heroica é capaz de preservar eternamente a vida daqueles que já não mais a detêm. E como não se deleitar com ela, havendo presenciado anteriormente todo dano e destruição causados pelo esquecimento provocado na terra dos lotófagos, habitantes de uma terra misteriosa que vivem em um estado de apatia decorrente de uma dieta baseada em uma planta chamada “lótus”?

A arte homérica é ao mesmo tempo poética e educadora, não havendo uma distinção formal entre ética e estética na Grécia anterior ao período clássico, o que virá a ocorrer somente séculos depois, como aponta Jaeger em sua “Paideia”³. Acrescenta o filósofo e filólogo alemão que “Homero, e com ele todos os grandes poetas da Grécia, deve ser considerado, não como simples objeto da história formal da literatura, mas como o primeiro e maior criador e modelador da humanidade grega” (JAEGER, 2003, p. 62). O conteúdo da poesia homérica como esculptura de um certo ideal antropológico-cultural é retratado exemplarmente por Odisseu, que prefere permanecer humano e retomar o trajeto em direção à sua esposa Penélope em detrimento da opção de se tornar uma espécie de divindade imortal a convite de Calipso.⁴ Contudo, a preferência pelo propriamente humano coexiste naturalmente com a atribuição da responsabilidade dos atos humanos à intervenção divina, ou ainda com a personificação de figuras olímpicas para auxiliar um guerreiro no campo da batalha ou guiar um herói perdido náufrago em seu regresso via território desconhecido.

Na esteira do pensamento homérico, o poeta e agricultor Hesíodo narra em sua “Teogonia” a origem e a genealogia do mundo e do cosmos, servindo fundamentalmente como base, ao lado do legado de seu predecessor Homero, para os futuros desdobramentos dos enredos de toda a mitologia grega. No entanto, é em “Trabalhos e dias” que Hesíodo fará referência a um modelo de vida que acreditava digno de ser seguido pelo homem, tendo esta um valor poético e formador como se passa com os versos homéricos

³ JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 61-62.

⁴ VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 34.

Nesta obra poética em que é narrada sua própria história, o autor relata em primeira pessoa as injustiças cometidas por seu irmão Perses referentes à apropriação indevida de um quinhão de herança que não competia a este último, tendo subornado reis e juízes para conseguir o que almejava às custas de seu irmão. Este último realiza um elogio à justiça e ao direito, assim como uma exortação ao trabalho digno do qual ninguém haveria de se envergonhar:

Ó, Perses coloca essas coisas no teu espírito, e que a Luta que se compraz no mal não te afaste para assistir a litígios, atento aos discursos da praça pública. Na verdade, litígios, e discursos pouco importam a quem não possui em estoque sustento abundante colhido no tempo certo, os frutos de Deméter, que a terra traz. Estando deles saciado, poderias promover litígios e disputas sobre bem alheios. Não te será possível, contudo, uma segunda vez assim agir, mas, sem mais, decidamos nosso litígio com julgamentos justos, que vêm de Zeus, os melhores. Pois de fato já tínhamos dividido a herança, e tu muitas outras coisas agarravas e levavas, prestando grandes honras aos reis devoradores de presentes, que se dispõem a dar esse veredicto. Tolos! Não sabem quanto a metade é maior do que o todo, nem quão grande proveito existe na malva e no asfódelo.⁵

Hesíodo realiza um esforço no intuito de convencer seu irmão de que a vida honesta era a única digna de ser vivida, seja temporalmente ou seja do ponto de vista dos deuses, e que os males inerentes à era da quinta raça, da qual era contemporâneo – onde os bens se misturavam com os males –, deveriam ser enfrentados com honradez e o suor do trabalho. Ao homem justo bastaria zelar pela produção no campo, pela colheita e pelo estoque em tempos de fartura, enquanto a fome e a desgraça acompanhariam aquele que ociosamente desprezasse o caminho da prosperidade.

Sua ética do trabalho leva em consideração o argumento segundo o qual “a metade é maior do que o todo”, antecipando de certo modo o conceito aristotélico de que a virtude se encontraria em um espaço no meio de extremos⁶. A busca por um modelo de vida adequado, ademais, seria acompanhada da obtenção de prazeres justos e da distância de prazeres maus, como aquele obtido no leite e nos abraços da mulher do próprio irmão⁷, ou ainda pela sedução do corpo e das lisonjas de mulheres, que por sua vez seriam indignas de confiança.⁸ A vida que recomenda destaca o benefício da frugalidade e do equilíbrio (relatados através do proveito existente na

⁵ HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Curitiba: Segesta, 2012. p. 63.

⁶ EN, 1106 b.

⁷ HESÍODO, op. cit., p. 97.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

“malva e no asfódelo”) aliados à economia quanto ao usufruto dos recursos disponíveis e o estabelecimento de contratos com vista a assegurar a justiça nas relações laborais e sociais, evitando possíveis desconfiças.

O autor guia-se em sua poesia partindo do pressuposto de que existe um funcionamento próprio do κόσμος no qual há tanto leis para se obedecer a nível técnico e terreno – daí deriva a parte final de sua obra em que se fazem presentes conselhos técnicos de cuidado com a terra – como também preceitos éticos a serem respeitados social e religiosamente. Sua Ἔργα καὶ Ἡμέραι é, desse modo, uma obra de caráter poético, formativo e pedagógico, que leva em consideração o que aparenta ser próprio do ser humano: ser maleável, influenciável e coparticipante de bens e males, possuindo estes últimos uma relação direta com os diferentes tipos de prazer aos quais o coração humano se inclina.

Ainda no terreno da literatura, é de inegável peso a importância da tragédia grega na formação moral do espírito ático de então. Esta forma de literatura que diferia das poesias épicas de Homero, através da tríade de seus principais autores, estabelecia o homem como centro do universo e, em sua abordagem antropocêntrica, buscava atingir a noção da ἰδέα do Homem como afirmava Jaeger:

Por seu lado, a escultura aprende da poesia e da educação o caminho que leva ao espiritual. Em todas se revela uma alta valoração do Homem, que para as três se situa no centro do interesse. É esta tendência antropocêntrica do espírito ático que dá lugar ao nascimento da “humanidade”, não no sentido do amor humano pelos outros membros da comunidade, que os Gregos chamaram filantropia, mas sim no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana. (JAEGER, 2003, p. 328)

A tragédia grega contempla o seu público com a experiência de sofrimentos inescapáveis ao homem cujo posicionamento diante de seu destino fatal – por vezes estabelecidos pelas diferentes moiras – parece importar mais que sua própria sina em si. Se parte dos acontecimentos que acarretavam o propriamente “trágico” das tragédias ocorria pelo gênio de divindades diversas – como as próprias moiras ou os demais deuses do Olimpo, no caso do ciclo troiano –, outra parte se atribuiria ao caráter instável e defectível da natureza humana, suscetível, por sua vez, a diversas paixões que atentariam contra a razão.

As tragédias constituem um gênero literário de origem religiosa, marcado principalmente pelos festivais públicos anuais de culto ao deus Dionísio. Organizados

pelas próprias autoridades estatais de então, estes festivais possuíam um concurso que durava alguns dias e nos quais eram representadas três tragédias diferentes, que enfim eram votadas pelos jurados. Os autores que compuseram a tríade mencionada anteriormente, a saber, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, foram os principais representantes do gênero, ainda que apenas uma parte de seus escritos tenha sido conservada.

Para Jacqueline de Romilly, enquanto a epopeia apenas narrava e contava, a tragédia, por sua vez, mostrava e emocionava: esta era uma arte na qual se construía personagens cheios de vida que vinham a emocionar seus espectadores, inspirando terror e piedade e compartilhando sofrimentos e anseios (DE ROMILLY, 1973).⁹

Diferentemente das epopeias, a tragédia se concentrava em uma determinada passagem das narrativas épicas ou mitológicas – a mitologia de fundo era a mesma para ambas –, limitando-se a um episódio pontual de uma determinada passagem do ciclo tebano, como a morte de Antígona, ou do ciclo troiano, como o retorno de Agamenon à sua casa, por exemplo. Não obstante, a profundidade psicológica com que se detêm os tragediógrafos na construção de suas personagens é um fenômeno nunca visto anteriormente: estas se inquietam a respeito de seus dramas pessoais ou mesmo se arrependem das ações cometidas.

Eis um componente inovador diretamente associado à educação da consciência na antiguidade grega. O homem, ainda que se encontre diante de um destino inalterável, é capaz de arrepender de seus feitos, dialogar com sua consciência e até mesmo expiar os seus erros, como o faz Édipo ao se dar conta da vida conjugal involuntária que levava até então com Jocasta, sua mãe. Faz-se presente na tragédia grega uma introspecção inédita na literatura de então, como aponta Eric Dodds ao discorrer sobre o desenvolvimento dos personagens de outrora.

O homem homérico, segundo Dodds, agia muitas vezes em acessos de paixão ou de loucura, em uma espécie de intervenção psíquica externa que conduziria seus atos para além da própria compreensão da personagem em questão (DODDS, 2002, p. 13). Se por um lado é afirmado que a consciência se encontra em um robusto

⁹ DE ROMILLY, Jacqueline. **La tragédie grecque**. Presses Universitaires de France, 1973. p. 20.

estágio de amadurecimento no apogeu da tragédia grega durante o século V, não se pode dizer que essa complexidade psicológica se faça presente nos heróis dos versos da *Ilíada* ou da *Odisseia*, por exemplo.

Um dos exemplos dados por Dodds a respeito deste tema é a passagem da “*Ilíada*” em que ocorre o rapto de Briseida, concubina de Aquiles, por parte do rei de Argos e chefe da expedição aqueia Agamenon. Futuramente, no desenrolar do poema, ele viria a explicar que não seria ele o responsável por sua ação, mas sim o quinhão que a ele competia, que viria a colocar uma *ate* (louca paixão) em seu entendimento de modo que ele agisse contrariamente ao seu caráter.¹⁰

Estas intervenções externas, sejam elas psíquicas ou divinas, aparecem recorrentemente na poesia homérica de modo a propor uma explicação para um estado ou um comportamento anormal ou inesperado. O recurso aos deuses pode ser visto nesta perspectiva como uma ferramenta válida para explicar o desempenho sobre-humano de um herói no campo de batalha ou a repentina recordação de um elemento dado como esquecido pelo personagem. Cabe ressaltar que o próprio acadêmico irlandês reafirma a irreligiosidade com a qual a “*Ilíada*” foi escrita: o mundo olímpico e a reverência aos deuses não passariam de um artifício poético criado pela tradição grega que pouco ou nada tinha a ver com a religiosidade e a devoção do cidadão grego contemporâneo.

Não havendo um conceito elaborado e unificado de alma e personalidade até então, seria não menos que válido o recurso a figuras de linguagem que elaborassem o estado psíquico de personagens que agissem contra suas próprias convicções ou que atingissem desempenhos acima do previsto dentro de seus respectivos contextos literários. Assim é possível compreender os artifícios criados na época para se referir a elementos como alma, vontade, paixão, contradição e arrependimento. Tais elementos se encontrarão, por sua vez, mais amadurecidos no final do século V a.C.

Ademais, o tema dos prazeres no âmbito da tragédia grega possui maior destaque com o último dos grandes tragediógrafos gregos, Eurípedes, que é, por sua parte, contemporâneo à guerra do Peloponeso e conseqüentemente ao declínio da democracia, da riqueza e do poderio atenienses. O autor da “tragédia das paixões”,

¹⁰ DODDS, Eric. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002. p. 11-18.

segundo Romilly (1973, p. 115), possuiria este perfil em parte pelo próprio ambiente de desordem e declínio em que o mesmo viveu: Eurípedes não conheceu a glória ateniense das Guerras Médicas como a conheceu o seu predecessor Ésquilo – que, aliás, foi um soldado que lutou em algumas das batalhas travadas contra os persas – , mas viveu uma época de incertezas e questionamentos a partir dos quais se ousava até mesmo criticar os deuses de então.

Este autor retrata o homem em sua inteira crueza, colocando em evidência as fraquezas de suas personagens – fossem elas heróis consagrados ou não –, que acabam por assassinar, suicidar-se, ameaçar, enfim, toda sorte de limitações essencialmente humanas que só Eurípedes pôde colocar em evidência.

Em “Medeia”, por exemplo, as paixões levadas aos extremos pela personagem homônima acarretam o conhecido desfecho trágico da peça com o homicídio de seus dois filhos. Medeia é uma feiticeira que viria a se casar com Jasão, herói grego comandante da nau Argo que partiu em busca da relíquia conhecida como Velocino de Ouro. A relação e a cooperação do casal na busca pelo tesouro em questão indispueram Medeia contra a sua própria família, o que lhe seria uma agrura ainda pior tendo em vista que o herói grego a abandonaria futuramente para casar-se com a princesa Glauce de Corinto, de maneira a aumentar seu poderio político.

A peça se inicia com um diálogo entre a nutriz e o pedagogo, ansiosos com o destino desta mulher e de suas crianças, e em seguida parte para as lamúrias desta última, transtornada com sua sorte ao mesmo tempo em que se encontrava arrependida de seu matrimônio fracassado e do leito nupcial que partilhara com um homem tão injusto.

Medeia se vê diante de uma ordem do rei Creonte para deixar Corinto junto com seus dois filhos. De nada servem os seus apelos, pois o rei é sábio o suficiente para não correr ocasionais riscos que implicaria a hipótese de conceder abrigo à mulher abandonada. Usando de sua astúcia, a feiticeira altera convincentemente os elementos de seu discurso para enfim dar lugar a uma armadilha que colocaria em prática para assassinar a nova ocupante de seu antigo leito nupcial: convence os presentes de que desejaria se retratar pela cólera com a qual havia reagido ao anúncio do seu exílio e, para isso, prepara uma túnica juntamente com uma coroa para a filha do rei, que acaba morrendo seguida por seu pai ao usá-las.

Assim que é informada pelo mensageiro a respeito do resultado de seu maléfico plano, Medeia sente prazer com as mortes provocadas por ela que ruiam a casa real de Corinto:

Me custaria pouco rebater
teus argumentos, mas relata demoradamente
os últimos suspiros:
o fim funesto aviva-me o prazer.¹¹

Medeia mistura suas paixões com considerações éticas nas quais se encontra completamente desorientada. São diversas as vezes em que aparenta se arrepender dos passos dados em direção a um abismo moral ao qual parece estar predestinada desde o início da trama. O medo de ser retratada como fraca, incapaz e covarde por parte de seus inimigos faz com que, não sem muitas contradições internas e conflitos interiores, resolva finalmente por assassinar também os seus dois filhos, de modo que o sofrimento infligido em seu ex-marido Jasão compense para ela a agrura que a própria assassina viria a sentir.

A evolução do enredo desta tragédia torna clara a oposição entre a busca por satisfação e prazer pessoais e a moralidade individual, tema que servirá de pano de fundo para outras obras como “Hipólito” e “As Bacantes”, por exemplo. Medeia é um caso claro de alienação de normas sociais estabelecidas e dos valores humanos mais primordiais mediante o enfraquecimento da razão em uma espécie de estado de descontrole emocional. Com esta peça Eurípides desbrava novas camadas da natureza humana, motivo pelo qual é considerado por Jaeger como sendo o primeiro psicólogo. Para ele, (Eurípides) “é o descobridor da alma num sentido completamente novo, o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas” (JAEGER, 2003, p. 408).

Vê-se um outro exemplo claro desta descoberta do mundo das paixões humanas na tragédia “Hipólito”. A personagem homônima é um jovem casto devoto à deusa da caça Ártemis, a saber, uma personagem divina mitológica conhecida por sua virgindade e por sua relação de proteção aos animais selvagens e à natureza de modo geral. Nesta peça, o distanciamento do jovem caçador das relações amorosas – Hipólito diz saudar apenas de longe Afrodite – desperta o descontentamento da

¹¹ EURÍPIDES. **Medeia**, 1131.

deusa do amor, que, como forma de puni-lo, infunde em sua madrasta Fedra o desejo desenfreado pelo próprio enteado.

A esposa de Teseu, confrontada com aquilo que percebia assolá-la, trava uma luta interna contra o desejo pelo prazer que observava surgir dentro de si. Esse desejo aparece como uma clara oposição à devoção casta de Hipólito, que por seu turno vem a saber dos intentos de sua madrasta a partir do momento em que uma serva quebra o segredo que guardava até então. A intervenção de Afrodite em sua alma é como uma fonte de erros que acometem os filhos aos quais os pais vêm em auxílio¹², e sem saber o que fazer, tampouco tendo forças para resistir àquilo que era mais forte do que si, Fedra decide por colocar fim à própria vida:

Eis por que, ao desamparo do sacro,
a doença embasbacante de Afrodite
fende sua mente.
Duro revés a imerge.
Retesa na viga do quarto nupcial
O liame suspenso
e o ajusta à pálida cerviz.
Vexa-a a sina estígia:
Prefere a fama de boa nomeada
da ânima, tolhendo o tormento de eros.¹³

Fedra já não vive como tampouco vive o seu desejo. O embate entre a continência – para usar aqui um termo aristotélico empregado em “Ética a Nicômaco” – e a entrega ao prazer resultou em um desfecho catastrófico: além do suicídio desta, há também a maldição de Teseu lançada injustamente sobre seu filho e o arrependimento por parte daquele assim que é revelada a verdade dos fatos e a inocência de Hipólito por parte de Ártemis. Assim, as paixões desenfreadas acabam gerando consequências que não se limitam aos donos destas próprias paixões, uma vez que todo o entorno é conseqüentemente afetado com os seus resultados.

A peça não é uma admoestação antihedonista por parte de Eurípides, todavia revela, em linguagem evidentemente poética, que a busca pelo prazer de um indivíduo sem o autocontrole necessário para domá-la pode ser equiparada à vontade do nume, a saber, impossível de ser vencida ou desprezada. O papel da tragédia euripídiana mostra-se profundamente formador ou “paideico”: os heróis e os demais personagens que antes eram imponentes tanto em Homero quanto nas peças dos tragediógrafos

¹² EURÍPIDES. **Hipólito**, 465.

¹³ *Ibidem*, 765.

anteriores são doravante miseravelmente humanos e sentimentais. A falta de controle das emoções dessas personagens serve como fio condutor para as ações cujos resultados desastrosos arruinarão famílias, casamentos e, em última instância, a própria vida.

1.2 OS FILÓSOFOS FISILOGISTAS E A INFLUÊNCIA DE DEMÓCRITO

Na esteira filosófica, Gosling e Taylor (1982, p. 10) apontam que antes de Platão nenhum filósofo grego se ocupou do prazer como tema principal à exceção de Demócrito. Tanto os autores citados anteriormente nesse trabalho, como Homero, Eurípedes e Hesíodo, como nomes como Teógnis e os sete sábios ocuparam-se do prazer de maneira isolada, sem interesse teórico, limitando-se a máximas e exortações que se apartavam do intento de uma compreensão sistemática do que seria a vida humana e sua relação com a dinâmica do prazer. Em “The Greeks on the Pleasure”, esse fenômeno e essa herança exortativa são denominados “tradição didática” e fazem parte de seus colaboradores poetas, figuras de autoridade, juristas, sábios, conselheiros práticos, enfim, toda sorte de referência das mais variadas origens que abordava o tema do prazer humano de diferentes maneiras.¹⁴

Essas reflexões não eram sistematizada e incluíam até mesmo perspectivas ditas hedonistas, como no caso de Simônides, o poeta de Ceos. Em seu fragmento 79, ele afirmaria que nem a vida dos deuses mereceria ser vivida sem o prazer e, de modo geral, compreende que os prazeres corporais do sexo e dos banquetes seriam aquilo que dariam um sentido à vida fazendo com que valesse a pena ser vivida. Por outro lado, ainda dentro da tradição didática, os membros do movimento pitagórico posicionavam-se de maneira ascética em relação ao prazer. A relação destes últimos com os prazeres carnis manifestava-se, por exemplo, na busca por uma pureza com o intuito de uma purificação da alma, manifestamente uma influência da religião órfica e de suas crenças na existência de sucessivas reencarnações pelas quais os homens haveriam de passar.¹⁵

¹⁴ GOSLING, J. TAYLOR, C. **The Greeks on Pleasure**. Oxford University Press, 1982. p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10-11.

De modo geral, para Gosling e Taylor a posição do que seria a tradição didática foi intermediária, com adeptos do hedonismo como do anti-hedonismo, não havendo nenhuma prevalência entre eles.¹⁶ Além da tradição didática, estes autores identificam na história da filosofia grega pré-socrática o que seria uma tradição fisiológica, representada por autores como Empédocles, Anaxágoras e Diógenes de Apolônia, que legou uma contribuição em sua tentativa incipiente de entender o fenômeno do prazer pelo ponto de vista corporal.

Essa tradição atribuía forte peso ao papel desempenhado pelos quatro elementos que compunham o corpo humano (terra, ar, fogo e água) e a sua consequente interação com as partículas semelhantes que compunham o mundo externo. Cada corpo sozinho emitiria várias dessas partículas que resultavam em uma atuação de semelhantes sobre semelhantes, produzindo pensamento, percepção e prazer. Assim, a visão seria fruto de uma certa proporção equilibrada de elementos emitidos pelo olho e pelo objeto visto: se o objeto visto emitisse muita água e pouco fogo, haveria escuridão e pouca iluminação sobre si, ao passo que se emitisse muito fogo e pouca água, seria demasiado deslumbrante.¹⁷

Uma controvérsia que merece destaque no seio desta tradição fisiológica seria o seguinte dilema: seria o prazer aquilo com o qual o organismo atinge o seu melhor estado ou o elemento resultante do reestabelecimento do equilíbrio inicial perdido pelo organismo? A resposta à questão permaneceu sem uma resposta definitiva na tradição fisiológica da abordagem do prazer. Se por um lado, a restauração do equilíbrio perdido com sofrimentos oriundos de doenças, privações fisiológicas ou sofrimentos desta natureza geraria um prazer imediato, por outro, certos retornos ao equilíbrio, como o vômito, não poderiam ser considerados prazerosos ao menos de imediato. Embora esse legado teórico possua uma fragilidade de modo geral para explicar o fenômeno do prazer como um todo, ele deixou um legado à tradição posterior teorizando a respeito do prazer e introduzindo a noção de falta e desejo como chave explicativa para o funcionamento humano.¹⁸

Para além da tradição fisiológica, Demócrito aparece como expoente de uma teoria avaliativa, sendo o primeiro filósofo a sistematizar uma teoria ética entre os

¹⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁷ Ibidem, p. 19-20.

¹⁸ Ibidem, p. 24-25

gregos. Segundo ele, o que faria a vida valer a pena não seria a posse de bens externos, mas o estado de espírito do indivíduo. Para afirmá-lo, apontam Gosling e Taylor, Demócrito empregou a expressão *euthumia*, no sentido de que alguém em bom estado seria alguém com um “eu emocional e apetitivo” (*thumos*).¹⁹

Diferentemente do emprego do termo *eudaimonia*, que possui forte conotação teleológica, o termo empregado por Demócrito relaciona-se mais com um estado de tranquilidade, sendo por vezes comparado à *ataraxia*, vocábulo empregado pelos epicuristas para se referir a um estado de imperturbabilidade da alma. Ele tampouco associava o prazer a algum processo fisiológico como fazia Empédocles, por exemplo. Vale destacar que a *euthumia* de Demócrito tampouco equivale ao prazer como sendo um fim ou objetivo de vida.

Esse filósofo, pelo contrário, em diversos de seus fragmentos exortava à moderação em relação aos prazeres, dando destaque para as consequências futuras resultantes das más escolhas. Na relação de seus fragmentos de Diels e Kranz, pode-se encontrar admoestações de sua autoria como “Os prazeres intempestivos engendram desgostos (fragmento 71), como também “Os apetites desmesurados por uma coisa cegam a alma para todas as demais” (fragmento 72).²⁰

1.3 A CONTRIBUIÇÃO DOS SOFISTAS

Concomitantemente à era dos grandes concursos dionisíacos da Atenas do século V a.C., o movimento sofista revelou-se de grande importância na história da educação e no próprio surgimento do que hoje se conhece por Filosofia. A coincidência da contemporaneidade desses dois eventos é tão significativa que os sofistas são até mencionados, por exemplo, na comédia "As Nuvens" de Aristófanes, com notável tom de desdém e jocosidade.

Nesta comédia, um agricultor chamado Strepsiades recorre ao “pensatório”, suposta escola sofística de Sócrates, em busca de encontrar uma solução que colocasse fim às suas dívidas familiares criadas pelo vício do seu filho em cavalos. Ao

¹⁹ Ibidem, p. 30

²⁰ **Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito** (Tradução de Alberto Bernabé), p. 291

longo da peça, em determinado momento sairão da casa de Sócrates o raciocínio justo e o raciocínio injusto, conflitantes entre si, com os quais o velho Strepsiades deveria aprender a arte de se livrar das sentenças que o assolavam. Esta dualidade retrata uma característica deste movimento que na peça é representado por Sócrates: cada coisa possui dos *logoi*, sendo um oposto ao outro, e se podia afirmar, segundo Protágoras, o maior expoente dessa corrente, que o homem era a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são enquanto não são.

Os sofistas eram profissionais itinerantes que, diferentemente do costume de então, não se fixavam em uma só pólis, pois viviam percorrendo toda a Hélade grega em busca de alunos que estivessem dispostos a pagar pelos seus ensinamentos. Embora não haja formalmente uma escola sofista aos moldes do que foi a Academia, o Liceu ou o Pórtico, é sabido que a gama de assuntos dominados pelos mesmos variava entre o ensino da retórica até o ensino da virtude, havendo inclusive profissionais que se destacassem pela imensa abrangência de assuntos a respeito dos quais poderiam discorrer por horas, como se deu com Górgias.

