



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIELA MESSIAS DE ARAUJO

PRAZER E *EUDAIMONIA* NO *FILEBO*

FORTALEZA

2016

GABRIELA MESSIAS DE ARAUJO

PRAZER E *EUDAIMONIA* NO *FILEBO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A689p Araujo, Gabriela Messias de.
Prazer e eudaimonia no Filebo / Gabriela Messias de Araujo. – 2016.
100f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

1. Prazer. 2. Conhecimento. 3. Eudaimonia. 4. Bem. 5. Filebo. I. Título.

CDD 100

GABRIELA MESSIAS DE ARAUJO

PRAZER E *EUDAIMONIA* NO *FILEBO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo. (Orientado)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a Dr^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a Dr^a Maria Inês Senra Anachoreta
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC RJ

AGRADECIMENTOS

A todos os professores que contribuíram de algum modo para meu crescimento acadêmico, especialmente ao professor Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo pela orientação regada com compreensão e incentivo, fundamentais para a realização deste trabalho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

Aos funcionários da Universidade Federal do Ceará, em especial aos da Biblioteca do Centro de Humanidades.

Ao meu irmão Farney Messias Araujo, minhas grandes amigas, senão também irmãs: Aline Chagas Sampaio, Maria Larissa Araujo, Rafaela Rosal de Sousa, Laís Rosal. E Victor Martins pelo incentivo.

A cada um dos amigos que floresceram neste percurso: Kedna Adriele Timbó, Hayane Freitas, Erika Peixoto, Andrea Furtado, Wesley Abreu, Cleilton Sousa, Amélia Rodrigues, Tharles Cavalcante, João Batista, David Barroso.

Ao querido Fábio José por tornar a caminhada mais leve.

Em especial, aos meus pais pela companhia preciosa e dedicação que me fizeram ser quem sou, e a todos os meus familiares.

“O argumento agora indica-nos que nos cantos de lamento e nas tragédias e nas comédias, não apenas no teatro, mas também em toda a tragédia e comédia da vida, assim como também em milhares de outras coisas, a dor mistura-se, ao mesmo tempo, com, o prazer.”

PLATÃO. *Filebo*, 50b.

RESUMO

O intuito desta dissertação é investigar em que sentido é possível conceber o prazer em vista da *eudaimonia* na busca pelo Bem no diálogo Filebo de Platão. O pensamento platônico sobre o prazer assume distintas posturas em diferentes diálogos, que oscilam desde um olhar suspeito, até finalmente ter seu lugar profundamente discutido e reconhecido na vida boa. Para tanto, é preciso inicialmente recorrer à tradição que precede Platão, uma vez que, o tema do prazer é recorrente no pensamento grego e, por sua vez, repleto de questões que também permeiam a filosofia platônica. Neste sentido, primeiramente a Grécia Clássica será visitada, uma vez que, a cultura tradicional concebia seus alicerces nos cantos e poemas épicos, líricos e trágicos. Nestes, por sua vez, o prazer é tematizado amiúde, pois há uma preocupação constante em viver uma vida prazerosa. Ainda com o intuito compreender os prazeres até o pensamento platônico, será feita uma breve investigação acerca dos físicos Empédocles e Demócrito. Em seguida, serão levantadas as distintas posturas referentes ao prazer em Platão, para finalmente chegar ao *Filebo*, com a bagagem necessária para melhor apreensão deste tema tantas vezes discutido. Assim, Platão amplia sua investigação acerca dos prazeres por meio da dialética, com o intuito de identificar o lugar do prazer na vida *eudaimonica*.

Palavras-Chave: Prazer. Conhecimento. Bem. *Eudaimonia*.

ABSTRACT

The aim this work is to investigate in what sense is it possible to conceive of the pleasure in view of *eudaimonia* in the search for the Good in the *Philebus* Plato's dialogue. The platonic's thought about pleasure takes different positions in different dialogues, ranging from a suspicious look, to finally have his deeply discussed and recognized place in the good life. Therefore, we must first turn to the tradition that precedes Plato, since the theme of pleasure recurs in Greek thought, and in turn filled with questions that also permeate platonic philosophy. In this sense, firstly Classical Greece will be visited, since the traditional culture conceived its foundations in the corners and epic poems, lyrical and tragic, and these in turn, the pleasure is a theme often, where there is a constant concern in living a pleasant life. Yet in order to understand the pleasures to the Platonic thought, it will be a brief investigation in Empedocles and Democritus physical. Then the different postures for the pleasure in Plato will be raised, to finally reach the *Philebus*, with the necessary luggage for better understanding of this topic often discussed. Thus, Plato extends its investigation into the pleasures through dialectics, in order to identify the place of pleasure in *eudaimonica* life.

Keywords: Pleasure. Knowledge. Good. *Eudaimonia*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	O PRAZER NA ANTIGUIDADE.....	13
2.1	O prazer de viver.....	13
2.2	Os sábios.....	23
2.3	Os Físicos.....	24
2.4	O prazer enquanto problema.....	32
3	BUSCA PELO BEM.....	39
3.1	O prazer em cena.....	39
3.2	Dádiva de Prometeu.....	42
3.3	Combinação de prazer e conhecimento	48
3.4	Divisão quaternária de todos os seres existentes.....	51
3.5	Exame dos prazeres.....	56
3.5.1	<i>Os prazeres falsos</i>	63
3.5.2	<i>Prazeres puros</i>	73
4	A VIDA EUDAIMÔNICA	78
4.1	Classificação do conhecimento.....	78
4.2	Os convidados para a constituição da vida boa.....	81
4.3	Hierarquia das coisas boas.....	89
5	CONCLUSÃO.....	93
6	REFERÊNCIAS.....	98

1 INTRODUÇÃO

O prazer permeia a existência humana de modo tão intrínseco que alguém dificilmente poderia afirmar que nunca o experimentou. Assim Platão o referencia: “dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado;”¹ O prazer no mundo atual é concebido como algo costumeiro que, por parecer tão evidente, leva a crer ser pouco refletido. Essa falta de reflexão não ocorre injustamente, pois tão logo o homem nasce, ele já está suscetível a tal afecção² que pode acompanhá-lo ao longo de toda a sua vida durante os mais diversos momentos, alternado com a dor. No entanto, o prazer pode ser desfrutado irrefletidamente independente das consequências? Como ele pode ser concebido em vista da melhor vida?

Desde Homero é possível encontrar o prazer diante de uma encruzilhada, estando sob a mira da decisão de ser preterido ou não, diante de outro modo de vida, tendo sua fruição imediata sob julgamento, posto que muitas vezes possa vir a ser um empecilho para atingir a virtude. Odisseu se depara com a decisão de ter que escolher entre uma vida de imortalidade e repleta de prazeres imediatos oferecidos por Calipso ou permanecer mortal e enfrentar um caminho árduo ao retornar para casa, até os braços de sua amada Penélope³.

De modo semelhante Xenofonte conta que o sofista Pródico, em sua fábula, narra que Hércules ao sair da infância para se tornar independente precisa decidir se irá seguir o caminho da virtude ou o do vício. Quando o herói busca um lugar reservado para ponderar sobre qual rumo seguir, surgem diante dele duas mulheres oferecendo cada uma delas um tipo de vida: a vida de vício, apresentada como a senda mais fácil e agradável; e a vida de virtude, cujo caminho é árduo na obtenção das maiores felicidades no seu fim⁴. A literatura trágica também é repleta de exemplos, nos quais muitos de seus personagens principais se deparam com conflituosos momentos de decisão, na qual está em jogo a satisfação de um desejo

¹ PLATÃO. *Filebo*, 12d.

² Aristóteles aponta que o prazer é algo difícil de separar do homem: “Acrece que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 3, 1105a, 1-4.

³ HOMERO. *Odisseia*.5.202-213.

⁴ XENOFONTE. *Memórias*. II, 21 -34. A repreensão feita pela virtude ao vício lembra a crítica que Sócrates fez a Cálicles: “Desgraçado, o que possuis tu de bom? Ou o que sabes tu do prazer, se nada queres fazer para o atingir? É que tu nem pelo desejo dos prazeres esperas, porque antes de os desejares já os satisfizeste todos: comes antes de teres fome; bebes antes de teres sede;”

imediatamente ou trilhar um caminho tortuoso sem perspectiva certa de que a recompensa virá no ponto final.

Todos estes questionamentos convergindo para o mesmo ponto, a decisão a ser tomada diante do prazer. Se ele deve ser desfrutado de imediato ou se outro caminho deve ser trilhado em vista da *eudaimonia*, a finalidade principal da vida de todos os gregos. O homem por vezes tende a ficar nesta encruzilhada no momento em que está diante da satisfação de um desejo. Ao acreditar nos benefícios que a fruição poderá lhe proporcionar, pode até desconsiderar que tal satisfação possa vir a lhe causar dor, ou se avalia o prejuízo considera o gozo imediato maior satisfação do que se privar dele, independente dos possíveis danos que possam lhe ocorrer. Isto acontece por causa de uma má avaliação das consequências da fruição de tais desejos.

Platão não fica alheio a tais questões que constantemente permearam o seu tempo. A discussão sobre o prazer esteve presente em vários momentos da sua filosofia, embora tenha assumido posturas distintas em seus diálogos. Se em alguns momentos o filósofo parece rejeitar o prazer, é possível inferir que tal postura se deva à ação dramática do diálogo em questão. Pois, o prazer se veste de acordo com tema que será investigado. Se em alguns momentos ele recebeu certa crítica, no *Filebo*, finalmente, Platão fará justiça ao prazer reservando-lhe um lugar na vida boa, pois ele não ignora a condição humana, na qual a presença dos desejos é intrínseca. Esta preocupação do filósofo surgiu a partir da observação da sociedade do seu tempo ao mesmo tempo em que percebeu os males que ela enfrenta resultantes da própria natureza humana.

A redação do *Filebo* é inserida pela maioria dos estudiosos entre os últimos diálogos que Platão escreveu. Para Hackforth (1945, p.4) a ausência de referência à política no diálogo direciona o discurso em busca do bem para o homem como indivíduo, não como um membro da comunidade. Este posicionamento é apontado como um desgosto temporário pela política, coincidente com sua primeira visita a Dionísio II e a chegada de Eudoxo de Cnido a Atenas.

Eudoxo foi geógrafo, matemático, astrônomo e legislador. A afirmação deste pensador de que o “prazer é o bem”⁵ relatada por Aristóteles, testemunha o quanto este tema foi recorrente na academia, gerador de diversas discussões. Se não há provas claras de que o

⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* X, 2, 1172b, 10.

Filebo foi uma reação direta ao pensamento de Eudoxo, é possível inferir que a discussão recorrente sobre o hedonismo certamente impulsionou o desenvolvimento dessa obra.

Deste modo, o diálogo se inicia com uma conversa que já estava em curso, entre Sócrates e Filebo, personagem este que intitula a obra. Assim, esta discussão em aberto semelha desenhar o debate tão recorrente na Academia. Não há indícios do local onde ocorreu a discussão, nem muito menos indicações a respeito do período em que ocorreu. Assim como os nomes das testemunhas que estavam presentes no momento do diálogo⁶ não foram revelados.

Não há registros de que o personagem Filebo tenha de fato existido. No entanto, é possível inferir que ele tenha sido criado para personificar o extremo hedonismo. Com poucas participações na discussão, suas interferências pontuais reavivam sua defesa obstinada do prazer. Na ausência deste hedonista desenfreado, Protarco adota o seu posto de defesa do prazer na discussão, contudo de maneira mais flexível. Pois, a postura irrefletida de Filebo, característica de um prazer extremo, impossibilitaria qualquer progresso e reflexão na busca por aquilo que é o mais verdadeiro.

O personagem Protarco também parece ser obscuro, chamado de “filho de Cálias”⁷, não há indícios suficientes para afirmar que ele tenha sido uma pessoa histórica. A postura de Protarco em defesa do prazer parece representar a distinção entre retórica e dialética⁸, uma vez que, seu posicionamento razoável permite o próprio movimento dialógico que dará vida a toda argumentação que seguirá, pois na continuidade ele passará a contribuir com o raciocínio de Sócrates.

Sócrates retorna a conduzir o diálogo, de modo imprevisto, pois nos diálogos da última fase de Platão (Sofista, Político, Timeu e Crítias) ele participava de maneira muito discreta. Hackforth (1945, p.8) observa neste Sócrates um antigo conhecido dos diálogos anteriores: no qual retorna à antiga crença nos deuses⁹; o costume de confundir seus ouvintes

⁶ A presença de testemunhas diante da discussão é um recurso frequente utilizado por Platão para conferir maior realidade ao debate: “Tu, Sócrates, ofereceste a presente reunião a todos nós e a ti mesmo para decidir qual é a melhor dentre as aquisições humanas.” Cf. *Filebo*, 19c.

⁷ PLATÃO. *Filebo*, 19b.

⁸ HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*, p.7.

⁹ PLATÃO. *Filebo*, 12c.

ao atribuir uma ideia nova como algo que ele poderia ter sonhado ou ouvido de alguém¹⁰; o elogio irônico¹¹. Todos esses são elementos distintivos do Sócrates de Platão.

No *Filebo*, logo em suas linhas iniciais, é apresentado o dilema que irá mover o diálogo, isto é, qual “o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz.”¹² Seria a vida dedicada ao prazer ou ao conhecimento? Múltiplas questões irão surgir em torno desta pergunta com a finalidade de descobrir onde reside o bem. É neste âmbito que versará esta pesquisa, seguindo o percurso do diálogo, onde se almeja investigar em que sentido é possível conceber a *hedoné* na ética platônica em vista da *eudaimonia* na busca pelo Bem no diálogo *Filebo*.

Diante destes aspectos o primeiro capítulo visa investigar a presença do prazer entre os gregos antigos. Visto que, o prazer é convidado constante na produção grega, ora testemunhado em pinturas, ora em textos antigos narrando práticas cotidianas, ora em pensadores ou poetas que os exaltam ou os lamentam, não é estranho que ele tenha se tornado alvo de tantas questões. Isto posto, a investigação que se segue tenciona levantar o pano de fundo que permeia o pensamento platônico referente ao prazer, assim como os distintos posicionamentos assumidos dentro da sua própria filosofia até finalmente chegar ao *Filebo*, onde o prazer será o protagonista da discussão.

O segundo capítulo almeja levantar o problema que move o diálogo *Filebo*, ou seja, o certame entre prazer e pensamento em vista da vida mais ditosa. Com isso, Platão inicialmente apresenta seu plano teórico constituído pelo uno e o múltiplo e os quatro gêneros, todos esses apreendidos através da dialética, com a finalidade de propiciar melhor compreensão dos elementos capazes de constituir a vida mais ditosa. Deste modo, os prazeres serão submetidos ao escrutínio com o intuito de identificar seu lugar na vida boa.

O terceiro capítulo buscará responder a pergunta que norteia esta pesquisa, apresentando qual lugar Platão atribui ao prazer diante da vida *eudamônica*. Após o exame do prazer, o conhecimento também será submetido à investigação com o mesmo fim. Deste modo, tendo em mente os tipos de prazeres e de conhecimentos, Platão apresenta sua hierarquia das coisas boas destinando o lugar reservado ao prazer na constituição da mescla mais bela.

¹⁰ PLATÃO. *Filebo*, 20a.

¹¹ *Ibidem, idem*, 38a.

¹² *Ibidem, idem*, 11d.

2 O PRAZER NA ANTIGUIDADE

O pensamento platônico sobre o prazer assume distintas posturas em diferentes diálogos, que oscila desde certa defesa do hedonismo no *Protágoras*, e passa por um processo de crítica no *Górgias* e no *Fédon*, posto que os prazeres são vistos com certa suspeita nestes últimos. Já na *República*, o prazer é considerado de modo mais elaborado, de tal modo que possui um lugar significativo na vida boa, mas será no *Filebo* onde ele será intensamente discutido a fim de identificar o seu lugar em vista da *eudaimonia*. Contudo, antes de percorrer por esta via, é importante fazer um retorno à tradição que precede Platão, uma vez que, o tema do prazer é recorrente no pensamento grego, e, por sua vez, repleto de questões que também permeiam a filosofia platônica.

2.1 O prazer de viver

O prazer permeia na cultura grega ao modo de estar presente nas mais diversas esferas da vida cotidiana daquela sociedade. As indicações ao gozo, ao viver uma vida prazerosa são apresentadas de múltiplas formas, ora nos hábitos corriqueiros testemunhados pelos poemas, ora pelas descobertas dos afrescos nas escavações arqueológicas, como também nas investigações de pensadores cujos fragmentos foram preservados. Platão, no *Górgias*, aponta que diversas atividades gregas visavam o prazer, por exemplo, ao se referir “a cozinha, cujo esforço tende unicamente à produção de prazer.”¹³ Nessa “cultura do prazer”¹⁴, na qual cantos e poemas, épicos, líricos e trágicos, serviram de alicerces para a cultura tradicional da Grécia Clássica¹⁵, há um cuidado frequente em levar uma vida prazerosa.

Finley (1995, p.11) aponta que, se é possível afirmar que a história da Europa se inicia com os gregos, certamente, os gregos têm seu início com o universo de Odisseu. Na literatura de Homero, o escopo está em temas que permeiam a glória e a honra. O “herói homérico”, contudo, possui uma vida que goza com intensidade tudo o que o atrai, pois a

¹³ PLATÃO. *Górgias*, 501a.

¹⁴ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*, p.12.

¹⁵ Na República Platão ao se referir a Homero aponta que “ele é o poeta que educou a Hélade” (606e), embora admita na Cidade apenas a poesia que é dedicada aos deuses e quando faz elogios às boas pessoas.

constante presença do canto, da dança e de alusões ao amor tornavam sua vida repleta de prazeres. Não fazia sentido para um grego uma vida sem divertimento, voltada apenas para o trabalho. Nos encontros públicos as pessoas se reuniam para festejar, ouvir músicas, assistir jogos e práticas de festins.

A dança era a forma preferida de exercício, estando ligada intimamente à música¹⁶. Homero preserva uma destas danças nas imagens do escudo que Hefesto forjou para Aquiles: “Um piso para a dança cinzelou o famoso deus ambidestro, semelhante àquele que outrora na ampla Cnossos Dédalo concebeu para Ariadne de belas tranças. Mancebos e virgens que valiam muitos bois dançavam, segurando os pulsos uns dos outros.”¹⁷ Era importante aprender movimentos rítmicos, pois o tipo de harmonia empregado na música poderia influenciar no desenvolvimento do caráter. A música vai estar presente em diversas ocasiões que partem desde o trabalho diário aos festivais e cultos religiosos. Conforme Robinson (1933, p. 112), a finalidade do ensino musical era suscitar o senso de trabalho em conjunto com os outros, preceito tão caro na sociedade grega. Na *República*, Platão aponta que o músico é aquele beneficiado com o dom da música, no sentido em que propicia por meio do controle das sensações uma sintonia entre música e *logos*.¹⁸ O filósofo no *Filebo* aponta que a música superior é a que está ligada a matemática, pois a torna mais pura, sem mistura¹⁹.

Nesta sociedade, em que a honra e a glória eram imensamente prezadas, os torneios públicos proporcionavam grande divertimento tanto para o expectador quanto para quem estava competindo, independente do estilo da competição, seja ela atlética, musical ou equestres. Conforme Dodds (2002, p.26), o sumo bem para o homem desta sociedade é a honra, nutrindo grande zelo por sua imagem em face aos outros. Esses torneios proporcionavam o espaço para o relevo de façanhas individuais, possibilitando o destaque perante o público.

¹⁶ ROBINSON, C.E. *Every live in ancient greece*, p. 112.

¹⁷ HOMERO. *Ilíada*, XVIII, 590-594.

¹⁸ “Diante disso, parece-nos que um deus concedeu a música e a ginástica aos seres humanos não (salvo incidentalmente) em favor do corpo e da alma, mas sim para o elemento de animosidade e o elemento filosófico da própria alma, de modo que ambos possam estar harmonizados entre si, cada um sendo distendido e afrouxado no grau apropriado.- É o que parece. – Então aquele que melhor mistura a música e a ginástica e aplica essa combinação mais adequadamente a sua alma é o indivíduo que podemos mais corretamente classificar como perfeitamente equilibrado e educado musicalmente, muito mais do que aquele meramente capaz de afinar as cordas de seu instrumento.”*República*, 411e-412a. Conforme Pereira, a aceitação da música em Platão é sujeita à sua ligação com a beleza em si.Cf. PEREIRA, Aires. *A Mousiké: das origens ao drama*. p.258.

¹⁹ PLATAO. *Filebo*, 55c-59c.

O *Hino Homérico a Apolo* traz à memória a reunião dos Jônios em Delos, no qual testemunha um exemplo ideal de festa tanto para os deuses como para os mortais, um espetáculo que proporciona prazer é vivificado. Esta passagem traz representações de prazer visual para os participantes que podiam admirar a ação, e prazer auditivo que o canto e as belas vozes com seus diversos tons provocavam²⁰.

Mas tu, Febo, é em Delos mesmo que no imo rejubilas, quando por ti se ajuntam os jônios de longas túnicas com os seus filhos e as esposas virtuosas; eles, com lutas, danças e cantos te alegram, ao lembrarem-se de ti, quando ludos celebra. Diria serem imortais e sempre imunes à velhice quem estivesse presente quando se ajuntam os jônios; a graça, comum a todos, veria, e no imo encantado ficara ao fitar os varões e as damas de lindas cinturas, suas céleres naus e as riquezas em cópia²¹.

A propósito, nas referências de Homero às belas mulheres,²² não é possível deixar de perceber a sensibilidade do poeta em relação ao encanto que elas causam, por diversas vezes exaltando a beleza feminina²³, como também o poeta não deixa de cantar o amor como uma das coisas prazerosas da vida, associado à dança e ao vinho. Ele não trata de amores infelizes, pelo contrário, traz grandes ícones como representantes, por exemplo: Alexandre e Helena na *Ilíada* e Odisseu e Penélope na *Odisseia*.

Diante de tantos motivos que proporcionavam prazer, naturalmente, não poderiam faltar os banquetes²⁴. Estes constituíam fontes espontâneas de prazer, ao mesmo tempo em que possibilitavam estreitar os laços entre os participantes suscitando a lealdade entre os convivas. Os festins eram imprescindíveis, pois tornavam o ambiente favorável para reflexões, discussões e até mesmo o culto. Eles eram compostos por chefes da aristocracia e

²⁰ SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O homem grego*, p 184.

²¹ O HINO HOMÉRICO A APOLO. 146-155.

²² De modo oposto a Homero, Hesíodo trata com desprezo a mulher considerando-a dispendiosa, capaz de afastar o homem do trabalho por causa de sua sedução. “Nem em mulher de insinuadas ancas te engane a mente palreando provocante com o olho em teu celeiro; quem em mulher confia em ladrões está confiando.” HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 373-375.

²³ Conforme Mireaux aponta: “Que admirável galeria de retratos femininos diversos e graduados!(...)Penélope, símbolo de fidelidade inquieta e um pouco lacrimosa, vivendo na saudade e na esperança, ardilosa, passiva, paciente e inabalável, instintivamente desconfiada também em frente da felicidade entrevista, depois enfim encontrada. Helena, mistério feminino que a sua auréola de beleza e a sua nobreza nativa preservam de toda a baixeza tanto no meio dos tumultos da paixão como na calma do lar reencontrado;” MIREAUX, E. *A vida no tempo de Homero*, p.199.

²⁴ Tais banquetes eram distintos das refeições cotidianas. Podemos encontrar exemplos destes em passagens na *Ilíada* como na descrição do escudo de Aquiles no canto 18, 558-561: “Pôs também uma propriedade régia, onde trabalhavam jornaleiros, segurando nas mãos foices afiadas. Alguns molhos caíam no chão na carreira do alfange, outros por homens eram atados com palha torcida. À distância debaixo de um carvalho, os arautos preparavam a refeição, desmanchando o grande boi que tinham sacrificado. Com muita cevada branca as mulheres polvilhavam os jantar dos jornaleiros.”

convidados que pertenciam à mesma classe guerreira²⁵. Quando longe dos tempos de guerra, o convite para festins era um dever que proporcionava ao *basileus* grande prestígio e renome, reiterando lhes autoridade²⁶. No *sympósion*, não poderiam faltar exhibições de riqueza e presentes destinados aos hóspedes. Conforme Finley (1995, p.64), estas ofertas eram antecessoras arcaicas dos contratos, e seriam uma forma de demonstrar o início de uma troca de obrigações e responsabilidades presentes nesta relação. Para Platão, os prazeres da juventude muitas vezes estavam associados aos banquetes, nos quais entre outros prazeres, os deleites do amor poderiam vir a dominar o homem²⁷.

É importante salientar que assim como não poderia haver cerimoniais sem presentes, pois os banquetes eram repletos de ritos²⁸, também não poderia haver cerimônias religiosas sem festas. É possível observar isto, ao término do último canto da *Ilíada* no funeral de Heitor, no qual depois de nove dias de luto os troianos queimaram seus restos mortais e ergueram seu sepulcro, “após terem erguido o túmulo, voltaram em seguida, reunidos festejaram segundo o rito com um banquete no palácio de Príamo, rei criado por Zeus.²⁹” No entanto, a exclusão dos festins era um sinal de desterro social. Diante desses aspectos, nessa sociedade aristocrática, tudo parece dar ensejo para os festins. É possível identificar o desenho dessa felicidade grega na passagem da *Odisseia* a seguir:

Um povo inteiro em festa! Eu me pergunto: pode haver projeto de vida mais doce?
Dos convivas, ninguém se mexe. A sala inteira é toda ouvidos. Mesas fartas.
Comida e bebida para todos. Vinho gira nas crateras. Correntes rubras ressoam
fartas taças. Não me passa pela cabeça cena mais confortante.³⁰

Na idade arcaica, a poesia sustenta toda a tradição. Não diferente, em Hesíodo, o canto continua sendo uma das maiores fontes de deleite, contudo esse prazer será subordinado

²⁵ Essa elite aristocrática também tinha a função de proteger a sociedade, pois também pertencia à classe dos guerreiros. Cf. MURRAY, Oswyn. O homem e as formas de sociabilidade. In: VERNANT, J.P. *O homem grego*, p.204.

²⁶ O *sympósion* está integrado no princípio da hospitalidade, valor precioso à sociedade grega. Receber um estrangeiro é um dever principalmente quando a súplica está envolvida.

²⁷ PLATÃO. *República*, 329a-d.

²⁸ “O rito destes banquetes é sempre o mesmo. As criadas passam com uma bacia e um jarro e deitam água sobre as mãos. Em frente de cada conviva são postas uma taça e um cesto de pão. As taças são de metal, algumas de metal precioso(...). Os escudeiros trinchadores trazem em seguida as carnes cortadas em pratos de metal ou de madeira, enquanto o copeiro ou os arautos fazem a mistura de água ou de vinho nas grandes crateras de pé e enchem as taças. Todos se servem e comem com as mãos. Às vezes, em sinal de deferência por um hóspede ilustre, o dono da casa toma na sua mão um pedaço escolhido e ele próprio leva e o apresenta ao personagem que desta maneira quer honrar. Durante as refeições, os mendigos circulam entre os convidados, pedindo pedaços de comida e côdeas de pão.”Após todos estarem satisfeitos iniciam-se as recitações de poesia. Cf. MIREAUX, E. *A vida no tempo de Homero*, p.71.

²⁹ HOMERO. *Ilíada*, XXIV, 802-804.

³⁰ HOMERO. *Odisseia*, IX, 5-11.

à utilidade. O dom de cantar dos poetas era derivado das musas. Seguido o nascimento destas, iniciam-se as festas: “Junto a elas as Graças e o Desejo têm morada nas festas, pelas bocas amável voz lançando dançam e gloriam a partilha e hábitos nobres de todos os imortais, voz bem amável lançando.”³¹ A poesia, na condição de proveniente de uma divindade, carrega consigo singular importância, posto que as musas são filhas de Zeus e de Mnemosine. Esta confere ao poeta o poder de cantar tanto os fatos pretéritos, os presentes, como os que estão por vir, através das musas que transmitem e inspiram o aedo.

Nessa sociedade, essencialmente camponesa, o aedo é o principal transmissor de percepção da própria história constituída pelos indivíduos na comunidade³². O elenco das nove musas que Hesíodo apresenta sincrônico às suas respectivas funções, funda conforme Snell (2012), o caráter distintivo da poesia no período arcaico. O nome das musas traz consigo as características e as funções de cada uma delas: Κλειώ, Glória, atribui fama ao poeta; Εὐτέρπη, Alegria, confere júbilo ao ouvinte; Θάλεια, Festa, permite o laço entre a poesia e a festividade; Μελπομένη, seu nome está associado à celebração feita com cantos e danças; Τερψιχόρη, ligada a satisfação que ela confia à dança; Ἐρατώ, Amorosa, desperta o anseio pela poesia; Πολύμνιά, Hinária, possibilita que os ritmos sejam variados; Οὐρανίη, Celeste, engrandece o canto além do humano; por fim Καλλιόπη, Bela voz, confia beleza a voz do poeta.

Hesíodo destaca Calíope como a melhor dentre todas, “Belavoz, que dentre todas vem à frente”³³. O poeta justifica “Ela é quem acompanha os reis venerados.”³⁴ A interpretação que a musa preferida recebe tange a uma noção utilitarista, uma vez que, a importância que Hesíodo sublinha, deriva da presença de Calíope entre os poetas e os reis. Não somente por ela ser “bela voz”, mas por servir de elo entre as demais musas e o discurso dos homens. Seguindo Snell (2012, p.43), tais aspectos revelam que a religiosidade de Hesíodo era nutrida por um raciocínio moderado.

Esta concepção voltada para o útil estará mais acentuada em “*Os Trabalhos e os Dias*”. Conforme Bravo (2009, p.15), o principal ideal do homem presente em Hesíodo está no trabalho que foge da pobreza e alcança a riqueza. Deste modo, o aedo apresenta a luta destes dois extremos (pobreza e riqueza): “Esta desperta até o indolente para o trabalho: pois

³¹ HESÍODO. *Teogonia*, 64-67.

³² TORRANO, Jaa. *Teogonia*, p. 16

³³ HESÍODO. *Teogonia*, 79.

³⁴ *Ibidem, idem*. 80.

um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás da riqueza; boa luta para os homens esta é;”³⁵

A fonte de prazer para o homem da época de Hesíodo destoa da época de Homero. O prazer não deixa de ser considerado, porém está subordinado ao seu préstimo, constituído no trabalho³⁶, ἔργον, no percurso que afasta a pobreza, possibilitando a atração de mais riquezas: “Mas tu, lembrando sempre do nosso conselho, trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste e te queira a bem coroada e veneranda Demeter, enchendo-te de alimentos o celeiro; pois a fome é sempre do ocioso companheira.”³⁷

O festim estará submetido à avaliação da retribuição que ele pode proporcionar. “Convida quem te ama para comer deixa quem te odeia;”³⁸, pois dessa forma o convite pode ser retribuído pelo primeiro, enquanto que convidar alguém que não possa trazer nenhuma vantagem, é um desperdício. É uma relação que visa a vantagem que se pode obter. “Mede bem o que tomas de teu vizinho e devolve bem na mesma medida, ou ainda mais, se puderes, para que precisando depois o encontres mais generoso.”³⁹ Conforme Bravo (2009, p.17), o prazer presente em Hesíodo passa a ser subordinado ao cálculo, por consequência a razão passa a dominar os estados afetivos. E, esta sujeição irá gradualmente problematizar o prazer, permeando os líricos, os trágicos até culminar na filosofia.

Seguindo este norte, é importante salientar que as diversas fontes exploradas pelos estudiosos desenhando a imagem do cotidiano grego e destacando a presença do prazer neste povo, não podem deixar de revelar também o seu opositor, a dor⁴⁰. Esta que vai estar cada vez mais presente entre os poetas, em decorrência das mudanças históricas, por sua vez, do próprio homem grego. Assim, as discussões filosóficas vindouras relativas aos prazeres, por vezes, estarão envoltas pelas dores. Os juízos empregados aos prazeres e às dores serão feitos considerando o elo existente entre estes, quer seja quando investigado fisiologicamente, quer quando eticamente. No entanto, antes de enveredar rumo à filosofia, o elo existente entre dor e prazer gradativamente se destaca entre os líricos.

³⁵ HESÍODO. *Trabalho e os dias*. 20-24.

³⁶ Este se opõe ao πόνος, o trabalho penoso e fatigante que não é frutífero.

³⁷ HESÍODO. *Trabalho e os dias*. 298-302

³⁸ *Idem, ibidem*, 342.

³⁹ *Idem, ibidem*. 349-351

⁴⁰ Platão mais tarde em seus diálogos irá trazer essa discussão considerando que o prazer não pode ser investigado sem considerar a dor. Essa questão será desenvolvida posteriormente no decorrer do trabalho.

A Lírica⁴¹ é uma poesia festiva, sendo própria das celebrações. Ela tem como finalidade tornar duradoura as ocasiões de grande regozijo nos cultos de honra aos deuses e aos grandes homens. Contudo, a principal distinção entre essa poesia e a épica consiste no fato do presente ser valorizado, lamentando, por diversas vezes, o tempo que se esvai com velocidade. Mimnermo de Cólofon queixa-se dessa brevidade: “O fruto da juventude é tão breve quanto é o tempo de o sol se espalhar sobre a terra.”⁴² Por vezes, neste poeta o prazer do tempo presente estava em prejuízo por causa da dor da fugacidade dos dias,⁴³ lamentando a chegada da velhice: “Mas quando chega a dolorosa velhice, que faz até do homem belo um homem repulsivo,(...)”⁴⁴. As experiências mescladas de dor e prazer constantemente compunham o canto dos líricos⁴⁵. Arquíloco ao falar de amor sempre exprime um amor lamentoso, porém, o poeta não cultivava o sofrimento, conferindo a esta dor o motivo do seu infortúnio que impossibilita a sua felicidade, assim buscava meios para sair desse seu estado, assumindo, por vezes, uma postura agressiva “a quem me faz mal, respondo-lhe com terríveis ofensas.” Este poeta atribuía a oscilação entre alegria e tristeza no humano aos deuses. Pois, eles engrandeciam ou depreciavam os homens conforme a sua vontade. Diante desta concepção, Arquíloco se reconfortava confiando que sua infelicidade não seria eterna⁴⁶.

Safo também sente aflição com a fugacidade do tempo, por consequência o declínio dos seus sentidos, contudo ela não teme a velhice e a morte. A vida da poetiza não perde o sentido por ter alcançado a velhice, pois ela carrega consigo a recordação dos instantes prazerosos, como também cultivava afinidade com Eros e Afrodite, assim ela canta: “Se não sabes, quero eu agora recordar-te... as coisas belas que experimentamos.”⁴⁷ Em Safo, o amor é proveniente de uma divindade, pois ele não nasce independentemente no interior do homem. Por outro lado, a consciência do sentimento de tristeza que o acomete, provocado

⁴¹O seu início está relacionado com o canto popular, este por sua vez associado a canções relativas às tarefas rotineiras, elemento comum à poesia épica. Como já foi citado, o canto vai estar presente em diversas esferas do cotidiano grego, que partem desde as práticas diárias de trabalho, até as celebrações de culto aos deuses e aos homens com grandes feitos.

⁴² MIMNERMO, frg. 2 Diehl, *poesia grega*, p.31

⁴³ LESKY, A. *História da literatura Grega*. p.147.

⁴⁴ MIMNERMO, frg. 1 Diehl, *poesia grega*, p.31

⁴⁵ A atmosfera contraditória desse quadro se deve principalmente às transformações históricas do período em questão, no qual, o longo período de relativa estabilidade entre os jônios (um dos berços da poesia lírica) tem seu fim com as diversas invasões persas, somando-se à perturbação provocada por uma série de contendas internas. Conforme Lesky: “A expansão persa encontrou um povo jônico que tinha alcançado a plena maturidade. O seu impulso econômico, os abundantes incentivos que lhe proporcionavam outras culturas e em grande medida o seu talento para gozar a vida e para guardar distanciamento refletido, tinham-na feito amadurecer.” Por consequência essas invasões perturbaram os motivos de prazer. Cf. LESKY, A. *História da literatura Grega* p.204

⁴⁶ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. p.66.

⁴⁷ SAFO. fr.94 plf, 9-11, *Poesia grega*, p.40.

por um amor não correspondido ou bloqueado do seu livre fluir, pertence inteiramente ao homem, sendo a divindade isenta da responsabilidade dessa sensação de abatimento⁴⁸.

A juventude era cantada por Anacreonte, um entusiasta da beleza dos mais jovens, e seus poemas cantavam os deleites dos vistosos festins, junto às brilhantes dádivas que Afrodite pode proporcionar. Era frequente a presença de escanções belos e jovens nos banquetes, cujo canto lhe era destinado: “Ó jovem de olhar virginal, eu te busco, mas tu não atendes, sem saberes que da minha alma deténs as rédeas.”⁴⁹ Fato este que por vezes associava sua poesia a um caráter erótico, como também é possível conferir na passagem quando ele fala “Oferece-me, meu querido, as tuas coxas tão esbeltas.”⁵⁰ A doçura da vida é expressa tão veementemente no canto deste poeta, ao ponto de, por vezes, acompanhar a dor⁵¹, sublinhando está presença no amor, apesar de proporcionar grande prazeres também acompanha sofrimento quando o declara: “O fardo do Amor”⁵². É importante considerar que ele não pretende que a dor seja tomada em primazia: “Não gosto de quem, bebendo vinho junto do *crater* repleto, canta dissensões e guerras cheias de lágrimas, mas de quem misturando das Musas e Afrodite os dons esplendoroso, celebra a amável alegria.”⁵³ Esta presença do vinho, da música e da poesia nos banquetes favoreciam a afinidade entre os convivas. Porém, não interessa a Anacreonte a desmedida, é preciso desfrutar das belas canções bebendo moderadamente:

Anda rapaz, traz-me urna taça para eu beber um gole, deitando dez medidas de água, e cinco de vinho. Quero festejar Baco de novo, sem insolência. Vamos por de parte as maneiras cítricas, com suas palmas e alarido, ___ e, em vez disso, beber moderadamente, ao som de belos hinos.⁵⁴

⁴⁸ Aqui ainda não temos a interioridade consciente do homem. Os traços dos seus esboços vão ganhando força com os líricos, mas será entre os trágicos que sua imagem se tornará mais nítida, revelando o embate da vontade diante da ação. Em Homero não é possível encontrar este estado do que é interior, não há uma oposição mútua entre o *soma* e a *psyche*. “Não existem, em Homero sentimentos opostos em si: apenas Safo irá falar do “doce-amargo” Eros; Homero não podia dizer “queria e não queria”, e em vez disso, diz ἐκχῶν ἀέκοωτί γε Θυμῶ, isto é, “querente, mas com o θυμός não querente.” Não se trata aqui de um dissídio interno, mas de um contraste entre o homem querente e seu órgão, como se disséssemos, por exemplo: minha mão estendeu-se para agarrar, mas eu a retraí. Trata-se, portanto, de duas coisas ou dois seres distintos, em luta entre si. Por isso, em Homero jamais encontramos um verdadeiro ato de reflexão nem um colóquio da alma consigo mesma, e assim por diante.” SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. p.19.