O fato de ensinarem mediante a cobrança de honorários foi motivo pelo qual foram objeto de críticas tanto contemporaneamente quanto ao longo da história da filosofia. No entanto, Kerferd (2003, p. 47) relata que a cobrança em si não era por si só questionável, uma vez que é de amplo conhecimento que poetas e demais artistas já o faziam naquele período histórico. Logo, o problema residiria em dois pontos principais: o fato de venderem sabedoria – algo que por si só não é consensual e tampouco mensurável – quanto a disponibilidade dos sofistas de estarem disponíveis a qualquer tipo de pessoa que, possuindo o interesse em seus serviços, se encontrasse nas condições de arcar com seus elevados custos.²¹

Com este movimento, é inaugurada a ideia de que qualquer cidadão – independentemente de seu pertencimento a algum estatuto ou classe social – alcançaria sua excelência última perseguindo aquilo que era denominado de *areté*, ou seja, a excelência (não necessariamente moral) em determinado aspecto humano. Contudo, o conceito de *areté* não era algo inédito na tradição grega, mas ao menos no que se refere à tradição homérica, limitava-se às classes mais nobres de basileus e guerreiros que se distinguiam tanto por sua linhagem – muitas vezes com

²¹ Kerferd, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ascendência divina – como por sua distinguível superioridade no campo de batalha. A novidade conceitual seria então o alargamento do alcance da possibilidade de fruição desta mesma excelência, tornado possível que um homem não-pertencente a uma destas famílias tradicionais gregas, quando disposto a frequentar aulas de retórica junto a um sofista, dominasse a arte do convencimento e do bem falar e, assim, ascendesse socialmente numa grande cidade como Atenas. Não é preciso destacar o impacto deste tipo de prática numa sociedade que tinha suas bases em raízes tradicionalíssimas, como a helênica. Relata Kerferd em “O movimento sofista”:

O currículo da educação sofista não começava do nada – seguia-se ao término do estágio primário. Segundo Esquines, o orador, foi Sólon quem, no início do século VI a.C., tornou compulsório o ensino da leitura e da escrita, em Atenas (Esquines, In Tim. 9-12). Por volta da metade do século V e, provavelmente, mais cedo, havia um sistema bem estabelecido de escolas primárias. Frequentar a escola era o normal para os meninos nascidos livres, embora não haja prova de que a frequência escolar fosse obrigatória. A ampliação da educação para toda a sociedade ateniense que isso implicava não foi popular entre os que olhavam para o passado como para uma época de maior privilégio aristocrático nessas questões. Píndaro opunha aqueles cuja sabedoria vem por natureza (família e nascimento) àqueles que tiveram de aprender. Embora não se saiba ao certo a quem ele estava se referindo, pode-se, com razão, tomar isso como um lance na controvérsia Natureza-Educação, que era importante no período sofista (cf. também sua ode Nemeana, III, 41). Se arete, ou excelência, pode ser ensinada, então a mobilidade social é imediatamente possível; e é claro que Protágoras estava interessado exatamente nessa controvérsia Natureza-Educação quando escreveu: “ensinar exige ambos, Natureza e Prática” (DK 80B3; cf. B10). (KERFERD, 2003, p. 66-67)

Nesta mesma linha, Jaeger argumentava que os sofistas poderiam ser considerados os primeiros professores, uma vez que inovaram ao romper o vínculo antes presente entre religião e educação ou religião e cultura, dando início a uma nova fase em que o ensino e a educação se tornam conscientes e são tratados separadamente, como algo único e independente do ensino religioso antes encontrado na arte dos aedos, por exemplo.²²

Contudo, historicamente a principal contribuição sofista para o assunto investigado no presente trabalho, a saber, a relação entre o prazer e a formação moral, foi o fato de que o ensino a que se dedicavam os sofistas se concentrasse, sobretudo, no homem, em sua natureza e em seu modo de ser, contrariamente à linha investigativa sobre a qual se debruçavam os pré-socráticos, preocupados com a

²² JAEGER, W. op. cit., p. 352.

physis e assuntos diversos. Estes por décadas centraram seus debates em torno de uma explicação racional que pudesse compreender através do *logos* a natureza de todas as coisas, contrapondo-se às narrativas mitológicas que atribuíam aos deuses o princípio de todos os fenômenos relativos às mudanças e às permanências. O sofista Pródico de Céos, por exemplo, afirmará que historicamente desenrolou-se um processo associativo entre a utilidade das coisas ao homem e as figuras divinas, ou seja, tanto os elementos mais básicos que favoreciam a existência humana, como o sol e a lua, quanto as descobertas humanas poderiam ter uma equivalência com algum tipo de deus²³.

Uma vez que não chegaram a um consenso entre si – já que as teses dos pré-socráticos foram historicamente se anulando – os sofistas transferiram o centro de sua investigação para o homem e este deslocamento vai ser desenvolvido posteriormente por Sócrates, que irá mais adiante nestas reflexões e fundará o que se conhece propriamente por filosofia moral.

Por último, cabe mencionar uma última referência a respeito do movimento sofístico e da formação moral, a saber, a reelaboração do mito de “Hércules na encruzilhada” pelo mesmo sofista Pródico, tendo por base o relato de Xenofonte em sua obra “Memoráveis”. Segundo este mito, Hércules, ao se tornar senhor de si, se retira a um lugar isolado para meditar. Deparam-se com ele duas mulheres de perfis completamente distintos: uma decente e nobre e outra imodesta e bem ornada. As duas admoestavam o jovem Hércules, que atingia a idade de decidir qual tipo de vida queria para si, quanto às vantagens e alegrias que a amizade das mesmas proporcionaria ao jovem filho de Zeus. A primeira, chamada de Felicidade – ou ainda de Perversidade por seus inimigos – discorre sobre os prazeres a serem proporcionados aos sentidos do jovem se este se entregasse à sua amizade: pouco trabalho e muitas doçuras ao corpo, obtendo vantagens não apenas com o consumo de iguarias, mas também com o esforço dos demais em detrimento do próprio penar.

A contraproposta a Hércules é feita pela Virtude, a outra mulher com quem se deparou na encruzilhada. Segundo esta, enganoso era o discurso da primeira mulher, pois nem mesmo se poderia gozar dos prazeres se o desejo não lhe ocorresse, pouco adiantando comer sem fome ou beber sem sede. Sua proposta, ademais, seria a

²³ CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010. p.74.

mesma dos deuses e dos homens de bem, sendo protetora dos servidores, amigos e artesãos, e afirmando que através de uma vida de esforço e sacrifício se poderia, sim, usufruir dos prazeres conquanto estes surgissem como um alívio dos desejos naturais decorrentes do trabalho.²⁴

Para Giovanni Reale (2013, p. 60), a elaboração do mito por Pródico não chegaria a ser o desenvolvimento de um esboço de uma filosofia moral, sendo antes de tudo uma ética utilitária. Embora ambas as mulheres representadas pela Virtude e pela Perversidade tivessem modelos de vida distintos, que valorizavam o esforço e a sensualidade, respectivamente, o cerne da questão continuaria sendo o prazer. Aliás, não deixa de ser evidente a hierarquização entre as condutas por elas retratadas, sendo clara a nobreza a superioridade da proposta da Virtude se comparada à “Kakía”, que nem aos amigos haveria de socorrer.²⁵

No entanto, o prazer continua sendo perseguido como fim último, pois o dissenso não se trata de uma concepção teleológica distinta, mas dos meios empregados para realizar um mesmo objetivo, a saber, a busca pelo prazer. Para Pródico, a contenda se dá em como perseguir os prazeres de modo razoável, sendo a virtude a estratégia encontrada para racionalizar a busca destes mesmos prazeres do ponto de vista moral e material, o que faz de Pródico um “utilitarista eudemônico”.

É possível concluir que os sofistas muito contribuíram com o desenvolvimento de uma reflexão sobre a ética humana ao transferirem o núcleo de suas investigações da φύσις para o ἄνθρωπος, transição que contribuiu com que Sócrates obtivesse a dimensão que teve. A influência dos sofistas para uma compreensão mais ampla da formação moral humana se dá notadamente a partir da noção de que o homem se torna excelente preponderantemente com a virtude em contraposição à compreensão de que sua qualidade estaria ligada à estaticidade inerente à camada social em que nascesse. Contudo, estes mesmos sofistas não se aprofundaram no desenvolvimento da compreensão do prazer para a formação moral, motivo pelo qual é fundamental um estudo do pensamento do maior pensador que dialogaria diretamente com eles e cujo legado seria revolucionário para o estudo da ética.

²⁴ XENOFONTE. **Memoráveis**. In: Sócrates. Seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores). p. 64-66.

²⁵ REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. II: sofistas, Sócrates e socráticos menores**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 60.

Desenvolver uma filosofia moral significa, sobretudo, elevar a discussão moral a elaborações de normas que digam respeito não apenas à conduta humana individual, mas à universalidade dos homens em seu conjunto. Ela procura remeter as normas de vida humana ao princípio da razão, articulando a investigação filosófica e suas operações do intelecto no intuito de compreender o que é e o que implica haver uma natureza ou uma essência humana. Como foi citado anteriormente, os antigos, como Hesíodo, Homero, os pré-socráticos e os tragediógrafos gregos, muito discorreram a respeito de uma formação moral individual, assim como acerca de uma noção particular contemporânea de um homem ideal, balizada por comportamentos e expectativas consequentemente éticas. Todavia, valeram-se, para tanto, não de uma definição sistemática e racional do que seria essencialmente o homem ao passo que se guiaram por concepções mitológicas, poéticas ou mesmo norteadas pela compreensão do senso comum prático de então.

1.4 SÓCRATES E OS FILÓSOFOS CIRENAICOS E CÍNICOS

É apenas com Sócrates que será esboçada mais coerentemente uma certa filosofia moral que partirá, antes de tudo, de uma construção específica de um entendimento socrático do que é o homem: o homem é sua alma, e este conceito de alma diferir-se-á do que se escreveu anteriormente sobre o que ela seria. A alma humana para ele será uma alma pensante, racional, que se identificará com o próprio “eu”.

O legado de Sócrates foi transmitido principalmente pelo que se conservou das obras de Xenofonte, Platão e Aristófanes e, embora aquele não tenha deixado nenhuma doutrina escrita, a confiabilidade de sua doutrina é atestada, dentre os outros motivos, pela própria sentença de morte que lhe foi conferida. A profundidade de seu ensinamento confunde-se com a própria conduta moral com que viveu seus anos em Atenas, o que não foi, todavia, impeditivo para que seus inimigos o processassem sob a acusação de corrupção dos jovens e impiedade.

Buscar compreender a contribuição propriamente socrática para o tema do prazer incorre na confrontação com três principais dificuldades elencadas por Gosling e Taylor. São elas: a inexistência de escritos de autoria socrática, o fato de a atribuição

de sua doutrina ter origem majoritariamente em Platão e, por último, a confusão de sua doutrina com a de Platão devido à dificuldade anterior.²⁶

Em primeiro lugar, é necessário salientar que o presente trabalho adota como sendo de Sócrates a doutrina presente nos que são considerados os primeiros diálogos platônicos. Sem entrar nos detalhes e desdobramentos da antiquíssima querela referente aos diferentes estágios da obra de Platão, perceptíveis por traços de sua escrita, pelos temas abordados ou até mesmo pelo desenrolar e pelo desfecho dos diálogos – tornando-se mais abrangentes e complexos em vez de serem curtos e resultarem em aporias –, será adotada a posição de que é o próprio Platão quem manifesta seus pensamentos em diálogos como “Protágoras”, “Górgias”, “A República” e “Filebo”, enquanto Sócrates transmite indiretamente sua doutrina em diálogos como Eutidemo, Ion, Hípias Maior e Menor, Cármides, Laques e Íon, por exemplo.

Assim como os sofistas, Sócrates dedica-se quase que inteiramente ao estudo do homem, mas diferentemente destes, encontra uma resposta a respeito de qual seria a natureza ou essência humana. No diálogo do Cármides, obra em que se discute o tema da temperança, por exemplo, Sócrates discorre a respeito de uma doutrina que teria aprendido com um médico que haveria atendido o rei trácio Zalmoxis:

Esse trácio declarou que os médicos gregos estavam com razão em afirmar o que acabei de dizer-te, ‘mas Zalmoxis’, acrescentou, ‘nosso rei, que é um deus, diz que tal como não deves tentar curar os olhos sem tratar da cabeça, ou a cabeça sem tratar do corpo, do mesmo modo não deves tratar do corpo sem tratar da alma’. Eis, segundo ele, a razão, porque a maioria das doenças escapa ao diagnóstico e controle dos médicos gregos, a saber, porque descuidam do *todo*, que é onde deveriam concentrar sua atenção, pois se o *todo* não está em bom estado, é impossível que a *parte* esteja. De fato, segundo ele, na alma está a origem quer do bem corpóreo, quer do mal corpóreo para o ser humano na sua integridade, e eles são afetados pela alma da mesma maneira que os olhos são afetados pela cabeça. Por conseguinte, a necessidade primordial é o tratamento e cura da alma se o objetivo visado for a obtenção da saúde das partes da cabeça e do resto do corpo.²⁷

Thomas Robinson (2010, p. 67-70) a esse respeito afirma que a analogia feita a respeito da relação entre o olho e a cabeça como um reflexo da relação entre o

²⁶GOSLING e TAYLOR, op. cit., p. 37

²⁷ PLATÃO. *Cármides*. 156d-157^a.

corpo e a alma leva à conclusão de que, para Sócrates, o corpo é parte da alma, assim como a olho é parte da cabeça, não podendo este ser entendido como uma substância completa em si só. O relato socrático faz alusão ao tratamento do “todo” como uma maneira correta de curar os doentes em detrimento do cuidado limitado às partes individuais deste mesmo corpo. No entanto, o “todo” a que se refere, como entendido por Robinson, não se trataria do corpo inteiro e nem de um composto de corpo e alma, mas sim da alma como um todo e o corpo como uma parte integral da mesma. Ser homem é, a saber, ser uma alma que possui também um corpo.²⁸

A alma, para Sócrates, possui uma dupla função intelectual e moral. Não apenas é referida por ele como aquilo do qual se parte para se chegar ao conhecimento das coisas – tendo relação direta com as etapas da apreensão da realidade externa e do conhecimento – mas também com a moral (um *ethos*), uma noção clara acerca da bondade e da legitimidade das ações humanas. Quanto à sua primeira função, lê-se no diálogo “Eutidemo” as palavras conferidas a Sócrates por Platão quanto ao papel desempenhado pela alma neste processo:

(Eutidemo): “E conheces por meio daquilo através do que tens conhecimento ou por meio de alguma outra coisa?”

(Sócrates): “Por meio daquilo através do que tenho conhecimento. Penso que te referes à alma, ou não é a isso que te referes?”²⁹

A posição de Sócrates neste diálogo vem a desagradar os sofistas Eutidemo e Dionisodoro e desmascara esta dupla de profissionais da erística que a todos derrotavam por serem hábeis com as palavras e seus múltiplos significados. Ela também evidencia a clareza com a qual Sócrates tomava conhecimento de todas as coisas tendo como o órgão próprio da inteligência humana justamente a alma.

Ademais, “Eutidemo” é um dos diálogos socráticos em que a capacidade de transmissão da virtude por parte dos profissionais que se julgavam aptos a fazê-lo é colocada em questão. Tanto Górgias, como Protágoras e Eutidemo relacionavam a transmissão do mais nobre conhecimento ao ministério de ensinamentos de ordem retórica e prática que dissociavam o caráter moral da alma, depositando suas

²⁸ ROBINSON, T. **A origem da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010. p. 67-70.

²⁹ PLATÃO. **Eutidemo**. 295 b

esperanças em artifícios do discurso em detrimento da excelência humana e de um ideal de bem.

Ainda que seja Platão aquele que propriamente desenvolverá a teoria das Formas e a importância para o filósofo de contemplar a forma do Bem de modo a ordenar a realidade sensível, Sócrates relacionará o saber – aquilo que, como já visto, era propriamente apreendido pela alma – à capacidade do homem de compreender aquilo que seria moralmente bom, como afirmará Pierre Hadot ao afirmar que, para ele, “o papel do filósofo consistirá em permitir a seu interlocutor “realizar”, no sentido mais forte da palavra, o verdadeiro bem, o verdadeiro valor. No fundo do saber socrático, há amor do bem” (HADOT, 2014, p. 63). Desse modo, saber não será apenas “saber qualquer coisa”, mas saber aquilo que realmente condiz com a realidade humana enquanto partícipe de um bem que se deverá perseguir.

Assim, não limitando-se a teorizar acerca da alma humana no aspecto epistêmico, Sócrates, no que se refere à dimensão moral, encorajava vivamente os seus contemporâneos a refletir a respeito de suas vidas particulares, o que em sua “Apologia” é expresso na sua exortação ao exame de si: ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ (a vida não examinada não vale a pena ser vivida)³⁰. Além disso, argumentava que a ação humana deveria embasar-se em uma determinada hierarquia das coisas quanto ao bem: vergonhoso seria colocar em prioridade aquilo que na realidade seria vil, ao passo que o verdadeiro valor da vida residiria antes na atenção à própria alma cujos desenvolvimento e excelência resultariam em um aperfeiçoamento do qual nasceriam a riqueza e as demais outras coisas tidas em conta pelos cidadãos e pelo Estado³¹.

Ele delega para si uma autoridade a respeito do conhecimento humano que inicialmente parece estar ausente no episódio de sua descrença em relação ao oráculo reproduzido por Querefonte quanto ao homem mais sábio existente até então. Não sendo os artesãos, os poetas ou os políticos os detentores da verdadeira sabedoria, a investigação narrada na “Apologia” conduzirá à tese de que o homem verdadeiramente sábio é aquele que conhece a si mesmo e que conduz retamente a sua vida deixando-se guiar pelas diretivas da razão. A condenação socrática, que é

³⁰ PLATÃO, **Apologia de Sócrates**, 38 a.

³¹ *Ibidem*, 30 b.

levada até as suas últimas consequências voluntariamente pelo próprio réu – como descrito nos diálogos “Críton” e “Fédon” –, é uma prova concreta da exatidão do oráculo délfico e de que o réu a ser condenado eleva-se a uma ciência de que sua sabedoria deve estar alinhada sobretudo com sua conduta pessoal em seus últimos dias de vida. Não lhe seria válido, afirma, apegar-se inutilmente à vida, pois além de ser velho – como o próprio sábio condenado reconhece no “Críton” – saberia que o escândalo causado por uma ocasional fuga colocaria em xeque todo o trabalho de uma vida inteira.

Para se conceber uma excelência anímica a que se referiam os parágrafos anteriores, Sócrates, contudo, tinha para si um modelo do que a alma deveria ser, ou seja, uma espécie de “alma ideal” à qual se deveria aspirar. Para tanto, em vistas de se colocar em prática esse processo de aperfeiçoamento anímico, seria necessário o recurso à virtude, instrumento próprio da natureza humana que esculpe o homem interior, tornando-lhe gradativamente próximo de uma imagem de perfeição anteriormente referida.

Porém, a virtude, segundo o que entende Sócrates, será identificada segundo sua concepção com o conhecimento. Afinal, como tornar melhor alma se não se conhece o que ela é e o que deve ser? O questionamento formulado é legítimo, uma vez que no mundo grego o detentor de uma τέχνη, habilidade ou conhecimento específico de alguma atividade fabril ou profissional em geral, era a pessoa mais apta a responder aos questionamentos competentes à sua matéria – este argumento, aliás, é mencionado nos diálogos “Protágoras” e “Górgias” em um intento socrático de conseguir que seu interlocutor realizasse uma definição conceitual de seu ofício. O mesmo deveria se aplicar segundo a mesma lógica ao terreno humano, no entanto qual seria a τέχνη própria da vida ou da alma do homem?

Sabe-se que os sofistas foram os primeiros a se lançarem nesta direção, mas como já foi visto anteriormente, não conseguiram responder ao questionamento do que seria propriamente essência humana. Assim, o resultado deste movimento foi uma série de docentes que, embora fossem renomados e bem pagos nas mais diferentes cidades-estados gregas, não chegaram a um consenso do que consistia o *métier* próprio do sofista, nem qual seria a justiça ou ainda a excelência humana que se julgavam capazes de transmitir em suas aulas. Para Górgias, por exemplo, o

ensinamento sofisticado consistia no ensino retórico³², o que se traduziria na capacidade de persuasão por parte daqueles dotados da palavra e da arte do convencimento, enquanto para Trasímaco, como retratado na “A República”, a justiça consistia no governo dos mais fortes sobre os mais fracos³³, sendo justo aquele que seria capaz de cumprir servilmente as ordens que seus superiores lhe impuseram³⁴.

O projeto socrático referente à excelência humana tem por base a premissa de que o bem deriva diretamente do conhecimento humano. O homem tem por interesse próprio fazer o que é bom para si mesmo, sendo ninguém em plena consciência capaz de agir voluntariamente de modo contrário aos seus próprios interesses. Desse modo, uma ação má não é mais que um simples erro de cálculo, ou seja, uma visão defeituosa daquilo que o homem enxerga inicialmente como sendo um bem. Logo, ao passo que se se conhece mais profundamente a natureza das coisas, maior exatidão o indivíduo terá em seus atos, já que sua sabedoria estará ciente da conveniência das diferentes ocasiões que se lhe apresentam durante o seu viver, sabendo racionalmente aquilo que lhe é bom e o que não é.

Ser virtuoso, dessa maneira, estará diretamente ligado a ser sábio, o que pode acarretar, como afirma Giovanni Reale, uma crítica a um certo intelectualismo socrático, uma vez que a vontade humana e a dimensão irracional da natureza do homem parecem não tomar parte no seu agir.³⁵ No diálogo “Mênon”, Platão coloca nas falas de Sócrates a ideia de que a transmissão da virtude só seria possível se houvesse uma identificação entre virtude e conhecimento, uma vez que era evidente que este último poderia ser transmitido:

Ora, se a virtude se encontra, de algum modo, na alma e é necessariamente útil, terá de ser discernimento, porque tudo o mais que na alma existe não é em si mesmo nem útil nem prejudicial; com a adição do discernimento ou da insensatez é que se torna prejudicial ou útil. De acordo, portanto, com esse raciocínio, se a virtude é útil, terá de ser discernimento.³⁶

O agir virtuoso pressupõe, além disso, uma certa noção de controle interior cujo resultado é a liberdade da ação. O homem, além de ser sábio, precisa também ser livre para poder agir virtuosamente, não estando os seus atos condicionados por

³² PLATÃO, **Górgias**, 449 a.

³³ PLATÃO, **A República**, 338 c.

³⁴ Vale-se aqui do conhecimento que se tem desses dois sofistas conforme relatado por Platão.

³⁵ REALE, Giovanni, op. cit., p. 271

³⁶ PLATÃO. **Mênon**. 88 c-d.

impulsos derivados pela busca de prazeres desenfreados que subjugariam, por sua vez, a alma. Fernando Santoro, em sua análise do papel do autodomínio elogiado por Sócrates no “Banquete”, aponta ser o prazer o elemento capaz de colocar à prova o nível de educação moral adquirido pelo homem no seu processo de desenvolvimento:

O relacionamento entre um homem maduro, senhor de si, e um jovem que aspira a esta condição é, por sua própria situação, um campo de problematização do comportamento. O homem deve dar o exemplo e incentivar o desenvolvimento do caráter, das virtudes como a coragem, a justiça, a sabedoria e a temperança. O jovem tem de valorizar-se e aprender o domínio sobre que lhe garantirá maturidade e liberdade, mas esta aprendizagem acontece sob exercícios e provas no terreno capcioso de Afrodite, propício à fraqueza, à desmedida, às paixões e à loucura. O campo do prazer é cindido e demarcado pela prática virtuosa, mas também é o prazer que põe à prova e educa o caráter do jovem para a plena realização de si. (SANTORO, 2007, p.91)³⁷

Este autodomínio supracitado aparece em Sócrates com o emprego inédito do termo ἐγκράτεια, como aponta Jaeger. Será ele que inaugurará o termo cujo conceito servirá de base para todo o desenvolvimento ético posterior que surgirá em Platão e Aristóteles, fazendo do controle próprio uma espécie de virtude que possibilitará o desabrochar de todas as demais, o que faz com que Xenofonte a chame de “base de todas as virtudes”.³⁸ Isso não faz com que Sócrates seja um antihedonista, como pode se pensar em um primeiro momento, mas evidencia antes de tudo o papel que a temperança ocupa em ao longo de sua doutrina como base a partir da qual o homem consegue ocupar-se de assuntos mais elevados.

Se em “Cármides”, diálogo platônico tido como pertencente à fase socrática, a temperança não consegue ser perfeitamente definida – não sendo ao menos, como se discorre nesta obra, tranquilidade, pudor ou ocupar-se das próprias coisas –, ela permanecerá como uma qualidade que Sócrates julgará como “algo benéfico e bom”³⁹ ou como um “grande bem”⁴⁰, o que será uma constante ao longo de toda sua doutrina não-escrita.

No entanto, não se pode dizer que o ensinamento socrático quanto ao prazer fosse tão preciso a ponto de não deixar margem para interpretações diversas entre

³⁷ SANTORO, Fernando. **Arqueologia dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 91.

³⁸ JAEGER, W. op. cit., p. 548-549.

³⁹ PLATÃO, **Cármides**. 169 b.

⁴⁰ Ibidem, 175 e.

aqueles pertencentes ao que se conveio denominar de membros da tradição socrática. Se se quer se limitar à análise de apenas duas escolas desta tradição, os cirenaicos e os cínicos se prestarão muito bem a este papel. Este exame permitirá, aliás, a investigação de outros possíveis aspectos da doutrina socrática comumente não enfatizados nas obras de Platão ou Xenofonte.

Os cirenaicos surgiram com a influência de Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates em vida que defendeu os ensinamentos de seu mestre através de uma hermenêutica hedonista. Estes filósofos estabeleciam duas afetações como norteadores de sua concepção sobre o homem: a dor e o prazer, sendo este um movimento suave e aquele um movimento áspero. Ademais, para os cirenaicos, nenhum prazer seria diferente de outro ou mais agradável que ele. Do mesmo modo, os prazeres permaneceriam como sendo bons ainda que proviessem de causas vergonhosas.⁴¹

Diferentemente da perspectiva epicurista, o prazer para Aristipo, sendo movimento, distingue-se da ausência de dor que, embora sendo benéfica ao indivíduo dela privado, não constitui um prazer em si mesma por ter uma realidade estática, limitando-se a ser um estado intermediário. Havia igualmente uma preferência pela perspectiva somática: a dor mais intensa seria a dor somática em vez da dor psíquica (razão pela qual os castigos são infligidos diretamente no corpo) ao passo que o prazer – sobretudo o corpóreo – é o bem supremo por estar mais em conformidade com a natureza e por inquietar a insaciedade humana uma vez obtido.⁴²

O próprio Aristipo viveu uma vida completamente hedonista, como o relata Diógenes Laércio em sua obra “Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres”. Essa afirmação é exemplificada por inúmeros relatos acerca de sua conduta que incluem diversas passagens que narram suas experiências com cortesãs ou ainda seu convívio com governantes que lhe concederiam favores em troca de sua presença e seus ensinamentos, como se vê, por exemplo, no episódio em que:

“Enquanto lavava a sujeira de suas verduras Diógenes viu-o passando e disse: “Se tivesse aprendido a usar verduras como essas, não terias de

⁴¹ DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 69.