⁴⁹ ANACREONTE, fr.4, p.128. *Helade*.

⁵⁰ *Ibidem, idem*, fr.398, pmg *Poesia Grega*, p.58.

⁵¹ LESKY, A. *História da literatura grega*. p.206.

⁵² ANACREONTE, fr460 Pmg, *Poesia Grega*, p.60.

⁵³ *Ibidem, idem*, fg.96, p.129. *Helade*.

⁵⁴ *Ibidem, idem*, fg. 43, p.128-129. *Helade*.

O consumo do vinho era ritualizado,⁵⁵ pois este permitia uma maior interação entre os convivas, “porque o vinho é o espelho dos homens.”⁵⁶ Assim apontava Alceu, pois age desinibindo, propiciando que eles mostrem seu real pensamento por meio do diálogo, favorecendo a formação de grupos similares que possibilitam escolhas políticas afins. Diante desses aspectos, é possível perceber que o prazer no período arcaico passa a ser visto em torno de uma régua. O prazer aqui ainda não está associado a um valor moral, isto só acontecerá mais tarde, estando aqui presente a ideia de útil, sendo visado o deleite conforme benefícios ou prejuízos que ele possa proporcionar. Em virtude dessa associação, as paixões gradativamente são rejeitadas por perturbar a felicidade duradoura, na qual o prazer é questionado devido a sua fugacidade.

No período Clássico, a formação consciente do homem surge pela primeira vez através da tragédia, havendo um íntimo elo com a formação humana e a medida. A *areté* humana passa a ser uma questão estudada intensamente, sendo foco da educação grega. As artes passam a servir de auxílio, pois a poesia e a educação visam o mesmo norte, ou seja, moldar uma nova moral, cuja finalidade é atingir uma nova ideia do Homem. Com a tragédia, a própria cidade vai estar em cena diante dos seus cidadãos, destoando do que ocorria com a epopeia que exaltava a figura do herói, os seus valores e a sua virtude, epopeia esta, que mune a tragédia com seus temas e personagens. Na tragédia, o herói passa a ser alvo de questionamento. “Quando o herói é questionado diante do público, é o homem grego que, nesse século V ateniense, no e através do espetáculo trágico, descobre-se ele próprio problemático”⁵⁷. Quando o homem passa a ser ele próprio o objeto da investigação, ele passa a perceber suas próprias contradições, e essa mudança de plano ressalta suas ambiguidades e seus conflitos internos. Coloca-lhe diante de constantes tensões perante o momento da decisão ante a ação iminente, diante da tragicidade do seu próprio destino que não lhe é possível fugir. O próprio homem passa a ser a régua de suas ações e dos acontecimentos que lhe cercam.

Eurípides é apontado por Jaeger (2010, p.408) como o primeiro psicólogo, ao vestir a alma com um aspecto inteiramente novo. A alma é investigada no sentido em que as paixões, os sentimentos humanos, e os conflitos decorrentes dessa inquirição passam a ser

⁵⁵ Este é um dos traços distintivo entre o homem grego e os bárbaros. Conforme Vernant: “O poder do vinho e a necessidade de exercer um controle social sobre o seu uso são bem explícitos na cultura grega. Os bárbaros entregam-se a um consumo excessivo; o homem grego, pelo contrário, caracteriza-se precisamente pelo consumo ritualizado do vinho que só é bebido diluído em água e num contexto social específico.” O homem grego, p.203.

⁵⁶ ALCEU, 13 (333 L-P), MARTINS, Albano. O essencial de Alceu e Safo, p.17.

⁵⁷ VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET-VIDAL, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. p.61.

constantemente questionados, na qual o prazer e a dor perpassam. O tragediógrafo traz à luz os desvios da alma, suas patologias. Assim sendo: “A psicologia de Eurípides nasceu da coincidência entre a descoberta do mundo subjetivo e o conhecimento racional da realidade, que naquele tempo conquistava de dia para dia novos territórios.⁵⁸”. Fato este influenciado pelo “movimento sofisticado” em ascensão, coevo a Eurípides.

O homem, desse modo, passa a ser sua própria régua, porém o deixa diante do paradoxo em que o seu crescente desejo de liberdade entra em contraste com a sua própria ausência de liberdade. Em *Hécuba*, a personagem que dá título à obra, ao se dirigir ao conquistador da cidade, Agamemnon, apresenta esta noção: “Não existe nenhum mortal que seja livre: ou é escravo de bens ou o é da fortuna, ou a multidão da cidade ou a letra das leis impede que ele faça uso dos meios conforme sua inclinação.”⁵⁹ Em Eurípides, o pesar da realidade está cada vez mais presente, ao mesmo tempo em que a realidade dos deuses se torna mais distante. A divindade que passa a assumir o lugar da antiga religião é a Τύχη, na qual pode trazer momentos de felicidade, prazer, ou o infortúnio, a dor.⁶⁰ Em suas peças, seus personagens ficam sujeitos aos caprichos dessa divindade.

Em *Hipólito*, a reflexão sobre o prazer estará intensamente representada, na qual o poder de atração do prazer entra em embate com o domínio da razão, na qual a paixão estará constantemente envolvida na investigação. Fedra pergunta à ama: “O que é isso que os homens dizem estar apaixonados?” Então a ama responde: “Muito agradável, filha, e, ao mesmo tempo, é doloroso.”⁶¹. A paixão é apontada como sinônimo de sofrimento. O amor ardente de Fedra pelo enteado é tamanho ao ponto de fazê-la soltar um suspiro⁶² que evoca dor e prazer, somente ao ouvir o nome de Hipólito.⁶³ Assim tanto a dor como o prazer estão presentes em Fedra⁶⁴, sendo desenvolvido ao longo da peça.

Platão não ignora este aparente elo entre prazer e dor. No *Fédon*, Sócrates fica admirado com esta relação. Ao serem retiradas as correntes que prendiam suas pernas, o próprio massageia o tornozelo, e diz: “Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por

⁵⁸ JEAGER, W. *As origens do pensamento grego*, p. 408.

⁵⁹ EURÍPIDES. *Hécuba*, 864.

⁶⁰ JEAGER, W. *As origens do pensamento grego*. p. 409

⁶¹ EURÍPIDES. *Hipólito*, 345.

⁶² *Ibidem*, *Idem*. 309.

⁶³ SILVA, Zorner da. *Os caminhos da paixão em Hipólito de Eurípides*.p.91.

⁶⁴ No personagem Hipólito também comete a falha da desmedida no seu excesso de zelo ao cultuar apenas a deusa da caça, renegando totalmente a Afrodite.

ser o seu contrário”.⁶⁵ No *Filebo*, cujo tema central reflete acerca do lugar do prazer na vida do homem, no qual em sua busca, Platão relaciona prazer e dor. Sócrates ao investigar o prazer aponta: “Como examinamos o gênero dele em primeiro lugar, começemos também por ele em relação a isso. Porém, jamais poderíamos suficientemente interrogar sob tortura o prazer separado da dor.”⁶⁶ Conforme Bravo (2009), esta relação entre prazer e dor está ligada ao plano teórico de Platão, no sentido em que, o prazer é um “processo de repleção”, no qual infere um vazio identificado com alguma dor, desse modo, não sendo possível considerar o prazer separado da dor em seu plano metodológico.

Diante desses aspectos, é possível notar o problema que se ergue em torno do prazer: este, cada vez mais, passa a estar sob regulação, em embate direto com a dor. Dado que, em Homero, o prazer parece ser constantemente almejado, em Hesíodo ele está submetido às vantagens que pode trazer, nos líricos, cada vez mais envolto em sua brevidade, e entre os trágicos a voz da razão ganha gradativamente mais espaço. Em frente às tantas posturas distintas, naturalmente surgiram diversas preocupações éticas nas discussões que se referem ao prazer, pensando como este deveria ser concebido em vista da *eudaimonia*. Perguntas como: O que é o prazer? Qual o lugar do prazer na vida humana?⁶⁷ Perguntas estas, que são de grande importância na filosofia platônica, uma vez que, sua principal preocupação consiste em como devemos conceber uma vida boa e bela.

2.2 Os sábios

Dentre os Sete Sábios, o vigor e o valor moral de um homem poderiam ser medidos pela ponderação com os prazeres. Deste modo, o autodomínio e a efetivação de uma vida ditosa estarão envolvidos pelas avaliações relativas ao prazer. Sólon sustenta que, deve-se

⁶⁵ PLATÃO. *Fédon*, 60b.

⁶⁶ PLATÃO. *Filebo*, 31b.

⁶⁷ Gosling e Taylor dividem as questões levantadas acerca do prazer em dois grupos: Tradição didática ou avaliativa cujo norte está ligado a questões como que atitudes devem ser assumidas diante do prazer. Autores como Hesíodo, Teógnis, os sete sábios figuram entre os representantes deste grupo. Aqui as questões estão em torno do agir, sem uma maior reflexão tangente a uma teoria sobre a natureza do prazer; o segundo grupo é denominado de tradição científica, cuja questão se refere a “o que é o prazer?”, isto é, investigações ligadas às condições que possibilitam as manifestações do prazer, seus processos fisiológicos. Estão presente nesse grupo Parmênides, Teofrasto, Empédocles e Anaxágoras. Cf. GOSLING, J.C.; TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*, p.9.

fugir do prazer que cause dor⁶⁸. Posteriormente no *Banquete*, Erixímaco aponta: “que com precaução se deve trazer àqueles a quem se traz, a fim de que se escolha o seu prazer sem que nenhuma intemperança ele suscite”⁶⁹. A advertência a não fazer somente o que apraz, juntamente com a noção de que a saúde é a felicidade permanente, irão gerar a noção de justo meio e da medida⁷⁰, como também delimitar na vida espiritual do homem os seus limites, onde haverá um embate entre sensatez (*sophrosýne*) e paixão (*páthe*). A sensatez avista na saúde a felicidade, ou seja, medida do bem-estar em contraste com a paixão, isto é, o sofrimento.

A sentença que mais se destaca sobre o prazer entre os sábios é o domínio de si diante dos desejos. A efetivação da temperança ocorre por meio de um domínio da *thymós* sobre a *epithymía* por meio de um equilíbrio adequado entre as diversas partes da alma, assim como as do corpo. O espírito de uma moral aristocrática da época é revelado na manutenção deste domínio de si. Nesta moral, somente o senhor de si, este nobre, pode comandar os outros. Desta forma, o melhor é não se deixar governar pelas paixões. O prazer não é renegado, pois a concepção de que o homem é mente e corpo, ao mesmo tempo que aponta que o primeiro deve comandar o segundo, certamente, também reconhece a presença dos prazeres na vida humana.

Mais adiante, entre os pré-socráticos, podemos destacar Empédocles e Demócrito como os físicos que mais influenciariam posicionamentos futuros referentes ao prazer. Muito embora, em Empédocles os prazeres não apareçam como tema principal na discussão, eles surgem com indícios suficientemente fortes, cuja novidade irá munir concepções acerca do prazer tanto em Platão quanto em pensadores posteriores.

2.3 Os Físicos

Na filosofia antiga, o problema da sensação (*aísthesis*) manifesta-se com o interesse dos primeiros *physikoi* em investigar, diante da percepção de um objeto, como os processos fisiológicos se articulam. Em Empédocles, estes processos estão estreitamente

⁶⁸ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. p.170.

⁶⁹ PLATÃO. *Banquete*, 187e.

⁷⁰ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. p.171.

vinculados ao pensamento, uma vez que, o corpo humano e o ambiente que o envolve são constituídos por elementos semelhantes entre si, destarte prazer e dor vão estar intimamente interligados.

Para Empédocles, todas as coisas são formadas pela mescla de quatro raízes (fogo, ar, terra e água) através de sua associação e desagregação, que ocorre por intermédio de uma tensão *hormé* (ὁρμή) existente entre Amor e Ódio. Conforme Casertano (2012, p.50-51), na base de todas as composições particulares está a *hormé* motivando o seu aparecer, a sua junção, ou o seu desaparecimento, o seu afastamento. O amor age unindo, enquanto o ódio age separando, conforme a proporção atuante na mistura (κρᾶσις) dessas duas forças, formam-se ou desagregam-se todas as coisas. Assim, quando “imortal impulso de irrepreensível Amor”⁷¹ segue unindo chama-se Amizade, por outro lado, se a *hormé* seguir o sentido inverso, separando, será chamada de Discórdia.

Entre as quatro raízes não há uma hierarquia ontológica. A variedade de todas as coisas é derivada da proporção de cada elemento na mistura (κρᾶσις)⁷². Neste horizonte, Empédocles concebe que o corpo humano é homogêneo ao ambiente em sua volta, por sua vez, o pensamento é definido pelo que há diante de si: “O pensamento dos homens cresce em proporção àquilo que já existe.”⁷³ Assim, “Na medida em que (os homens) se tornam diferentes em sua natureza, sempre se modificam também os seus pensamentos.”⁷⁴ Por consequência desta afinidade, há um enlace entre o pensar e o sentir. “Pois destes (elementos) estão formados harmonicamente todas as coisas, e por eles os homens, pensam, alegram-se e entristecem-se.”⁷⁵ Desse modo, pensamento, prazer e dor são qualidades inerentes a todos os seres, afetando-os conforme a proporção da mistura (κρᾶσις). Nessa conjuntura, cada ser vivo em particular possui seus próprios pensamentos e sensações (incluindo prazer e dor), em virtude da especificidade da sua κρᾶσις. Por esse motivo, há diferenças entre os modos de sentir dor ou prazer, como também, o modo de pensar de cada ser vivo. O prazer consiste na

⁷¹ EMPÉDOCLES. DK31 B35.

⁷² Empédocles exemplifica comparando a natureza a um pintor: “Assim como, quando pintores preparam com cores variadas quadros votivos, - homens bem entendidos em arte pela habilidade, - depois de tomarem com suas mãos venenos multicores e os misturarem harmonicamente, uns mais, outros menos, com eles produzem figuras semelhantes a todas as coisas, formando árvores e homens e mulheres, feras e aves e peixes nutridos pela água, e também deuses, de vida longa, ricos em honras, assim o engano não vença o teu espírito e diga que há outra fonte das coisas mortais, quantas – inumeráveis – se tornaram manifestas; e saibas isto com certeza, pois ouviste a palavra da divindade.” Cf. EMPÉDOCLES. DK31 B23.

⁷³ EMPÉDOCLES, DK31 B106.

⁷⁴ *Ibidem, Idem*, DK31 B108.

⁷⁵ *Ibidem, Idem*, DK31 B107.

adaptação aos semelhantes⁷⁶, conforme a suas partes e a mescla, por outro lado, a dor é a adaptação aos contrários.⁷⁷

Conforme o testemunho de Teofrasto, na concepção de Empédocles, nossos órgãos dos sentidos são atingidos por eflúvios que emanam das coisas, e através de diversos poros espalhados por todo o corpo estes eflúvios adentram nos órgãos, contudo, de modo seletivo. Assim sendo, as emanações são sentidas apenas pelos poros adaptados aos respectivos órgãos sensíveis. Platão traça no *Mênon* que a visão e outros sentidos sentem as formas que são ajustadas à vista, e os outros as que lhes são equivalentes. Nesse escopo, cada percepção é uma adequação de figuras em proporção ao corpo⁷⁸. Conforme aponta Teofrasto:

Empédocles fala de todos os sentidos de modo semelhante, afirmando que se tem sensação ao adaptarem-se os poros de cada sentido. Por isso um também não pode julgar os objetos do outro, porque de certo modo os poros de um são largos demais e os de outros estreitos demais para as coisas percebidas, de maneira que os objetos sensíveis podem ter grande força (penetrando) sem tocar ou não podem absolutamente entrar.⁷⁹

Deste modo, só nos cabe sentir em virtude dos elementos que formam todas as coisas, pois os mesmos também nos compõem: “Pois com a terra vemos a terra, com a água vemos a água, com o ar o divino ar, mas com o fogo o fogo destruidor; pelo amor vemos o amor e pelo triste ódio vemos o ódio.”⁸⁰ Dessa forma, é demonstrada a reciprocidade entre o homem e o ambiente que o rodeia, bem como o enlace entre a sensação e o pensamento. É possível observar tal laço nos fragmentos já citados: (B106; B107; B108). O pensamento depende do caráter particular da mistura, assim como as sensações, o prazer e a dor. O pensamento aumenta com as sensações que recebe, como também, estas, por sua vez, influenciam o pensamento⁸¹.

A sensação ocorre por meio do contato dos eflúvios, que atravessando os poros correspondentes tocam os órgãos dos sentidos, sendo do mesmo gênero na mistura, tem-se prazer, caso contrário, a dor. Neste cenário, Empédocles, ao afirmar que o prazer é originário do semelhante, aponta uma ligação própria entre os corpos e o que lhes proporciona prazer,

⁷⁶ Entre os antigos gregos “semelhante conhece semelhante” era um antigo saber proverbial baseado na ideia de que os semelhantes se atraem. Platão também irá tratar desta temática no *Lísis* ao investigar se a relação amorosa se dá entre o semelhante ou o dessemelhante. (PLATÃO. *Lísis*, 214e).

⁷⁷ EMPÉDOCLES, DK31 A86.

⁷⁸ PLATÃO. *Mênon*, 76c.

⁷⁹ EMPÉDOCLES, DK31 A86.

⁸⁰ *Ibidem, Idem*, DK31 B109.

⁸¹ CASERTANO, Giovanni. *Os Pré-socráticos*, p.126.

configurando assim, que a estrutura do corpo e o “eflúvio” correspondente ao prazer, se adéquam simetricamente em virtude de sua semelhança. Assim sendo:

Pois unidos em concórdia estão estes (elementos) com as suas partes; o Sol radiante, assim como a Terra, o céu e o mar, largamente dispersos no mundo mortal. E assim também, tudo o que melhor se corresponde a mistura, é semelhante e unido por Afrodite. Inimigo, ao contrario, é o que se mantém mais distanciado por origem, por mistura e por formas realizadas, completamente impossibilitado de união e muito lúgubre, sob o domínio do Ódio que lhe deu nascimento.⁸²

Neste horizonte, o prazer possui uma ligação direta entre aquele que sente e o que proporciona prazer. Logo, o que proporciona prazer possui uma mistura (κρᾶσις) composta por elementos que combinam com a composição daquele que sente prazer, por este motivo, há escassez naquele que sente, e por consequência, um motivo de buscar nele o preenchimento do vazio. Assim sendo, o prazer é o equilíbrio em uma composição mais plena, onde é satisfeito o desejo do que estava ausente. Por outro lado, a dor consiste na mistura dessimétrica que entra em contato conosco e, por meio de eflúvios, entram em interação com poros não seletivos para ele.⁸³

Essa concepção do prazer associada ao equilíbrio vai ser de grande importância no pensamento de Platão, cujo embrião parece remontar a Empédocles⁸⁴. A ligação entre equilíbrio e prazer irá direcionar o olhar de Platão para uma reflexão ética, visto que, o prazer dependerá da medida para a manutenção da harmonia. No *Filebo*, Platão irá desenvolver tais questões investigando do ponto de vista fisiológico e psicológico, ao refletir acerca das sensações que causam prazer, como também do ponto de vista ético ao investigar se o prazer merece algum lugar na vida humana. Se Empédocles traz um ponto de vista fisiológico, Demócrito contribui com posições posteriores⁸⁵ ao refletir acerca de uma educação dos prazeres em vista da vida boa.