⁴² Ibidem.

cortejar os reis”. Sua resposta foi: “Se soubesses conviver com os homens, não estaria lavando verduras”.⁴³

Tampouco envergonhava-se de suas extravagâncias, mantendo-se coerente com a doutrina professada dentro da escola cirenaica:

Certa vez Platão o censurou por sua extravagância e Aristipos perguntou: “Consideras Dionísios um homem bom?” Diante da resposta afirmativa ele disse: “Entretanto sua extravagância é maior que a minha; logo, nada impede que um homem viva extravagantemente bem”.⁴⁴

Segundo Terence Irwin (2007, p. 50), o hedonismo de Aristipo dialogaria com o hedonismo eudemonista do Sócrates do “Protágoras” platônico – como se verá no capítulo seguinte deste trabalho –, mas distingue-se dele ao estabelecer que o *télos* da vida seria o prazer e não a felicidade. Para Aristipo, o fundamental para o homem seria o prazer do momento, enquanto a felicidade se trataria de um acúmulo de prazeres e a preponderância desta sobre a dor ao longo da vida. Esta concepção moral de Aristipo abala o entendimento convencional que equiparava a eudemonia à felicidade quase que automaticamente, como pressuporia Aristóteles, por exemplo, em sua “Ética a Nicômaco”. Para ele, a felicidade só seria interessante do ponto de vista do acúmulo de diversos “prazeres do agora”, e não como uma perspectiva a longo prazo como outros tenderiam a pensar.⁴⁵

O eudemonismo era rejeitado por eles também por motivos epistemológicos. Os cirenaicos atribuíam aos afetos a capacidade de compreender o mundo exterior, sendo céticos quanto a todo o resto. Assim como o Protágoras do “Teeteto” de Platão afirma a relatividade de uma bebida com base no gosto individual – colocando, assim, o homem como a medida das coisas –, Aristipo afirmará que não se poderá conhecer as propriedades da bebida em si, apenas os afetos que nos homens ela será capaz de despertar. Isso fazia com que qualquer outra perspectiva de compreensão da realidade fosse colocada em segundo plano: a felicidade, assim como a bondade, são termos abstratos em torno dos quais existem muitas disputas e controvérsias. Contudo, o prazer e os demais afetos são realidades evidentes sobre as quais não pairam suspeitas, fazendo com que uma coisa seja boa se se sente prazer com ela.⁴⁶

⁴³ Ibidem, p. 64.

⁴⁴ Ibidem, p. 65.

⁴⁵ IRWIN, Terence. **The Development of Ethics**, vol. I. Oxford, 2007. p. 50.

⁴⁶ Ibidem, p. 52.

Outro movimento subsequente ao evento socrático foi o advento dos cínicos, que contrariamente aos cirenaicos, tinham uma perspectiva do prazer muito mais restrita. Em primeiro lugar, os fundadores do cinismo negavam que o prazer fosse um bem. Para eles, a virtude não seria apenas necessária para a felicidade, mas suficiente para a mesma, disputando com os cirenaicos o verdadeiro legado da doutrina de Sócrates, o que fez com que Platão chegasse a afirmar que Diógenes o Cínico seria um Sócrates que havia se tornado louco.⁴⁷

Os cínicos limitavam os seus desejos ao estritamente necessário para que mantivessem sua vida de modo justo e digno, desprezando posses, riquezas, assim como convenções sociais. Como seu objetivo era satisfazer-se com o mínimo possível, argumentavam que o estilo de vida endinheirado e dispendioso despertava mais desejos, fazendo com que os ricos fossem finalmente os mais necessitados dos homens. Desse modo, a posição cínica quanto ao prazer alinha-se ao Sócrates do diálogo “Górgias” de Platão, que concebe – para rebater o hedonista Cálicles – a felicidade como sendo uma condição adaptativa do homem aos seus desejos, em contraposição à visão de Cálicles que a vislumbraria como sendo uma maximização do prazer.⁴⁸

Nessa linha, se os desejos humanos são plásticos, moldáveis e adaptáveis, a perseguição de prazeres que inevitavelmente envolvem dores, ansiedade e esforços acabaria por dificultar a obtenção deste estado de felicidade e saciedade, fazendo com que o mínimo possível de suscetibilidade e riscos seja preferido pela doutrina cínica. Terence Irwin (2007, p. 63) enfatiza o fator psicológico irracional referente aos apegos gerados pelo prazer: se se goza de prazeres e bens desnecessários, uma ocasional perda ou dificuldade de acesso a estes mesmos prazeres e bens provocariam uma difícil aceitação pessoal desta nova situação. Caso porventura esse apego irracional não existisse, acrescenta o autor, ainda assim para os cínicos a existência do prazer de nada serviria senão à distração do verdadeiro bem.

Antístenes, discípulo de Sócrates, é considerado o fundador do movimento cínico, e de seu mestre herdou como legado principal a preocupação com a liberdade da alma e a conquista da virtude. Giovanni Reale (2013, p. 168) aponta que, se por

⁴⁷ Ibidem, p. 60-61.

⁴⁸ Ibidem, p. 59.

um lado, este filósofo acolheu a doutrina socrática quanto à importância da posse da virtude, absorvendo assim o conteúdo de certo intelectualismo socrático, por outro, ele enfraqueceu esta mesma doutrina limitando o seu alcance à figura de Sócrates ou à primazia das ações em detrimento do conhecimento. O fundador do cinismo, pode-se dizer, tendo sido como que um nominalista *avant la lettre*, preocupou-se preponderantemente com o particular a despeito dos universais, razão pela qual sua doutrina ia de encontro com o que afirmava Platão, outro discípulo do mesmo mestre, que se preocupava, por sua vez, com um desenvolvimento teórico lógico-matemático e investigações metafísicas que ultrapassavam a abrangência das afirmações de Antístenes.

De algum modo Antístenes dá continuidade à anteriormente mencionada revolução socrática quanto à enunciação dos verdadeiros valores humanos em contraposição às honrarias, ao dinheiro e à saúde. Contudo, como os cirenaicos, radicalizou-se nos rumos tomados por sua investigação, atribuindo uma valoração moral ao prazer de modo categórico e radical, o que é mais bem exemplificado em suas próprias sentenças: “Prefiro antes enlouquecer do que experimentar prazer” ou ainda “Se pudesse ter entre as mãos Afrodite, eu a atravessaria com uma flecha”⁴⁹. Sua preocupação com o prazer e sua consequente oposição a ele estavam ligados à centralidade ocupada pela autarquia humana e pela supracitada liberdade da alma: não ter necessidade de nada não seria apenas bom, como indispensável para ser feliz. Defender, portanto, a distância de todo o tipo de prazer seria uma salvaguarda da capacidade humana de agir livremente sem se comprometer com vícios e apegos decorrentes de uma experiência extremamente viciante e comprometedora, como um menino que prova doces pela primeira vez e não consegue esquecer o que sentiu.⁵⁰

Destarte, pode-se afirmar que as éticas cínica e cirenaica são, apesar de antagônicas, um paradoxal desdobramento de uma ética socrática centrada na formação moral do indivíduo tendo em vista a centralidade do tema do prazer no processo de tomada de decisão dos homens e no estabelecimento de seus valores. Reale (2013, p. 201) considera-os como pertencentes à categoria de “socráticos menores” uma vez que os resultados a que chegaram seriam indiscutivelmente inferiores às conclusões que seriam obtidas por um outro discípulo socrático chamado

⁴⁹ REALE, op. cit., p. 173.

⁵⁰ Ibidem, p. 170.

Platão. Ao mesmo tempo é inegável o fato de que contribuíram, contudo, com o desenvolvimento das correntes de pensamento hedonista e antihedonista, que permanecerão por seu turno uma constante ao longo do pensamento grego antigo.

2 PLATÃO: UMA EVOLUÇÃO DA COMPREENSÃO DO PRAZER

2.1 PLATÃO E O PRAZER: UMA INTRODUÇÃO

Platão é um autor cuja obra é comumente associada a uma concepção antropológica que vê o homem como um ser extremamente racional e ao mesmo tempo eivado de paixões que o perturbam a ponto de fazê-lo desviar-se de sua natureza.

Sendo a obra platônica vasta e diversificada (havendo diferentes traços referentes a períodos relacionados comumente à maturidade do autor), analisá-la por completo seria uma tarefa longuíssima e não necessariamente proveitosa. Longa, antes de tudo, pois Platão é aluno de Sócrates e conseqüentemente herda deste o interesse em estudar assuntos relacionados à alma humana em seus mais diferentes aspectos: o amor, a temperança, o bem, a amizade, o prazer, a justiça, a beleza, a religiosidade, a coragem etc. E não necessariamente proveitosa pelo fato de que apesar da presença considerável do tema do prazer e da educação moral ao longo de grande parte dos diálogos platônicos, nem todos eles abordam estes temas ou ainda nem todos chegam a uma conclusão satisfatória – resultando em ἀπορίαί – sendo de pouca contribuição, deste modo, para este estudo. Desse modo, faz-se necessário fazer um recorte que ao mesmo tempo se afaste dos diálogos dito socráticos – onde não se distingue o que realmente é a teoria platônica e o que na verdade seria um retrato da doutrina socrática – e se debruce sobre o cerne da questão investigada neste trabalho.

Se o prazer é um tema recorrente em suas obras, aparecendo em vários diálogos de sua fase inicial e como um tópico importantíssimo no diálogo “Banquete”, por exemplo, Francisco Bravo (2009, p. 363) aponta que, no entanto, é apenas em “A República” que Platão realizará uma união de duas teses relativas ao prazer que surgirão no “Fédon” e no “Protágoras”, a saber, o intelectualismo e o emotivismo, respectivamente.⁵¹ No “Fédon”, os sentidos aparecem como capazes de cegar os homens da mesma maneira que o sol os cega durante um eclipse. Neste diálogo referente à alma, grande ênfase é dada à imortalidade anímica em detrimento dos

⁵¹ BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**. São Paulo: Paulus, 2009. p. 393

prazeres do corpo que, numa atitude intelectualista, seriam segundo Platão estranhos àquela. Enquanto isso, em “Protágoras”, o tal argumento hedonista com que é iniciada a discussão se daria pela tese segundo à qual o bem é identificado ao prazer e o mal a um prazer que privaria o indivíduo de usufruir de prazeres ainda maiores.

“A República”, considerada o *Magnum opus* de Platão, apresenta por sua vez um esboço de uma teoria da justiça, da alma humana e da cidade ideal. Segundo Pappas (2017, p. 371), ela pode ser considerada uma obra completa do ponto de vista da representação do platonismo como corrente teórica por abordar três de seus principais pontos que foram legados ao mundo antigo: abordagem a questões avaliativas dentro da filosofia (moralidade individual, justiça pública, beleza mundana e transcendente), especulações metafísicas ambiciosas (forma, número e proporção) e a prática de questionar e responder logicamente (definição e refutação).⁵²

O prazer ocupa papel importante nesta obra no que diz respeito à compreensão de quais fatores contribuiriam para o agir humano, assim como pela exposição dos desafios a serem encontrados e superados para uma formação completa dos guardiões da pólis. Merecem destaque particular, neste sentido, os livros I, III, IV, VIII e IX cujos textos serão repetidamente mencionados nas próximas páginas. É em “A República” que se dará a célebre teoria platônica de tripartição da alma e conseqüentemente os tipos de regime político, os tipos de homem e os tipos de prazer associados a cada uma das três partes da alma. O prazer, como se verá, não será um fenômeno que se limitará apenas à sua parte mais concupiscente – representada pelas massas na analogia platônica entre alma e pólis –, pois se fará presente também nas partes irascível e racional da alma, representadas, por sua vez, pelas classes dos guardiões e dos filósofos-reis nesta mesma analogia.

Já “Filebo” tem sua escolha facilmente justificada por constituir, segundo a tradição, o diálogo a respeito do prazer por excelência. Nesta obra, as personagens de Sócrates, Protarco e Filebo explorarão noções de veracidade e falsidade do prazer; e também serão investigadas as origens do desejo, fazendo recurso, quando necessário à questão do um e do múltiplo e às noções de limite e ilimitado.

⁵² PAPPAS, Nickolas. **A República**: uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 371.

Assim, tendo em conta todas as considerações anteriormente mencionadas, propõe-se o presente trabalho a investigar qual seria o papel que compete ao prazer humano em uma vida boa levando em consideração o aspecto moral recorrente na obra de Platão. Seria o prazer um fator limitante à busca de uma vida teórica dentro de uma perspectiva platônica dualista, como retrata o diálogo “Fédon”, ou será ele algo benéfico para o homem que o usufrui sob determinadas condições? Neste capítulo serão estudadas algumas das principais obras de Platão em torno desse assunto, em particular “A República” e “Filebo”, de modo a encontrar uma resposta satisfatória às perguntas elaboradas acima.

2.2 O DIÁLOGO “PROTÁGORAS” E O HEDONISMO SOCRÁTICO

“Protágoras” constitui um marco no que se refere ao entendimento da compreensão socrática sobre o prazer justamente pelo que se verá quanto à parte final do diálogo em que é feita uma identificação do apazível com o objetivo de vida do homem. O enredo desta obra, que comumente é classificada como um dos diálogos da fase cronologicamente intermediária de Platão, inicia-se com a apresentação de um Sócrates como um verdadeiro médico da alma, preocupando-se com saúde anímica do jovem Hipócrates que, deslumbrado e encantado com a presença do sofista de Abdera na casa de Cálidas, apressa-se em convidar seu amigo para se juntar a ele com o intuito de aprender com o referido professor estrangeiro.

O mestre de Abdera, que se hospedava em uma casa em que se encontravam ninguém menos que os notáveis Hípias e Pródico, assume ser um representante de uma antiga tradição da qual faziam parte Homero, Hesíodo e Simônides, por exemplo, que por motivos adversos não podia assumir-se abertamente como sofista, sendo necessário um disfarce por meio de poesia, mistérios e profecias.⁵³ Interrogado finalmente quanto ao seu ofício pelo recém-chegado visitante, Protágoras apresenta-se inicialmente como mestre do ensino da arte política, assumindo-se capaz de ensinar a :

⁵³ PLATÃO. *Protágoras*, 316 d.

“Tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e discursar”.⁵⁴

Torna-se rapidamente claro que o ofício do interlocutor de Sócrates não constituía propriamente técnicas (τέχναι) como se passaria no caso dos construtores de edificações ou navios, áreas nas quais um *savoir-faire* era fundamentalmente requerido para deliberações e discussões públicas sob pena de escárnio e desprezo. Contudo, a deliberação específica da sociedade ateniense relacionada a temas ligados à condução da cidade compreendia então tanto políticos quanto artesãos não dotados necessariamente de ensino retórico ou mesmo político.

Quanto à capacidade de tornar os demais homens melhores e à necessidade que assim fosse para o bem-estar da cidade, Protágoras se vale da narrativa de Epimeteu e Prometeu para justificar com esse relato mitológico que a sociedade humana foi criada através de estágios diferentes nos quais recebeu progressivamente o fogo divino que lhe dotou de sabedoria para sua sobrevivência – sem que com isso necessariamente recebesse a sabedoria política – e futuramente justiça e pudor para que houvesse certa ordem nas cidades. Essa última dádiva divina representaria o grau de importância atribuído por Zeus à justiça e ao pudor, visto que o indivíduo desprovido deles constituiria uma doença à cidade e deveria ser condenado à morte.⁵⁵

Desse modo, Protágoras justifica a necessidade do ensino da virtude, que não seria algo dado por natureza nem originado espontaneamente, mas sim algo que poderia ser transmitido a alguém disposto a pagar um mestre em troca de seus ensinamentos. Curiosamente, essa posição é contestada por Sócrates, que em um primeiro momento parece duvidar da capacidade de se ensinar a virtude, representando um desafio à atividade profissional do professor da Abdera presente diante de seus alunos e ouvintes. Essa contestação dará, por sua vez, início a uma longa discussão que se estenderá durante todo o diálogo tendo como centro a divisão das virtudes: seriam elas partes integrantes de um todo, desempenhando cada uma um papel análogo às partes do rosto ou serão estas mesmas virtudes nomes

⁵⁴ Ibidem, 318 e.

⁵⁵ Ibidem 322 c-d.

diferentes para uma mesma coisa, sendo intercambiáveis ou essencialmente indiferentes assim como o são as diferentes partes do ouro?⁵⁶

O sofista em questão defenderá o argumento central de que as virtudes são diferentes umas das outras, possuindo capacidades qualitativamente diferentes entre si, sendo possível possuir uma virtude sem que se possua todas as outras (como exemplificado no caso da coragem, que segundo ele, é constantemente possuída por homens injustos). A investigação em torno desta tese por parte de Sócrates fará com que ele assuma por seu lado a o argumento da unidade das virtudes, pois demonstrará certas semelhanças entre a justiça e a piedade e outros pares de virtudes, estabelecendo inclusive certas objeções a respeito da coragem – caracterizada por Protágoras como uma virtude diferenciada.

Protágoras ao afirmar que coragem não seria o mesmo que audácia – visto que o corajoso seria audacioso e este último não forçosamente corajoso – acaba introduzindo com isso, através de Sócrates, o elemento do conhecimento para o cerne do debate, o que faz o visitante lhe questionar se coragem não seria o mesmo que sabedoria. Disso decorre a introdução do argumento hedonista por parte de Sócrates em 351 b-c, que sugere inicialmente que a vida boa decorreria de uma vida aprazível e uma vida má de uma vida dolorosa: “τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ’ ἀηδῶς κακόν”. Este argumento é reforçado ainda pelo desdobramento do discurso seguinte, que em sua réplica ao sofista estabelece que as coisas são boas se aprazíveis, uma vez descartadas as consequências futuras:

Eu me refiro ao seguinte: enquanto aprazíveis, elas não são, enquanto tais, boas, desconsiderando futuras consequências que lhes sejam diversas? E inversamente, as coisas dolorosas não são, por sua vez, da mesma forma más, na medida em que são dolorosas?⁵⁷

O núcleo do argumento hedonista no diálogo se encontra no fato de o prazer ser utilizado por Sócrates como régua principal para o estabelecimento de uma vida boa e de uma vida ruim, o que é reforçado pelo questionamento de 351 e que isola a bondade junto com a aprazibilidade: “τοῦτο τοίνυν λέγω, καθ’ ὅσον ἡδέα ἐστίν, εἰ οὐκ ἀγαθά, τὴν ἡδονὴν αὐτὴν ἐρωτῶν εἰ οὐκ ἀγαθόν ἐστίν”. Isso supõe que o prazer não possa ser utilizado, como afirmado pela maioria dos homens, como causa que

⁵⁶ Ibidem, 329 d.

⁵⁷ Ibidem, 351 c.

justifique as ações incontinentes, o que suporia que o conhecimento quanto à moralidade das ações fosse sobrepujado pela instantaneidade dos benefícios decorrentes da ação prazerosa, o que em um primeiro momento seria aceitável supondo que a incontidência seja empírica e cotidianamente observável na vida corrente em virtude de os atos bons serem comumente preteridos por atos menos nobilitantes. Assim, Sócrates estaria negando a impossibilidade do fenômeno da *akrasia*, isto é, a ação moralmente má a despeito do conhecimento de sua natureza ruim.

Assim Sócrates demonstrará que não havendo o fenômeno de “ser vencido pelo prazer”, a explicação daquilo que é cotidianamente descrito como “prazer mau ou ruim” no fundo é um mau cálculo de uma equação que desconsideraria os sofrimentos e dores decorrentes de um prazer considerado momentânea e equivocadamente benéfico. Isso não significa que o prazer seja mau por ser prazer, como afirmado anteriormente em 351, mas que a *akrasia* é no fundo resultado de ignorância (ἀμαθία)⁵⁸ e que o conhecimento desempenha um papel fundamental no que se refere à “salvação de nossas vidas”, podendo ser sintetizado – ao menos no que se refere ao âmbito ético – como a arte de medir quais ações desempenharão a longo prazo prazeres maiores e dores menores.⁵⁹

Nisso se dá a diferenciação principal da tese socrática presente em “Protágoras” da perspectiva sibarítica dos cirenaicos quanto ao prazer. Se para este último grupo há uma primazia do prazer momentâneo – sendo o prazer atual o verdadeiro prazer e a felicidade, por sua vez, uma soma de diversos momentos presentes – a concepção socrática apresentada no presente diálogo expõe a centralidade de uma perspectiva diacrônica do prazer, em que um balanço de uma vida toda é preponderante para a avaliação da moralidade de um prazer.

O hedonismo, portanto, não constitui uma alternativa ao eudemonismo, mas na verdade mescla-se a ele. As pessoas perseguem o prazer porque nelas encontram um bem, e o bem segue sendo por sua vez aquilo que é perseguido a rigor. Isso remonta ao argumento utilizado para refutar a possibilidade da incontidência apontada

⁵⁸ Ibidem, 357 e.

⁵⁹ Ibidem, 356 e.

por Sócrates, pois se o prazer é o mesmo que o bem, e os homens dizem que são vencidos pelo prazer, no fundo estão sustentando que não praticam o bem porque são vencidos pelo bem, o que seria contraditório.

Em “Plato’s ethics”, Terence Irwin (1995, p. 87) afirma que a identificação entre o bem e o prazer pôde ser feita por Sócrates em decorrência da necessidade de se evitar um retorno vicioso interminável quanto à justificação para as ações, criando assim o que denomina por argumento “fundacionista”, a partir do qual se estabelece uma ação inicial que se justifique e se explique a si mesmo:

Uma vez que Sócrates se compromete tanto com o eudemonismo racional quanto psicológico, ele considera a felicidade como o único fim que interrompe a necessidade de explicação e justificação, porque não precisa de mais explicação ou justificação, mas torna outros objetivos inteligíveis e justificáveis. Esta afirmação sobre a felicidade, no entanto, não diz exatamente como um apelo à felicidade desempenha o papel apropriado na explicação e justificação.

Uma abordagem comum ao conhecimento e justificação sustenta que a única maneira aceitável de evitar um regresso vicioso da justificação é encontrar alguma fundação auto-justificante. Se também rejeitarmos um regresso infinito na explicação e justificação da ação, então essa linha de pensamento fundacionista nos levará a acreditar que deve haver algum objeto de desejo que seja auto-justificante e autoexplicativo. E esta é uma maneira de descrever o papel da felicidade na ação racional.⁶⁰

Assim, vê-se segundo esse raciocínio que o prazer se presta bem a este objeto de desejo que se explica e justifica a si mesmo uma vez que todos o perseguem, fazendo com que o hedonismo convirja com um eudemonismo “fundacionista” que não retroceda infinitamente em busca de causas primárias que fundamentem o agir. Todos perseguem a felicidade do mesmo modo que todos buscam o prazer em suas vidas.

Em decorrência de todas essas considerações anteriores, depara-se com certa discussão a respeito de se a posição socrática presente em “Protágoras” constituiria verdadeiramente a perspectiva do Sócrates histórico ou mesmo de Platão. Quanto a esta última hipótese, Gosling e Taylor apontam que ela só faria sentido se se considerasse “Protágoras” como uma obra cronologicamente anterior a diálogos como “Górgias”, “Fédon”, “A República” e “Filebo”, dado o seu deslocamento das

⁶⁰ IRWIN, T. **Plato’s Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995. p. 87.

abordagens do prazer realizadas por Platão nestes últimos diálogos que quase em nada se conciliam com o que se vê em “Protágoras”. Se em “Górgias” e “Fédon”, há uma oposição quase que total ao prazer, em “A República”, como se verá adiante, o prazer – com exceção do prazer corporal – encontra o seu devido lugar na cidade, enquanto no “Filebo” até mesmo o prazer corporal tem a sua importância guardadas as devidas ressalvas.⁶¹

Por outro lado, poderia se questionar igualmente se tal concepção hedonista seria defendida pelo próprio Sócrates já que muitas vezes se tem em mente uma imagem intelectualista e dualista a respeito de si; ou ainda que a defesa que Sócrates faz do hedonismo através da identificação do prazer com o bem em “Protágoras” seria apenas um recurso argumentativo que nada teria a ver com a concepção pessoal deste filósofo cuja personagem do diálogo teria se valido para exemplificar a opinião da maioria dos homens.

Novamente Gosling e Taylor destacam um fator interessante como tentativa de solução desta dificuldade: não há como se provar de modo cabal que a tese hedonista presente em “Protágoras” não é exposta seriamente – afirmação com o qual estará de acordo Terence Irwin – uma vez que essa hipótese é levantada preponderantemente por motivos externos a essa obra (a imagem que se tem de Sócrates com base em outros diálogos platônicos). No que se refere a Platão, o Sócrates dos primeiros diálogos não pode ser considerado antihedonista, ao passo que esta posição socrática – se assim se pode chamá-la – só estará presente em diálogos cronologicamente posteriores ao examinado em questão. Ademais, se não se pode considerar como fiel a perspectiva caricatural de Sócrates feita por Aristófanes, em Xenofonte tampouco se poderá encontrar algo que faça rejeitar o hedonismo socrático presente em Protágoras.⁶²

2.3 “GÓRGIAS” E A OPOSIÇÃO AO HEDONISMO CATEGÓRICO

⁶¹ GOSLING e TAYLOR. op. cit., p. 46.

⁶² Ibidem, p. 60-61

Uma vez examinado o “Protágoras”, diálogo controverso quanto à posição socrática (ou platônica) referente ao prazer, cabe avançar na investigação do presente trabalho examinando um menos polêmico, porém igualmente riquíssimo diálogo, “Górgias”. Assim, como o texto anteriormente estudado, o presente enredo gira em torno da presença ilustre de um sofista estrangeiro em Atenas – desta vez Górgias – em torno do qual se reúnem discípulos e uma multidão ansiosos por ouvir seus ensinamentos. Sócrates, tendo chegado atrasado à exposição, é abordado por Cálicles em uma espécie de reprovação que anteciparia o confronto que haverá entre os dois no decorrer da narrativa.

Beneficiado pelo interesse dos presentes, Sócrates tem a oportunidade de interrogar Górgias a respeito do que constituiria o ofício deste último, questionamento este que de início já apresenta certo desacordo visto que o sofista insistia em caracterizar a sua atividade atribuindo-lhe louvores e demais qualificações, enquanto Sócrates, dando início ao diálogo propriamente filosófico, procurava arrancar do estrangeiro uma definição essencial da atividade deste último.⁶³

Havendo sido introduzida a explicação de que seu ofício lidaria com discursos, constituindo ele a arte da retórica, Sócrates investigará em torno de quais tipos discursos esta atividade girará, o que logo se demonstrará com a argumentação de que se trata do tipo de discurso persuasivo, utilizado frequente em situações contenciosas, como os tribunais, sendo para Górgias um bem o domínio sobre os homens que se obtém através da prática desta atividade. Sócrates, por seu turno, assim como havia feito no diálogo com Protágoras, não tardará em levar às últimas consequências a resposta fornecida pelo seu interlocutor ao alegar que as artes dos médicos, dos construtores e demais artífices também lidam com discursos em seus trabalhos, cada um com a especificidade própria de seu domínio.⁶⁴

Com isso, Górgias acaba tendo por assumir que a retórica se ocupa com um tipo de discurso envolvido com a crença em detrimento do saber, sendo altamente persuasivo e capaz, inclusive, de fazer com que um rétor consiga supostamente ser mais convincente que um próprio médico enquanto médico. Isso só seria possível, vale ressaltar, em meio à multidão de ignorantes unicamente. Assim, desencadear-

⁶³ PLATÃO. **Górgias**, 448 e.

⁶⁴ *Ibidem*, 455b.

se-á uma oposição maior entre Górgias, o representante da aparência, e Sócrates, o representante da verdade, o que é manifestado em seus valores, suas preocupações e, sobretudo, na ética pertencente às suas atividades de rétor e filósofo, respectivamente. A retórica, concluirá Sócrates, não conheceria as coisas em si mesmas, mas se ocuparia de satisfazer com a persuasão dos ignorantes apenas.