É em Demócrito que pela primeira vez podemos falar de uma teoria ética do prazer⁸⁶. Ele avalia uma conduta em vista de um objetivo final, a felicidade. A ação humana é julgada como boa ou má conforme contribui favorecendo ou dificultando na realização deste bem. E, este é a *euthymía* (εὐθυμία), o bem-estar, quer dizer dispor de uma *thymós* (θυμός)

⁸² *Ibidem, Idem.* DK31 B22.

⁸³ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*, p.73-74.

⁸⁴ GOSLING.J.C.;TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*, p.23.

⁸⁵ Não se sabe ao certo se Demócrito influenciou diretamente Platão. Sabe-se que Demócrito foi contemporâneo de Sócrates, contudo não há evidências de que este o conhecia. Cf. GOSLING.J.C.;TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*, p. 27.

⁸⁶ GOSLING.J.C.;TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*,p.29.

em boas condições. E o que é *thymós*? É o conjunto das afetividades do homem em suas várias nuances (paixão, fervor, sentimento, humor). A incorporação harmoniosa de todos os impulsos e desejos permite um estado de completude no homem, caracterizando a *euthymía*⁸⁷. Demócrito também identifica a felicidade a *athambía* (ἀθαμβίη), ao afastamento dos medos, e a manutenção de um estado imperturbável: a *ataraxía* (ἀταραξία). Mas, como aponta Casertano (2012, p.110), isso não significa banir as paixões ou uma desobrigação para com o mundo, pelo contrário, quer dizer a busca do homem sábio por um equilíbrio permitindo o autodomínio, ao viver sem grandes anseios, ele é feliz respeitando as leis.

Quem de boa vontade se lança a obras justas e lícitas, dia e noite está alegre, seguro e despreocupado; mas quem não faz conta da justiça e não realiza o que é preciso, entedia-se com coisas tais, quando se lembra de alguma delas, sente medo e atormenta-se a si mesmo.⁸⁸

Esta postura harmônica em vista da *euthymía*, também se relaciona com a aquisição moderada de riquezas, pois de modo contrário estas podem perturbar o bem-estar, impossibilitando a felicidade. “Afortunado quem deseja com medida, infortunado quem sofre pelo muito que tem.”⁸⁹ Deste modo a riqueza também se submete à medida, pois esta é a única que tem a capacidade de evitar a dor. Se a medida for desconsiderada, colocando à frente os desejos, estes se tornam insaciáveis, sempre almejando cada vez mais, causando constante aflição e sofrimento. Pois, para Demócrito riqueza e pobreza são medidas em vista das carências do homem⁹⁰, não numericamente pela sua quantidade ou pela sua falta. “Pobreza e riqueza são nomes para carência e saciedade. Não é portanto, rico o carente, nem pobre o não carente.”⁹¹ É preciso, assim, buscar o melhor meio para desfrutar das riquezas e até mesmo do corpo humano, uma vez que, estes são vistos pelo filósofo como mecanismos para se chegar à felicidade, não como os motivos desta. Eis a novidade em Demócrito, ao contrário do pensamento corrente: o que faz uma vida boa não provém de ações ou bens exteriores, mas sim do interior, de um estado de espírito⁹². Dessa forma, “A felicidade não mora em rebanhos nem em ouro; a alma é a moradia da divindade.”⁹³ Assim como: “A felicidade é a alma e a infelicidade também.”⁹⁴

⁸⁷ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*, p.108.

⁸⁸ DEMÓCRITO. DK68 B 174.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, DK68 B 286.

⁹⁰ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. p.112.

⁹¹ DEMÓCRITO. DK68 b283.

⁹² GOSLING, J.C.; TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*, p.31.

⁹³ DEMÓCRITO. DK68 B171.

⁹⁴ *Idem, ibidem*. DK68 B170.

Seguindo este norte, o empecilho crucial para atingir a *euthymía* é a *epithymía* (ἐπιθυμία), desejos desmedidos, pois é preciso ter domínio sobre os prazeres, através de um esforço consciente das ações humanas. Contudo, esse domínio sobre o prazer não quer dizer que ele impossibilite a *euthymía*. Isto acontece quando o deleite se torna senhor dos homens, fazendo com que estes se lancem às suas vontades agindo impensadamente de modo que seus desejos sejam saciados independentes das consequências que possam vir a ter. Com efeito, dominar o prazer quer dizer saber distingui-lo e controlá-lo para uma melhor fruição, uma vez que, a virtude do homem sábio consiste na melhor reflexão que o leva a uma boa conduta.

Para os homens o bom ânimo vem a existir com a moderação de alegria e comedimento de vida. As coisas que faltam e as que sobram costumam sofrer mudanças e produzir na alma grandes emoções. As almas que oscilam entre pontos extremos não são estáveis, nem animosas.⁹⁵

Para que o homem possa atingir a *euthymía*, ele depende apenas de si mesmo, da sua própria reflexão e agir. Pois, o homem pode alcançar esse estado de bem-estar cultivando a moderação. É importante salientar que para Demócrito essa moderação não elimina os prazeres. Como Estobeu testemunha: “A vida sem festas é um longo caminho sem hospedaria.”⁹⁶ E, cabe à alma a conquista e manutenção do bem estar, a *euthymia*. O bom resultado ou o fracasso nessa busca cabe somente à alma.

Dessa forma, a alma não pode render-se aos desejos, pois caso ela ceda, a proporção entre mente e corpo se desestabiliza, possibilitando o predomínio de uma das partes sobre as outras, impedindo que *thymos* do homem permaneça em bom estado. É função da alma reparar as falhas do corpo. “Para os homens é mais acertado dar valor à alma que ao corpo, pois, se a perfeição da alma corrige a maldade do corpo, a força do corpo, sem a inteligência, em nada faz melhor a alma.”⁹⁷

É importante salientar que essa primazia da alma sobre o corpo, não configura um dualismo. Pois, para Demócrito a alma também é um corpo, igualmente constituída por átomos, os mesmos que formam vários outros corpos físicos conforme uma infinidade de misturas diversas. Destarte, em cada homem, o prazer é específico, uma vez que, este está associado à sua singular composição, à sua *crasi*, fator responsável pela constituição e distinção de cada indivíduo. Assim, como em Empédocles, há uma interdependência entre o pensamento e o estado orgânico do indivíduo, associando-o às alterações físicas. Não se deve

⁹⁵ DEMÓCRITO. DK68 B191.

⁹⁶ *Idem, ibidem.* DK68 B230.

⁹⁷ *Idem, ibidem..* DK68, B187.

pensar em um dualismo ou uma ótica moralista, mas sim em uma distinção das funções pertencentes à alma e ao corpo. Essa primazia configura uma hierarquia das funções de cada um, em seus postos, apontando para um discurso utilitarista e hedonista⁹⁸. Dessa forma os prazeres não podem ser ponderados apenas por um viés, visto que, eles são relativos à constituição do homem. Para Demócrito, é preciso avaliá-los de modo que eles possam participar equilibradamente tanto na vida particular quanto na social.

Diante desses aspectos, este filósofo parece mudar a ordem de Hesíodo entre prazer e utilidade⁹⁹. Enquanto para este, algo só é prazeroso se for útil, para Demócrito algo só é útil se for prazeroso. “Limite das coisas vantajosas e desvantajosas é o prazer e o desprazer.”¹⁰⁰ Para o filósofo, algo só é útil se contribuir para o bem-estar harmonioso e realizado no homem, colaborando no alcance e na manutenção da *euthymía*. Assim, o prazer deve propiciar um bom estado da *thymos*, afastando qualquer fruição que venha desordenar as afetividades do indivíduo. É preciso, desse modo, calcular em que medida se pode fruir os prazeres, e esse cálculo é feito através da razão. E, o motivo pelo qual é preciso saber escolher os prazeres se deve à existência dos prazeres de curta duração, visto que, logo saciados causam a sensação de incompletude e ao buscá-los cada vez mais, a dor se faz presente.

A todos quantos considerem prazeres os que vêm do estômago, ultrapassando a medida certa na comida, na bebida ou nos amores, os prazeres são curtos e momentâneos (isto é, duram o tempo) em que comem e bebem, mas as dores são numerosas. O desejo por essas mesmas coisas continua presente e, quando têm aquilo que desejam, rapidamente o prazer se vai, nada de útil resta, senão o curto gozo e, outra vez, precisam das mesmas coisas.¹⁰¹

Demócrito rejeita essa busca constante pela saciedade, situação defendida por Cálicles no *Górgias*¹⁰². Sócrates compara os homens insaciáveis a vasos furados que precisam que os encham constantemente¹⁰³. Visto que, o bem-estar depende de uma boa escolha, esta escolha é feita através do cálculo, que remete à razão. Esta irá escolher quais prazeres são capazes de contribuir para a *euthymía*. Com efeito, Demócrito traz pontos que assumem grande importância em sua ética: a medida e tempo oportuno. A medida como já foi

⁹⁸ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*.p.120.

⁹⁹ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*.p.45.

¹⁰⁰ DEMÓCRITO, DK68 B188.

¹⁰¹ *Idem, ibidem*, DK68 B235.

¹⁰² PLATÃO. *Górgias*. 494a –b.

¹⁰³ “(...) Suponhamos, porém, que as fontes do outro homem, tal como as do primeiro, apesar de pouco acessíveis, pudessem ser extraídas, mas que os vasos estivessem rotos e avariados; ele seria constringido ininterruptamente a enchê-los dia e noite, senão as dores mais pungentes o acometeriam.” PLATÃO. *Górgias*. 493e.

mencionada, é capaz de evitar a intemperança, causa das grandes aflições da alma. “Se alguém ultrapassasse a medida, as coisas mais agradáveis tornar-se-iam as menos agradáveis.”¹⁰⁴ O tempo oportuno (καιρός) é importante não somente no melhor proveito dos prazeres, pois “Prazeres intempestivos geram aversão”¹⁰⁵, como também é importante para uma postura política e social. “Sinal próprio da liberdade é a linguagem aberta, mas perigo é a avaliação do momento oportuno”¹⁰⁶, pois o indivíduo que desfruta dos prazeres equivale a aquele que vive na cidade estabelecendo vínculos de amizade¹⁰⁷.

Cabe à sabedoria, por conseguinte, calcular e identificar o melhor tempo para a fruição dos prazeres. Os gozos de comer, de beber e do amor, se não forem aproveitados no tempo e na medida certa eles irão provocar o contrário do esperado, irão causar dor, pois estes são de breve permanência e estão visados como um fim para a felicidade. Assim, Demócrito aponta que o parâmetro que o homem sábio deve seguir na eleição dos prazeres é o belo. “Não todo prazer, mas o que está no belo é preciso escolher.”¹⁰⁸ Para ele, o belo se afasta de toda esfera das necessidades humanas efêmeras e exigências comuns do cotidiano. O belo é o fruto mais nobre do “engenho humano”¹⁰⁹, tais como poesia, música com seus ritmos e harmonias, astronomia, matemática. “Os grandes prazeres nascem do contemplar as belas obras.”¹¹⁰ Assim, a máxima fruição é possível quando o prazer é bem escolhido e está ligado ao belo. Conforme Goslyn e Taylor (2002, p.45) Platão no *Protágoras* parece manter esta versão do hedonismo calculado.

Diante desses aspectos, é possível inferir que, se não temos evidências que Demócrito tenha influenciado diretamente Platão, é possível perceber o quanto que o prazer foi refletido e discutido, recebendo diversas posições ao longo do tempo. Com efeito, neste panorama Platão não fica alheio às discussões tão recorrentes, no qual em sua própria filosofia o prazer recebe posicionamentos distintos.

¹⁰⁴ DEMÓCRITO. DK68 B233.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*. DK68 B271.

¹⁰⁶ DEMÓCRITO. DK68 B226.

¹⁰⁷ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*, p.129.

¹⁰⁸ DEMÓCRITO. DK68 B207.

¹⁰⁹ CASERTANO, Giovanni. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*, p.134

¹¹⁰ DEMÓCRITO. DK68 B194

2.4 O prazer enquanto problema

Os questionamentos acerca da vida boa são fundamentais na filosofia de Platão, permeando temas centrais em seu pensamento. Com efeito, o problema do prazer não pode deixar de se fazer presente, uma vez que, é um dos elementos essenciais na constituição de uma vida ditosa. E qual o lugar que Platão atribui ao prazer na vida humana em vista da eudaimonia? Segundo Bossi (2008, p.13), as múltiplas respostas a esta pergunta presentes na filosofia platônica, se vestem conforme o assunto versado em cada diálogo, de acordo com a ação dramática abordada, sem perder sua coerência com o todo. Isto porque, em Platão a forma e o conteúdo são entrelaçados de tal modo que os argumentos levantados são postos de acordo com o tema que se pretende abordar no momento em questão.

A presença do prazer enquanto problema em Platão se aduz desde o *Protágoras*, diálogo que normalmente se encontra entre as obras do período socrático¹¹¹. Neste diálogo, há uma identificação do prazer com o bem. Por outro lado, muitos estudiosos consideram este diálogo oposto ao *Górgias* e ao *Fédon*, posto que estes, rejeitam os prazeres e os desejos do corpo, pois são vistos como um empecilho para se chegar ao bem, induzindo constantemente ao erro. Desta forma é negada a identidade do prazer com o bem.

Porém, estudiosos como Bossi, Gosling e Taylor, não interpretam uma posição anti-hedonista nos diálogos de Platão. Deste modo, há uma longa discussão se Platão assume uma postura hedonista ou anti-hedonistas nesses diálogos. Contudo, esta pesquisa não tem a intenção de resolver esta oposição, uma vez que, o intuito da atenção dedicada ao *Górgias* e *Fédon* é levantar as bases de pontos importantes para discussão do prazer presente no *Filebo*¹¹².

O tema central do *Górgias* consiste no problema da retórica e sua função na política vigente. O estudo desse problema é essencial para perceber na vida humana as questões que lhes são próprias, posto que a análise da retórica possui como norte ético e político os anseios do indivíduo e do Estado. É nesta ambiência que a crítica à sofística é

¹¹¹ Conforme Muniz o prazer irá aparecer como problema filosófico em Platão, somente no *Protágoras*, aparecendo de modo tardio em seus diálogos, uma vez assumido que este diálogo surge antes do *Górgias*. MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência*. p. 43.

¹¹² O motivo pelo qual esta pesquisa não inicia a investigação do prazer em Platão no *Protágoras*, além das limitações de um trabalho dissertativo, há o fato de, no *Górgias* e no *Fédon* ser emblemático a postura de suspeita em relação ao prazer.

desenvolvida visando que a conduta do homem como um todo se torne a melhor possível, a fim de alcançar a vida boa.

Diante desses aspectos, a retórica passa a ser confrontada e criticada por Sócrates: “Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja.”¹¹³ Conforme Muniz (20011, p.113), a primeira atitude de Sócrates reprovando a retórica consiste em dissociá-la da τέχνη, uma vez que, ela visa unicamente a obtenção de prazer por meio da lisonja e da persuasão, se opondo ao conhecimento, por não ser capaz de trazer à luz as causas do seu modo de atuação, sendo uma atividade irracional, limitando-se ao âmbito da experiência (ἐμπειρία)¹¹⁴. Nesse caso, se a retórica produz a lisonja, e esta por sua vez não consiste no conhecimento verdadeiro, então ela se encontra no âmbito da crença. Deste modo, o prazer proporcionado pela retórica também se encontra na mesma esfera da crença. Este aspecto será melhor desenvolvido quando Platão traz os conflituosos prazeres falsos no *Filebo*, mas não como crença, e sim como opinião.

No *Górgias*, Platão coloca o prazer como inimigo da filosofia, declarando-lhe praticamente uma guerra¹¹⁵. O diálogo de Sócrates com Cálicles é fundamental para perceber a estrutura do prazer, em seus aspectos físicos que posteriormente será desenvolvido no *Filebo*, e da alma, aludindo que a alma possui partes¹¹⁶, levantando proposições iniciais que conduziram muitos comentadores a perceber uma posição negativa frente ao prazer. Contudo, não há uma sistematização negando de fato todos os prazeres.

Cálicles defende que justiça é a superioridade do mais forte. Deste modo, o que é justo, consiste na dominação do mais fraco¹¹⁷. Aquele que pode ser realmente feliz é o homem capaz de satisfazer todos os seus desejos ao longo de sua vida, sem nenhum freio ou limite, em suas palavras:

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

¹¹³ PLATÃO. *Górgias*. 463a.

¹¹⁴ PLATÃO. *Górgias*. 465a.

¹¹⁵ MUNIZ, Fernando. *A potencia da aparência*. p. 108.

¹¹⁶ PLATÃO. *Górgias*. 493a-b.

¹¹⁷ *Ibidem*, *Idem*. 483d.

servi-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier.¹¹⁸

Diante destes aspectos ele concebe que o bom e o aprazível são a mesma coisa¹¹⁹. Por sua vez, Sócrates busca rebater os argumentos de Cálicles, primeiramente, por via da persuasão¹²⁰. Em sua persuasão, ele visa demonstrar os entraves de uma vida voltada apenas para a satisfação dos desejos¹²¹. A partir desse posicionamento são apresentados dois mitos: um compara a vida do intemperante, ou seja, pessoas que buscam a todo custo satisfazer seus apetites corporais, à parte da alma desejanse dos estultos, à um “jarro roto”, devido a sua incapacidade de satisfação por causa da “incredulidade e do esquecimento”. O segundo mito compara a vida do intemperante com a do homem temperante, onde o primeiro, possui jarros furados incapazes de reterem qualquer coisa, tendo o trabalho constante de tornar a enchê-los posteriormente, e o segundo possui um jarro que está em perfeita condição, longe da tarefa contínua de preencher o vazo quebrado¹²². Pois, para Sócrates é exclusivo do homem temperante a capacidade de satisfazer seus apetites de modo adequado, longe de qualquer dor.

Esta comparação leva Platão a conceber o prazer como um processo de repleção (πλήρωσις), fisiologicamente como uma falta no organismo (de beber, de comer, etc.) produzindo no indivíduo o desejo de preencher esse vazio, desejo este que implica dor.¹²³ Por outro lado, o processo de preencher essa falta, a repleção, consiste no prazer. Daqui, segue que estes prazeres são impuros, posto que são associados à dor. O prazer aqui, ainda é visto apenas em seu aspecto físico. Posteriormente, Platão apresenta seu pleno desenvolvimento somado ao psicológico no *Filebo*.