Desse modo, o filósofo ateniense iniciará uma certa investida contra a retórica, o que se relacionará logo em seguida com o tema do prazer: a retórica, segundo ele, parecia ser a experiência da produção de certo deleite e prazer, não constituindo, contudo, arte, mas sim apenas uma parte daquilo que se entende como adulação. A retórica, aliás, não seria exatamente uma arte, mas sim uma experiência que tampouco é bela. Ela pode ser comparada analogamente com a culinária, aponta Sócrates, pois esta última – diferentemente da medicina – não se preocupa com a saúde do corpo e o seu bom funcionamento, mas sim com a produção de deleite. Este tipo de adulação, conforme se vê nesta passagem, além de ser vergonhosa é também irracional, não podendo tampouco ser chamada de arte:

Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bom. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica o daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento.⁶⁵

Diante de Polo, agora o seu novo interlocutor no diálogo, Sócrates afirmará que em relação à justiça, à legislação à medicina, e à ginástica – todas elas artes (τέχναι) – existirão contrapartidas que correspondem à adulação, sendo elas a retórica, a sofística, a culinária e a indumentária, respectivamente. Essa argumentação pode ser relacionada à passagem do “Protágoras” (314 a-b) em que Sócrates advertirá o jovem Hipócrates sobre os riscos corridos ao abraçar inadvertidamente os ensinamentos sofistas, causando possíveis danos àqueles que absorvem em sua alma um conhecimento potencialmente nocivo.

Ainda para Sócrates, a arte aduladora da retórica – embora fosse atualmente persuasiva – permaneceria sendo o mais ínfimo poder, o que encontra a resistência de um Polo que acredita que o poder ilimitado do tirano, sendo capaz de fazer o que

⁶⁵ Ibidem, 465 a.

quiser, seria bom. Por fim, a discussão entre os dois resultará em um discurso socrático que terá como substância o intelectualismo que lhe é próprio (estruturado em torno do argumento segundo o qual o homem não faz o mal voluntariamente, como demonstrado em 468 a-e), refutando seu interlocutor na crença deste último segundo a qual o tirano se beneficiaria verdadeiramente das injustiças derivadas do uso da retórica, pois:

Quem comete a injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo tendo certa vez cometido injustiça, e menos infeliz, se pagá-la e encontrar a justiça, quer a divina quer a humana.⁶⁶

Desse modo, Sócrates transferirá o cerne do debate da perspectiva científica – com a tentativa de um estabelecimento de uma definição essencial do que seria a retórica – para o campo moral, com a discussão dos temas da justiça e injustiça e do papel e limites do uso da retórica na esfera social e política. A retórica, afirmar-se-á o ateniense no desfecho da participação de Polo no debate, não será útil senão para se acusar a si próprio, identificando e trazendo à tona o ato injusto cometido por si mesmo (ou por amigos e familiares), ou, por outro lado, sendo útil para punir os inimigos à medida que será capaz de fazer com que estes não sejam justamente condenados e, portanto, não paguem as justas penas, tornando-se, assim, piores.⁶⁷

A saída de cena de Polo dará espaço à participação de um dos mais contenciosos interlocutores dos diálogos platônicos. Cálices acredita que Sócrates venceu e refutou Górgias e Polo unicamente por ter recorrido ao sentimento passional da vergonha, comprometendo ambos em suas afirmações e colocando-os em uma espécie de “saia justa”.⁶⁸ Além do mais, Sócrates é igualmente acusado de trapacear com as palavras, abusando da semântica em um claro recurso a técnicas erísticas, nas quais os diferentes contextos e acepções são deturpados de modo a beneficiar o sagaz ateniense. A arrogância de Cálices, aliás, parece torná-lo imune a quaisquer intentos de constrangimento da parte do filósofo.

O novo participante do diálogo assumirá uma postura semelhante à de Trasímaco no livro I de “A República” referente à discussão quanto à justiça. Para ele, seria justo o domínio do superior sobre o inferior. Cálices admoesta Sócrates a se

⁶⁶ Ibidem, 472 e.

⁶⁷ Ibidem, 481 a.

⁶⁸ Ibidem, 482 e.

preocupar com coisas que, segundo ele, importassem de verdade, e em uma nova manifestação de arrogância, faz duras críticas desqualificando o ofício do filósofo:

Essa é a verdade, e tu a compreenderás se abandonares agora mesmo a filosofia e te volveres para coisas de maior mérito. A filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado.⁶⁹

A afirmação de prevalência do superior sobre o inferior não é aceita sem questionamentos por parte do filósofo, que questiona o fator com base no qual tal superioridade se daria: força, inteligência, coragem ou outros atributos. Cálicles responderá que é no âmbito político que ela se manifesta, pois superiores são “os homens inteligentes nos afazeres da cidade e corajosos”.⁷⁰ Isso faz com que Sócrates o interroge a respeito do domínio de si mesmo: se o superior é capaz de dominar os outros, não deveria também dominar a si mesmo, isto é, seus apetites e prazeres?

Desse modo é introduzido o tema do prazer no diálogo, o que se estenderá até o final da obra. Cálicles discordará da proposta de *enkrateia* por parte do ateniense, pois para ele, dominar a si mesmo seria um tipo de escravidão que impossibilitaria a felicidade. O homem feliz e superior, de modo contrário, deveria expandir seus apetites aos máximos para poder ter mais prazer na medida em que os satisfizer:

Pois como poderia ser feliz o homem que é escravo de quem quer que seja? Mas o belo e justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier.⁷¹

Acrescenta ainda que luxúria e intemperança seriam sinônimas de virtude e felicidade. Àqueles que nasceram de leite real, com domínios e recursos, não lhes seria desculpável que não perseguissem o máximo de prazeres que suas realidades poderiam lhes proporcionar. Diferentemente disso – e vergonhoso ainda – seria ocultar-se por detrás da temperança e das leis dos homens, que seriam na verdade espécies de desculpas ou prêmios de consolação dos fracos que, não tendo o caráter ou os meios materiais para viver como deveriam segundo sua própria natureza,

⁶⁹ Ibidem, 484 e.

⁷⁰ Ibidem, 491 c.

⁷¹ Ibidem, 491 e - 492 a.

preferem viver uma vida moderada, assemelhando-se a pedras ou cadáveres, que são seres que de nada necessitam.⁷²

Cálicles propõe em “Górgias” um modelo de vida hedonista que estabelece um novo paradigma eudemonista: o bem é sinônimo de prazer, e viver segundo o prazer é viver uma vida feliz. O hedonismo de Cálicles é completamente distinto do chamado hedonismo socrático presente em “Protágoras”. Se anteriormente foi visto que a felicidade consistia em se obter uma predominância do prazer sobre o sofrimento ao longo de toda uma vida, aqui em “Górgias” Cálicles propõe um hedonismo que almeja o prazer indistintamente e a qualquer custo. Além disso, vale notar que o prazer para ele não é o resultado oriundo de uma satisfação de um desejo, mas o próprio movimento em si mesmo: “Todavia, viver de forma aprazível consiste precisamente na máxima fluidez”⁷³.

Ao identificar o prazer com o fluxo, Cálicles conseqüentemente o relaciona com o movimento. Não à toa os exemplos dados negativamente (pedra e cadáver) são seres inanimados e estáticos. A vida feliz segundo esta proposta seria, portanto, uma eterna busca insaciável pelo elemento que confere uma dinamicidade própria ao viver: estar vivo é estar em movimento não somente em busca pelo prazer, mas em um fluxo de satisfações contínuo. Destacam Gosling e Taylor (1982, p. 71-72), ainda, que este modelo de vida constitui uma vida de prazeres curtos, diferentemente do hedonismo socrático de “Protágoras”, no qual é estabelecida uma perspectiva a longo prazo, pautando-se em prazeres não necessariamente imediatos:

Cálicles é retratado como advogando o cultivo de certos desejos e sua satisfação; os desejos em questão são tratados como carências corporais, sua satisfação como o preenchimento dessas carências. A vida de prazer que Cálicles defende é uma vida dedicada à satisfação de apetites corporais de curto prazo. (...) Os argumentos que são realmente empregados no “Górgias” na verdade não se opõem à tese hedonista do “Protágoras”. Vimos que no “Protágoras” a fórmula 'o agradável é o bom' deveria ser lida ultimamente como 'a bondade é idêntica à agradabilidade de longo prazo', ou, ainda mais explicitamente 'a bondade é idêntica a uma contribuição para uma vida na qual o prazer predomina sobre o sofrimento'. Mas os argumentos contra Cálicles dependem da identificação da bondade não com agradabilidade de longo prazo, mas com agradabilidade imediata.

Por outro lado, Sócrates apresentará como resposta à objeção hedonista de seu interlocutor o seu contraponto que acaba por constituir a doutrina platônica do

⁷² Ibidem, 492 e.

⁷³ Ibidem, 494 b.

prazer em “Górgias”: o homem temperante se satisfaz e logo em seguida se aquieta. Além do mais, para ser feliz ele adequa suas expectativas e seus desejos em relação à realidade que se impõe diante de si. O ateniense sabe que a teoria eudemonista do prazer como fluxo não representa um ideal de vida sólido e satisfatório. Abraçar essa tese significaria, na prática, consentir que uma pessoa sarnenta seria feliz por viver a vida se coçando. Ou ainda – recorrendo a um claro argumento com intenção vexatória – poder-se-ia dizer que se todos os prazeres fossem igualmente válidos, os homossexuais conseqüentemente seriam felizes ao se satisfazerem sexualmente da maneira que lhes conviesse. Cálicles acaba a contragosto tendo de aceitar esses dois argumentos para não se contradizer ou para não perder a discussão ao passar vergonha, o que teria supostamente acontecido com seus colegas Górgias e Polo precedentemente.

A insaciabilidade dos apetites da alma, aponta Sócrates, seria como um vaso roto que não se enche nunca, sendo preferível, assim, uma vida ordenada e temperante a uma vida que não se sacia nunca. A vida feliz, vale destacar, apresenta um componente autárquico que para Sócrates é fundamental, pois a torna imune de infortúnios e imprevistos externos que estão sempre presentes na vida do indivíduo intemperante. Terence Irwin (1975, p. 106) dá o nome de “visão adaptativa” à concepção socrática de felicidade presente em “Górgias”, uma vez que essa vida feliz só é atingida se se adaptam os desejos em relação às condições disponíveis para satisfazê-los:

Sócrates também adota uma atitude crítica em relação ao senso comum, mas ele chega à conclusão oposta. Ele apela para a visão do senso comum de que a vida feliz é 'autossuficiente' (*autarkes*), porque não precisa de nada adicionado, e 'segura' (*asphales*), porque é imune ao infortúnio (Ar. Ret. 1360b14). Sócrates sugere que satisfazemos essas condições se e somente se adaptarmos nossos desejos às condições disponíveis para satisfazê-los e assim garantir sua satisfação. Vamos chamar isso de uma visão 'adaptativa' da felicidade. Se estiver correta, então a demanda do senso comum por autossuficiência refuta a visão do senso comum de que a felicidade requer prosperidade externa. A demanda por prosperidade externa apoia a visão expansiva de felicidade de Cálicles, mas não pode ser reconciliada (segundo Sócrates) com a demanda predominante por autossuficiência e segurança.

Antes de concluir o presente o presente capítulo, é importante notar que “Górgias” introduz um certo antagonismo entre prazeres bons e maus, ideia que aparecerá novamente em “A República” e em “Filebo”, diálogos a serem analisados futuramente. Sócrates consegue fazer com que seu interlocutor reconheça a

existência desses prazeres maus a despeito de ele haver insistido em boa parte do diálogo em um hedonismo categórico, que prega o deleite de qualquer modo.

Mais importante que a difícil tarefa de saber de concluir se há uma evolução coerente na visão platônica entre “Protágoras” e “Górgias” ou ainda se algum dos diálogos representa a visão do prazer de Platão ao passo que o outro representa a concepção socrática por seu turno, é notar a introdução de temas especificamente platônicos neste último diálogo, como as já referidas noções de prazeres maus e bons e também a noção da virtude como um bem que harmoniza a alma, sendo a temperança, por sua vez, este arranjo interno referente aos desejos e prazeres.

Sócrates conclui que a apazibilidade é diferente da bondade, e que se a retórica se preocupa com a salvação da vida, a virtude preocupa-se em salvar a alma. Assim como afirma no “Críton”, ele reconhece que o pior mal existente não será a morte e que o rétor, por seu turno, em nada ajuda na alma do homem⁷⁴. A retórica torna-se assim algo de parca utilidade, razão pela qual se reconhece ser muito difícil encontrar alguém que faça bom uso político desse recurso.

⁷⁴ PLATÃO. **Górgias**, 512 d.

3 EM BUSCA DO PRAZER EM “A REPÚBLICA”

3.1 A JUSTIÇA E A PROPOSTA EDUCATIVA PLATÔNICA EM “A REPÚBLICA”

Em “A República”, obra que marca a maturidade do autor e se diferencia de seus primeiros diálogos (nomeados “socráticos” por se confundirem com os de seu próprio mestre), Platão busca inicialmente fazer uma investigação do que seria a justiça e, ao longo do texto, explorará aquilo de que poderia se chamar *doutrina do prazer*. Buscar-se-á a partir daqui compreender qual o papel ocupado pelo prazer na doutrina ética de Platão, avaliando a possibilidade de afirmar ou de rechaçar o que seria a fundação de uma *ética do prazer* em “A República”.

Logo no primeiro livro da obra, Céfalos, personagem cuja participação se restringirá ao início do diálogo, afirma ser bom um determinado abandono dos prazeres do corpo que acompanha o seu envelhecimento, uma vez que com ele tenha se tornado mais livre de um “senhor despótico e violento” ou de “uma turba de tiranos enfurecidos”.⁷⁵ Discorre ainda que é comum o sentimento por parte de amigos de que a vida verdadeira corresponderia à do período da mocidade se comparada com a dos tempos de então. O poeta Sófocles, de acordo com esta personagem, teria ainda afirmado de que a incapacidade de se unir às mulheres não seria algo a se lamentar, pois constituir-se-ia antes dádiva. Ainda para Céfalos, a velhice seria um fardo completamente suportável para quem houvesse vivido de maneira regrada e temperante, posto que aquele que é escravo de prazeres e desejos sentir-se-ia como que mutilado de parte importante de si mesmo quando se visse privado daqueles.

A concepção de Céfalos, aponta Irwin em “Plato’s Ethics”, é semelhante à concepção socrática da relação entre justiça e temperança em “Górgias”. (IRWIN, 1995, p. 170). Como já visto, a felicidade segundo esta visão é alcançada por uma certa adaptação das condições adequadas para realizar os desejos que se tem, e não perseguir os prazeres a qualquer custo e em maiores intensidades possíveis. Ademais, a justiça e a temperança, segundo ambos, promoveriam a paz de espírito, pois as pessoas temperantes não estariam propensas a mentir ou trapacear para satisfazerem os seus desejos, como ocorre, por exemplo, com os injustos, que geram

⁷⁵ PLATÃO. *A República*, 329 c.

dissensões entre si mesmos e são unicamente exitosos em seus projetos ao deixarem de ser injustos em um momento particular para conseguirem colocar em prática seus empreendimentos.

A discussão do livro I, que antes teria se iniciado com o tema de a velhice ser ou não o período mais difícil da vida, irá se deslocar para um eixo em torno do qual se angariarão outras personagens, como Trasímaco e Polemarco, filho de Céfalos. Em um primeiro momento, aludirão à afirmação de Simônides, segundo a qual a justiça é dar a cada um o que lhe é devido. Acrescentará o filho de Céfalos que a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e Trasímaco, por sua vez, que a justiça não é mais que prevalência da vontade do mais forte. Esta última classificação parte da ideia de que a perfeita injustiça é mais vantajosa que a perfeita justiça, podendo inclusive ser associada à virtude e à sabedoria, tese que irá de encontro ao que desenvolverá Sócrates sobretudo nos livros VIII e IX de “A República”, quando desenvolverá o argumento de que o homem tirânico é o maior dos escravos.

É válido destacar que existe uma controvérsia a respeito da posição ocupada pelo livro I de “A República” dentro da obra platônica. É afirmado muitas vezes que o livro I representaria o período dos diálogos platônicos que refletiriam mais diretamente a doutrina do verdadeiro Sócrates, seja pelo seu estilo, pelo seu caráter aporético ou ainda pelo seu intento caracteristicamente socrático de encontrar uma essência, uma definição de um conceito próprio – no caso, a justiça – que haveria de nortear as discussões do presente diálogo. Ainda que o formato com o qual atualmente é estruturada esta obra seja resultado de uma criação realizada séculos após sua redação original, o presente trabalho – sem entrar no âmago destas especulações historiográficas – tomará a posição de que o texto do primeiro livro de “A República” faz parte de um mesmo corpo doutrinário platônico dos demais nove livros, ainda que possua algumas características em comum com os diálogos socráticos, como por exemplo, a discussão em torno da definição de um determinado conceito e o caráter aporético deste trecho.

Além do mais, Sócrates não haverá de se contentar com a definição de Trasímaco por suspeitar de que a justiça seja virtude e sabedoria, e a injustiça, vício e ignorância. Em função disso, questionará se não é a injustiça, por seu turno, a

responsável pelo nascimento do ódio entre homens, assim como lutas e dissensões, enquanto a justiça apresenta-se como geradora de amizade e concórdia.

Platão ao escrever “A República” investiga um modelo de vida ideal, ou seja, um modelo de conduta que é capaz de tornar o homem feliz ou não. Neste sentido, pode-se afirmar que assim como Aristóteles, Platão é um autor eudemonista, de modo que acredita que um sentido de vida legítimo seja a busca pela felicidade e a vida em consonância com ela. Esta, nos textos originais gregos se expressa pelo vocábulo εὐδαιμονία, que significa literalmente ser governado por um bom δαίμων, isto é, uma boa divindade, um bom gênio. De acordo com a concepção platônica, o guiar-se por um bom gênio está relacionado a uma vida na qual a justiça é o único fator levado em consideração, e não as consequências e riscos implicados em uma conduta reta.

Embora o homem platônico persiga a vida eudaimônica, contudo, dada a sua falibilidade, poderá facilmente enganar-se quanto às vias necessárias para alcançá-la, como expõe Sócrates ao interrogar Trasímaco no que se refere às verdadeiras e falsas amizades: “Mas os homens não se enganam sobre esse ponto, de modo que lhes pareçam honestos muitos homens que não o são realmente, e vice-versa?”⁷⁶ O cálculo humano desempenha aqui uma chave de interpretação importante que poderá ser empregada na compreensão do papel desempenhado pelo prazer para uma educação moral segundo os moldes propostos na República. Se o homem se engana quanto às suas verdadeiras amizades, assim como o governante se engana quanto àquilo que é benéfico e prejudicial ao seu governo, por quais motivos o indivíduo comum, não necessariamente dotado de sabedoria, não se enganaria quanto aos prazeres benéficos e nocivos para a sua felicidade? A medida correta do prazer e a definição do prazer legítimo, como exposto no “Filebo”, apresentarão uma alternativa para aquilo que pode ser pensado indevidamente como um anti-hedonismo radical platônico.

Tão relevante é o conhecimento e o cálculo a respeito das diversas coisas existentes que Platão desenvolve mais a fundo sua teoria ao longo de seu livro II de “A República”. Para melhor entender o que é o homem, sua justiça e sua alma, o autor propõe uma comparação desta última com uma cidade: uma vez que ambos partilham características fundamentais semelhantes, a saber, a dependência de terceiros e a

⁷⁶ Ibidem, 334 c.

presença da justiça e a injustiça em si. Assim, a pólis seria uma maneira facilitada de enxergar o ser humano em grande escala.

A introdução da questão dos guardiões da cidade, sua importância e a sua formação decorrerão da noção introduzida por Platão referente à especialização das atividades produtivas de seus habitantes. Sua teoria antecipa o que desenvolveria posteriormente o economista inglês David Ricardo no século XIX em sua conceituada teoria das vantagens comparativas, esboçada em “Princípios de Economia Política e Tributação”, publicado em 1817. De acordo com o criador da Academia, cada indivíduo deveria especializar-se na tarefa que melhor desempenhasse de modo que a otimização do processo produtivo produzisse ganhos quantitativos que seriam vantajosos para as relações comerciais da pólis. Neste sentido, a segurança estatal não ficaria a cargo de sapateiros ou açougueiros em seus momentos de ócio, mas sim de um corpo profissional especializado cuja formação desde a tenra infância seria voltada para esse objetivo específico.

Uma característica própria destes guardiões – a quem principalmente se destina toda a exortação paideica presente em “A República” – seria o fato de partilharem um atributo com os cachorros, isto é, o fato de distinguirem os inimigos e estranhos daqueles que são amigáveis e familiares. Desta mesma maneira, o corpo defensor da pólis deveria ser treinado, sendo hostil aos invasores e evitando o combate com os seus. No entanto, volta-se à questão do engano e do erro de cálculo, tão comuns em seres defectíveis como é o caso dos homens. A princípio, nada parece ser capaz de assegurar a total assertividade e segurança com base na qual agiriam os guardas, salvo pelo fato de estes serem capazes do conhecimento, que nas palavras da personagem Sócrates pode ser chamado de filosofia.

O prazer determina, aliás, uma distinção entre diferentes qualidades de bens classificados, a saber, em três diferentes categorias por Sócrates: os bens que são feitos enquanto se afeiçoa a ele por si próprio, os bens que são perseguidos enquanto se deleita com ele e igualmente com suas consequências e, por último, os bens que são sofríveis, mas cujas consequências e compensações são favoráveis. A justiça, para o sábio, se enquadraria nesta segunda categoria de bens, sendo uma coisa boa em sua natureza e ao mesmo tempo prazerosa por si própria. Contudo, não é isso o

que as massas parecem julgar, uma vez que a situam no gênero das coisas dolorosas, que são feitas somente por uma questão de aparência e de validação social.⁷⁷

É Glauco, ademais, quem introduzirá para fins de enriquecimento do diálogo a provocadora tese segundo a qual o homem injusto e o justo em nada se distinguem quanto às suas disposições naturais, agindo diferentemente sobretudo por uma questão de oportunidade, força e esperteza. O mito do anel de Gíges, segundo a qual um pastor obtém o sucesso mundano, cometendo homicídio, adultérios e outros delitos após descobrir um anel mágico que lhe conferia a invisibilidade, vai ao encontro do seu argumento de que a justiça somente é conveniente quando existem barreiras externas – que podem, inclusive, serem estabelecidas por outros injustos – impeditivas ao desenvolvimento de ações desta natureza.

Portanto, os injustos seriam desincentivados de se arrependem de seus feitos à medida que poderiam dissuadir os deuses de castigá-los no Hades, oferecendo-lhes sacrifícios nesta vida terrena com os frutos de sua conduta injusta numa espécie de suborno que lhes permitiria continuar gozando dos prazeres relativos à injustiça ao mesmo tempo em que escapariam das eternas penas que lhe seriam naturalmente destinadas após a morte:

Pois ao sermos justos, ganharemos apenas por não sermos punidos pelos deuses, mas renunciaremos aos lucros que surgem da injustiça. Enquanto, sendo injustos, ganharemos os lucros e, por meio de nossas súplicas, continuando a transgredir as leis e a cometer faltas, persuadiremos os deuses a nos deixar escapar do castigo.⁷⁸

A temperança constitui – aponta no livro III – uma necessidade aos mais jovens, que por uma tendência humana tendem a imitar os modelos humanos aos quais são expostos desde o período anterior à idade da razão. O próprio modelo educacional grego de até então, contudo, não parece contribuir para que essa força mimética atue sobre eles positivamente dado o papel desempenhado por Homero como agente da paideia contemporânea. A própria arte da imitação, a saber, é veementemente criticada ao fazer com que homens dignos imitem outros homens ou ainda mulheres, loucos e animais. Sabendo-se que na pólis ideal cada um deverá desempenhar uma atividade que lhe é própria, o indivíduo que se lançar em atividades imitativas

⁷⁷ Ibidem, 358 a.

⁷⁸ Ibidem, 366 a.

desempenharia de maneira questionável seus afazeres, sob o risco de afeiçoar-se aos vícios e realidades imitadas mediante geração prazer, o que poderia resultar finalmente na criação de hábitos ou de uma segunda natureza.⁷⁹

A proposta de formação moral platônica realiza, então, de maneira expressiva, uma consideração à substância dos deuses à qual não se pode demonstrar indiferença. Estes, ao serem retratados na poesia grega – tragédias, comédias e ditirambos – aparecem como seres míticos imoderados, vingativos e excessivamente passionais. Estas figuras narradas por Homero sucumbem aos mais intensos desejos, valendo-se de certas metamorfoses para usufruírem de prazeres nitidamente humanos. A sugestão platônica em relação a este assunto, que aliás compreende a reflexão de Xenófanes quanto ao antropomorfismo, parte do pressuposto da completude da natureza dos deuses que, sendo perfeitos, não poderiam transformar-se em algo de natureza inferior e incompleta⁸⁰.

O desejo, neste sentido, é uma carência, uma incompletude da qual os deuses naturalmente não pereceriam, sendo estritamente necessário retratá-los na cidade ideal de acordo com a sua verdadeira imagem. Admitir o contrário seria estabelecer uma concessão ao falso, o que seria algo antinatural, uma vez que segundo Platão, o ser humano teria a inclinação a receber o verdadeiro e afastar-se espontaneamente o falso de si:

Na parte de certa forma soberana de si mesmo, e a respeito do que é soberano, ninguém consente voluntariamente em receber o falso, mas se teme mais do que tudo tê-lo neste lugar. (...) Mas eu digo simplesmente que para a alma, a respeito do que é real, receber o falso, ser vítima dele, ser desprovido de conhecimento, ter o falso neste lugar e lá conservá-lo, é o que se aceitaria menos e é o que o se detesta mais.⁸¹

O falso, desse modo, é desagradável tanto aos deuses como aos homens, que o reprovam quase que naturalmente dada à inclinação natural de suas almas à verdade segundo a doutrina de Platão em “A República”. A ampliação desta percepção de verdade se alia a um processo pedagógico em o indivíduo se constitui

⁷⁹ Ibidem, 395 d.

⁸⁰ Ibidem, 380 e.

⁸¹ Ibidem, 382 a-b.

progressivamente mestre de si mesmo, numa atitude autárquica no que se refere ao controle de sua alma.⁸²

Estando a alma subordinada ao corpo, os jovens da cidade platônica se subordinarão aos dirigentes, que deverão seguir segundo Platão uma educação que levará em conta, em um primeiro momento, duas disciplinas essenciais, a saber, a ginástica e a música, como se detalhará adiante. O domínio de si ou a temperança (σωφροσύνη) são fundamentais na formulação de uma política poética para a cidade que seja capaz de extinguir de sua literatura modelos humanos heroicos que sejam descomedidos no riso, no pesar, na alimentação ou no sexo. Assim como se passa com os deuses, tal tipo de retratação homérica tende a propender os jovens a uma atitude má, visto que a imitação se apresenta aqui como um componente de destaque no processo de formação de caráter.⁸³

As diretrizes educacionais concebidas inicialmente para a Καλλίπολις, a arte das musas e a ginástica, se fundamentam pelas razões que se verão a seguir. Em primeiro lugar, como se verá no livro IV, a temperança se assemelha antes de tudo a uma espécie de harmonia⁸⁴, e é a harmonia ou desarmonia da música o elemento capaz de penetrar no mais profundo da alma, sendo a sua qualidade de elevada importância para a transformação do indivíduo que a ela foi submetido em alguém capaz de agir graciosamente ou não a depender da qualidade de sua educação musical.

Assim, para Platão, a qualidade da música ensinada pode ser equivalente a um prazer moderado ou um prazer excessivo, a saber, aquilo que pode levar o indivíduo a viver algo de mais belo e ordenado – o que corresponde ao prazer moderado associado ao amor – ou algo de delirante e indisciplinado – o que equivale ao prazer desregrado e em excesso.⁸⁵ Esta equivalência tem o seu devido lugar de existir, pois não é toda música que haverá de convir a um cidadão do mesmo modo que não é todo prazer capaz de induzir alguém a agir da melhor maneira possível. No âmbito destes dois campos, se encontra o pressuposto de que a variedade produza

⁸² Ibidem, 377 d-e.

⁸³ Ibidem, 392 a.

⁸⁴ Ibidem, 430 e.

⁸⁵ Ibidem, 403 a.

desregramento, enquanto a simplicidade encoraja a temperança. Desse modo, serão poucas as harmonias, ritmos e melodias que serão convenientes a uma educação musical que seja benéfica à cidade.

No que se refere à outra dimensão da educação platônica prevista em “A República”, volta-se para aquilo que se verá no “Filebo” como a supremacia do caráter misto da vida prazerosa. O elemento misto denota harmonia, propendendo ao *juste milieu* ao qual se referirá Aristóteles em sua ética nicomaqueia. A mistura educacional aqui referida, contudo, diz respeito ao equilíbrio de forças que a música e a ginástica estabelecem entre si. Conquanto a ginástica seja fundamental para que um indivíduo não se configure como mole e fraco, a sua predominância ou a exclusividade de seu ensino seria capaz de tornar seu aluno grosseiro, embrutecido, como um animal feroz. O homem bem educado, por sua vez, será o verdadeiro músico, ao passo que conseguirá harmoniosamente conjugar os benefícios de uma disciplina com os de outra:

Por conseguinte, aquele que mistura de maneira mais bela a ginástica com a arte das Musas, e as coloca em contato com sua alma com a maior medida, é aquele de quem poderíamos afirmar mais corretamente ser o homem mais perfeitamente músico, aquele que tem mais harmonia, bem mais que aquele afina as cordas umas com as outras.⁸⁶

Se no “Górgias” foi afirmado em 465 c que a medicina estaria para o corpo como a justiça estaria para a alma, Platão em “A República”, destaca o processo formativo do juiz através do comando da “alma pela alma”. Na pólis ideal, o cuidado constante com o corpo e a alma teria como objetivo evitar com que os cidadãos ficassem doentes, o que exigiria a presença de mais médicos e juízes. Já estes últimos teriam, por sua vez, uma formação humana e profissional que lhes afastaria do contato com o vício em sua juventude, permanecendo por todo esse tempo em um estado análogo à ignorância, de modo que a alma fosse preservada do vício através do contato com modelos humanos criminosos e nefastos. Assim, todo o conhecimento dos crimes possuído pelos juízes se daria na fase adulta – quando o caráter já estivesse formado – através de um contato com eles que se assimilaria ao contato do médico com as doenças do corpo.⁸⁷

⁸⁶ Ibidem, 412 a.

⁸⁷ Ibidem, 409 a.

Platão preocupa-se, como se vê neste caso e em outras não poucas passagens, com a influência de modelos virtuosos e viciosos naqueles que, estando em um processo formativo, absorvem em suas almas as doutrinas morais das quais se cercam quase como uma esponja absorve a água que entra em contato consigo. O conhecimento do mal, do feio, da ausência de harmonia é para muitos necessário, sendo antes de tudo imperioso uma constituição robusta do caráter que estabeleça os critérios com os quais estes padrões serão definidos. Isso se reflete não apenas na saúde individual, mas em toda a saúde da pólis, o que faz com que indivíduos sadios e temperantes acabem necessitando muitos menos de médicos e de juízes, respectivamente.⁸⁸

Já os guardiões não deveriam ser apenas poupados daquilo que pode ser chamado de “má poesia”, mas igualmente de todas as más artes que, repletas de baixaza e feiura, trabalharão de modo contraprodutivo à introdução de elementos belos na alma e à criação de um bom caráter do indivíduo. É mister que o nobre, o belo e o bom, presentes tanto na poesia quanto em outros artefatos e formas de arte, desempenhem um papel formativo inconsciente nos mais novos aos quais são expostos, razão pela qual a educação trabalhará ativamente de modo a preparar a alma humana para o momento no qual aparecerá a razão.

A educação, aliás, é a base fundamental para as outras prescrições de Sócrates à cidade, tomadas como simples desde que aquela seja devidamente preservada entre a infância e a juventude. A força educativa e instrutora dos mais jovens é a única capaz de garantir o que, no capítulo IV, é configurado como uma espécie de círculo virtuoso: a educação dos jovens cria boas índoles, fazendo que os instruídos tornem-se melhores que os seus predecessores, e assim por diante.⁸⁹ Isso também é sintetizado adiante na afirmação feita a Adimanto de que “o impulso dado pela educação determina tudo o que segue”⁹⁰, repercutindo em uma boa configuração da alma das crianças que faria com que, inclusive, recuperassem quase que naturalmente regulamentos e bons costumes que caíram em desuso com o passar do tempo. Por esse motivo ele sustenta que é inútil legislar sobre cada detalhe e trato

⁸⁸ Ibidem, 410 a.

⁸⁹ Ibidem, 424 b.

⁹⁰ Ibidem, 425 c.

adequado por parte das crianças, pois a força inercial exercida pela educação fará com que os hábitos se tornem mais facilmente ordenados.

3.2 A TRIPARTIÇÃO DA ALMA E AS VIRTUDES NA PÓLIS

É neste mesmo capítulo IV que se encontrarão duas das principais contribuições platônicas de “A República”, a saber, o estabelecimento das quatro virtudes cardeais platônicas e a teoria da tripartição da alma. Faz-se necessário, segundo os participantes do diálogo, que a cidade tenha sabedoria (σοφία), coragem (ανδρεία), temperança (σωφροσύνη) e justiça (δικαιοσύνη)⁹¹. A primeira destas quatro virtudes se relaciona à prudência e à capacidade de deliberações, sendo uma cidade cujos governantes agem bem, guiados por uma ciência que prefigura a constituição de uma arte política.

A segunda destas mesmas virtudes, por seu turno, destina-se primordialmente a proteger os resultados legados pela lei e pela educação na alma, sendo por isso comparada a uma espécie de salvação. Sabe-se que a todo o tempo as opiniões engendradas são colocadas à prova por meio de penas e prazeres, e que há uma espécie de queda de braço descrita por Platão entre duas partes da alma (uma racional e outra irracional) que querem comandar as ações humanas subjugando ao mesmo tempo a parte mais fraca. A parte racional, referida por ele como “melhor”, é aquela que quando governa resulta em boas escolhas e elogios. Já quando é dominada pela irracional – ou ainda “pior” – provoca nada menos que desordem e intemperança. A coragem atuaria no sentido de salvaguardar o estado da alma de ameaças como o prazer, que teria mais influência sobre a educação, aponta Sócrates, que qualquer outra fonte.⁹²

A temperança também possui relação direta com a atuação do prazer sobre a educação. Ela, que é a virtude que mais se assemelha a uma harmonia, muitas vezes é descrita como um senhorio sobre si mesmo, o que é prontamente questionado, já que ser senhor de si mesmo implica ser escravo de si mesmo. Ainda assim, pode-se compreendê-la como um certo controle sobre certos prazeres e paixões, remetendo à

⁹¹ Ibidem, 427 e.

⁹² Ibidem, 430 b.

noção de ἐγκράτεια, termo já mencionado em um capítulo anterior referente à capacidade de resistir a tentações ou desejos mais imediatos.

Já para compreender a dimensão da cidade justa, Platão se vale de dois recursos principais. Em primeiro lugar, a identificação das virtudes citadas anteriormente sendo que, tendo-as uma vez identificado, a justiça corresponderia à virtude remanescente. Em segundo lugar, Platão faz uso de uma analogia que é empregada ao longo de quase todo o diálogo: a relação estabelecida entre a pólis (macrocosmo) e a alma individual (microcosmo). É verdade que no livro II⁹³ Platão propõe inicialmente que um observador compreenda primeiro as letras grandes para depois passar às pequenas, o que faria com que se iniciasse a compreensão da pólis ideal com base no estudo da alma individual. Contudo, o que se vê na prática é quase que um estudo paralelo de ambas as realidades que se explicam quase que mutuamente: a alma, com suas três partes que serão então elaboradas, e a cidade com suas classes e suas funções respectivas.

A alma, diz a personagem de Sócrates, se divide em três partes: a racional, a irascível e a apetitiva, sendo estas duas últimas identificadas com sua dimensão irracional. A prova desta tripartição é dada por uma espécie de primeiro princípio: assim como não é possível algo ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, tampouco é possível algo mover-se e estar imóvel nos mesmos lugares, ou ainda, algo produzir forças contrárias que se anulem, como querer e não querer algo pelo mesmo instrumento (alma) ao mesmo instante:

Semelhantes objeções não nos assustarão de modo algum, e tampouco nos persuadirão de que um mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, sofra, seja ou produza concomitantemente duas coisas contrárias.⁹⁴

Desse modo, o que explica que os seres humanos possam querer e rejeitar algo ao mesmo tempo se deve à atuação de partes diferentes da alma humana em relação à razão e ao desejo, como ilustra o diálogo “Fedro”, em uma descrição segundo a qual um cocheiro (representando a razão) conduz um carro puxado por dois cavalos, sendo um deles uma imagem da irascibilidade da alma (que deve

⁹³ Ibidem, 369 d.

⁹⁴ Ibidem, 437 a.

subordinar-se à razão), e outro a parte irracional da alma, que tende a descontrolar o carro caso não seja controlado, levando-o à ruína⁹⁵.

Cabe salientar que, como se vê no livro VI, o ofício do filósofo é constituído por uma espécie de relação amorosa com a sabedoria, que se manifesta primordialmente pela adesão à verdade e pela rejeição ao falso. Sendo uma relação amorosa, o fluxo de desejos, todavia, é limitado a um escopo próprio daquilo que é pertencente ao filósofo, isto é, os saberes e afins, sendo os prazeres derivados desta mesma relação relacionados ao conhecimento e não ao corpo, como se deve dar naquilo que é propriamente filosófico.⁹⁶

A atividade filosófica na cidade platônica serve-se de um conhecimento de realidades imateriais que, aponta Platão, é ignorado pelas massas, o que faz com que estas, por motivos de inveja, desdém ou simplesmente ignorância desprezem a atuação destes últimos, sendo-lhes atribuída a reputação de inúteis. A personagem de Sócrates ilustra este fenômeno com um exemplo segundo o qual os marinheiros desejam tomar o comando de um barco embora não tenham o devido conhecimento da arte náutica. Ignorantes que são, desprezam toda a ciência que se faz necessária para atravessar os mares e oceanos, julgando-se aptos a tal tarefa e recorrendo, se necessário, a matar os opositores que se colocam como obstáculo às suas pretensões.⁹⁷

Do mesmo modo, Platão afirma em 494a que “é impossível que o povo seja filósofo” e que “é necessário que os filósofos sejam por ele censurados”. Também são os filósofos rechaçados pelos sofistas – seguindo a mesma linha do diálogo “Górgias” –, que são vistos como adutores das massas, pouco importando-se com verdadeiras noções de bom e mau ou de belo e feio, senão unicamente com o que deleita o povo e o que lhe desagrade:

Todos estes indivíduos mercenários, que o povo denomina sofistas e encara como seus rivais, não ensinam outras máximas senão as que o próprio povo professa nas assembleias, e é o que denominam sabedoria. Seria o caso do indivíduo que, depois de ter observado os movimentos instintivos e os apetites de um animal grande e robusto, por onde é preciso aproximar-se dele por onde tocá-lo, quando e por que ele se irrita ou se apazigua, quais gritos

⁹⁵ PLATÃO. **Fedro**, 246 a-b.

⁹⁶ PLATÃO. **A República**, 485 d.

⁹⁷ *Ibidem*, 488 b.

costuma lançar em cada ocasião, e que tom de voz o amansa ou o amedronta, após haver aprendido tudo isso através de uma longa experiência, chamasse tal coisa de sabedoria e, tendo-a sistematizado numa espécie de arte, se pusesse a ensiná-la, embora não soubesse verdadeiramente o que, destes hábitos e destes apetites, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, conformando-se no emprego destes termos aos instintos do grande animal, denominado bom o que rejubila e mau o que importuna(...)⁹⁸

Os guardiães, que têm sua criação e sua infância mais bem delimitadas no livro V de “A República” (que trata da comunidade de mulheres e as diretrizes familiar, traçando as bases de casamentos arranjados e de uma espécie de eugenia em relação às proles) devem ser ao fim filósofos – ou inversamente, os filósofos devem ser os responsáveis por exercer o comando da cidade. Não tementes à morte⁹⁹ e instruídos desde pequenos na virtude, os governantes-filósofos farão jus ao verdadeiro nome da filosofia enquanto ciência mestra, desbancando os homens indignos que com que ela fizeram comércio e que abalaram a sua boa reputação na ausência dos bons e verdadeiros filósofos. Não dignos de tanto, aqueles deverão limitar-se aos seus antigos e originais ofícios dos quais nunca deveriam ter se afastado, remetendo assim ao ideal de justiça anteriormente evocado segundo o qual seria justo e correto cada um ocupar de sua própria função na cidade.

A Ideia do Bem, a qual o filósofo deverá contemplar e dela se servir, é a entidade que está acima de todas as outras formas e que permite não apenas a contemplação das realidades materiais e imateriais, como também a própria essência e o conhecimento. É dela que deriva todas as outras formas nas quais a participação dos entes possibilita o seu ser. Por esta razão, ela é comparada pela personagem de Sócrates a um sol, que embora não sendo a vista ou os olhos, é aquilo que possibilita a visão através de sua luz¹⁰⁰.

As multidões, como já se viu e é reafirmado neste livro de “A República”, enxergam no gozo dos prazeres tal referido bem, enquanto para os indivíduos mais sutis e exigentes, o mesmo se encontra conhecimento. As primeiras se satisfazem com as impressões e opiniões, pois são incapazes de contemplar aquilo que é em si mesmo, enquanto os filósofos avançam numa escala de participação da realidade que

⁹⁸ Ibidem, 493 a-c.

⁹⁹ Ibidem, 486 b.

¹⁰⁰ Ibidem, 516 b.

vai da percepção das semelhanças até a inteligência ou razão. Estes têm um desejo inato de conhecer as formas eternas que se escondem por trás das realidades sensíveis da matéria. Contudo, para poderem serem guardiões (governantes-filósofos) e gozarem da educação que lhes é própria, os jovens deverão passar por testes aplicados em sua juventude que selecionariam, dentro outros critérios, sua temperança ou capacidade de resistir a certos prazeres na juventude. Assim, a educação que lhes será ministrada poderá ser comparável a uma espécie de processo de tingimento. Nesta analogia, as convicções e opiniões adquiridas por esta via pedagógica serão como o tecido devidamente tingido cuja tintura não se dissolverá após sucessivas lavagens, sendo incapazes de serem dissolvidas pelo prazer cujo efeito deveria ser temido e evitado na pólis.¹⁰¹

Ainda no que tange o assunto das massas, do saber e do prazer, a alegoria da caverna, descrita no livro VII, contribui de certo modo para ampliar o entendimento tanto acerca da formação do filósofo quanto da assimetria do conhecimento deste em relação aos despossuídos das sabedorias mais perenes segundo Platão. Nesta alegoria, a personagem de Sócrates narra o relato de alguns homens que se encontrariam agrilhoados em uma morada subterrânea em forma de caverna, de maneira que não poderiam ver uns aos outros nem mudarem de posição. Encontram-se neste espaço que é iluminado por uma única fonte de luz que vem de um fogo que brilha distantemente, iluminação esta que é responsável por projetar as sombras de pessoas que passam portando diversos tipos de animais e objetos por um caminho que se encontra localizado em um espaço situado entre a fonte luminosa e os prisioneiros.

Havendo vivido a vida toda neste espaço soturno e contemplado unicamente estas projeções feitas na parede localizada diante de si, estes homens julgavam por fim tais imagens reais, ignorando conseqüentemente os verdadeiros seres localizados fora de seu alcance que davam verdadeiramente forma àquilo que de maneira limitada enxergavam.

A personagem platônica de Sócrates, diante dessas circunstâncias, propunha o exercício imaginativo que contemplaria um cenário no qual um desses prisioneiros

¹⁰¹ Ibidem, 430 b.

seria arrancado à força de sua realidade e levado para a superfície. Em um primeiro momento, pelo contato inédito com a luz solar, seus olhos se perturbariam com seu brilho e seriam incapazes de ver o que quer que fosse, razão pela qual deveriam passar por um processo de gradual adaptação para que pudessem, enfim, contemplar as pessoas e os seres iluminados diretamente pelo sol, assim como este último em si mesmo. Seguindo este esforço hipotético, caso o mais recém-liberto prisioneiro que, tendo uma vez contemplado a verdadeira realidade na superfície e se adaptado à luz solar, retornasse à caverna e se sentasse em seu antigo lugar, teria dificuldades em lidar novamente com a obscuridade e seria encarado com riso e desdém por seus antigos companheiros, que o considerariam possuidor de uma vista arruinada. Ademais, se algum dos libertos ousasse soltar os então prisioneiros para levá-los até a superfície e viesse falhasse nesta tarefa, seria conseqüentemente capturado e morto pelos prisioneiros, que fariam de tudo para impedir tal empreendimento.¹⁰²

A caverna em que vivem os prisioneiros, região obscura na qual os homens e seus objetos são confundidos com as sombras que projetam, é uma imagem alegórica daquilo que representa o mundo sensível no qual vivem os homens. O ponto central desta passagem do livro VII reside justamente no fato de o homem comum, do mesmo modo que os prisioneiros da caverna, confundir a realidade e o verdadeiro com aparência, sombra.

Uma das conclusões formuladas pelo próprio autor desta analogia diz respeito, uma vez mais, à Ideia do Bem como fonte última de verdade e inteligência a tudo o que por ela é iluminado. O movimento do prisioneiro de subida à superfície é como a subida da alma à região do ὑπερourάνιος (hiperouránios), região inteligível na qual as formas imutáveis podem ser contempladas e cuja contemplação poderia dar luz a um entendimento mais amplo das realidades terrenas. Seria necessário o conhecimento destas formas por parte de quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pessoal como na vida pública¹⁰³. O Bem, da mesma maneira que o sol, ilumina através da verdade os objetos de conhecimento que eram antes ignorados por aquele que não havia explorado sua faculdade da razão (voũς) para compreender o mundo.

¹⁰² Ibidem, 517 a.

¹⁰³ Ibidem, 517 c.

Desse modo, Platão formulará uma de suas definições de educação que irá de encontro ao que, segundo ele, era afirmado por alguns, a saber, que a educação consistiria em fazer entrar na alma o saber que ali estava ausente, assim como entraria a vista nos olhos privados desta capacidade. Por um lado, pode-se afirmar que a proposta da educação explicitada em “A República” não se assemelha à teoria da reminiscência – apresentada no diálogo “Mênon” – segundo a qual todo conhecimento adquirido nesta vida diria respeito a uma espécie de recordação do conhecimento adquirido pela alma em um estágio anterior à vida presente possibilitado pela contemplação das Formas ou Ideias e ao mesmo tempo perdido a partir da entrada da alma no mundo material com sua união ao corpo. Por outro lado, a sucessão de referências de Platão aos movimentos de subida e descida – iniciando-se logo no livro I com a descida do Pireu e o emprego do verbo κατέβην e retornando novamente no livro VII com as subidas e descidas da caverna – poderá ser encarada como tendo relação com as idas e vindas do plano intelectual da existência para o plano terreno, político e concreto, onde a contemplação das formas e do Bem será utilizada de modo pragmático para o estabelecimento de uma cidade estabelecida com base em diretrizes filosóficas. Neste último caso, o corpo poderia ser visto como uma prisão da qual a alma se liberta ao elevar-se ao plano de suprassensível, assim como se eleva humanamente o prisioneiro que se liberta dos grilhões e alcança a superfície iluminada pela luz solar.

A proposta educacional de “A República” insiste na tese de que a alma possui, de fato, o órgão necessário para o conhecimento, sendo esta uma capacidade inata da alma. No entanto, a educação no presente diálogo consistirá em uma conversão da alma de maneira a poder obtê-lo:

A educação, direi então, seria a arte de redirecionar este órgão em si mesmo, a arte que sabe de que maneira fazê-lo mudar de orientação de modo mais fácil e eficaz possível, e não a arte de produzir nele a potência de ver, uma vez que já a possui sem estar corretamente orientado a olhar para onde deveria, mas sim a arte de encontrar o meio de reorientá-lo.¹⁰⁴

Esta conversão anímica, no que lhe diz respeito, será uma espécie de purificação das coisas do mundo às quais se aderem a alma desde a infância, obrigando com que olhe para baixo – assim como o gado em seu pasto –, para as

¹⁰⁴ Ibidem, 518 d.

realidades unicamente sensíveis. Os prazeres corpóreos, as refeições e demais deleites desta natureza fazem com que o homem se apague ao devir em lugar de unir-se à verdade, tornando-se como um olho incapaz de ver a realidade claramente. Neste sentido, pode-se dizer que o livro VII da obra em questão evoca de algum modo a tradição da concepção intelectualista do prazer por parte de Platão, remetendo ao “Fédon” e às suas primeiras obras, como afirma Reale ao comentar que “essa concepção negativa do corpo atenua-se muito nas últimas obras de Platão, mas nunca desaparece totalmente” (REALE, 2022, p. 108). Contudo, como se verá especialmente no livro IX, diferentemente dos primeiros escritos platônicos, “A República”, assim como o “Filebo”, representam um avanço na “doutrina do prazer” platônica ao conceber prazeres mais elevados, sendo chamados inclusive de bons e filosóficos ao possuírem uma qualidade e uma quantidade que lhes são próprias.

Assim, pode-se afirmar que a doutrina do prazer esboçada em “A República” não se limita a esse aspecto intelectualista anteriormente mencionado. Se o conhecimento, em um determinado momento dos escritos de Platão, é aquilo que faz o homem desprender-se do corpo e, por consequência, dos prazeres, assemelhando-se mais ao Deus, por outro, em “A República” os prazeres têm o seu lugar de existência e são por Platão defendidos, visto que a necessidade de um discernimento quanto à bondade ou a conveniência dos prazeres por si só já assegura que este fenômeno não possa ser descartado da cidade platônica *per se*, como um vestígio da matéria da qual seria imperativo se libertar.

3.3 PRAZERES BONS E PRAZERES MAUS EM “A REPÚBLICA”

Como visto anteriormente, Platão em diversas vezes em “A República” classificará os prazeres em uma hierarquia moral¹⁰⁵, assim como no “Filebo”, como se verá adiante, dividirá os prazeres como sendo verdadeiros ou falsos, sendo verdadeiros aqueles que se relacionam à sua retidão e bondade, e falsos aqueles em que há maldade junto a si.

¹⁰⁵ Ibidem, 505 c.

Uma vez que a Πολιτεία consiste em um diálogo que examina tanto o homem como a pólis, não escapa à vista do observador atento o papel político incumbido ao prazer por parte do legislador como regulador de uma vida harmônica em sociedade. Para tanto, será necessário compreender tanto os modelos viciosos de regimes políticos, buscando compreender aqueles em que o prazer desempenha um papel crítico, como também, em seguida, verificar a contribuição positiva do prazer tanto pela “comunidade de prazer e de dor” quanto pela concepção de educação esboçada nas “Leis”, que melhor permitirá uma compreensão deste aspecto positivo do fenômeno aqui estudado.

A manifestação dos prazeres nas cidades, por afetá-las como um todo, torna-se assunto de interesse público que requer especial atenção do legislador. Afirma Olivier Renault em seu artigo "Le plaisir dans la cité platonicienne" que :

Para "tornar de interesse público" a questão do prazer, é preciso entender simplesmente o fato de anunciar que a legislação se propõe a educar os desejos e a transformar nossa relação com os prazeres e as dores. O prazer, que era antes "privado", torna-se uma questão "pública" na medida em que sua manifestação ocorre na presença de outros, e esse prazer, frequentemente, ocorre através do olhar do outro.¹⁰⁶

Embora os prazeres se manifestem no âmbito privado, seus efeitos tornam-se evidentes na coletividade de uma cidade e, conseqüentemente, nos governantes e nos tipos de governo que adotam. Isso é especialmente perceptível, por exemplo, nos governos democráticos, nos quais a ambição coletiva de buscar uma vida de acordo com os desejos individuais pode, ao final, resultar no estabelecimento de um governo tirânico.

Os regimes políticos decadentes analisados por Platão são quatro, correspondendo cada um deles a um tipo de homem equivalente, já que os primeiros não nasceriam de um carvalho ou de um rochedo, mas antes do caráter variado de homens existentes nas cidades.¹⁰⁷ São eles: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, e deles derivam, respectivamente, os homens timocráticos, oligárquicos, democráticos e tirânicos, que são piores à medida que se afastam da razão, elemento este necessário para governar tanto a alma quanto a cidade por ser capaz de fazer com que as diferentes partes destas duas realidades – alma e pólis – cooperem

¹⁰⁶ RENAUT, O. **Le plaisir dans la cité platonicienne** in CHÔRA : revue d'études anciennes et médiévales, Polirom, v.17. p. 22.

¹⁰⁷ PLATÃO. **A República**, 544 d.

voluntariamente entre em si em vista de um bem¹⁰⁸. A todos estes regimes citados se contraporá o regime real, balizado pela razão, com o qual conduziria a cidade o homem filosófico. O propósito justificado para este estudo por parte do Sócrates platônico seria uma espécie de enumeração de modelos injustos existentes de modo a poder contemplar o seu contrário, que seria o modelo justo em seu estado puro.

O presente estudo inicia-se com a análise do governo timocrático, pautado antes de tudo na primazia da τιμή, sendo assim, um governo que se baseia na honra, no prestígio e na estima pública. Trata-se de um modelo de governo de menor degeneração se comparado às três demais propostas de constituição que, contudo, possibilita as bases de uma oligarquia. Os chefes timocráticos são ávidos por dinheiro e possuem uma educação que contempla a ginástica em detrimento da música, da filosofia e da dialética:

Serão, portanto, avaros com o dinheiro, porque o veneram e não o possuem à luz do dia e, além disso, pródigos com o bem de outrem, para satisfazerem as paixões. Colherão os prazeres em segredo e, como crianças sob os olhares do pai, furtar-se-ão aos olhares da lei: consequência de uma educação baseada, não na persuasão, mas na coerção, por haverem descurado da verdadeira Musa, a da dialética e da filosofia, por demonstrarem maior estima à ginástica do que à música.¹⁰⁹

Os timocratas, portanto, acabarão por desfrutar de prazeres sensíveis (aqui vistos de maneira negativa por Platão) em segredo e cultivar os bens do corpo em detrimento dos bens da alma como uma consequência de sua formação primordialmente voltada para a ginástica, na qual o corpo é desenvolvido sem que haja uma contrapartida efetuada pela música e pela filosofia, estas últimas sendo naturalmente responsáveis por desenvolver os bens da alma. Como foi visto no livro IV, a proposta educacional inicialmente balizada pela ginástica e pela música apontariam para um desenvolvimento em conjunto das partes racional e irracional da alma humana de modo que o indivíduo não se torne bruto e tampouco fraco ou preguiçoso. Concentrando-se na ginástica – e conseqüentemente no corpo – cria-se espaço para a entrada da intemperança na cidade, o que se configurará futuramente como uma das causas de sua ruína.