Retornando a Cálicles, este recusa o argumento do “vaso avariado” de Sócrates, argumentando que cessando o contínuo processo de repleção, com ele também cessa o prazer, por sua vez, a vida do homem é equiparada a vida de uma pedra¹²⁴. Para Cálicles, a felicidade

¹¹⁸ *Ibidem, Idem*. 491e-492a.

¹¹⁹ PLATÃO. *Górgias*. 495a. Este posicionamento vai de encontro direto com o posicionamento de Sócrates, no qual não atribui esta identidade entre bem e prazer. Para Crombie o posicionamento que Platão atribui a Cálicles em relação ao prazer tem o intuito de enfatizar o seu sentido de falsidade. Cf. *Análisis de las doctrinas de Platón*.p.262. Já no *Protágoras*, Sócrates sugere esta identidade, neste diálogo o prazer é um bem (em princípio abstrato) .O prazer autêntico é um bem quando medido pela sabedoria e o prazer é enganoso se não é bem calculado devido a ignorância. Cf. BOSSI, Beatriz. *Saber gozar*.p.19.

¹²⁰ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*. p.362.

¹²¹ Robison aponta que neste ponto estaria o embrião de um conflito “interno em Platão”, como uma enfermidade da alma; por outro lado, o equilíbrio seria a saúde. Cf. *A psicologia de Platão*.p.80

¹²² PLATÃO. *Górgias*. 493a-494a.

¹²³ Platão parece adotar o mesmo processo presente em Empédocles, mencionado anteriormente.

¹²⁴ Conforme Grube, tal posicionamento de Cálicles se deve ao medo de se contradizer levando-o a manter obstinadamente a identificação do prazer com o bem. Sócrates apura seu argumento ao máximo com o intuito de

humana consiste em satisfazer continuamente os apetites, em sua “máxima fluidez”, em contraste à continência que seria um obstáculo ao deleite¹²⁵.

Sócrates então argumenta que é impossível o bem e o mal acontecerem em simultâneo e na mesma forma no mesmo sujeito. Por outro lado, isso pode acontecer com o prazeroso e o doloroso no mesmo sujeito. Com efeito, entre o bem e o prazer não pode haver identidade. Destarte, Sócrates finalmente granjeia o consentimento de Cálicles, de que o prazer e o bem são diferentes.

Soc. Percebes, assim, a consequência disso: quando dizes que alguém, uma vez sedento, bebe alguma coisa, tu não estás afirmando que ele sofre e se deleita simultaneamente? Ou isso não acontece simultaneamente no mesmo lugar e momento, seja na alma ou no corpo, como quiseses? Pois não faz diferença. Julgo eu. É isso ou não?
Cal. É.¹²⁶

Gosling e Taylor, contudo, não consideram no *Górgias* um rompimento com o *Protágoras*, no sentido da não identidade do prazer com o bem. Deste modo estes intérpretes distinguem dois tipos de hedonismo, a fim de conciliar o posicionamento destes diálogos frente ao prazer: Os prazeres de longa duração (*long-term*), o hedonismo do Protágoras, identificados com o bem; e os de curta duração (*short-term*), voltados para a satisfação imediata dos apetites do corpo¹²⁷. Com essa distinção, esses autores conciliam o posicionamento de ambos os diálogos. Neste âmbito, a crítica de Platão a Cálicles está situada na esfera da satisfação dos prazeres imediatos, exclusivos do corpo¹²⁸.

Diante desses aspectos, através do conhecimento é possível eleger os melhores prazeres, de modo a alcançar o verdadeiro prazer que é o bem da alma. Sócrates concebe a existência de bons e maus prazeres, concebendo que uns são úteis, enquanto outros são prejudiciais. Os bons prazeres proporcionam o bem e são visados por causa desse bem, até mesmo quando o homem escolhe algo que lhe causará dor, o faz porque irá trazer um bem futuro. Destarte: “O bem é fim de todas as ações, e que em vista dele se deve fazer todas as outras coisas, e não inversamente,(...)”¹²⁹.

escandalizar a sociedade educada; o descontentamento do seu interlocutor é próprio do seu ambiente sofístico. Cf. *El Pensamiento de Platón*.p. 97.

¹²⁵ PLATÃO. *Górgias*. 494a-b.

¹²⁶ PLATÃO. *Górgias*. 496e.

¹²⁷ GOSLING.J.C.;TAYLOR, C.W. *The Greeks on pleasure*. p.71.

¹²⁸ Conforme Bravo: “a distinção entre prazeroso e bom que Sócrates faz em *Górgias* (500d) pode, efetivamente, ser entendida, no hedonismo forte do *Protágoras*, como distinção entre o imediatamente prazeroso e o que é mais prazeroso quando considerado em seu conjunto.” BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*. p.374.

¹²⁹ PLATÃO. *Górgias*.499e.

No final do diálogo, Platão traz um mito cuja mensagem é: o nosso destino depois da morte depende da nossa conduta durante a vida. Daí a importância do conhecimento para uma melhor conduta diante dos prazeres. Conforme Muniz (2011), *Górgias* é um diálogo que traz várias “novidades transicionais”. Em diálogos posteriores, Platão irá desenvolver com maior plenitude temas aqui esboçados, que servirão para uma melhor apuração do prazer.

No *Fédon*, é ainda mais marcante a suspeita frente aos prazeres. Neste diálogo, é desenvolvida a relação entre alma e corpo, iniciada no *Górgias*, com influência órfico-pitágorica. Em ambos os diálogos, os prazeres abordados são quase todos específicos ao corpo, se não todos, certamente, o hedonismo vulgar é o maior alvo das críticas, e por esse motivo, o prazer é rodeado de desconfiança.

Como já foi mencionado, essa posição ascética em relação aos prazeres se encontra já no *Górgias*, cujo principal fator para esta postura de rejeição aos prazeres é consequência da relação entre alma e corpo ali esboçada e plenamente desenvolvida no *Fédon*. Cada parte tem sua saúde e sua enfermidade, seus prazeres e suas dores, porém, estabelecidos como dois integrantes, o corpo pode ser a maior fonte de prejuízo caso a alma não o governe virtuosamente, conduzindo aos piores prazeres¹³⁰. Isso torna distante e difícil o caminho para a busca do conhecimento: “Mais, ainda: guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites.”¹³¹

Neste âmbito, Platão apresenta dois modos distintos de relação da alma com o corpo: filosófica (φιλόσοφος), os amigos do saber, que visam os prazeres da alma; e os amigos do corpo (φιλοζώματος), buscam a todo instante satisfazer os desejos e os prazeres do corpo. Conforme Bravo (2009, p.381), ao se referir a estes últimos, Platão utiliza a expressão “pretensos prazeres”¹³², subentendendo que os amigos do corpo perseguem algo que apenas possui a denominação prazer (não-prazeres), não sendo um prazer em si mesmo, adiantando desse modo, os prazeres falsos e verdadeiros, que serão desenvolvidos no *Filebo*.

Ainda acompanhando Bravo (2009, p.387), a condenação dos não-prazeres, não significa de fato um posicionamento contra o hedonismo, pois, deste modo, condenar prazeres tidos como males, não rejeita a concepção de que prazer é um bem do homem, tese presente no Protágoras. Assim sendo, a atitude de Platão frente ao prazer no *Fédon* não parece

¹³⁰ Conforme Araujo, a alma é determinante na sua ligação com o corpo, posto que este é ao mesmo tempo auxílio e obstáculo na relação com aquela. Cf. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. p.140.

¹³¹ PLATÃO. *Fédon*. 66c.

¹³² *Ibidem, Idem.*, 64d.

introduzir uma doutrina nova neste âmbito, mas constituem, como observado por Gosling e Taylor (2002), e compartilhado por Bravo (2009), uma extensão do processo iniciado no *Górgias*, o desenvolvimento da concepção platônica de prazer em si, da sua nascente no hedonismo socrático delineado no *Protágoras*¹³³.

É importante salientar esse reconhecimento de prazeres da alma em oposição aos prazeres do corpo, e o papel dos prazeres intelectuais na vida feliz do filósofo tais como: “Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se o fizesse com algo estranho a ela, porém como joias da mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade.”¹³⁴; como também a afirmação de que os prazeres físicos são misturados com a dor¹³⁵. Esse dois pontos estão diretamente ligados ao discurso platônico presente no *Filebo*¹³⁶.

Já no livro IX da *República*, e com abrangência no *Filebo*, a sua doutrina do prazer não traz consigo essa mesma carga de desconfiança. “O corpo não é mais uma fonte, mas um canal de prazeres e desejos.”¹³⁷. Diante dessa dicotomia entre corpo e alma, onde ora Platão apreende os prazeres de maneira suspeita, ora os concebe de modo mais ameno sendo inerente mais à alma do que ao corpo, é criado um embate aparente acerca da natureza do prazer. Seguindo as palavras de Bossi (2008, p.30): “é no *Filebo* onde caem as cortinas que cobriam o quadro completo e podemos melhor apreciar o cenário onde ocorre a melhor vida.”

Nesse horizonte, no *Filebo*¹³⁸, Platão amplia sua investigação acerca dos prazeres, visando à conduta humana em vista do bem, onde a difícil conjuntura existente entre uma vida ligada aos prazeres do corpo ou uma vida vinculada aos prazeres da alma será desenvolvida por meio da dialética. Platão através de Sócrates inicia o diálogo levantando duas posições opostas assumidas pelos seus personagens¹³⁹:

Filebo afirma que para todos os seres vivos o prazer, o regozijo e o gozo, acompanhados de tudo quanto se harmoniza com esse tipo de coisa, são um bem, ao passo que contestamos que não são esses, mas o saber, o entendimento, a memória e o que lhe aparenta, a opinião correta e os cálculos verdadeiros, são os melhores e

¹³³ Bossi considera curioso este estudioso tradicional compartilhar desse posicionamento, visão que ela mesma também compartilha. Cf. Saber Gozar. p.143-142. Já Crombie atribue que *Fédon* rompe com o *Protágoras* em relação ao bem. Cf. *Análisis de las doctrinas de Platón*. p.131.

¹³⁴ PLATÃO. *Fédon*. 114e.

¹³⁵ PLATÃO. *Fédon*. 60b.

¹³⁶ Também desenvolvido inicialmente no livro IX da *República*.

¹³⁷ Robinson, T. M. *A Psicologia de Platão*, p.181.

¹³⁸ Estudiosos atribuem a produção deste diálogo à última fase da vida de Platão.

¹³⁹ Os personagens do diálogo são: Sócrates, Filebo e Protarco, sendo que este irá defender a posição defendida por Filebo.

mais desejáveis do que o prazer a todos que são capazes de os atingir, e que para todos os atualmente vivos ou que viverão no futuro que podem deles participar são as mais benéficas de todas as coisas.¹⁴⁰

Diante dessa dicotomia, entre o prazer e o saber, Platão irá investigar a natureza do prazer em vista da *eudaimonia*. Em suas palavras: “Que agora cada um de nós tentará indicar o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz”¹⁴¹ A partir daí, Platão postula que o prazer assume várias formas:

O prazer, contudo, eu o sei, tem múltiplas facetas e como, conforme disse, devemos principiar com ela, nos cabe examinar cuidadosamente qual é a sua natureza. Quando se ouve seu nome, ela se apresenta como algo singular, mas de fato assume com certeza todos os tipos de formas que chegam a ser mesmo, de um certo modo, dessemelhante entre si.¹⁴²

A presença constante do prazer na vida do homem já foi contada desde Homero, que por consequência, certamente passaria posteriormente a ser alvo de questionamentos na busca pela vida boa. A preocupação de Platão com o hedonismo, e até mesmo da filosofia em geral, surge de um problema ético: “Como o homem deve viver?”. Isto, por sua vez, implica uma pergunta: “Qual o lugar do prazer nessa busca?”. Pois, o próprio Platão admite que não é possível uma vida sem nenhum tipo de prazer¹⁴³. E essa pergunta só foi possível ser elaborada a partir do confronto com a realidade a sua volta, a partir da análise dos males no seu tempo, sociedade esta que parece trazer desde a insaciedade que por vezes esteve presente em Homero, que Platão parece querer enfatizar com seu Cálicles e o próprio personagem Filebo; ao caráter utilitário de Hesíodo, à semelhança do personagem Górgias. Sem deixar de mencionar os líricos, que ao atribuir fugacidade ao prazer, o associam diretamente com a dor, como o fazem os trágicos, de maneira mais enfática: associação esta consentida por Cálicles no *Górgias*, presente também no *Fédon* e desenvolvida no *Filebo*.

Dessa maneira, Platão irá desenvolver a questão dos prazeres no *Filebo* com o intuito de perceber em que sentido é possível conceber o prazer em vista da *eudaimonia*. Uma vez, como aponta Trabattoni (2010, p.253): “a ética de Platão é governada pelo princípio da felicidade, ele não pode declarar simplesmente que o prazer não possua uma relevância moral(...). Desse ponto surge a necessidade, para Platão, de analisar o prazer enquanto tal.”

¹⁴⁰ PLATÃO. *Filebo*, 11b-c.

¹⁴¹ PLATÃO. *Filebo*. 11d.

¹⁴² *Idem, ibidem*, 12c.

¹⁴³ *Idem, ibidem*, 21d-e.

3 BUSCA PELO BEM

O presente capítulo visa inicialmente levantar o problema que se desenvolve tão logo o diálogo é apresentado ao leitor, a disputa entre prazer e pensamento em vista da vida boa. Portanto, para descobrir quais são os componentes capazes de proporcionar a *eudaimonia*, é preciso primeiramente examinar cada um deles. Mas, para tanto, antes do exame do prazer e do conhecimento, é importante levantar o plano teórico que irá propiciar um melhor entendimento dos componentes de uma vida eudaimônica. Estes invocados inicialmente a partir da apreensão do uno e do múltiplo, e em seguida dos quatro gêneros, feito por meio do processo dialético.

3.1 O prazer em cena

A pergunta acerca do modo como o homem deve¹⁴⁴ viver está diretamente ligada à maneira como ele pode alcançar a *eudaimonia* (εὐδαιμονία), uma vida plena, “digna de escolha”¹⁴⁵. Ela é o propósito de todo o empenho da vida humana¹⁴⁶. Ser *eudaímon* (εὐδαίμων)¹⁴⁷, quer dizer ter um bom (εὖ) demônio, gênio (δαίμων), uma boa sorte, que permite o fruir de uma boa vida. Através da assistência do *daímon*, podendo este ser bom ou mau, é possível ao homem ter bom êxito ou não em sua empreitada. É primeiro em Hesíodo¹⁴⁸ que o *daímon* encontra-se ligado desde o nascimento do indivíduo particular, influenciando fortemente no seu destino. Já em Platão, o *daímon* pode ser escolhido pela alma, perdendo assim o fatalismo corrente¹⁴⁹: “Teu daímon não será destinado a vós por sorteio, mas o escolhereis.”¹⁵⁰ Para o filósofo, a felicidade enquanto boa realização da vida se efetiva em

¹⁴⁴ É importante salientar que este “deve” não está voltado para um sentido deontológico.

¹⁴⁵ PLATÃO. *Filebo*, 22b.

¹⁴⁶ Seu sentido difere do conceito atual de felicidade, se compreendida como um sentimento de satisfação subjetiva.

¹⁴⁷ Em oposição à *kakodaimonía* (κακοδαιμονία), que quer dizer estar possesso por um mau *daímon*.

¹⁴⁸ Hesíodo apresenta que os daímons surgiram na idade de ouro: “Mas depois que a terra a esta raça cobriu eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais. [Eles então vigiam decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.] E dão riquezas: Foi este o seu privilégio real.” Cf. *Os trabalhos e os dias*. 120-126.

¹⁴⁹ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p.49.

¹⁵⁰ PLATÃO. *República*, 617d-e.

cada ato de decisão ante a ação, opondo-se ao destino estabelecido pelas divindades, cabendo ao homem escolher o melhor para cultivar a vida plena. É diante do impasse da escolha, de acordo com a decisão tomada que o homem pode vir a ser feliz, conforme sua ação segundo o quinhão que lhe coube, ele poderá atingir a *eudaimonia*.

Diante desses aspectos, como é possível conceber o prazer visando à *eudaimonia*? Uma vez que, como já foi abordado, ele é uma questão constante na vida humana, uma experiência intrínseca ao homem que levantou as mais diversas posturas à sua volta desde a Antiguidade. A *eudaimonia* é proporcionada pela posse do bem. Conforme Platão: “É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes.”¹⁵¹ E o que é esse Bem?

Conforme Iglésias (2007, p.90), no *Filebo* o bem se relaciona diretamente ao prazer, no sentido que, a natureza do bem é apreendida da melhor forma quando avaliada em sincronia com a natureza e a função do prazer na vida humana. Este ponto é um dos temas fundamentais do *Filebo* que servirá de norte para as múltiplas questões que irão se desenvolver ao longo do diálogo, todas aliadas ao mesmo fim, saber qual “estado e disposição da alma” que podem proporcionar ao homem “uma vida feliz”¹⁵².

Nesta busca, prazer e conhecimento são indicados como pretendentes ao título de bem, sendo que ambos serão esquadrihados a fim de que o vencedor seja encontrado: “Então, é preciso que a verdade sobre esse assunto seja, por todos os meios, delimitada.”¹⁵³ Serão propostos dois tipos de vida opostas: Filebo e Protarco defendem que o bem para todos é agrado (*χαίρειν*), prazer (*ἡδονήν*), deleite (*τέρψιν*), e todas as coisas congêneres. Sócrates, por sua vez, defende que é o pensamento (*φρονεῖν*), a inteligência (*voεῖν*), a memória (*μεμνησθαι*) e afins, é que são os melhores para todos os seres vivos¹⁵⁴.

Não é a primeira vez que prazer e conhecimento são postos em embate em vista do bem. Na *República*, Platão também apresenta esta oposição, “Mas na verdade sabes bem também que, para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados é o saber”¹⁵⁵. Contudo, diferente do que acontece nesta passagem, na qual a identificação do prazer com o bem será de imediato negada, no *Filebo* o prazer não é rejeitado instantaneamente, pois como aponta Hackforth (1945, p.5), este é um diálogo construtivo, não destrutivo, e busca fazer justiça à reivindicação do prazer como um dos fatores responsáveis

¹⁵¹ PLATÃO. *Banquete*, 205a.

¹⁵² *Ibidem*. *Filebo*, 11d.

¹⁵³ *Ibidem*, *idem*. 11c.

¹⁵⁴ *Ibidem*, *idem*, 11b-c.

¹⁵⁵ *Ibidem*. *República*, 505b.

pela felicidade humana, uma vez que, a maior parte do diálogo é dedicada ao escrutínio do prazer em vista de descobrir se ele tem algum lugar na vida feliz.

O diálogo inicia com um debate que já estava em curso acerca do que deveria ser o bem para todos¹⁵⁶. Aparentemente a conversa se desenvolvia primeiramente entre Filebo, defensor do prazer, e Sócrates, defensor do conhecimento. O início propriamente dito, o que é revelado ao leitor, acontece quando Filebo transfere sua tese para Protarco continuar o debate¹⁵⁷. O final do diálogo também parece ficar em aberto: os personagens saem de cena frente ao leitor, porém a conversa parece continuar em curso entre Sócrates e Protarco.