¹⁰⁸ PAPPAS, op. cit. p. 267.

¹⁰⁹ Platão, **A República**, 548 c.

Platão afirma que toda mudança de constituição originar-se-á da discórdia dos membros que detêm o poder. Não diferentemente, o homem oligárquico deverá sua existência aos efeitos decorrentes da timocracia, na qual o desejo por honrarias visíveis no regime timocrático instigaria em seu interior a ânsia de compensar sua pobreza através do acúmulo de riquezas. Inicialmente, o indivíduo oligárquico terá uma relação com os maus prazeres baseada no autocontrole, não pelos motivos ditos corretos – a saber, enxergar que se tratam objetivamente de prazeres maus em si –, mas pelo fato de que estes colocariam em risco a conservação de suas posses.¹¹⁰ Por conseguinte, este homem sofreria de uma sedição interna, já que a falta de entendimento dos elementos que distinguem os prazeres maus dos bons, como explicitado no capítulo interior do presente trabalho, impossibilitaria uma harmonização interna que permitiria a este mesmo homem viver sua vida da melhor forma possível.

Essa sedição anímica interna, se transportada para a cidade como um todo – por si mesma cindida em duas cidades, a dos pobres e a dos ricos –, torna-se o elemento mais nocivo possível para a sua integridade, segundo aponta Platão em seu livro V, ao afirmar que seu bem consistiria em manter-se unida e seu maior mal a possibilidade de transformar-se em várias.¹¹¹ Entre os livros II e IV Platão deixa claro que a repartição de tarefas e a especialidade dos habitantes aliadas com a proposta educacional por ele proposto – nas quais se fazem presentes a frugalidade e os estudos das disciplinas supracitadas – são essenciais para a manutenção de uma coesão interna que preservará tanto a pólis de se desintegrar como de ser invadida por bárbaros ou demais cidades gregas vizinhas.

Estes homens oligárquicos internamente divididos não poderão, portanto, viver de maneira satisfatoriamente temperante, visto que o único desejo que nutrirão dentro de si será a conservação de suas fortunas e aquisição de mais bens, ainda que em detrimento das massas que terão cada vez menos com o que viver e que ao mesmo tempo se multiplicarão exponencialmente. Ademais, é próprio da riqueza e da virtude assumirem direções contrárias no espaço público: em uma cidade que se valoriza e honra as riquezas, a virtude tende a ser menosprezada. Por fim, neste regime que se distingue por seu traço marcante do censo da propriedade particular de seus

¹¹⁰ Ibidem, 554 d.

¹¹¹ Ibidem, 462 a-b.

habitantes, as massas ocasionalmente se tornarão numericamente muitíssimo superiores e, oportunamente, matarão seus adversários de modo a conseguirem impor o regime da maioria, no qual a liberdade será preponderante e cada qual poderá gozar sua vida da melhor que maneira que lhe aprouver.

Desta maneira é instituído o regime democrático, que apresentará outro problema para Platão quanto ao controle do prazer como mecanismo político. Por viverem no ápice da igualdade política, segundo a qual até mesmos os desiguais são tratados igualmente, tais cidadãos irão se aprazer com um estilo de vida pautado pelo gasto em detrimento do acúmulo de riquezas – diferentemente dos cidadãos oligárquicos que os precederam –, satisfazendo-se preponderantemente com desejos ditos não-necessários, como seriam o desejo de comer, por exemplo.

Platão se mostra especialmente crítico à democracia – regime no qual seu mestre Sócrates foi julgado e condenado à morte – devido à ênfase igualitária que este modelo político propõe. Segundo as normas democráticas, até os desiguais são tratados com igualdade, sendo que na realidade os homens são naturalmente desiguais e, por isso, merecem tratamentos diferenciados, como prova as diversas menções à estratificação social da pólis platônica ou ainda o processo de educação e seleção dos guardiões, que se direciona aos cidadãos mais seletos e mais bem preparados para tal tarefa. Esse radicalismo igualitário político oriundo da democracia acaba se refletindo no campo do prazer, em que os homens de índole democrática tratarão de modo igual tantos os desejos necessários e tanto os desejos supérfluos e perniciosos, como ressalta Daniel Rossi Nunes Lopes:

A crítica platônica ao homem democrático (homem democrático em grego) segue o mesmo preceito da crítica à constituição política democrática (democrática politeia em grego): a democracia não possui uma medida ou um critério de igualdade, considerando todos os cidadãos livres absolutamente iguais do ponto de vista do direito político; o homem democrático, por sua vez, também não faz nenhuma distinção entre os tipos de prazeres, perseguindo a todos sem qualquer restrição, já que não há nenhuma medida ou critério racional para distinguir os prazeres bons dos maus; são todos eles iguais por natureza. Toda a argumentação de Platão na *República* segue essa analogia entre cidade e indivíduo, tantas vezes ressaltada e justificada por Platão no decorrer da obra.¹¹²

É digno de menção que, segundo aponta Olivier Renaut, até os desejos elencados como necessários em “A República” preveriam uma regulação política por

¹¹² ROSSI NUNES LOPES, Daniel. Nota 47 em “A República”. São Paulo: Perspectiva, 2018.

parte do legislador platônico tendo em vista os efeitos ocasionados na cidade. Para isso, o pesquisador francês refere-se à citação de uma prescrição alimentar aos guardiões inspirada na dieta ministrada aos heróis de Homero¹¹³ ou à referência ao estabelecimento de regras para os prazeres sexuais, regulados conforme às disposições previstas na comunidade de mulheres e crianças, de maneira a unir os melhores entre si.

A preocupação política do legislador é explicitada também no livro IX de “A República”, parte preponderantemente destinada à discussão dos prazeres e de seus problemas práticos referentes à vida em sociedade. Platão afirma que certos prazeres e desejos, especificamente os não-necessários, contradizem as leis. Para o tratamento destes ele propõe duas soluções: a repressão pedagógica pelas leis ou a repressão pelos desejos mais altos com a ajuda da razão.¹¹⁴ Se o trecho anterior refere-se a uma repressão, seja pelo legislador ou pelos outros desejos do próprio sujeito, no diálogo “Leis”, a educação, em amplo sentido, não se limitaria a este intento, mas esboçaria de maneira clara uma proposta segundo a qual ela consistiria em determinar a maneira correta de sentir prazer e dor, ódio e amor ao longo da vida:

O Ateniense: O que eu digo, pois, é que o prazer e a dor são as primeiras percepções das crianças, e que é por seu intermédio que a verdade e o vício se apresentam inicialmente ao espírito. Com referência à sabedoria e às opiniões verdadeiras e bem fundamentadas, feliz de quem consegue alcançá-las, embora apenas na velhice; perfeito é o homem que as possui, de par com as vantagens dela decorrentes. Dou o nome de educação à virtude que se encontra inicialmente na criança. Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude. Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação, teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato.¹¹⁵

Richard Kraut (2013, p. 371) analisa o argumento da justiça de “A República” de Platão através de vários pontos de vista, sendo um deles o do prazer. Para ele, a vida justa neste diálogo platônico é claramente defensável e superior à vida injusta sobretudo por dois motivos: pelo esboço da justiça elaborado ao longo do livro IV – segundo a qual a justiça decorre de uma harmonia na alma e conseqüentemente de

¹¹³ Ibidem, 404 b.

¹¹⁴ Ibidem, 571 a.

¹¹⁵ PLATÃO. **Leis**, 653 a-c.

uma harmonia nas diferentes partes da cidade – e pela compreensão do exercício do filósofo como contemplador das Formas, sendo estas últimas realidades perfeitas que auxiliam diretamente a vida de seus contempladores não enquanto possuidores delas – o que seria impossível –, mas como amigos que, em uma relação de amizade, têm um ao outro sem se possuírem de fato.¹¹⁶

Ainda para Kraut, o gozo de uma forma de prazer superior por parte do filósofo seria uma prova de que a vida justa seria recompensante sem que o prazer em si mesmo seja sacrificado neste modelo de vida. Contudo, vê o argumento do prazer como apenas um complemento da argumentação platônica referente à supremacia da vida justa, sendo, por fim, um argumento modesto neste sentido, dado que “o caso fundamental para a justiça foi devidamente elaborado já antes de a discussão do prazer ter se iniciado” (KRAUT, 2013, p. 372).

Conquanto Kraut aponte que o argumento do prazer não seja o elemento principal no diálogo platônico no que se refere a provar a superioridade da vida justa sobre a injusta, ele permanecerá – como explicado adiante – crucial para a compreensão do fenômeno segundo o qual os tiranos levam a pior vida possível dentre todos os modelos existentes, sendo estes modelos humanos nos quais o prazer desempenha papel fundamental em sua conduta. Dessa maneira, não há como negar a proeminência do papel do prazer na felicidade, sendo esta o elemento ético central da tese do livro IX.

Embora a harmonização das três partes da alma delimitadas no livro IV sejam fundamentais para a manifestação da justiça em uma pessoa, Platão afirma que todos os indivíduos, inclusive aqueles aparentemente temperantes, sofrem dentro de si com prazeres ditos bestiais e selvagens que se manifestam sobretudo no sono.¹¹⁷ Durante esse período, em determinados tipos de indivíduo, a parte de racional da alma – responsável por domesticar e controlar estes desejos incontroláveis – adormeceria junto com o indivíduo, enquanto as partes irascível e apetitiva da alma seguiriam despertas, incutindo neste sujeito adormecido o desejo de dar asas e materialidade a estas inclinações desenfreadas. Por outro lado, em outros tipos humanos, a parte

¹¹⁶ KRAUT, Richard. **A defesa da justiça na República** in KRAUT, Richard (org.). Platão. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

¹¹⁷ PLATÃO. **A República**, 572 b.

racional da alma seguiria despertada mesmo durante o sono, ocupando-se antes dele de amansar as partes irracionais da alma, de modo a evitar o conflito interno no indivíduo durante o seu período de repouso.¹¹⁸

O homem que por acaso vier a satisfazer desenfreadamente estes tipos de desejos em seu estado de vigília acabará, por fim, tornando-se escravo destes, o que o compelirá a desfazer-se de seus bens, dos bens de sua família e, por último, dos bens de terceiros através de furtos e assassinatos, se necessário, para manter sua conduta hedonista. Desse modo, este homem extremamente hedonista levará, segundo Platão, uma vida similar à vida que inicialmente era apenas possível em seus sonhos irracionais, tornando-se assim um homem péssimo. Este homem, que por um descuido da harmonia da alma entrar em um estado de contínuo e insaciável apetite por desejos, receberá o nome de homem tirânico e sua alma, por fim, não conseguirá controlar mais seus desejos, de modo que já não poderá comportar-se mais da maneira que quiser, tornando-se um escravo de si mesmo, contrariamente ao que possa pensar o senso comum – como visto em “Górgias”, diálogo no qual o interlocutor de Sócrates acredita ser o tirano o sujeito mais livre para fazer aquilo que quiser.

Ainda mais infeliz que o indivíduo dotado de alma tirânica será o sujeito que vier a tornar o tirano em pessoa enquanto governante, sendo no livro IX descrito como tipo humano mais infeliz existente. Este não apenas viverá uma relação de servidão referente às disputas internas de sua alma, mas terá ao longo de toda a sua vida despótica uma relação de servidão, desconfiança e medo com as pessoas pelas quais é rodeado. Não poderá confiar em ninguém, uma vez que correrá o risco de ser assassinado pelos seus servos caso as circunstâncias externas o permitam. Será, ademais, “invejoso, indigno de confiança, injusto, incapaz de amizade, ímpio, nutridor de todos os tipos de vícios”, tornando semelhantes a si aqueles com os quais convive.¹¹⁹

A novidade da teoria psicológica de Platão em “A República”, apresentada no livro IX, aponta para um refinamento daquilo que aparece em “Górgias” – a existência de prazeres bons – e se distancia ainda mais de uma perspectiva exclusivamente

¹¹⁸ Ibidem, 571 c-e.

¹¹⁹ Ibidem, 580 a.

negativa do prazer presente nos diálogos socráticos. Platão concebe nesta altura do diálogo desejos, comandos e prazeres que se identificam com as três partes da alma (racional, irascível e apetitiva). Assim, o que parecia improvável ou mesmo impossível nos diálogos platônicos iniciais, a saber, prazeres que sejam bons e verdadeiros – ou ainda desejos e prazeres racionais –, materializa-se na exposição de uma hierarquização dos prazeres e dos desejos segundo seu elemento correspondente na alma:

O primeiro elemento, dizemos nós, é aquele pelo qual o homem conhece, o segundo aquele pelo qual se torna colérico; quanto ao terceiro, como possui numerosas formas diferentes, não pudemos encontrar-lhe uma denominação única e apropriada, e o designamos pelo que há nele de mais importante e predominantes; chamamo-lo de apetitivo, por causa da violência dos desejos relativos ao comer, ao beber, ao amor e aos outros prazeres parecidos; chamamo-los igualmente de amigo do dinheiro, porque é principalmente por meio do dinheiro que se satisfazem estas espécies de desejos.¹²⁰

Embora o prazer não seja o único responsável por uma vida justa, Platão argumenta no livro IX que o homem filosófico, que só pode ser justo, vive uma vida mais prazerosa por três motivos especiais: pelo fato de o filósofo viver harmoniosamente, exercendo a lei dentro de si; pelo filósofo ter uma maior apreciação das diferentes gamas de prazeres e poder compará-los uns aos outros e, por último, pelo fato de o filósofo estar em contato com realidades que se aproximam mais do Ser, podendo desfrutar de prazeres da vida filosófica que seriam mais elevados dos que os outros tipos de prazeres:

(...) Pois, no fim de contas, para o filósofo, é uma necessidade provar desde a infância dos outros dois prazeres, ao passo que para o homem interesseiro, caso se aplique a conhecer a natureza dos seres, não é uma necessidade que prova toda doçura deste prazer e adquira a experiência deste; ainda mais, mesmo que tomasse a coisa a peito, não lhe seria nada fácil. Assim, - continuei - o filósofo prevalece de longe sobre o homem interesseiro pela experiência que tem destas duas espécies de prazer.

Apenas o filósofo terá contemplado durante sua vida todos os três tipos de prazeres, e será ele o possuidor do instrumento necessário – a razão – que permitirá fazer a avaliação destes prazeres e julgar o melhor e o pior tipo entre eles. Seu prazer está relacionado diretamente à capacidade do conhecimento e distingue-se dos outros dois tipos por sua qualidade real e pura.¹²¹ Contrariamente ao que ocorre no homem

¹²⁰ Ibidem, 580 e.

¹²¹ Ibidem, 583 b.

tirânico, governado pelo Eros, o prazer ligado à parte racional da alma não escraviza nem tampouco torna o homem miserável e temeroso em relação a seus vizinhos e seus governados, diferentemente do que se passa com os prazeres apetitivos não-necessários e supérfluos que, como evidenciado no estudo do homem tirânico, deve ser evitado e sobrepujado pela dimensão racional da alma humana.

4 FILEBO: PRAZERES VERDADEIROS, PRAZERES FALSOS E A VIDA MISTA

4.1 ASPECTOS GERAIS DO DIÁLOGO

O “Filebo”, como já se sabe, apresenta-se como um diálogo classificado como uma obra da fase madura de Platão. Não havendo dúvidas em geral quanto à sua autenticidade, o Filebo insere-se no rol de obras como “Leis”, “Sofista” e “Timeu”, isto é, diálogos muito provavelmente escritos depois de todos aqueles analisados no presente trabalho.

“Filebo” também marca uma evolução de Platão quanto ao tema do prazer. Tendo muitas vezes o subtítulo de “Sobre o Prazer” por dedicar a maior parte de suas discussões a este assunto, ele constitui um marco no pensamento ético platônico quanto ao estabelecimento de um equilíbrio entre o intelectual e suprassensível de um lado e o corpóreo e sensível de outro, sendo o resultado dessa interação aquilo que representa propriamente o que é a vida humana. Neste diálogo, não são investigadas apenas a natureza e a essência do prazer, mas sobretudo a questão ética, a saber, a felicidade e as relações do prazer com o intelecto e o bem, perpassando por um estudo ontológico, metafísico e psicológico que procuram estabelecer qual é o bom (ἀγαθόν) a todos os seres vivos.

Gosling e Taylor destacam o contexto histórico em que se insere a publicação deste diálogo. Nos anos 360 a.C. ocorre a transferência da escola de pensamento de Eudoxo a Atenas, sendo marcada por seu estilo teórico hedonista. A inauguração desse novo centro de ensino coincide com um movimento antissibarítico e antihedonista na Grécia de então, na qual o tema do prazer desfrutava de grande destaque. Pode-se pensar, então, que “Filebo” surge como uma resposta à iniciativa de Eudoxo e também como desenvolvimento e síntese das considerações platônicas a respeito deste mesmo tópico em obras anteriores.¹²²

Acredita-se que a personagem que dá nome ao diálogo nunca tenha existido historicamente, havendo sido criada, antes de tudo, para servir como defensora da tese hedonista segundo a qual o prazer seria o mais importante para os seres vivos.

¹²² GOSLING e TAYLOR. op. cit., p. 131.

O próprio nome Filebo possui uma etimologia que pode ser entendida como “amante da juventude” (sendo uma composição de Φίλος e ἥβη), o que sustenta a tese de que esta personagem tenha sido criada especialmente para figurar ao lado de Cálicles, personagem de “Górgias”, como defensor de uma vida prazerosa e hedonista.

Sócrates retorna nesta obra como personagem principal do diálogo platônico, havendo previamente cedido espaço a personagens como o Ateniense ou o Estrangeiro em “Leis” e “Sofista”, respectivamente. Ele se encontra, então, em meio a uma discussão que parece ter iniciado anteriormente – e, portanto, não abarcada pelo diálogo – com Filebo a respeito de uma controvérsia entre o prazer e o pensamento. Acredita-se que a ausência de um início de discussão no diálogo – visto que o leitor se depara já com uma discussão em curso – possa fazer referência à discussão presente em Atenas e no demais mundo grego sobre a centralidade do prazer como objetivo de vida e da questão da *eudemonia*. Como já foi mencionado, após a morte de Sócrates a sua “escola socrática” dividiu-se em duas em torno da concepção do falecido mestre quanto ao papel ocupado pelo prazer pela vida feliz, logo não é estranho pensar que a ausência proposital de um início de discussão no começo do diálogo faça referência a todo esse histórico em torno dessa disputa.

4.2 O PRAZER ENTRE O LIMITE E O ILIMITADO

Embora seja Filebo a personagem que dá nome ao diálogo, é Protarco, contudo, quem assume a responsabilidade de conduzir a discussão com Sócrates após tomar a posição de seu colega. O fato de aquele não se dispor a dar continuidade ao embate com Platão pode ser interpretado de diferentes maneiras, sendo uma delas a suposta noção da supremacia do prazer sobre os demais modos de vida, visto que, além de ser uma posição comum no momento histórico em que a obra foi escrita, Filebo não se mostra flexível ao diálogo como seu colega Protarco – por sua vez, muito mais voluntarioso e ponderado – sabendo que a busca pelo prazer era uma realidade evidente que se fazia presente em todos os seres vivos. Filebo está tão

convicto da unanimidade de sua tese que sustenta em 12 a que o prazer “vencerá de qualquer modo”, sendo sua tese apresentada logo no início do diálogo em 11 b:

Bem, Filebo afirma que, para todos os seres vivos, bom é o agrado, o prazer, o deleite e o quanto for consoante com esse gênero. Na nossa contestação, não é isso, mas o pensamento, a inteligência, a memória e o que lhes for aparentado, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro, são melhores e têm mais valor que o prazer para tudo quanto for capaz de tomar parte nessas coisas; e essas são, dentre todas as coisas, o que há de mais útil para tudo o que existe, que existirá e que possa participar delas.¹²³

Eis o desafio que norteará o diálogo: delimitar o bom (agathón) aos seres vivos, tentando indicar o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz.¹²⁴ Contudo, faz-se presente desde muito cedo uma dificuldade de resolução não tão simples: é o prazer único ou múltiplo? Tal questão será apenas trabalhada com a introdução do problema metafísico do Um e do múltiplo, que será evocado futuramente por Sócrates.

Sócrates aponta que o prazer assume diferentes formas que se diferem uma das outras. Desse modo, há o prazer sentido pelo intemperante, pelo moderado e pelo tolo. Como sentem prazeres de diferentes qualidades, nada mais natural que pensar que se trata de prazeres múltiplos, ainda que pertençam a um único gênero denominado “prazer”. Protarco, todavia, acredita que a fonte de multiplicidade está ligada não ao prazer enquanto prazer, mas à origem do mesmo, o que faz com que o tolo e o sábio sintam o mesmo prazer conquanto provenham de motivos diferentes. Maciel (2002, p. 60) estabelece uma relação entre esse ponto de visto de Protarco com a perspectiva cirenaica em relação ao prazer:

Ora, para Protarco, isso significa distinguir os prazeres por aquilo que os faz nascer. Mas ele entender por “prazer” unicamente o sentimento subjetivo. As mais variadas fontes que dão prazer a pessoas tão diferentes não fazem parte do prazer em si. É a tese dos cirenaicos que dizem que ‘um prazer não difere de um outro prazer e que o ‘prazer’ é um bem, mesmo que ele provenha das coisas mais vergonhosas: a ação pode ser vergonhosa, mas o prazer que é obtido é em si um bem e uma virtude’.¹²⁵

A resposta de Sócrates à contestação de inspiração cirenaica de Protarco apontará para a relação entre o uno e o múltiplo. Assim como as cores se encontram

¹²³ PLATÃO. **Filebo**, 11 b-c.

¹²⁴ Ibidem, 11 d.

¹²⁵ MACIEL, Sônia Maria. **Ética e felicidade**: um estudo do Filebo de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 60.

sob a classificação do nome “cor”, não se pode dizer que o preto seja o mesmo que o branco, e assim com as demais cores. Desse modo, uma coisa constituirá aquilo que é um gênero e outra será, por seu turno, o que compõe este mesmo gênero. Destarte, será possível encontrar prazeres que se oponham a outras espécies de prazeres¹²⁶, ou ainda, encontrar coisas prazerosas boas em um mar de coisas prazerosas más, que constituem uma ampla maioria dentro dessa categoria.¹²⁷

O conhecimento, ademais, também será múltiplo ao tratar de diversos assuntos sem que deixe de ser conhecimento. A chave de resposta para a compreensão dessa dificuldade envolvendo a multiplicidade do prazer e do conhecimento será a tese evocada por Sócrates do uno e do múltiplo, mal interpretada de início por Protarco, que tenta aplicá-la às coisas triviais – a princípio já resolvidas anteriormente –, como o fato de uma coisa ter uma pluralidade de partes ou membros sem deixar de ser uma. A versão não banalizada da tese de Sócrates é apresentada em 15 a pelo seu próprio autor:

É quando, meu jovem, alguém coloca o *um*, mas não aquele do qual agora há pouco falamos, das coisas que vêm a ser e perecem – pois, neste caso, chegou-se à admissão que esse tipo de *um*, ao qual nos referimos há pouco, não precisa ser refutado. Mas, sim, quando alguém tenta colocar o homem como *um*, o boi como *um*, o belo como *um* e o bem como *um*. É sobre essas *hênadas* e sobre coisas desse tipo que muito rigor aliado à divisão gera controvérsia.¹²⁸

Esta questão de natureza metafísica e ontológica ocupa parte considerável do diálogo e ajuda a explicar os diferentes tipos de coisas existentes, sua gênese e a relação estabelecida entre elas. Faz-se necessário em um primeiro momento, segundo Sócrates, verificar se tais unidades realmente existem e se a materialização do uno sob as variadas formas de multiplicidade ilimitada não fariam com que tal unidade se desfizesse¹²⁹. A tese socrática aponta que em relação às coisas que sempre são, pode-se dizer que vêm do uno e do múltiplo: sendo ilimitadas e possuindo nelas mesmas uma limitação de modo inato, fazem com que haja nesta interação de limite e ilimitado uma beleza e uma ordem em sua disposição.

¹²⁶ PLATÃO. *Filebo*, 13 a.

¹²⁷ *Ibidem*, 13 b.

¹²⁸ *Ibidem*, 15 a.

¹²⁹ *Ibidem*, 15 b.

A arte capaz de compreender estes movimentos é chamada de método dialético e, embora apresente suas dificuldades e limitações de compreensão ao grande público – conforme o próprio Protarco admitirá em 19 c – é a mais apropriada para tal tarefa, diferentemente da prática dos “sábios atuais” (aqueles que lançavam mão da prática erística), que consistia na passagem do um para o múltiplo ao acaso, de forma mais rápida ou mais lenta do que o necessário. O papel da dialética se apresenta como necessário para a investigação da questão que já se faz presente no início do diálogo, a saber, quantas seriam as espécies de prazeres existentes, sendo capaz de ordenar a diversidade das coisas sensíveis em gênero e espécie.

Embora a interação entre o ilimitado (*ápeiron*) e o limite (*péras*) seja demonstrada como responsável pela criação de belas coisas intermediárias, como as letras, as estações e a música, por exemplo, Filebo e Protarco contestam a relação deste tema com o assunto investigado na presente discussão, isto é, o modo de vida que é bom para os seres vivos. Para sua surpresa, Sócrates aponta que conhecimento e prazer são ambos um e múltiplo, não sendo imediatamente ilimitados e possuindo um número determinado antes de se tornar ilimitado.¹³⁰

Terence Irwin (2007, p. 92) apresenta uma relevante defesa hipotética que poderia ser sustentada pelos hedonistas no contexto da discussão de “Filebo”. Segundo ele, nenhum hedonista negaria a importância do conhecimento, da inteligência, da memória e do entendimento para aumentar o prazer de determinada pessoa do mesmo modo como se vê em “Protágoras”, no qual o cálculo racional para a maximização do prazer ao longo de uma vida se configurava como uma alternativa proposta por Sócrates que se valia da razão para atingir o seu objetivo. Para isso, o conhecimento, segundo essa mesma perspectiva hedonista e cirenaica, teria um lugar meramente instrumental e não possuiria nenhum lugar no bem senão enquanto apenas um meio para atingir o prazer.