Filebo não é contrário ao desenvolvimento da argumentação que está por vir, no entanto, defende dogmaticamente o prazer. Para Hackforth (1945, p.6) ele é um Cálicles sem paixão¹⁵⁸, no sentido em que não possui o espírito de luta deste, ele é uma personificação de um hedonismo irrefletido: “Para mim, o prazer vence de qualquer modo, esta é e será minha opinião.”¹⁵⁹ Por outro lado, a defesa de Sócrates em relação ao pensamento não é inflexível: pensamento, memória e afins são melhores do que prazer, contudo, esta tese não exclui que o prazer possa ter algum valor intrínseco. O filósofo, sendo mais maleável em sua posição, sugere o caso de uma terceira coisa ser a vencedora: “Mas se outra disposição se revelar superior a essas?”¹⁶⁰, sugestão que será confirmada mais tarde no desenvolver do diálogo.

Diante da oposição a sua tese, Filebo logo busca se desculpar com sua deusa, personificação divina do prazer, a *Hedoné*, por qualquer objeção que possa vir a feri-la “eu me purifico de qualquer impiedade”¹⁶¹, Sócrates, em contraste, adota o nome Afrodite, o verdadeiro nome de culto da deusa, dessa forma admitindo-a como integrante do panteão dos deuses do Olimpo¹⁶². Neste sentido, Platão parece dar indícios da anuência do prazer na vida dos homens. Mas, seriam todos os prazeres e aleatoriamente? Deste modo, faz-se necessário uma investigação mais apurada que irá ocorrer por meio da dialética.

Protarco herda o lugar de Filebo ao assumir o posto de defensor do prazer, contudo o seu hedonismo é razoável de tal forma que em pouco tempo ele passa a contribuir com o seu adversário Sócrates, no sentido em que ele possui uma disposição ao diálogo. Essa postura é importante para o próprio desenvolvimento da dialética de Platão. Uma posição

¹⁵⁶ É possível inferir que o debate acerca do prazer já vinha em curso há muito tempo.

¹⁵⁷ PLATÃO. *Filebo*, 11b.

¹⁵⁸ HACKFORTH, R. *Plato's Examination of Pleasure*, p.6.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Filebo*, 12a.

¹⁶⁰ *Ibidem, idem*, 11d.

¹⁶¹ *Ibidem, idem*, 12b.

¹⁶² GADAMER, H.G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*, p.108.

inflexível e obstinada como a de Filebo impossibilitaria o próprio movimento dialógico¹⁶³. Inicialmente, Protarco se limita a aceitar as distinções estabelecidas por Sócrates, porém no decorrer do diálogo, seu interesse em conhecer é desenvolvido a tal ponto que não permite que o filósofo abandone a discussão.¹⁶⁴ Conforme Gadamer (2009, p.111), ele evolui para um acessível interlocutor de Sócrates ao abandonar o estado imaturo incapaz de responder por seu posicionamento enquanto partidário de Filebo¹⁶⁵.

Diante desse confronto, entre prazer e pensamento na disputa pelo título de bem, Sócrates arquiteta a argumentação seguinte: o prazer é um e múltiplo ao mesmo tempo. Nesse sentido é necessário investigar o prazer em toda a sua extensão através de um método mais apropriado, uma vez que, admitida sua complexidade é preciso investigá-lo cuidadosamente. Nas palavras de Sócrates: “Quanto ao prazer, eu sei que é complexo e, ao começar com ele, como disse, é preciso que reflitamos bem e examinemos qual é a sua natureza.”¹⁶⁶ Assim sendo, será possível identificar os componentes da vida feliz. O método que ele utiliza para a investigação é o método da divisão (διαίρεσις)¹⁶⁷ que será empregado em torno do uno e do múltiplo, destarte Platão levanta primeiro as bases teóricas que serão aplicadas na análise do prazer e do conhecimento.

3.2 Dádiva de Prometeu

O aspecto uno e múltiplo do prazer tem seus indícios expostos tão logo o diálogo é apresentado ao leitor, no sentido em que traz o seu nome mais recorrente, *hedoné* (ἡδονήν),

¹⁶³ Conforme Casertano: “Num contexto dialógico ideal, cada dialogador apresenta-se como o portador de uma verdade *sua*, na qual acredita e que defende com argumentos lógicos contra a tese do outro participante no diálogo. Não há, portanto, no início, uma verdade já dada com a qual se medir, mas há *mais do que uma verdade* e elas se enfrentam num plano, por assim dizer, de paridade. Só no final se obterá (se se obtiver) um acordo entre as teses contrapostas e se estabelecerá qual é o discurso verdadeiro, que poderá ser de um ou do outro dialogador, ou poderá ser também uma terceira tese encontrada e justificada no interior do diálogo vivo que se desenvolveu entre eles, como é o caso precisamente do *Filebo*.” Cf. *Paradigmas da Verdade em Platão*, p.186.

¹⁶⁴ “Quando essas duas posições foram enunciadas na controvérsia, nós te ameaçamos com uma brincadeira, de não te deixar ir para casa antes que a discussão chegasse a um limite suficiente na determinação desses dois argumentos. Tu te colocaste à nossa disposição, e agora, então, diremos como crianças: “presente devidamente dado não se toma de volta”. Cf. *Filebo*, 19d-e.

¹⁶⁵ GADAMER, H.G. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*, p.111.

¹⁶⁶ PLATÃO. *Filebo*, 12c.

¹⁶⁷ Bravo aponta que este método é identificado com a dialética platônica do último período que será aplicada na análise do prazer. Cf. O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão, p.15. In: BENOIT, H.(org.) *Estudos sobre o dialogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*.

ao lado de outras denominações que lhe são atribuídas: agrado (χαίρειν), deleite (τέρπειν), etc¹⁶⁸. Neste âmbito Bravo (2009, p37) salienta que embora Platão não diferencie em termos específicos as distintas nomenclaturas de prazer, não se pode dizer que ele está lançado ao meio de uma confusão particular. Pelo contrário, a análise que Platão dedica ao prazer juntamente com a sua classificação constitui a maior parte do diálogo¹⁶⁹, contribui para uma compreensão da sua natureza, e por sua vez, a anuência do seu lugar na vida do homem.

Ao ouvir o seu nome, o prazer se apresenta como algo singular, mas também assume diversas formas que chegam a ser mesmo dessemelhantes ou até opostas entre si.¹⁷⁰ A ser, então, o prazer diverso, o seu julgamento também não pode vir a ser único. Destarte Sócrates aponta: “dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o homem tolo cheio de tolas opiniões e tolas expectativas tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado.”¹⁷¹ Assim é apontado como tolo aquele que toma todos estes prazeres como sendo idênticos.

Sócrates compara os prazeres a cores e figuras. Pois de modo análogo, preto e branco pertencem ao gênero das cores, ambas não são apenas distintas, são precisamente opostas entre si, e o mesmo acontece com as figuras. É possível, apontar a existência de quadrados e círculos, ambos pertencendo ao gênero das figuras geométricas, porém os dois possuem especificidades distintas em suas formas.

Deste modo o filósofo aponta que é melhor não confiar no argumento que resume todas as coisas que são opostas em uma unidade, pois pelo seu gênero, tanto o prazer como a cor podem ser um, mas suas espécies que trazem o seu conteúdo podem ser inteiramente opostas entre si¹⁷². Protarco reconhece que os prazeres podem ser provenientes de situações opostas, porém ele não aceita que estes sejam diferentes entre si, no sentido em que todos são

¹⁶⁸ Conforme Bravo, a frequência e a grande diversidade dos termos hedônicos que aparecem tanto na literatura antiga como em Platão, demonstram a complexidade do problema enquanto objeto de reflexão. Cf. *As ambiguidades de prazer*, p.37.

¹⁶⁹ De acordo com Muniz: “Mais da metade do *Filebo* é dedicada à classificação dos prazeres (31a-55b), o que representa 1.205 linhas da edição *Tauchnitz*, enquanto a parte referente ao pensamento e ao conhecimento tomam apenas 181 linhas (55c-59c), e todo o restante do diálogo não ultrapassa 1.164 linhas. Ainda que o ponto de vista quantitativo seja um indicativo importante, não é, obviamente, conclusivo.” Cf. MUNIZ, Fernando, “Introdução” in: PLATÃO, *Filebo*.

¹⁷⁰ PLATÃO. *Filebo*, 12c.

¹⁷¹ *Ibidem, idem.*,12d.

¹⁷² *Ibidem, idem.* 12e-13a

prazeres. Entretanto, ele não percebe em que sentido esse argumento prejudicaria a sua tese e a de Filebo¹⁷³.

Sócrates afirma ser claro que as coisas prazerosas sejam prazerosas, pois são idênticas a si mesmas, mas é contestável identificar o prazer com o bem, uma vez que, existem prazeres maus, e tanto prazer quanto o bem possuem denominações diferentes. É importante salientar, que mesmo apontando a existência de uma grande variedade de prazeres maus, Platão não deixa de reconhecer também a existência de prazeres bons: “há coisas prazerosas boas”¹⁷⁴. Assim Sócrates questiona o que há de comum nos prazeres para que Protarco chame todos eles de bons. Contudo, Sócrates cai na mesma emboscada, posto que também é preciso encontrar no conhecimento algo que seja comum, que o identifique com o bem.

Agrada a Protarco quando o conhecimento recebe o mesmo tratamento que foi dedicado ao prazer, destarte, ele reconhece a multiplicidade e dessemelhança dos prazeres e conhecimento¹⁷⁵. Então, Sócrates aponta a importância de investigar detalhadamente, tendo em mente esse caráter múltiplo e diverso, se o prazer ou o conhecimento podem ser reconhecidos como bem, ou se será descoberto uma terceira coisa. Essa busca não consiste em uma batalha para chegar ao vencedor da argumentação¹⁷⁶, mas sim encontrar junto ao seu interlocutor o mais verdadeiro¹⁷⁷. Segundo Casertano (2007, p.187) o objetivo do final do percurso a ser seguido é a obtenção da verdade, por consequência, ela é imprescindível por seu proveito prático e ético, uma vez que, permite ao homem transformar suas ações tornando sua vida feliz.

Neste âmbito é despertada a necessidade da classificação de prazeres e conhecimentos, uma vez acordado que ambos são uno e múltiplos, mas, para tanto, ainda é preciso uma justificativa lógica. A questão que passa a ser desenhada agora visa compreender diante das coisas que se parecem distintas ou com denominações diferentes, o que possibilita uni-las em um único conceito, ou seja, a questão do uno e do múltiplo.

¹⁷³ PLATÃO. *Filebo*,13a.

¹⁷⁴ *Ibidem, idem.*,13b.

¹⁷⁵ *Ibidem, idem.*,14a.

¹⁷⁶ Posto que o intuito da dialética é encontrar o mais verdadeiro, diferente do que acontece com a erística que busca a todo custo vencer a discussão.

¹⁷⁷ PLATÃO. *Filebo*,14b.

Sócrates, contudo, assinala que a forma como Protarco compreende o problema está equivocada, pois ele o concebe de modo trivial, uma vez que, não se trata da atribuição de vários predicados a um único elemento, pensamento este ilustrado na passagem a seguir: “Tu te referes ao caso de alguém afirmar que eu, o mesmo Protarco, que sou um por natureza, sou, também, múltiplos Protarcos, opostos uns aos outros: alto e baixo, pesado e leve e incontáveis coisas desse tipo?”¹⁷⁸ Pois, esta já é uma questão vulgarizada.

Em oposição, Sócrates aponta que a questão verdadeira segue em torno de unidades como “homem como um, o boi como um, o belo como um e o bem como um.”¹⁷⁹ Dessa forma, o problema não se encontra entre as coisas que vem a ser e desaparecem, mas sim, nas unidades (*hênadas*) que são e sempre permanecem as mesmas¹⁸⁰. Estas unidades levantaram as maiores dificuldades, sendo preciso compreender: se tais unidades existem; se sendo uma como permanecem como tal, não sendo submetidas ao vir a ser nem ao perecer; e se elas podem estar presentes em várias coisas e ainda manter a sua unidade¹⁸¹.

Platão aponta que esta dificuldade só pode ser resolvida por meio do *logos*, pois este é a via para o conhecimento, pelo qual é possível chegar o mais perto possível da verdade. Tal caminho acontece por meio da dialética que permite ao pensamento apreender o ser das coisas, uma vez que, é no diálogo onde é possível identificar os traços que revelam o diverso no “mesmo”, ou seja, se existe ou não uma ligação entre o uno e o múltiplo em cada coisa. Assim, o “mesmo” é assimilado através do pensamento e manifesto no discurso onde circula o uno e o múltiplo¹⁸².

Neste sentido, Sócrates aponta que a dialética é o caminho mais belo do qual ele sempre foi amante, embora muitas vezes o tenha deixado em dificuldade. Todas as descobertas relacionadas às técnicas foram realizadas por meio desse método. O filósofo afirma que apresentar esse método é fácil, porém é muito difícil de ser usado¹⁸³. Assim sendo, para enfatizar a importância desse método ele o concebe como um “presente dos deuses”

¹⁷⁸ PLATÃO. *Filebo*, 14d

¹⁷⁹ *Ibidem, idem.*, 15a.

¹⁸⁰ *Ibidem, idem.*, 15a.

¹⁸¹ *Ibidem, idem.*, 15b. Este passo é considerado pelos estudiosos do *Filebo* um dos mais impenetráveis, posto que levanta dúvidas quanto ao número de questões apresentadas, se são duas ou se são três. Bravo e Muniz interpretam nesta passagem três questões, Hackforth por sua vez considera a presença apenas de dois problemas: “(1) que as mônadas realmente existem?;(2) Como podem estas serem eternas e imutáveis vir a ser em uma pluralidade de particulares? Cf. *Plato's Examination of Pleasure*, p.20.

¹⁸² PLATÃO. *Filebo*. 15d.

¹⁸³ *Ibidem, idem.*, 16b-c.

lançado por um Prometeu¹⁸⁴, assim como Sócrates ilumina Protarco com a chama da dialética¹⁸⁵.

Por meio desta dádiva foi possível apreender que: “as coisas que se pode sempre dizer que são vêm do um e do múltiplo, e têm nelas mesmas um limite e uma ilimitação inatos.”¹⁸⁶ Diante desses aspectos Sócrates traz luz ao caminho que o dialético deve percorrer. Neste caso, se todas as coisas estão ordenadas como foi explicitado, é preciso admitir em todas elas e em cada caso, uma forma peculiar a cada uma¹⁸⁷. Em seguida buscar duas se for o caso, ou três, e assim sucessivamente até chegar a uma única unidade. Portanto, assim sendo possível identificar as especificidades de um objeto assim como a multiplicidade de elementos pertencentes a uma única forma. Deste modo, Bravo (2007, p.23) aponta que o método da divisão é empregado nos gêneros (*hênada*)¹⁸⁸ com o intuito lógico de compreender como as unidades de espécies (*mônada*) são uma amostra desta *hênada*, no sentido em que visa determinar a relação de integração entre as *mônadas* e a sua *hênada*, como também a correspondência de conformidade entre “os indivíduos e sua *mônada*”.

Isso tudo ocorre por meio de uma divisão progressiva em espécies (*mônadas*) e gêneros (*hênada*), até chegar a uma “unidade original, não apenas como uma, múltipla e ilimitada, mas também que se vejam quantos elementos ela tem.”¹⁸⁹ Um dialético não pode passar do um ao ilimitado sem antes investigar os intermediários, isto é, “o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um.”¹⁹⁰ A quantidade desses intermediários é condicionada a unidade que está submetida a divisão, que deve ser feita cuidadosamente (nem rápido, nem devagar demais). E é justamente esse intermédio que diferencia a dialética da

¹⁸⁴ *Ibidem, idem.*,16c.

¹⁸⁵ Segundo Santos: “No histórico mundo dos homens, palco da ação moral e política, seu veículo é a παιδεία libertadora de Sócrates, convergindo almas da ordem fenomênica do devir ao plano supra-histórico, atemporal. Similarmente a Prometeu – cuja invenção, as ciências utilitárias, facultam vitais melhoramentos à vida humana -, Sócrates usa a chama de comparável luminosidade (fogo simboliza intelecto), para potencializar a arte de pensar, superar a debilidade própria aos λόγοι, ampliar a capacidade de criação humana, aprimorando seu ser lacunar. Herdeiro do presente recebido, Sócrates é também benfeitor, anuncia radiosa aurora nos horizontes do pensar, a apreensão da luminosa claridade, a vida plenamente feliz entre as eternas e divinas realidades.” Cf. A figura mítica do dialético no *Filebo*, p.150. In: BENOIT, H.(org.) *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*.

¹⁸⁶ PLATÃO. *Filebo*, 16c.

¹⁸⁷ *Ibidem, idem.*,16d.

¹⁸⁸ A tradução aqui presente de *hênada* por gênero corresponde a de Bravo. Cf. O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão, p.11. In: BENOIT, H.(org.) *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*.

¹⁸⁹ *Ibidem, idem.*,16d.

¹⁹⁰ *Ibidem, idem.*,16e.

erística¹⁹¹, uma vez que, estes passam apressadamente ou com demasiada lentidão do um ao ilimitado, sem nenhum zelo com os intermediários¹⁹². Dessa maneira, por exemplo, se o estudo do prazer não for tomado com o seu devido cuidado é possível chegar a falsas conclusões e identificar o prazer com o bem, por considerar que existem prazeres bons.

Sócrates então apresenta o exemplo prático das letras do alfabeto e da música.¹⁹³ Primeiramente, é demonstrada a passagem do um a uma pluralidade ilimitada. A voz que sai da boca de todos e de cada um é uma, no entanto, ela pode ser captada como uma pluralidade infinita de sons¹⁹⁴, deste modo, é preciso compreender a quantidade e os tipos de sons vocais presentes na palavra pronunciada. Sendo assim os sons em sua totalidade podem possuir um número ilimitado, mas dentro de uma estrutura, os seus sons articulados podem ser limitados. Na música, por sua vez, é preciso reconhecer os sons graves, agudos e médios, cuja apreensão só é relevante quando aliado ao conhecimento dos intervalos dos sons, quantidade e limites, e assim formando a harmonia, se combinados de forma adequada. Neste sentido Hackforth (1945, p.25) assinala que Platão concebe uma afinidade entre as escalas musicais e as formas ou espécies descobertas pela divisão, independente do gosto ou senso estético, mas sim existentes objetivamente na natureza, cabendo ao homem investigá-las.

Em seguida, ele retorna ao exemplo das letras do alfabeto recorrendo a Theuth.¹⁹⁵ para demonstrar o percurso contrário do ilimitado ao um. Ele parte da percepção das vogais como ilimitadas, no sentido que, elas são muitas e possuem vários sons articulados, contudo, para que possam ser apreendidas precisam ser postas em relação umas com as outras unidas por uma arte única denominada gramática. Segue a passagem que ilustra tais aspectos:

Quando um deus ou um homem divino discerniu o som da voz como ilimitado – conforme conta uma tradição do Egito foi certo Theuth foi o primeiro que discerniu as vogais neste ilimitado, não como uma, mas como muitas, e ainda discerniu a existência de outras emissões que, sem serem propriamente sons vocais, produzem certo ruído – e existem em número determinado também – ele distinguiu uma terceira espécie de letras, as que hoje chamamos de mudas; depois disso dividiu as sem-ruído e as mudas até a unidade de cada uma, e dividiu as vogais e as intermediárias do mesmo modo até que ele apreendesse o número delas, e para cada uma e a todas deu o nome de letra. E percebendo que nenhum de nós aprenderia uma letra qualquer por ela mesma, isolada de todas as outras, concluindo que esse elo que

¹⁹¹ Método utilizado pelos sofistas, cujo intuito era combater com palavras visando apenas vencer nas discussões.