Em nenhuma das duas opções referentes ao ideal de vida – aponta Sócrates depois de uma lembrança misteriosa de um deus – consistirá o bem que tanto procuram, mas em uma terceira opção, que se mostra superior em relação às duas primeiras. O Bem, sendo algo perfeito, suficiente e de natureza perfeita, parece não

¹³⁰ Ibidem, 18 e-19 a.

se identificar por completo com o prazer nem com o conhecimento. A vida que se resume à busca ilimitada do prazer – o prazer se identificará, deste modo com o ilimitado – não se mostra perfeita e tampouco suficiente. Estando privada do intelecto – e por conseguinte da memória – o indivíduo hipoteticamente submetido a esta opção de vida não seria nem mesmo capaz de dar-se conta de estar gozando um determinado prazer, ou ainda seria incapaz de se lembrar de ter desfrutado de um prazer no passado. Este estilo vida, assim, seria semelhante ao de certos animais.¹³¹

Assim, Platão contra-argumentaria a objeção hedonista e cirenaica supracitada afirmando que a consciência de si mesmo, enquanto agente racional, não está presente na vida não-mista de prazer traçada, sendo esta um importante componente para o bem, como aponta Irwin:

Parte do que é bom em uma vida, e parte do que está faltando na vida de prazer sem mistura, é a consciência de mim mesmo como um agente racional em minhas diferentes experiências. Parte do que torna a memória e a antecipação agradáveis para mim é a minha crença de que elas são minhas. Essa crença é relevante para meu prazer na medida em que conecta essas experiências com minha preocupação comigo mesmo e com minha vida como um todo. Platão assume que nossa preocupação conosco como agentes racionais inclui a preocupação conosco como uma consciência racional estendida no tempo. Se o hedonismo não atribui valor intrínseco ao tipo relevante de consciência racional de si mesmo, incluindo memória e antecipação, ele dá a explicação errada da felicidade. Este argumento no "Filebo" desenvolve um ponto no "Górgias" (no argumento com Cálicles sobre coragem), argumentando que o hedonismo entra em conflito com o eudemonismo. Se o bem para nós como agentes racionais deve incluir a preocupação racional conosco como agentes racionais, ele não pode consistir apenas em prazer. (2007, p.93)

Disso decorre que ser e reconhecer-se um agente racional pressupõe a noção de que a consciência racional não é apenas instrumental, pois representaria, como aponta Irwin (2007, p. 94), “o fim último como igualmente disponível para agentes não-racionais”

Por outro lado, Sócrates, que seria inicialmente incumbido de defender a vida do intelecto, não se dispõe a fazer uma defesa enfática da vida exclusiva de pensamento, inteligência e conhecimento, já consciente de que a terceira opção se lhe afiguraria superior – o que não lhe pouparia de ser criticado por Filebo como não sendo vitorioso na disputa¹³². Esta terceira opção se traduz pela vida mista, que é

¹³¹ Ibidem, 21 c.

¹³² Ibidem, 22 c.

composta por uma mistura de intelecto e prazer e se constitui como propriamente humana e incomparavelmente superior aos outros modelos, de modo que quem abrisse a mão dessa escolha, só poderia fazê-lo por ignorância e contrariamente a seus próprios interesses:

Sócrates: No que diz respeito a elas (duas vidas propostas), fica claro, então, que nenhuma das duas possui o bem? Pois, se o possuíssem, elas seriam suficientes, perfeitas, e dignas de escolha, para todas as plantas e animais, que poderiam viver sempre assim, a vida inteira; mas se algum de nós escolhesse outra coisa, estaria agindo contra a natureza do que é verdadeiramente digno de escolha e contra a vontade, por causa da ignorância ou por causa de alguma infeliz fatalidade.

A resolução da disputa inicial do diálogo faz com que, aos modos de uma grande disputa olímpica, as atenções se voltem para a definição de um segundo lugar para o prêmio. Assim sendo, caberia investigar se a inteligência ou o prazer seriam a causa dessa vida mista, e para tal tarefa, Sócrates se propõe a dividir as coisas existentes em quatro gêneros, sendo eles o limite, o ilimitado, a mistura e a causa. A novidade aqui se apresenta sobretudo pela introdução da causa, sendo ela a responsável pela mistura ao mesmo tempo em que se diferencia dos elementos das quais esta última é produzida. Como se verá no diálogo, a superioridade do intelecto – o que lhe valerá o terceiro lugar na classificação final das coisas – se dará justamente pela sua proximidade com essa causa.

Tanto o limite quanto o ilimitado são realidades que do ponto de vista ontológico permitem a existência um do outro. Só faz sentido se referir ao limite a partir da existência do ilimitado e vice-versa. O ilimitado (ápeiron) é aquilo que não tem limite e se relaciona com o múltiplo, comportando sempre o mais e o menos e se traduzindo em todas as coisas que não possuem uma medida definida, como por exemplo o quente e o frio, o seco ou o úmido ou ainda, como se verá adiante, o prazer e a dor. Já o limite (péras) interrompe a progressão infinita dos ilimitados, introduzindo a quantidade determinada e colocando fim ao eterno fluxo então existente.

O terceiro gênero existente, por seu turno, consiste em uma interação do ilimitado com o limite: resulta em um surgimento de uma medida que estabelece uma determinação do ilimitado. Por conseguinte, pode-se falar em uma determinada temperatura precisa, em um determinado peso ou também em uma determinada medida. O bem, desse modo, manifesta-se nas coisas harmoniosas que se originam

desse intercuro entre as coisas ilimitadas e as quem têm limite, como se vê em 26b-c:

Quando as coisas ilimitadas e aquelas que têm limite têm intercuro, não é delas que nascem as estações e todas as coisas que para nós são belas? (...) Sem falar, é claro, em incontáveis outras coisas, tais como a beleza e o vigor que acompanham a saúde, e, nas almas, tantas outras coisas perfeitamente belas. E essa deusa, belo Filebo, percebendo o excesso, e a superabundância de maldade em todas as coisas, e percebendo que não havia nelas limite nem dos prazeres, nem das saciedades, colocou nelas lei e ordem – aquilo que dá limite; e enquanto tu dizes que ela os corrompe, eu pelo contrário, digo que ela os salva. E a ti, Protarco, como te parece?¹³³

Já a quarta coisa existente, a causa (αίτία), seria a causa da mistura e da geração, uma vez que o produtor é diferente do produzido, o que implica a existência de uma coisa externa que se distingue dos três demais gêneros já citados. Esta causa, além de não ser gerada, ainda é identificada por Sócrates em 26 b com um “artesão” ou δημιουργός, o que permite, segundo Luc Brisson (1999, p.21), de articular esse intelecto artífice do Filebo com o deus demiurgo do Timeu, que é ordenador das coisas criadas:

A ordem causal que se manifesta no sensível é resultado da ‘atividade fabricante’ de um deus sobre um substrato dado (Timeu 28 b-c). Este deus é o demiurgo que é responsável pela ordem que se pode constatar no universo. [...] Já que o demiurgo é bom, ele é um intelecto, pois a bondade em Platão está ligada à racionalidade. [...] As atividades do demiurgo possuem algumas características: a) esta atividade tem um começo e um fim; b) ela consiste em reproduzir um modelo utilizando um material; c) ela obedece a uma intenção, a uma finalidade”. Portanto, pode-se pensar no *Filebo*, que essa causa-demiurgo, que é um intelecto, age a partir de um substrato gerando todas as coisas do devir tendo como modelo as coisas verdadeiras cumprindo uma finalidade da causa suprema.¹³⁴

Voltando-se ao prazer como elemento investigado no cerne do diálogo platônico, e já partindo do pressuposto que o primeiro lugar na disputa caberia à vida mista, Filebo acredita que o prazer seria bom por pertencer ao gênero do ilimitado. Contudo, Maciel (2002, p. 122) salienta que a participação do ilimitado não constitui garantia para a participação no Bem, fazendo-se necessário “procurar para além da natureza do ilimitado alguma coisa que conceda uma parcela de bem ao prazer, tornando-o desejável por ser bom”. Segundo a autora, pode-se, neste sentido, entender a observação de Filebo ao preocupar-se com a relação de prazer e ἄπειρον

¹³³ Ibidem, 26 b-c.

¹³⁴ BRISSON, 1999, p. 21 *apud* MACIEL, 2002, p. 118-119.

unicamente do ponto de vista da imediatez deste prazer mais primário que se faz presente em todo animal, ao modo do que a psicanálise moderna classificaria como as pulsões e demais forças oriundas do *id*. Dessa maneira, se por um lado, o melhor tipo de vida do ser humano não pode se limitar somente ao intelecto, desprezando por completo o sensível, por outro, não será propriamente humano o modelo de vida no qual o prazer humano se caracteriza por sua intempestividade e sua falta de limites.

Isso fará com que Sócrates introduza o tema da dor na discussão e se volte momentaneamente para o âmbito dos prazeres somáticos. Segundo a linha de raciocínio que ele evidencia, ao passo que o prazer poderia identificar-se com o bem por pertencer ao gênero do ilimitado, as dores, por seu turno, deveriam igualmente se identificar com ele, já que além de pertencerem ao ilimitado, caminham juntamente com o prazer, formando uma espécie de par com o qual se alterna incessantemente.

A gênese da dor é explicada pela dissolução da harmonia presente em um corpo. Estando este em um determinado estado que será perturbado por uma dissolução da natureza, surge aquilo que é denominado “dor”. Uma vez reestabelecida a harmonia perdida, ocorre então aquilo que se conhece como “prazer”. Dessa maneira, o paradigma do prazer somático se caracteriza pela oposição entre dissolução e preenchimento, o que é exemplificado em 32 a-b com uma ampla gama de sinônimos como o ressecamento, o resfriamento e o congelamento dos líquidos corporais.¹³⁵

Sócrates passa então do prazer somático para o psíquico. Este último não tem origem somática, mas sim nas expectativas e antecipações referentes a prazeres e dores futuros. Esta segunda espécie de prazer distingue-se por não haver a mistura com a dor existente no âmbito somático. Se neste último campo, prazer e dor se alternam sucessiva e incessantemente, sendo a repleção de um corpo seguida de prazer, e a dissolução do mesmo acompanhada de dor – impedindo assim que ambos coexistam simultaneamente – no campo psíquico o mesmo fenômeno não ocorre. Pode-se haver, então, um determinado prazer psíquico, uma expectativa de algo positivo, sem que haja necessariamente uma contrapartida anterior na psique que deva ser substituída pelo prazer psíquico futuro, o que faz com que o prazer psíquico

¹³⁵ PLATÃO. *Filebo*, 32 a-b.

seja substancialmente mais autônomo e mais puro ao estar isento de uma coparticipação da dor. Isso implica que esta pureza do prazer psíquico esteja mais aberta à participação do bem, pois como visto anteriormente, alguns critérios para que o bem ocorra são a perfeição e sua desejabilidade, de modo que a presença da dor colocaria um fim a esta possibilidade.¹³⁶

Um último estado é analisado logo após a análise dos prazeres somáticos e psíquicos. Trata-se de uma disposição na qual se abstêm prazer e dor, sendo própria entre os deuses, como também entre aqueles que escolhem a vida de pensamento e inteligência. Sendo uma disposição comum entre os sábios e os deuses, por que então não é eleita como a melhor forma de vida, respondendo de maneira definitiva à investigação levantada no início do diálogo? É verdade que este estado de imperturbabilidade, que remete acidentalmente ao pensamento cínico, é classificado como divino e possui, pela perspectiva analisada em “Filebo”, superioridade em relação à disposição hedonista compartilhada tanto pelo próprio Filebo, quanto em outras ocasiões por figuras como Aristipo e Cálicles. Contudo, vale ressaltar que a investigação no presente diálogo diz respeito ao melhor tipo de vida a todos os homens, não a uma minoria que vive em função da sabedoria ou da vida teórica. O próprio Platão já afirma em “A República” que os sábios não são unanimidade nem constituem uma maioria, seja no presente estado das coisas ou ainda na *καλλίπολις* esboçada naquele mesmo diálogo. Logo, a presença do prazer, guardadas as devidas ressalvas quanto a sua devida espécie e sua necessária pureza, faz-se necessária para a totalidade dos homens, naquilo que é compreendido como um modo de vida propriamente humano.¹³⁷

Uma das grandes inovações platônicas em relação ao desejo e o prazer, ademais, diz respeito à sua gênese. A personagem de Sócrates, logo após sua exposição da disposição neutra supracitada, discorre a respeito das sensações e das afecções referentes ao corpo e à alma. Há, como já foi visto, o prazer corporal como dissolução e preenchimento, como também os prazeres e dores ligados às expectativas e antecipações de coisas prazerosas e dolorosas. Ademais, há aquela via intermediária, própria dos deuses, aquele estado em que não se encontram nem

¹³⁶ MACIEL, op. cit., p. 142.

¹³⁷ Ibidem, p. 146.

prazer nem dor. Contudo, Sócrates aponta que os prazeres ditos psíquicos são aqueles nos quais não há a extinção das afecções no âmbito corporal, atravessando desse modo o corpo e chegando a abalar a alma. Assim, qualifica a memória como sendo a conservação da sensação presente em um determinado momento, e a reminiscência, por sua vez, como sendo a capacidade da alma, sem a presença do corpo, recuperar as afecções de outrora.¹³⁸

Disso decorre que corpóreo e anímico se alternam quanto ao desencadeamento dos desejos. Uma vez que os prazeres corpóreos correspondem à alternância entre dissolução e preenchimento, a alma tenderá justamente para o contrário do estado do corpo, sendo a memória o elemento responsável pela rememoração do estado ideal daquele mesmo corpo que anteriormente esteve preenchido. Conseqüentemente, Sócrates concluirá que não existe apetite corpóreo, posto que será a alma quem manterá esse vínculo indissolúvel com o estado de preenchimento através da memória, trazendo à tona esse desejo por repleção quando houver um determinado desequilíbrio homeostático somático:

Nosso argumento nega que haja apetite do corpo. (...) Porque indica que o esforço de todos os seres vivos é sempre contrário às suas próprias afecções (...) E o impulso que o leva na direção contrário à das afecções mostra que há uma memória das coisas contrárias às afecções. (...) Assim, demonstrando que é a memória que nos conduz na direção das coisas pelas quais temos apetite, o argumento revela que qualquer que seja o impulso, o apetite, e o comando em todo os seres vivos, eles pertencem à alma.¹³⁹

4.3 A VERDADE E A FALSIDADE ENTRE OS PRAZERES

Mencionou-se há pouco uma novidade teórica introduzida por Platão, que havia esboçado anteriormente, em “A República”¹⁴⁰, uma gênese do desejo mais plural do que a observada em “Filebo”. Pode-se chamar igualmente de inovadora a compreensão dos prazeres falsos e verdadeiros que é esboçada pelo autor na segunda metade do diálogo. Protarco acredita não existirem tais prazeres falsos ou

¹³⁸ PLATÃO. **Filebo**, 34 b-c.

¹³⁹ *Ibidem*, 35 c-d.

¹⁴⁰ PLATÃO. **A República**, 580 d.

verdadeiros pelo fato de o prazer ser uma realidade inquestionável, independentemente da qualidade que se lhe possa auferir. Dessa maneira, prazer e dor não seriam qualificáveis, sendo apenas o que são: prazeres, e nada mais.

Protarco concede a Sócrates que haja opiniões falsas, mas não medos, prazeres ou antecipações falsos. O filósofo ateniense lhe contestará afirmando que, assim como a opinião – em que se opina concretamente sobre algo – tem-se também prazer com algo determinado. A questão reside no objeto com o qual se tem certa opinião ou se obtém determinado prazer, visto que prazer e opinião estão muitas vezes relacionados, pois aquele vem frequentemente acompanhado de uma opinião falsa, sendo de fundamental importância as bases nas quais se assentam uma espécie de prazer:

Sócrates: Então, não há diferença, meu companheiro, entre o prazer que acompanha a opinião correta e o conhecimento e o prazer que surge com frequência em todos nós acompanhado da ignorância e da falsidade?
Protarco: É provável que a diferença não seja pequena.¹⁴¹

Vê-se que existe um vínculo indissociável referente à veracidade de uma opinião e o caráter moral decorrente do prazer vinculado a ela. Os maus desfrutam frequentemente de prazeres falsos e os bons de prazeres verdadeiros. Isso pressupõe que alguns sentem mais prazeres que os outros pela falsidade ou veracidade desses prazeres? Não. Mas mais importante que se perguntar sobre a intensidade desses prazeres – em via de regra os prazeres ditos falsos, e conseqüentemente maus, são mais intensos – vale notar que ambos permanecem sendo prazeres, independentemente de sua possível falsidade. A questão é que, do mesmo modo que o opinar e o objeto sobre o qual se opina são realidades diferentes, assim o são o prazer e o modo com o qual se obtém o prazer.

Destarte, o prazer, da mesma maneira que a opinião, assegura sua realidade enquanto fenômeno, mas distingue-se entre verdadeiro e falso de acordo com as coisas que a ele se associam: aquelas coisas que foram, são e serão – isto é, sendo reais em um indiscriminado período de tempo – estão relacionadas à obtenção do verdadeiro prazer, enquanto aquelas que não foram, não são e nem serão relacionam-

¹⁴¹ PLATÃO. **Filebo**, 38 a-b.

se ao falso prazer, e como Sócrates afirma, os prazeres não podem ser maus por outra razão além do fato de serem falsos.

Se Platão admite a existência de prazeres verdadeiros, a pureza dos mesmos, em “Filebo”, é comparável à pureza das cores, não à intensidade ou expressão de sua manifestação. A cor branca é mais branca por sua pureza, ainda que em pequena quantidade, do que uma cor branca presente em grandes quantidades, mas misturada a uma cor terceira.¹⁴² Do mesmo modo o prazer puro é mais verdadeiro e belo ainda que em pequenas quantidades comparativamente a um prazer mais intenso e abundante que se misture e não seja puro.

Ao final do diálogo, Platão caminha para uma espécie de separação final do joio e do trigo, evidenciando que certos prazeres por maiores e mais intensos que possam ser, não convêm à vida boa. A personagem de Sócrates divide, então, os seres em duas categorias: um tipo de ser que é sempre em vista de algo e outro em vista do que venha a ser. Em seguida, divide todas as coisas entre ser e vir a ser. O argumento proposto neste estágio do diálogo é o seguinte: se cada vir a ser diferente vem a ser em vista de algum ser particular e diferente, e o prazer, por sua vez, é uma espécie de vir a ser, conclui-se que este mesmo prazer se orienta em vista de algum ser que o norteie. Uma vez que o prazer constitui um vir a ser, Sócrates constata que ele deva ser colocado em uma parte diferente do bem, pois já se viu anteriormente que uma das características do bem é sua completude e sua suficiência, o que não pode existir em algo que não tenha ser.

Isso faz com que a escolha do prazer como modo de vida consista em algo extremamente problemático, pois vir a ser e corrupção são pares intercaláveis que em nada se assemelham com o modo de vida divino, onde não há dores nem prazeres, nem tampouco se identificam com uma vida mista, dado que esta – que se qualifica com o primeiro lugar na contenda do presente diálogo – pressupõe uma categoria específica de prazeres dotados de pureza, sem contar a presença do pensamento, que constitui a parte mais importante da vida mista proposta no presente diálogo.

¹⁴² Ibidem, 53 b.

Finalmente, ao fazer uma recapitulação do que havia sido discutido até então, Sócrates estabelece que o bem deve estar contemplado por três coisas diferentes que não haviam sido anteriormente citadas, a saber, a beleza, a proporção e a verdade. A mistura que é realizada na vida mista não pode ser feita indiscriminadamente sob o risco de ameaçar não só a mistura como os seus próprios ingredientes¹⁴³. Faz-se então necessária a presença da medida e da proporção das quais derivarão a beleza e a virtude.

Estes três elementos, se comparados com o par pensamento ou intelecto e prazer, assemelhar-se-ão muito mais ao intelecto. É a inteligência que mais se assemelha à verdade enquanto os prazeres muitas das vezes estão associados às opiniões falsas. É ela também quem mais se aparenta com a medida, pois nada há de mais desmedido do que o prazer desenfreado. E por último, é a inteligência que mais se assemelha à beleza, pois nada há de mais grosseiro e ridículo de que os indivíduos subjugados pelos prazeres maiores, como aponta Platão. O prazer, neste último caso, é retratado como impostor por Platão através da seguinte fala de Sócrates:

O prazer dentre todas as coisas é o maior impostor que existe e, pelo que contam as histórias, nos prazeres, sexuais, que são tidos como os maiores, até o falso juramento recebe o perdão dos deuses, como se, como as crianças, os prazeres não possuíssem sequer um mínimo de inteligência. A inteligência, ao contrário, ou é a mesma coisa que a verdade, ou a coisa que mais se assemelha a ela e a mais verdadeira de todas.¹⁴⁴

Esta espécie de consideração final seguinte à introdução destes três novos elementos relacionados ao bem pode parecer consideravelmente crítica ao elemento do prazer enquanto constituinte da vida mista. Ao realizar a derradeira classificação dos bens em cinco, o prazer obtém o modesto quinto lugar enquanto a inteligência e o pensamento ficam com o terceiro. Estas observações, entretanto, não eximem a inteligência e o pensamento de necessitarem a presença do prazer para a constituição da melhor vida para os homens. Irwin (2007, p, 97) afirma que Platão, ao apontar para a importância do prazer, acaba valorizando o aspecto racional do homem, pois o indivíduo ao agir racionalmente deve a todo tempo recorrer à razão prática para verificar quais os bens e prazeres apropriados para a sua situação. Retirar o prazer

¹⁴³ PLATÃO. **Filebo**, 64 d.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 65 c-d.

dessa equação, identificando inteligência com o próprio bem, acaba por fim comprometendo a atuação da razão prática, que se limitaria a fazer ações e tarefas estritamente dentro do limite do indivíduo.

“Filebo” leva os leitores de Platão a entenderem que o prazer constitui uma porção modesta, mas considerável na mistura referente ao bem para os homens, mas que, ao mesmo tempo, há prazeres e prazeres, como se diria em bom português. Embora sendo algo presente na vida dos homens, nem todo prazer é igualmente legítimo, pois na realidade, a maioria deles leva os homens à desmesura. Faz-se absolutamente necessário, portanto, ponderar a respeito da pureza e da veracidade dos prazeres quando se pensa nesse assunto através de uma perspectiva platônica.

5 “A REPÚBLICA” E O “FILEBO” DIANTE DO PRAZER

Foi visto até o presente momento como os dois diálogos, “A República” e “Filebo”, abordam a seu modo o tema do prazer. Contudo, sempre vale ressaltar que estes mesmos diálogos têm como objetivo primordial não um exame exaustivo do prazer e a conseqüente descrição de sua essência, mas o estudo da justiça e a definição do melhor tipo vida para o homem, respectivamente. Isso, contudo, não impede que uma investigação a respeito da natureza do prazer dentro dessas obras seja feita, mas quanto a este propósito, é inegável destacar que “Filebo” vai mais longe em suas elaborações, como se verá adiante.

Segue, portanto, sendo necessária uma resposta à pergunta “τί ἐστὶν ἡδονή;” (o que é o prazer?) que se apresenta quase que imediatamente após todas as considerações supracitadas. Muitas vezes os diálogos de Platão abordam o referido assunto, como já foi visto, de maneira acidental, apresentando atributos ou ainda juízos ao prazer, sendo que até “A República” ainda não se havia chegado a uma definição que esboçasse sua definição. Em “Protágoras”, por exemplo, não há uma consideração a respeito da natureza da alma, tampouco dos diferentes tipos de desejos, enquanto em “Górgias”, por sua vez, o máximo a que se chega é a consideração de que o prazer corresponde ao preenchimento de uma deficiência.¹⁴⁵

Francisco Bravo (2009, p. 61) aponta que em “Fédon”, ademais, prazer e dor aparecem de modo inseparável, o que leva a perguntar se estes dois fenômenos seriam contrários. Em “Filebo”, no entanto, é que Platão se aproximará de uma definição mais cabal do que seria o prazer, encontrando um gênero para ele – no qual este se insere em sua multiplicidade – e aproximando-se daquilo que em Aristóteles seria concebido com uma diferença específica, delimitando sua essência.¹⁴⁶ Para tal, faz-se necessária a escolha de um método que Platão deverá usar, e assim, do mesmo modo com que faz em “A República” – ao sugerir olhar para a pólis para compreender a alma –, ele também sugere olhar para aquilo que se apresenta maior,

¹⁴⁵ GOSLING e TAYLOR, op. cit., p. 61-62.

mais vivamente ou até mesmo mais violentamente, como no caso dos prazeres, segundo a afirmação de Sócrates em “Filebo”:

Então, se também, quiséssemos ver o gênero do prazer e qual a sua natureza, deveríamos lançar o olhar não para os prazeres mais fracos, mas para os que são tidos como os mais extremos e os mais intensos.¹⁴⁷

Desse modo, pode-se sustentar que é isso que Platão faz em relação ao prazer em “A República”, ao menos em seu livro IX, em que se relata que os prazeres mais intensos conduzem o governante a um modo de vida tirânico e, conseqüentemente, seus governados à tirania. “A República”, de modo geral, explora mais recorrentemente a esfera psicológica deste fenômeno, isto é, seus impactos no comportamento humano, sua interação com as diferentes partes da alma e, portanto, a organização política em decorrência das classes humanas existentes. Este mesmo diálogo, ademais, inaugura uma identificação platônica de prazer com movimento, como se vê no trecho a seguir:

E o prazer e a dor, quando se produzem na alma, são uma espécie de movimento, não são? [...] Ora, acabamos de reconhecer que o estado no qual não se sente prazer nem dor é um estado de repouso, que se situa entre estes dois sentimentos?¹⁴⁸

Também em “A República” ganha força, segundo Francisco Bravo (2009, p.90-91), a ideia segundo a qual a gênese do prazer começaria na alma. Se por um lado “Górgias” e “Fédon” concentravam-se em prazeres somáticos, gerados supostamente no corpo, por outro, a novidade introduzida em “A República” servirá de base para a evolução teórica de “Filebo”, segundo a qual todos os desejos se originam na alma e com ela se relacionam.¹⁴⁹ Aliás, não só em “A República”, como também em “Filebo”, ganhará força a definição de que o prazer é um movimento (κίνησις τις), a saber, uma espécie de movimento na alma:

O movimento pertence, pois, à própria essência do prazer e da dor: em todos os casos, estes se incluem no gênero movimento. Em outras palavras, o movimento não só é *conditio sine qua non* da dor e do prazer, mas elemento essencial dos dois. Segundo *Filebo*, os prazeres corporais não podem produzir-se se o corpo não é movido em nenhum sentido. Tudo parece indicar, por outro lado, que algum tipo de movimento é igualmente essencial nos prazeres propriamente mentais. Podemos, assim, concluir que a proposição segundo a qual o prazer e a dor são espécies de movimento se

¹⁴⁷ PLATÃO. *Filebo*, 44 e.

¹⁴⁸ PLATÃO. *A República*, 583 e.

aplica a todos os prazeres e a todas as dores; que todos os prazeres e todas as dores são, como observa G. M. A. Grube, estados ativos ou de atividade. (BRAVO, 2009, p. 70)

Uma vez definido como movimento, Bravo apresentará também uma ambiguidade que se faz presente nesses dois diálogos. Como já visto em 583e do primeiro diálogo em questão, dor e prazer parecem identificar-se com o próprio movimento em si mesmo, constituindo este último sua causa formal. Já em “Filebo”, há uma certa importância do grau de movimento referente àquela ideia de restauração e dissolução das naturezas vista no capítulo anterior. É certo que Platão afirma neste último diálogo em 42e que se o corpo não se movesse, não seria possível surgir prazer ou dor conquanto tudo fluísse o tempo todo ao melhor modo heraclítico expresso pelo filósofo. Contudo, o corpo não seria capaz de se dar conta de pequenos movimentos, pois seriam apenas as grandes mudanças o responsável pela criação de prazeres e dores. A problemática que aqui se estabelece é o fato de que os movimentos seriam responsáveis pela criação de prazeres e dores, constituindo assim uma causa eficiente, e não uma causa formal como visto em “A República”¹⁵⁰.

A noção de que o prazer é movimento é, inclusive, uma concepção comum partilhada pelos filósofos cirenaicos, como já visto anteriormente no presente trabalho. Estes acreditavam que o prazer seria um movimento suave, enquanto a dor constituiria um movimento áspero. Platão divergirá neste sentido conquanto mantenha a associação de ambos os fenômenos com a ideia de κίνησις τις. Seu diferencial será que dor e prazer serão ambos movimentos mais violentos – caso contrário não seriam notados pela alma, como visto em 43c de “Filebo” –, mas destoarão na propensão destes mesmos movimentos: os movimentos prazerosos inclinam-se em direção à natureza do indivíduo, enquanto as dores chocam-se com a sua mesma natureza. Mais do que a intensidade, priorizada pelos cirenaicos, importaria para Platão o sentido destes movimentos da alma.¹⁵¹

Associar o prazer ao movimento, destarte, representa a constituição de uma física do prazer. Contudo, ao se pensar em prazer e dor como repleção e depleção – ideias recorrentes não só em Platão, mas que aparecem de todo modo em “Filebo” –

¹⁵⁰ Ibidem, p. 73.

¹⁵¹ Ibidem, p. 77-78.

, significa avançar em direção a uma fisiologia do prazer. Este raciocínio parte de um ideal pré-platônico, já presente em Empédocles¹⁵², por exemplo, de que existe uma harmonia na φύσις que se relaciona aos quatro elementos (terra, ar, fogo e água) ocupando cada um o seu devido lugar de modo equilibrado em tudo o que existe no mundo. Nos homens também se faz presente um certo estado de equilíbrio, que, embora seja constantemente perturbado e ameaçado com as vicissitudes da vida, permanece sendo a regra em seres humanos saudáveis. O próprio “Filebo” em 31c-d faz menção a uma harmonia que se rompe entre os viventes, criando espaço para o surgimento da dor na natureza:

Eu digo que, tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza e, simultaneamente, no mesmo momento surgem as dores. [...] Mas, quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza, devemos dizer que surge o prazer – se temos que estabelecer as maiores coisas em poucas palavras o mais rápido possível.¹⁵³

Sendo a dor uma constante oriunda da recorrente dissolução da natureza, o prazer, portanto, torna-se um elemento essencial na recomposição deste equilíbrio natural ora ameaçado. Sentir prazer é, então, um elemento natural na vida do homem e estar privado dele, como Platão afirma, corresponderia a um estado estranho à vida humano, muito mais apropriado à vida de um molusco ou de algumas criaturas marinhas¹⁵⁴.

Quanto à contradição entre o prazer como causa formal e causa eficiente levantada anteriormente, Gazzola (2007, p. 59) afirma que o prazer é e não é ao mesmo tempo, “pois está sempre em passagem como todas as coisas geradas; que deve haver um ‘número medida’ para o prazer relativamente ‘estável’, e que recebe um nome”¹⁵⁵. Vê-se em “Filebo” que tudo está permeado de limite e de ilimitado e que embora Platão defina prazer como γένεσις em detrimento de οὐσία, é possível, todavia, senti-lo como “ser” ao passo que ele se apresenta animicamente com suas

¹⁵² GOSLING e TAYLOR, op. cit., p. 19

¹⁵³ PLATÃO. *Filebo*, 31 c-d.

¹⁵⁴ Ibidem, 21 c.

¹⁵⁵ GAZZOLA, R. **Sobre o ser da dor e a tirania**: Uma leitura do Filebo e do livro IX da República de Platão *in* Estudos sobre o diálogo *Filebo* de Platão: a procura da eudaimonia. Hector Benoit (org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

quantidades (prazeres mais ou menos intensos) e qualidades (deste ou daquele modo).

O porta-voz platônico em 53 e 54 dividirá os seres em “vir a ser” e “ser”, sendo que cada “vir a ser” diferente viria a ser em vista de algum “ser” particular e distinto. Disso decorre que se o prazer fosse um “vir a ser”, deveria ter em vista algum outro “ser”. A conclusão do Sócrates do diálogo é de que sendo um “vir a ser”, ele se torna inapto a identificar-se com o bem:

Sendo o prazer um vir a ser, não colocaríamos corretamente o prazer se o colocássemos numa parte diferente da do bem? (54d)

Francisco Bravo ainda esclarece que embora Platão o classifique como γένεσις, o que afastará a possibilidade de identificação mencionada acima, ele, no entanto, não se limita a esse status ontológico:

Porém, será o prazer somente γένεσις, como afirmam os κόμψοι? Veremos que os “mistos” do *Filebo*, feitos do ilimitado e do limite, são γεγεννημένοι ούσίαι, ou seja, essências geradas. Sua produção é, por conseguinte, uma γεγεννημένοι ούσίαν, uma gênese que vai em busca da essência, e o produto que dela decorre é uma essência gerada. O prazer mesmo, que pertence à classe dos “mistos” é, em consequência, não só uma γένεσις, mas uma γεγεννημένη ούσία, ou seja, uma existência gerada. Ou como dissemos, não só um processo, mas também um estado. (BRAVO, 2009, p. 107)

Esta gênese do prazer se produz sempre em direção a uma substância, algo que possui “ser” e essência, enquanto a dor, por outro lado, direciona-se sempre à destruição, não tomando parte do bem. Dor e prazer encontram-se submersos na realidade permeada por limite e ilimitado e não se sabe exatamente qual o número correspondente à harmonia, à dissolução ou ao reestabelecimento do estado originário de cada coisa. Se a fisiologia do prazer objetiva o reestabelecimento de uma harmonia perdida, como poderia o prazer ser mau, como ocorre em boa parte das menções ao prazer em “A República”, por exemplo?

Para tal, é necessário ter em consideração a dimensão epistemológica do prazer, isto é, a capacidade deste se associar à falsidade ou à verdade. No *corpus* platônico e até mesmo “A República”, por exemplo, há uma certa predominância de referências por parte de Sócrates aos prazeres ditos maus. Não à toa o livro IX deste diálogo contém em seu início a afirmação de que os desejos ilegítimos são os mais

inatos no homem¹⁵⁶. Embora a noção de falsidade de um prazer venha a ser elaborada somente em “Filebo”, pode-se pensar que os prazeres ruins decorrem de uma falta de conhecimento ou de uma opinião falsa, com base na qual se cria uma infundada crença de eudemonia depositada na obtenção de bens que se sustentam naquilo que não permanece no tempo¹⁵⁷. A tripartição anímica apresentada no livro IV de “A República” leva a pensar que o homem é aquilo que é justamente por causa de sua parte racional, muitas vezes desprezada por parte daqueles que perseguem exclusivamente os desejos das duas outras partes da alma.

Ademais, a natureza do homem tirânico descrita no livro IX é confrontada com o seu contrário que se apresenta como o homem régio. Diferentemente do primeiro, este último mostra-se capaz de comandar. O exame destes dois tipos de indivíduos não é a de menor importância e coaduna perfeitamente com o propósito esboçado por Sócrates no início do diálogo do “Filebo”, isto é, saber o melhor modo de vida para o homem:

Sim, só que em semelhante matéria cumpre não se contentar com conjeturas, mas antes examinar, à luz da razão, os dois indivíduos que nos ocupam; pois nossa indagação versa sobre o tema mais importante que há: a felicidade e a infelicidade da vida¹⁵⁸.

O homem tirânico, que é assolado por furiosos desejos¹⁵⁹ e permite a morada do Eros no interior de sua alma¹⁶⁰, perde finalmente o controle de suas ações de modo parecido à analogia do vaso quebrado descrita em “Górgias”: incapaz de saciar todos os desejos, ele perde progressivamente o controle de seu próprio “eu” e, dispondo dos meios políticos de ação e de coerção social, passa a tentar compensar esse mal governo de sua própria alma através do domínio das vidas da multidão a ele subjugada.¹⁶¹ Essa ausência de governo sobre si próprio resulta no fato de esse perverso indivíduo ser o mais infeliz de todos os homens, enquanto o melhor e o mais justo – o homem régio – constituir-se o mais feliz entre eles.¹⁶²

¹⁵⁶ PLATÃO. **A República**, 571 b.

¹⁵⁷ Aqui quase que se confundem as noções socráticas e aristotélicas de que o homem só é mau por ignorância do bem e de que o homem aspira sobretudo a fazer o bem, respectivamente.

¹⁵⁸ PLATÃO. **A República**, 578 c.

¹⁵⁹ Ibidem, 577 c.

¹⁶⁰ Ibidem 573 d.

¹⁶¹ Ibidem 579 c-d.

¹⁶² Ibidem 580 b-c.

A ascensão tirânica se dá pela substituição natural do regime democrático no qual os prazeres e desejos de certa espécie são cultivados socialmente, dando forma a uma espécie de paideia viciosa à qual os cidadãos são introduzidos desde cedo. Destaca Gazolla (2009, p. 81) a respeito deste ambiente democrático que “quanto mais se deseja, mais carência se tem, e quanto mais carência mais dor. Sem saber disso, os homens pressupõem que a vida em busca do prazer seja a melhor, sem avaliarem que prazer e dor se misturam de múltiplos modos”. Assim, a cidade imersa em prazeres múltiplos acaba sendo uma cidade em que predomina conseqüentemente a dor, fazendo-se presente esse lado maléfico do ilimitado na vida de seus cidadãos.

Esse exame dos tipos de governantes da alma e da cidade é acompanhado pelo seguinte desenvolvimento teórico ao qual se segue a divisão dos prazeres esboçada neste diálogo. A tripartição do corpo da cidade se faz de modo paralelo à tripartição dos elementos da alma humana. Contudo, decorre que os prazeres, juntamente com as ordens e os desejos, também se dividem em três partes, que se relacionam com os elementos racional, irascível e apetitivo do homem¹⁶³. Neste sentido, Platão inaugura a possibilidade de se falar em um prazer racional, o que em “Filebo” se traduz pela existência de prazeres verdadeiros, isto é, prazeres que se distinguem não pela quantidade que se é alcançada, senão pela pureza destes prazeres puros (*kátharos*), que se configuram como belos e verdadeiros. Assim, se é possível se falar em prazeres verdadeiros, é igualmente possível se falar em prazeres da virtude.

Mencionou-se anteriormente a importância que Platão confere à educação das crianças em “Leis” (653 a-c) quanto à recepção de prazeres e dores do modo correto. Ademais, o próprio diálogo “A República”, de certo modo, esboça uma determinada política do prazer baseando-se, por vezes, em inspirações que remontam a versos homéricos e hesiódicos citados previamente neste texto. A proposta paideica platônica reconhece, assim, o prazer como fenômeno inescapável à natureza humana do qual o legislador deve valer-se para instaurar o governo ideal, distanciando-se

¹⁶³ Ibidem, 580 e-581 a.

deste modo dos cétricos e demais antihedonistas que não encontram nenhum espaço para o prazer na realidade humana.

Contudo, Platão ainda vai além disso e propõe a possibilidade de um referido prazer da virtude no livro IX de “A República” e igualmente em “Filebo”. O fundador da Academia, no primeiro destes dois diálogos citados, fornece três critérios – a saber, a experiência, a sabedoria e o raciocínio – pelos quais o filósofo, tipo de homem afeito à sabedoria e a parte racional da alma, conheceria melhor do que os outros os diferentes tipos de prazeres, sendo capaz de julgá-los e elencar o melhor deles. Enquanto isso, os demais homens são classificados como inaptos a fazer qualquer tipo de avaliação neste sentido, pois eles mesmos confundem prazer com as supressões das dores, sem contar que “jamais viram a verdadeira altura, jamais foram conduzidos até si, jamais foram a verdadeira altura, jamais foram realmente preenchidos pelo ser e desfrutaram o prazer sólido e puro”.¹⁶⁴

O prazer por excelência é aquele que possui mais realidade e, por essa razão, se identifica ao prazer do filósofo, uma vez que se trata daquele tipo que se enche de coisas reais, ao passo que os prazeres dos outros tipos (do guerreiro e do ambicioso) não se sustentam nessa realidade perene à qual Sócrates se refere:

Portanto, em duas demonstrações sucessivas, o justo alcançou a vitória sobre o injusto. Quanto à terceira, disputada à maneira olímpica, em hora de Zeus salvador e olímpico, considera que, afora o do sábio, o prazer dos outros não é bem real nem puro; não passa de uma espécie de esboço sombreado do prazer, como creio ter ouvido um sábio dizer; e, na verdade, este poderia ser de fato, para o homem injusto, a mais grave e a mais decisiva das derrotas.
165

Charlotte Murgier chama a atenção para a maneira com a qual os prazeres inerentes à vida virtuosa se inserem na obra platônica. Se o prazer real por excelência se traduz por aquele que é identificado pelo filósofo como correspondente à parte racional da alma, os demais dois tipos de prazeres – relacionados às partes irascível e apetitiva da alma –, todavia, se inseridos em um contexto virtuoso, conforme elucidado no livro IV de “A República”, podem alcançar uma dimensão superior de repleção da alma:

¹⁶⁴ Ibidem, 586 a.

¹⁶⁵ Ibidem, 583 b.

Se por definição a *sophia* é um certo saber, a coragem ou a temperança, quando suas definições são pesquisadas no livro IV como virtudes políticas, ao nível da cidade, são virtudes elas também parcialmente caracterizadas em termos cognitivos, na medida em que a opinião (verdadeira) entra em suas definições respectivas. Isso talvez seja uma das razões pelas quais Sócrates incluiu a opinião verdadeira em sua enumeração dos objetos do pensamento suscetíveis de nutrir a alma, apesar de sua inferioridade em relação às outras disposições intelectuais. A componente intelectual de toda virtude, sob a forma acabada de um saber ou sob aquela, segunda em valor, da opinião verdadeira, autoriza a inseri-la no modelo repleto e na analogia entre alimentos do corpo e alimentos da alma que governa esta segunda parte da terceira demonstração socrática. A virtude, enquanto saber ou enquanto opinião verdadeira, é um dos objetos suscetíveis de preencher a alma, e, por esse preenchimento, de suscitar um prazer cuja realidade e estabilidade são superiores ao prazer que pode advir da repleção corporal (MURGIER, 2019, p. 43).

Assim, as virtudes para Platão e para seu mestre Sócrates possuem um elemento cognitivo importante: agir bem pressupõe conhecer um ideal de perfeição que se pretende alcançar e que possibilita este mesmo o agir. Para isso, faz-se necessária uma submissão dessas outras duas partes da alma ao comando da razão que, aos modos de uma orquestra, faz com que o indivíduo – notadamente o filósofo – desfrute dos prazeres mais completos que se possa ter, como descrito no seguinte trecho do livro IX:

Não ousaremos adiantar que os desejos relativos ao interesse e à ambição, quando seguem a ciência e a razão, e buscam com elas os prazeres que a sabedoria lhes indica, alcançam os prazeres mais verdadeiros que lhes seja possível saborear, porque a verdade os guia, e os prazeres que lhes são próprios, se for certo que o melhor para cada coisa é também aquilo que lhe é mais próprio? [...] 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, os melhores e os mais verdadeiros que ela pode desfrutar.¹⁶⁶

Desse modo, essas outras partes da alma acabam ganhando espaço na fruição dos verdadeiros prazeres ao atingirem o seu completo potencial por meio de sua potência cognitiva, quando, a princípio, poderia se pensar que somente a dimensão racional da alma humana teria a capacidade de relacionar-se com os prazeres verdadeiros por sua dimensão intelectual que diz respeito à capacidade do homem de conhecer.¹⁶⁷

¹⁶⁶ PLATÃO. **A República**, 586 c-e.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 580 d.

Platão, dessa maneira, garante que o prazer tenha espaço na vida feliz, ainda que não seja o principal componente da mistura¹⁶⁸ – posição que cabe à inteligência – embora se trate de prazeres específicos, ou seja, puros e sem a presença das dores. Ainda assim, torna-se claro que a vida feliz não é uma vida apática, como poderiam pensar os cínicos, estoicos ou aqueles inimigos de Filebo, que afirmam que os prazeres não existem em absoluto.¹⁶⁹ Terence Irwin nesse sentido destaca a existência de uma via de mão dupla referente a uma hipotética objeção em prol da ἀπάθεια: ao se negar a possibilidade de conviver com prazeres e dores, eliminando desse modo – como prezariam os cínicos – as perturbações e anseios da alma referentes à busca de prazer e à fuga das dores, eliminar-se-ia igualmente a fruição de prazeres decorrentes de êxitos e conquistas legítimos que são apropriados para uma boa vida humana. Os desejos e prazeres, segundo ele, fazem parte da estratégia humana de obtenção da felicidade juntamente com o direcionamento racional na busca de um bem.¹⁷⁰

Servindo-se das investigações de seu mestre, Aristóteles associará posteriormente o prazer à criação de hábitos virtuosos e viciosos, sendo a fruição do prazer um indício moral da ação que se é realizada. Para ele, enfrentar as coisas temíveis e sentir prazer com isso torna-se um indício da virtude da coragem¹⁷¹. Outro elemento importante relacionado ao prazer e à moral no pensamento deste discípulo de Platão é o fato de as disposições da alma humana, influenciadas por sentimentos de prazer e de dor, inclinarem-se para obtê-los ou evitá-los realizando para isso ações indevidas, se necessário, ou contra as próprias convicções (o que configuraria o comportamento acrático). O Estagirita, assim como seu professor, criticará ao seu modo a ἀπάθεια, que não se configura como excelência moral à medida que não se identifica com sua concepção de natureza humana e cria uma totalização referente às paixões que não leva em consideração às circunstâncias do “como” e do “quando” sentir determinada afecção¹⁷².

¹⁶⁸ PLATÃO. *Filebo*, 22 d.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 44 b.

¹⁷⁰ IRWIN, op. cit., p. 97.

¹⁷¹ EN, 1104 b.

¹⁷² *Ibidem* 1105 a.

6 CONCLUSÃO

Foi visto na presente exposição que a investigação do prazer enquanto fenômeno partícipe da formação moral do indivíduo é algo que remonta aos primeiros escritos poéticos da história da humanidade – com os clássicos de Homero e Hesíodo – passando futuramente pelos tragediógrafos gregos. Contudo, sabe-se que esse primeiro esforço intelectual a respeito desse fenômeno tão evidente aos homens limitou-se a um caráter exortativo e poético, em versos e máximas destinados primordialmente a engendrar ações diretas por parte do público que os recebia nos espaços comuns.

Posteriormente, ao longo do período situado entre os séculos VII e V a.C., há uma elaboração mais sofisticada em torno do tema do prazer com aquilo que se convencionou denominar “filosofia pré-socrática”, com Demócrito colocando a fruição dos prazeres como algo não contraposto à virtude, porém limitando-os à moderação, à simplicidade e à medida com vista à obtenção de uma vida agravável¹⁷³; e também ainda com os sofistas, que em sua pluralidade de inovações – como o ensino cobrado, o seu método particular de inquirição ou ainda a investigação sobre a natureza humana, por exemplo – conseguiram compor narrativas como a de Pródico, concebendo um antagonismo de dois modelos de vida diferentes – a prazerosa e a virtuosa – numa espécie de encruzilhada que refletiria simbolicamente a divisão do pensamento grego em torno desse assunto que haveria de se intensificar no futuro.

Na esteira do pensamento sofístico, a figura de Sócrates viria a revolucionar a abordagem do prazer como elemento moral ao defender as virtudes como suficientes para a vida feliz. Se no pensamento grego de então ainda não havia sido elaborada uma definição do prazer, nem tampouco realizada sua sistematização como elemento do agir humano, Sócrates introduziu noções como *ἐγκράτεια*, sendo esta fundamental para uma vida de temperança, e *αὐτάρκεια*, conceito fundamental no pensamento socrático no que se refere ao assunto investigado quanto a autossuficiência da excelência moral para uma vida exitosa e feliz.

¹⁷³ SANTORO, F. op. cit., p. 45-46.

Seu legado a respeito deste problema teórico foi tão inovador que seus principais seguidores divergiriam quanto às suas concepções sobre a inserção do elemento do prazer em uma vida eudaimônica. Após sua morte, surgiu sob o comando de Aristipo a escola cirenaica, com uma abordagem essencialmente fisiológica. Esta escola dividia as sensações da alma entre prazer e dor e identificava tanto a fruição do prazer como bem supremo quanto a felicidade com prazeres acumulados ao longo da vida. Ao mesmo tempo, entre os seus próprios discípulos e contrapondo-se à escola cirenaica, ganha destaque a escola cínica, que julgando-se verdadeira herdeira do legado socrático, aborda o prazer como elemento perturbador da vida feliz e fonte de distração quanto ao verdadeiro bem. Para essa escola, da qual faziam parte figuras como o icônico Diógenes, os desejos deveriam limitar-se ao estritamente necessário, uma vez que a virtude e a liberdade da alma possuiriam primazia entre os bens humanos.

Já Platão, autor em que se concentra o presente trabalho, representa um divisor de águas a propósito do estudo da dimensão moral do prazer. Afirmou-se anteriormente que se por um lado, o teor de suas primeiras obras mescla-se com os conceitos defendidos pelo seu mestre, por outro, vê-se em seu desenvolvimento como filósofo e autor uma abordagem multifacetada desse mesmo fenômeno que chega à sua maturidade sobretudo em “A República” e ao seu ápice em “Filebo”.

Acredita-se que por mais que “Protágoras” represente uma perspectiva de difícil conciliação com os outros escritos do autor aqui analisados, a abordagem dita hedonista da personagem Sócrates foi de grande importância para a evolução do pensamento platônico no que se refere às suas investigações sobre a vida *eudaimônica*. Nesse sentido, “Górgias” surge logo em seguida como um diálogo que esclarece ocasionais dúvidas a respeito de uma possível conversão platônica ao hedonismo a partir dos elementos presentes em “Protágoras” à medida que retrata, na figura de Cálicles, um hedonismo fadado ao fracasso no que se refere à obtenção da felicidade humana através de prazeres ruins que gerariam uma constante sede que jamais haveria de ser saciada de modo definitivo e satisfatório.

“A República” e “Filebo” representam, apesar de suas diferenças, um avanço na concepção platônica do prazer como elemento da vida feliz. Escritos em uma fase

mais madura de Platão, eles apresentam de maneira inovadora concepções como a existência de prazeres bons e verdadeiros. Em “A República”, esses prazeres são representados de forma mais adequada pelo prazer do filósofo, enquanto em “Filebo” convergem para a existência de prazeres puros e verdadeiros, isentos de dores e falsidades. Embora as ocasionais diferenças da concepção do prazer e do desejo nos dois diálogos seja relevante, mais importante ainda são as semelhanças entre os dois, que consolidam o entendimento de Platão como não sendo um autor antihedonista.

Se o estado humano isento de prazeres e dores é próprio dos deuses, como o descreve o Sócrates platônico em “Filebo”, não se pode esquecer que ao se falar de formação moral e do melhor tipo de vida existente, investiga-se essencialmente a vida humana, com todas as suas nuances e limitações próprias da natureza dos homens. O prazer é um fenômeno perceptível cuja realidade não pode ser negada. Contudo, a possibilidade de que encontre seu lugar na pólis e na vida feliz mista se dá unicamente por uma seleção criteriosa entre os diferentes tipos de prazeres que podem ser fruídos, assim como pela interação destes mesmos prazeres com um elemento fundamental da filosofia platônica, a saber, a dimensão racional da alma humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução: Mário da Gama Kury. 1ª ed. São Paulo: Editora Madamu, 2020.

_____. **Política**. Tradução: Mário da Gama Kury. 1ª ed. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

BRAVO, Francisco. **As ambiguidades do prazer**: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. São Paulo: Paulus, 2009.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**: a literatura greco-latina, vol. I. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

EURÍPEDES. **Hipólito**. Tradução: Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. **Medéia**. Tradução: Trajano Vieira. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Platón**: Verdad del ser y realidad de vida. 1ª ed. Madri: Tecnos, 1989.

GAZOLLA DE ANDRADE, Rachel. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Sobre o ser da dor e a tirania**: Uma leitura do Filebo e do livro IX da República de Platão *in* Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia. Hector Benoit (org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

GOSLING, J. C. B; TAYLOR, C. C. W. **The greeks on pleasure**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução: Donald Schüler. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

IRWIN, Terence. **The Development of Ethics, vol. I**. Oxford, 2007.

_____. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAFFRO, Laurent e LABRUNE, Monique (org). **A Construção da Filosofia Ocidental: Gradus Philosophicus**. São Paulo: Mandarim, 1996. ARAÚJO, Marcelo C. (Ed.)

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KRAUT, Richard (org). **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

MACIEL, Sônia Maria. **Ética e felicidade**: um estudo do Filebo de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

MUNIZ, Fernando. **A potência da aparência**: Um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão. 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2011.

MURGIER, Charlotte. **Platon et les plaisirs de la vertu** in CHÔRA : revue d'études anciennes et médiévales, Poliorom, v.17, p.31-58, 2019.

PAPPAS, Nickolas. **A República**: uma chave de leitura. Petrópolis: Vozes, 2017.

PLATÃO. **A República**. Organização e tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

_____. **Diálogos: A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 4ª edição. Belém: UFPA, 2016.

_____. **Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros**, volumes 1 e 2. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 1ª ed. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Diálogos: Parmênides – Filebo, volume 8**. 1ª ed. Belém: UFPA, 1974.

_____. **Diálogos II: Górgias (ou Da Retórica); Eutidemo (ou Da Disputa); Hípias maior (ou Do Belo); Hípias menor (ou Do Falso)**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Diálogos VI: Crátilo (ou Da Correção dos Nomes); Cármides (ou Da Moderação); Laques (ou Da Coragem); Ion (ou Da Ilíada); Menexeno (ou Oração Fúnebre)**. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Filebo**. Tradução, apresentação e notas: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **La République**. Tradução: Pierre Pachet. 1993. 551 p. Edição de bolso. Editora: Gallimard.

_____. **Philèbe**. Tradução: Sylvain Delcomminette. Paris: Vrin, 2022.

_____. **Protágoras**. Organização e tradução: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana: sofistas, Sócrates e socráticos menores**, vol. II. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RENAUT, Olivier. **Le plaisir dans la cité platonicienne** in CHÔRA : revue d'études anciennes et médiévales, Polirrom, v.17, p.17-30, 2019.

ROBINSON, Thomas. **Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2010.

ROMILLY, Jacqueline de. **La tragédie grecque**. 2ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

SANTORO, Fernando. **Arqueologia dos prazeres**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento grego**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

XENOFONTE. **Memoráveis** in Sócrates. Seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).