¹⁹² PLATÃO. *Filebo*.17a.

¹⁹³ Hackforth considera nesta passagem três exemplos práticos, pois ele separa som da voz e música, e as letras do alfabeto. No entanto, considero dois, uma vez que as letras do alfabeto são pronunciadas pela voz.

¹⁹⁴ PLATÃO. *Filebo*.17b.

¹⁹⁵ Theuth, deus egípcio é o inventor da escrita, ele também está presente no *Fedro*, 274c-275b.

liga todas as letras e faz delas certa unidade, e proclamando haver um só conhecimento para elas, atribuiu-lhe o nome de gramática.¹⁹⁶

Nesse âmbito, é importante não passar de um passo ao outro sem a compreensão dos seus intermediários, ou seja, olhar do um ao ilimitado ou vice-versa, percebendo sua “pluralidade determinada” dentro de uma nuvem de probabilidades ilimitadas de combinações entre os seus múltiplos apreendidos a partir do uno. Pois, a dialética possui a função de ordenar as distintas coisas existentes em gêneros (*hênada*) e espécies (*mônadas*) para chegar o mais próximo possível da verdade. Destarte, prazer e conhecimento estarão submetidos a esta dádiva divina, com a finalidade de compreender se o bem da vida humana está no prazer, no conhecimento ou em uma terceira coisa.

3.3 Combinação de prazer e conhecimento

Após serem assentados os princípios do método da divisão, Protarco compreende a necessidade de dividir tanto o prazer como o conhecimento em espécies e descobrir quais são elas e a sua quantidade¹⁹⁷, cujo intuito é um fim ético, ou seja, identificar se a vida boa é constituída por um dos dois, e se, caso seja estabelecido um terceiro modo de vida, é preciso verificar qual o lugar do prazer e do conhecimento na composição deste último. Neste sentido, o método da divisão será empregado na “divisão classificatória do prazer”¹⁹⁸ e do conhecimento, no intuito de estabelecer quais podem compor uma vida feliz¹⁹⁹.

Inicialmente, antes de compreender onde reside o bem, Sócrates aponta que é preciso ter em mente as suas características. Protarco assente com ele que o bem deve ser perfeito suficiente em si mesmo, logo, por ser portador de tais traços é desejado por todo

¹⁹⁶ PLATÃO. *Filebo*. 18b-d.

¹⁹⁷ PLATÃO. *Filebo*. 19b.

¹⁹⁸ Bravo faz distinção de dois tipos de *diérese* (διάρεσις) nos diálogos de Platão: “a definicional, destinada a formular a *ínfima species* mediante a síntese do gênero e a diferença específica, e a *classificatória* ou taxonômica, orientada à classificação dos objetos. Enquanto a classificatória atende a todos os termos da divisão, a definicional atende só a *ínfima species*. Por isso, para que a classificatória seja válida, basta que ordene as diferenças, ainda que estas sejam meramente acidentais; a definicional, por outro lado, deve chegar a determinar a diferença essencial, incluída no gênero respectivo. Parece claro que no *Filebo* tem importância ainda que não exclusivamente a primeira”. Cf. O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão, p.25. In: BENOIT, H.(org.) *Estudos sobre o dialogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*.

¹⁹⁹ *Ibidem, idem*. p.26-27.

aquele que o reconhece²⁰⁰: “todo aquele que o reconhece, persegue-o, tende a ele, querendo capturá-lo e adquiri-lo. E não se preocupa com nenhuma outra coisa exceto aquelas que se completam em conexão com algum bem.”²⁰¹ Diante desses aspectos, Sócrates passa a examinar a vida de prazer e conhecimento individualmente, sendo acordado de início que caso um dos dois venha a se mostrar insuficiente em algo, este certamente não poderá ser identificado com o bem²⁰².

Sócrates então propõe uma vida inteiramente de fruição dos maiores prazeres, que é aceita de imediato por Protarco. Este considera que apenas o prazer lhe basta, nem sequer o pensamento, a inteligência ou o calcular lhe seria necessário. Sócrates, contudo, assinala que sem estes gêneros da ordem do pensamento não seria possível identificar qualquer prazer no passado, presente ou futuro. Nesse âmbito, uma vida sem pensamento impossibilitaria reconhecer o próprio fato de estar ou não sentido prazer. Tal raciocínio também se aplica a uma vida sem memória, uma vez que, esta conserva experiências vividas, pois sem ela não seria possível recordar de qualquer deleite experimentado no passado, como também, não seria possível preservar nenhum prazer sentido no presente. Da mesma forma, seria impossível afirmar sentir prazer, mesmo que realmente estivesse sentindo, se não possuísse a opinião verdadeira. Como também, sem o cálculo não seria possível avaliar qualquer fruição que estivesse por vir²⁰³. Por fim, Sócrates compara a vida inteiramente de prazer à vida de um molusco: “Não viverias uma vida humana, mas a vida de algum molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que vivem em corpos de ostras”²⁰⁴.

De modo similar, Platão na *República*²⁰⁵ compara uma alma tomada pelos vícios à figura mitológica do deus marinho Glauco. Este quando se tornou imortal ficou exposto por muito tempo recebendo as ondas do mar com muitos sedimentos que se agregaram a sua pele, como conchas, algas e seixos, deste modo, ficando impossível reconhecer sua aparência verdadeira, pois aparentava um animal selvagem. Conforme Costa (2004, p.313), esta

²⁰⁰ PLATÃO. *Filebo*, 20e. Conforme Bravo, Aristóteles atribui estas características igualmente a felicidade. Cf. *Ambiguidades do prazer*, p.415.

²⁰¹ PLATÃO. *Filebo*. 20d-e.

²⁰² Conforme Aristóteles: “pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão demonstra não ser o bem o prazer. Diz ele que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja. Ora, é claro que não só o prazer, mas nenhuma outra coisa pode ser o bem se a adição de uma das coisas que são boas em si mesmas a torna mais desejável”. *Ética a Nicômaco*, X, 1172b28-34.

²⁰³ PLATÃO. *Filebo*. 21a-c.

²⁰⁴ *Ibidem, idem*, 21c-d.

²⁰⁵ PLATÃO, *República*, 611c-d.

analogia enfatiza o acúmulo de desejos desenfreados que danificam a natureza humana, renunciando a qualquer racionalidade²⁰⁶. O traço distintivo do homem para um animal é a faculdade de pensar, uma vez que, esta possibilita mensurar o agir ante a ação em vista de um fim, enquanto os animais, entregam-se aos desejos imediatos saciando-se conforme a natureza. Destarte, a decisão tomada diante dos impulsos e desejos irá possibilitar ou não o bem viver, ou seja, alcançar a *eudaimonia*.

Em seguida, após analisar uma vida exclusiva de prazer, Sócrates se volta para o pensamento e questiona se alguém escolheria uma vida só de inteligência, conhecimento e memória, sem nenhum tipo de prazer ou dor. Então, Protarco responde que nenhuma das duas vidas, quer seja de prazer ou de pensamento, não são dignas de escolha para ninguém²⁰⁷. À vista disso, Sócrates sugere uma terceira vida, posto que tanto o prazer como o pensamento são insuficientes.

No que diz respeito a elas, 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 com a natureza do que é verdadeiramente digno de escolha e contra a vontade, por causa da ignorância ou por causa de alguma infeliz fatalidade.²⁰⁸

Diante desses aspectos, o bem reside na melhor vida, na qual há uma combinação entre prazer e conhecimento, na vida mista. Estabelecido então, que nenhum destes dois podem receber o “primeiro prêmio” isolados um do outro, faz-se necessário ir em busca do vencedor do “segundo prêmio”, ou seja, investigar quem seria o responsável pela causa do bem, se seria o prazer ou conhecimento. Sócrates aponta que a causa do bem será aquele que tiver maior conformidade com o bem²⁰⁹. É importante salientar que a inteligência que ele se refere é a humana, uma vez que, Platão não ignora a condição da existência do homem em sua realidade prática na sociedade com suas emoções e desejos mesclados com a sua capacidade intelectual, ao passo que, a inteligência divina, esta sim, é dedicada inteiramente ao saber e ao conhecimento.²¹⁰ Assim Sócrates, atribui à inteligência a primazia sob o prazer reivindicando o segundo prêmio, no sentido em que ela seria a causa do bem:

Agora, sobre esse ponto, eu gostaria de enfrentar Filebo com mais energia, sustentando que, nessa vida mista, o que quer que seja aquilo que, tendo sido obtido

²⁰⁶ COSTA, Valclécia Pereira da. *O tópos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão*, p.313.

²⁰⁷ PLATÃO. *Filebo*, 21d-e.

²⁰⁸ *Ibidem, idem.*,22b-c.

²⁰⁹ *Ibidem, idem.*,22d.

²¹⁰ No *Fedro*, ao ser apresentada a natureza da alma no mito da parca alada Sócrates conta que a alma divina é “nutrida exclusivamente de inteligência e de conhecimento puro.” 247c-d.

por ela, a torne digna de escolha e boa, não é o prazer, mas a inteligência que lhe é mais aparentada e semelhante; e, de acordo com esse argumento, poderíamos então afirmar que não se pode atribuir ao prazer, nem o primeiro, nem o segundo prêmio; e se, no momento, devemos dar algum crédito à minha inteligência, ele está muito longe até do terceiro prêmio.²¹¹

Platão, contudo, não está excluindo o prazer da vida do homem, uma vez que, já foi acordado que não é possível conceber a vida humana sem nenhum tipo de fruição. Por outro lado, é fundamental para a constituição de uma vida plena, uma mistura adequada entre prazer e conhecimento. Mas, para tanto, é preciso conhecer quais prazeres e quais conhecimentos são necessários para esta composição, tendo em vista que ambos são diversos, e que eles não são o bem, mas que uma vida boa também não pode ser concebida sem eles, assim sendo, é preciso identificar quais tipos podem compor a vida mista. É importante salientar que esta busca no encaixe de quais prazeres podem constituir a vida mista, não significa dizer que Sócrates está visando eliminar um inimigo, mas sim, buscar um companheiro agradável para a vida boa²¹².

Platão, no entanto, antes de iniciar o exame do prazer e do conhecimento, segue por um novo caminho para resolver o problema em discussão, nas palavras de Sócrates: “parece necessário uma nova máquina de guerra e, por assim dizer, armas diferentes dos argumentos anteriores.”²¹³ Mas, não, totalmente diferentes, pois é o método da divisão que continua sendo empregado, aliado aos elementos da divisão anterior, o limite e o ilimitado, “pontos dos argumento anteriores”²¹⁴. Sócrates com o intuito de fundamentar ontologicamente o lugar que o prazer e o conhecimento ocupam na vida feliz, apresenta os quatro gêneros em que estão divididos “todas as coisas que agora existem no universo”²¹⁵: ilimitado, limite, misto e causa.

3.4 Divisão quaternária de todos os seres existentes

Sócrates divide todos os seres em ilimitado (ἄπειρον) e limite (πέρας). Em seguida, indica como terceiro a unidade derivada da mistura (μεικτὸν) entre estes dois. E, o

²¹¹ PLATÃO. *Filebo*. 22d-e.

²¹² GRUBE, George. *El Pensamiento de Platon*, p. 125.

²¹³ PLATÃO. *Filebo*, 23b.

²¹⁴ *Ibidem, idem*, 23c.

²¹⁵ *Ibidem, idem*, 23c. Para Hackforth, a palavra “agora”(νῦν) pode indicar que Platão está se referindo ao mundo real da nossa experiência, que será analisado. *Plato's Examination of Pleasure*, p.37.

quarto gênero ele confere à causa (αἰτία) dessa mistura²¹⁶. Nestes quatro gêneros estariam inseridos os princípios para a compreensão da realidade, ao mesmo tempo que a mescla de prazer e conhecimento é constituída por eles.

A compreensão destes princípios é feita por meio do método da divisão, uma vez que, este estabelece as distinções necessárias que possibilitam a apreensão da multiplicidade ilimitada de todos os seres. Deste modo, ele inicialmente separou três dos quatro gêneros apresentados, examinando se dois deles são passíveis de separação, para finalmente poder conduzi-los novamente ao um, assim sendo viável captar como cada um deles “era um e múltiplo”²¹⁷.

Sócrates aponta que o primeiro impasse em relação a tais argumentos reside na falta de contorno exato do ilimitado (ἄπειρον). Este gênero contém todas as coisas que não possuem delimitação, ou seja, possuem o mais (μᾶλλον) e o menos (ἧττον) na sua natureza, uma vez que, este par nunca tem fim, são inteiramente ilimitados²¹⁸. Qualquer lugar que este par esteja presente, ele impossibilita qualquer quantidade definida. Neste sentido, torna-se difícil apreender onde começa e onde acaba. Por exemplo, o “mais quente” e o “mais frio”, ou qualquer outra coisa em que o “mais” e o “menos” venham atuar, assim como o “extremamente” e o “levemente”²¹⁹, posto que este par, “estão sempre indo adiante e nunca permanecem, ao passo que, a quantidade definida fica estável e interrompe a progressão”²²⁰. Assim como a temperatura, o prazer e a dor pertencem ao gênero do ilimitado, uma vez que, eles estão sujeitos a estas alterações do mais e do menos, e não possuem medida por si mesmo, assim como será exposto posteriormente.

Logo depois, Platão identifica como pertencentes ao gênero do limite (πέρας) todas as coisas que estão no âmbito da igualdade, do duplo, da medida, das relações numéricas, ou seja, no âmbito da delimitação²²¹. Neste gênero se encontra o princípio da organização²²². Deste modo, o emprego do limite possibilita a apreensão da quantidade definida, interrompendo assim o processo contínuo do mais e do menos. É importante salientar, que tanto o ilimitado como o limite só podem ser concebidos enquanto relacionáveis

²¹⁶ PLATÃO. *Filebo*, 23c-d.

²¹⁷ PLATÃO. *Filebo*, 23e.

²¹⁸ *Ibidem, idem.*, 24a-b.

²¹⁹ *Ibidem, idem.*, 24c.

²²⁰ *Ibidem, idem.*, 24d.

²²¹ *Ibidem, idem.*, 25a-b.

²²² CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. p.267.

um com o outro, visto que, as características deste último estão presentes no fato do ilimitado não possuir uma determinação precisa, ou seja, o próprio limite.

Sócrates reflete que um deus ficou encarregado de apresentar o terceiro gênero, o misto (μεικτὸν)²²³. Este surge a partir da interação entre o ilimitado (ἄπειρον) e o limite (πέρας), no qual as coisas vêm a ser. Os fenômenos da realidade são formados a partir de uma adequada interação entre os gêneros anteriores, isto é, é no gênero misto onde todas as coisas são engendradas²²⁴. Neste sentido, o limite adquire um aspecto regulador diante do “mais” e do “menos” pertencentes ao ilimitado, gerando as melhores coisas quando habita a combinação correta. Assim como exemplifica Sócrates:

S:Bem, no caso da doença, não será a combinação correta dessas coisas o que engendra a natureza da saúde?

P: Absolutamente.

S: E no caso do agudo e do grave, e do rápido e do lento, que são ilimitados, será que não se dá a mesma coisa? Não se produziria simultaneamente o limite e se comporia de modo mais perfeito todo tipo de música?

P: Sim, do modo mais belo.

S: E, ainda no caso do inverno rigoroso e do calor sufocante, essa combinação correta, estando presente, removeria o demasiado excessivo e o ilimitado, produzindo, ao mesmo tempo, o que tem medida e o comensurável.²²⁵

Seguindo por esta via, é justamente a medida que salva o prazer de ser lançado à rejeição, uma vez que, ela regula os excessos dos prazeres, da saciedade e da maldade ao proporcionar lei e ordem²²⁶. Neste caso, Sócrates concede a Afrodite tal responsabilidade, esta é a mãe da Harmonia²²⁷, em oposição ao à deusa de Filebo, a *Hedoné* que é o prazer sem nenhuma medida. Dessa forma, as coisas mais belas, como a saúde, são provenientes de uma mistura harmoniosa²²⁸. Se na feitura de um bolo, por exemplo, faltar o fermento, certamente ele não crescerá, e se, de modo contrário for acrescentado em demasia, ele aumentará seu tamanho excessivamente ao ponto de alterar o seu sabor. Por conseguinte, é necessário

²²³ Conforme Hackforth, a sugestão da inspiração divina aqui parece significar que Platão é consciente em enxertar algo novo no pitagorismo. O novo consiste em considerar a mistura como afetada pelo voûç, e então como resultante em estados bons somente. Então Platão divertidamente justifica por uma liderança ou guia divino, sua restrição deliberada do μεικτά, pelo propósito da análise ontológica. Cf. *Plato's Examination of Pleasure*, p.46.

²²⁴ PLATÃO. *Filebo*.25e.

²²⁵ *Ibidem, idem.*,25e-26a.

²²⁶ *Ibidem, idem.*,26c.

²²⁷ HESÍODO. *Teogonia*,975.

²²⁸ A mescla correta dos elementos de todas as coisas confere um bom estado a elas, a exemplo da música, da saúde, o bom tempo ou a virtude humana. Crombie assinala que esta doutrina é similar a teoria do Justo Meio de Aristóteles, no sentido em que nenhum componente da vida como comer, falar ou pensar são bons ou maus em si mesmos. O bem depende da correta organização dos seus componentes. No Fédon (62a) é sugerido que apenas o suicídio é uma ação sempre incorreta, no caso de todas as demais ações, estão na dependência das circunstâncias. Cf. *Análisis de las doctrinas de Platón*, p.267.

empregar todos os seus ingredientes harmonicamente na medida adequada para que se possa atingir o resultado esperado.

Em seguida, após apresentar os gêneros ilimitado, limite e a mistura dos dois, Sócrates levanta que é preciso também apreender a causa da mistura, isto é, o quarto gênero. “Mas além desses três, dissemos que há um quarto gênero a ser examinado; façamos então juntos esse exame. Vê se te parece necessário que todas as coisas que venham a ser venham a ser por meio de alguma causa.”²²⁹ Deste modo, nada pode vir a existir ou desaparecer sem uma causa, posto que ela possibilita a geração ou corrupção, assim as coisas vêm a ser a partir da interação do limite no ilimitado, engendrados por uma causa.

Tendo em mente estes quatro gêneros, Platão retoma o debate em relação ao segundo prêmio, se este deve pertencer ao prazer ou ao pensamento, porém, agora com maior embasamento para defender este posto para o pensamento. “Será que, depois que fizemos essas divisões, não chegaríamos melhor a uma decisão sobre o primeiro e o segundo lugar em relação à nossa controvérsia original?”²³⁰ Visto que o primeiro prêmio já foi acordado que pertence a vida mista de prazer e conhecimento, que é formada por uma combinação das coisas ilimitadas concatenadas pelo limite²³¹.

Para resolver o certame que se desenrola desde o início do diálogo, porém, agora em vista do segundo prêmio, é preciso primeiramente descobrir a que gênero pertence tanto o prazer como o conhecimento. Filebo identifica o prazer no gênero do ilimitado²³², possuindo uma faculdade de extensão infinita, uma vez que, algo só pode ser concebido como plenamente bom se for ilimitado em quantidade e em intensidade²³³. Sócrates, não obstante, ressalta que também na dor reside tal característica, logo ela não serve para outorgar ao prazer o título de bem. Destarte, é preciso investigar alguma coisa distinta da natureza do ilimitado que possa conferir bondade ao prazer. Tão logo, fica assentado que prazer e dor pertencem ao gênero do ilimitado²³⁴.

Após a identificação do gênero do prazer, Sócrates indaga a que gênero pertence o conhecimento. Inicialmente, ele aponta que todos os filósofos anteriores consentem que o

²²⁹ PLATÃO. *Filebo*,26e.

²³⁰ *Ibidem, idem.*,27c.

²³¹ *Ibidem, idem.*, 27d.

²³² O exemplo de Theuth exposto anteriormente serve para ilustrar como a investigação deve seguir diante do ilimitado, por sua vez do próprio prazer, uma vez que este pertence a este gênero.

²³³ PLATÃO. *Filebo*,27e.

²³⁴ *Ibidem, idem.*,28a.

pensamento, “a inteligência é, para nós, a rainha tanto do céu quanto da terra”²³⁵, porém, mesmo diante desta anuência, ela não está isenta de estar sob mira da investigação. Para tanto, Platão faz uma comparação entre a realidade humana e a do universo. Assim, Sócrates inicia levantando a seguinte questão:

Afirmamos Protarco, que o conjunto das coisas que chamamos de universo é controlado pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou afirmamos o contrário – como diziam nossos antepassados – que é a inteligência e certo pensamento surpreendente que o coordena e o dirige?²³⁶

À vista da questão exposta, Protarco assente que a inteligência ordena todas as coisas.²³⁷ Esta anuência permite que Sócrates dê continuidade ao seu argumento. Dessa forma, na analogia da natureza de todos os seres com o universo, Platão ilustra como os corpos na natureza são provenientes do corpo do universo. De maneira idêntica, o pensamento humano deriva ao mesmo tempo em que é dependente da razão do universo²³⁸. Em princípio Sócrates indica que todos os seres na natureza possuem os mesmos elementos constituintes do universo, (ar, fogo, terra e água)²³⁹, reunidas em unidade no corpo do universo, o cosmo, contudo de modo inferior. Conforme Sócrates ilustra:

S. Por exemplo: o fogo que está em nós, está, também, no universo.

P. E então?

S. O fogo, em nós, é pequeno em quantidade, fraco e inferior em qualidade, ao passo que o que está no universo é surpreendente pela pluralidade, pela beleza e por toda a potência que tem o fogo.²⁴⁰

Deste modo, o corpo humano provém inteiramente do corpo do universo, possuindo os mesmos elementos do cosmos, contudo de modo inferior. Seguindo pelo mesmo norte, Sócrates conduz Protarco a assentir que o corpo é animado pela alma²⁴¹. Neste âmbito, todas as coisas existentes no universo, contidas pelo ilimitado, limite e a mistura dos dois, possuem uma causa pertencente ao quarto gênero, e, esta é a responsável pela mistura mais perfeita, ordenando as estações e os meses do ano, os movimentos dos astros. Por todos esses

²³⁵ *Ibidem, idem.*,28c.

²³⁶ PLATÃO. *Filebo*, 28d.

²³⁷ *Ibidem, idem.*,28e.

²³⁸ Segundo Hackforth O centro do argumento aqui é o paralelo entre o microcosmo e o macrocosmo. Nossos elementos corporais são visíveis e obviamente fragmentos dos elementos físicos no universo; de forma correspondente, nós devemos derivar nossa "fonte da alma" ou "alma" de uma "alma do mundo". E se nossa alma contém a razão, nós podemos negar que o mundo não a contém? Argumento que não seria novidade de Platão, uma vez que de maneira semelhante já estaria presente em Anaxágoras. Cf. *Plato's Examination of Pleasure*, p.50.

²³⁹ PLATÃO. *Filebo*,29a.

²⁴⁰ *Ibidem, idem.*29b-c.

²⁴¹ *Ibidem, idem.*,30a.

feitos, ela só pode ser denominada “sabedoria e inteligência”²⁴². Porém, estas só podem ser manifestas através da alma; por consequência, se há uma alma que anima o corpo humano, há também uma alma soberana²⁴³ formada pelo poder da causa, deste modo, comprovando que o pensamento pertence ao quarto gênero.

Após ter sido estabelecido os respectivos gêneros pertencentes ao prazer e ao conhecimento, é possível conceder a primazia do pensamento diante do prazer, contudo como já foi afirmado, isso não quer dizer que o prazer deva ser rejeitado da vida humana, e sim outorgar o seu melhor lugar nesta vida ao lado do pensamento. Neste âmbito, Platão levanta a necessidade de uma adequada combinação dos elementos componentes da vida plena. Antes disso, contudo, ainda é preciso identificar quais são estes elementos que a compõe para finalmente fazer a mistura, assim como é preciso saber quais ingredientes constituem a receita de um bolo, pois conhecer apenas a medida, sem conhecer os ingredientes que a constitui é insuficiente e vice-versa. É preciso examinar tanto o prazer quanto o conhecimento, quais espécies existem para finalmente apreender quais são e quais devem ser almeçados, para assim dentre eles identificar quais constituem a *eudaimonia*.

3.5 Exame dos prazeres

A necessidade do exame do prazer vem sendo anunciada há muito tempo, visto que, ele é um componente fundamental da vida boa, embora esta investigação por vezes tenha sido adiada. Esta prorrogação não foi sem motivo, mas sim, com a finalidade de levantar o plano teórico necessário para uma melhor fundamentação que tornasse possível esclarecer os

²⁴² *Ibidem, idem.*,30a-c.

²⁴³ Para enfatizar o primado do pensamento diante do prazer Platão faz referência a Zeus, onde habita “uma alma soberana”. Este recurso mitológico é utilizado pelo filósofo para fechar de modo triunfal a argumentação. Segundo Maciel (2002): “Assim, ele afirma que na natureza de Zeus existe uma alma régia onde se instala o intelecto soberano e ambos estão lá em virtude da causa. Uma referência dessa ordem serve para sustentar a tese desenvolvida, anteriormente, de que um intelecto divino governa o universo, mas o intelecto precisa de uma alma. Zeus é então, esse corpo que governa o universo orientado pelo poder da causa.” Cf. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*.p.128. Para Bossi (2008), essa referência a Zeus permite conciliar a filosofia pré-socrática com a religião tradicional, pois a causa concede poder ordenador a Zeus, uma vez que Heráclito no fragmento 32 demonstra uma distância e uma relação com a religião popular: “O Uno, o único sábio recusa e aceita ser chamado pelo nome de Zeus”. Cf. *Saber gozar*, p.242.

componentes de uma vida plena, a partir da recorrência de princípios ontológicos (uno, múltiplo e os quatro gêneros) invocados através do método da divisão (διαίρεσις)²⁴⁴.

O ponto de partida para o exame do prazer, como já foi anunciado, é a sua associação com a dor: “Como examinamos o gênero dele em primeiro lugar, comecemos também por ele em relação a isso. Porém, jamais poderíamos suficientemente interrogar sob tortura o prazer separado da dor.”²⁴⁵. Nesta busca, Sócrates aponta que por sua natureza o prazer e a dor pertencem ao gênero do ilimitado (ἄπειρον), pertencendo às coisas que recebem o “mais” e o “menos”, não possuindo a capacidade da medida.

Já no que se refere a sua gênese, prazer e dor advêm do gênero misto (μεικτὸν): “Vejo como um par, dor e prazer, vindo a ser simultaneamente, por natureza do gênero comum.”²⁴⁶, ou seja, composto da combinação harmoniosa entre o ilimitado (ἀπειρον) e o limite (πέρας), onde este impõe limitação ao ilimitado, por meio da sua natureza numérica, estabelecendo medida. Por outro lado, no que toca à sua estrutura, o prazer pode ser misto ou puro, de acordo com a sua relação com a dor, sendo misto quando se mistura com ela, e puro quando não ocorre essa mescla.

Diante desses aspectos Platão aponta que quando em nós, seres animados, a harmonia é dissolvida, simultaneamente ocorre a dissolução desta natureza harmônica causando o surgimento das dores. Por outro lado, quando a harmonia é reestabelecida, retornando ao estado natural, ocorre o nascimento do prazer²⁴⁷. Em outras palavras, quando no ser vivo formado a partir da mistura entre o ilimitado e o limite, quando este se corrompe, ocorre a dor, por outro lado, quando há o retorno para a sua própria natureza do ser, assim restaurando a harmonia, ocorre o prazer²⁴⁸. Deste modo no plano fisiológico, assim como no *Górgias*²⁴⁹, no *Filebo* Platão concebe o prazer como um movimento de repleção (πλήρωσις), já a dor, por sua vez, como um movimento de depleção (κένωσις), melhor ilustrado a partir da seguinte passagem:

S:A fome, por exemplo, não é, certamente, dissolução e dor?

²⁴⁴ Visto que a forma e o conteúdo dos diálogos platônicos estão intimamente interligados.

²⁴⁵ PLATÃO. *Filebo*, 31b.

²⁴⁶ *Ibidem, idem.*,31c.

²⁴⁷ *Ibidem, idem.*,31d.

²⁴⁸ Esta noção de equilíbrio e prazer, como também a sua relação com a dor já estava presente em Empédocles, assim como na teoria médica do século quinto que vê na harmonia a saúde, um equilíbrio entre os opostos. Teoria normalmente associada Alcmenon Este aspecto fisiológico é desenvolvido com mais detalhes no *Timeu* 65a-b.

²⁴⁹ PLATÃO. *Górgias*. 493a-494a.

P: Sim.

S: Então, o ato de comer, realizando de novo o preenchimento, é prazer?

P: Sim.

S: E a sede, por sua vez, é uma corrupção e uma dor, e o poder do líquido que preenche de novo o ressecado, é prazer; e a separação e a dissolução contra a natureza, as afecções do calor asfixiante, são dor; mas a restauração, o resfriamento, de novo, de acordo com a natureza, é prazer.

P: Sim, certamente.

S: E o congelamento, contra a natureza, pelo frio, dos líquidos do animal, é dor; enquanto que o caminho de acordo com a natureza, quando, de novo, os líquidos retornam ao estado anterior e se separam, é prazer.²⁵⁰

Diante desses aspectos, a partir de tais exemplos, é possível inferir que o prazer é apreendido como o preenchimento de um vazio, “o caminho de acordo com a natureza”, reestabelecendo seu estado natural, ao obter a harmonia dos seus elementos, que é o estado próprio da natureza. Destarte, em seu aspecto fisiológico todo ser vivente tende ao seu estado natural que é o prazer, em contraste, uma vida sem nenhum tipo de deleite é contrária a sua natureza inerente.²⁵¹

Os primeiros exemplos (fome, sede e temperatura) de prazer apresentados por Sócrates, dizem respeito ao âmbito físico, corpóreo, pertencentes ao gênero misto, onde está presente a “saúde e a harmonia”²⁵². Em seguida, Sócrates apresenta os prazeres e as dores de antecipação. Estes são referidos como “pertencentes à própria alma”, exclusivos desta, ocorrendo independentemente do corpo. Este tipo de prazer e dor ocorre quando, em presença das coisas que causam prazer, há uma expectativa prazerosa e confiante. A exemplo da espera do encontro com a pessoa amada e de ter os seus sentimentos retribuídos, ou o aguardo do término de um longo dia de trabalho. Por outro lado, essa expectativa pode tornar-se desagradável e dolorosa na espera das coisas que venham causar dor²⁵³, como quando uma pessoa sente o receio de ser rejeitado pelo ser amado antes de ir ao seu encontro, ou diante da perspectiva de saber que terá que fazer hora extra no final do expediente, quando se deseja retornar para casa.

Neste sentido, Sócrates levanta a questão, que vem crescendo desde o início do diálogo, se o prazer, quando puro, sem nenhuma mistura com a dor, se ele sempre seria desejável ou se é necessário acolher um outro gênero; ou se tanto o prazer como a dor, não sendo bons em si mesmos, podem ser desejáveis de acordo com as circunstâncias em que se

²⁵⁰ PLATÃO. *Filebo*.31e-32b.

²⁵¹ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*. p.102.

²⁵² PLATÃO. *Filebo*, 31c

²⁵³ *Ibidem, idem*,32c.

apresentam²⁵⁴. Assim sendo, se for necessário acolher outro gênero, este gênero parece ser o intelecto. Na mesma via, os prazeres e as dores seriam aceitos circunstancialmente conforme a ordenação invocada pela medida tornando-os bons ou maus de acordo com o grau de participação com o bem que será desenvolvido posteriormente²⁵⁵.

Tendo em mente que o estado de prazer é identificado quando ocorre a restauração da sua natureza, e que o estado de dor, por sua vez, é caracterizado quando ocorre corrupção nesta natureza, o interlocutor de Platão segue a investigação examinando um terceiro estado, isto é, um estado neutro, sem a ocorrência de nenhum prazer e sem nenhuma dor: “Existe, então, uma tal disposição, a terceira, além da disposição daquele que tem prazer e da disposição daquele que tem dor?”²⁵⁶ Já foi postulado que é inviável ao homem um estado em que esteja isento de qualquer prazer ou dor. Este tipo de vida só cabe aos Deuses²⁵⁷. “E talvez não haja nada de estranho no fato de essa forma de vida ser a mais divina de todas”²⁵⁸.

Sócrates, então, retorna à investigação dos prazeres e dores que são exclusivos da alma, mas para tanto é preciso primeiramente investigar a sensação (αἴσθησις) e a memória (μνήμη), com a finalidade de obter uma melhor apreensão dos prazeres psíquicos. Neste sentido, ele começa o raciocínio apontando que há afecções corporais que se encerram no corpo antes mesmo de atingir a alma, “deixando-a impassível” (ἀπαθῆ), e, deste modo, não sendo percebida por ela. Neste caso, a afecção não pode ser concebida como um esquecimento, mas sim, de maneira mais adequada como “insensibilidade”(ἀναισθησία),²⁵⁹ pois o esquecimento é a memória perdida, e, neste caso, não se pode perder o que ainda não veio a existir.²⁶⁰

Há, também, as afecções que atravessam o corpo até atingir a alma, provocando “uma espécie de abalo que é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois”²⁶¹, estas são as que a alma percebe, caracterizando a sensação (αἴσθησις), ou seja, “Isso que ocorre em comum, esse movimento conjunto do corpo e da alma em uma mesma afecção...chamar esse

²⁵⁴ *Ibidem, idem.*,32d.

²⁵⁵ MACIEL, Sonia Maria. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*, p.143.

²⁵⁶ PLATÃO. *Filebo*, 32e-33a.

²⁵⁷ Para Bossi, no *Filebo* há uma intenção de dedicar uma nova definição para natureza dos deuses do Olimpo, no sentido em que lhes são retiradas as projeções antropomórficas, uma vez que Sócrates nega que os deuses possam gozar de prazeres restauradores, os que estão sendo referidos por hora. Cf. *Saber gozar*, p.245.

²⁵⁸ PLATÃO. *Filebo*, 33b.

²⁵⁹ *Ibidem, idem.*,34a.

²⁶⁰ *Ibidem, idem.*,33e.

²⁶¹ *Ibidem, idem.*,33d.

movimento de “sensação” não seria inapropriado.”²⁶² Em suma, quando afecção perpassa o corpo e atinge a alma, e esta se apercebe disto, ocorre à sensação. Por consequência, a sensação quer dizer que alma está ciente da agitação que ocorre no corpo.

Em seguida, Sócrates distingue memória de reminiscência: “a memória é a conservação da sensação”²⁶³; a reminiscência (ἀναμνήσεις), por sua vez, é quando a alma retoma sozinha, sem qualquer envolvimento com o corpo, uma afecção vivenciada noutro momento, por meio, do corpo e captada pela alma. Ou seja, a recuperação da sensação, através da alma, que foi guardada pela memória, sem a necessidade do intermédio corporal: “E também, quando, depois de perder a memória de uma sensação, ou de um aprendizado, ela os recobra novamente, sozinha em si mesma, chamamos todos esses casos, com certeza, de reminiscência”²⁶⁴. Em suma, por meio da reminiscência a alma pode suscitar novamente os conhecimentos que foram retidos na memória, tornando-os presentes outra vez.

Para identificar as espécies de prazer, Sócrates defende que é preciso apreender, além da sensação, memória e reminiscência, o que é o desejo (ἐπιθυμία) e de onde este surge. Tais questões são imprescindíveis para a própria compreensão dos assim chamados prazeres psíquicos, assim como Sócrates diz: “Para que nós venhamos a apreender o mais claramente possível tanto o prazer da alma separada do corpo quanto o apetite, pois parece que ambos ganham clareza através dessas coisas”²⁶⁵.

Tendo em vista a necessidade de definir o que é o desejo, Platão retoma o exemplo da fome e da sede, antes utilizados para ilustrar os prazeres físicos, porém, agora sob outro prisma. Neste caso, Sócrates aponta que fome, sede e outras coisas congêneres são tidos como desejos (ἐπιθυμία)²⁶⁶. Contudo, ele questiona: “Mas o que vemos de *mesmo*, quando denominamos com um só nome tantas coisas diferentes?”²⁶⁷, em outras palavras (questão esta já conhecida) o que há de comum nesta multiplicidade? Assim Sócrates desenvolve o seguinte raciocínio:

S: “Ele tem sede”, não é algo que frequentemente dizemos?

P: Como não?

S: E quer dizer: “ele está vazio?”

P: E daí?

²⁶² *Ibidem, idem.*,34a.

²⁶³ PLATÃO. *Filebo*, 34b.

²⁶⁴ *Ibidem, idem.*,34c.

²⁶⁵ *Ibidem, idem.*,34c.

²⁶⁶ *Ibidem, idem.*,34e.

²⁶⁷ *Ibidem, idem.*,34e.

S: E então, será a sede um apetite?
 P: Sim, e de bebida.
 S: De bebida, ou de preenchimento de bebida?
 P: De preenchimento, eu penso.²⁶⁸

Neste âmbito, aquele que está vazio, tem desejo pelo oposto daquilo que sofre, uma vez que, ao estar vazio anseia se tornar repleto. Porém, aquele que está vazio, para desejar o que lhe falta, isto é, o preenchimento, primeiramente é preciso ter tido algum contato anterior com este ausente, seja por meio da sensação ou pela memória²⁶⁹, posto que é impossível desejar o que é desconhecido. Assim sendo, Sócrates aponta que “aquele que tem apetite, tem apetite por alguma coisa.”²⁷⁰ Por sua vez, aquele que tem sede, está vazio, então anseia se tornar repleto, por consequência, alguma parcela deste sedento possui algum entendimento do repleto, visto que, é inviável a aspiração pelo que se ignora. Contudo, Sócrates aponta que não é possível que o corpo recorde, visto que, ele está vazio, assim retirando a responsabilidade da sensação. Por consequência, somente a alma tem a capacidade de manter o contato com o preenchimento por meio da memória²⁷¹.

Destarte, decorre deste raciocínio que o desejo tem sua origem na alma. Isto porque, todo vivente sempre dirige seu empenho no sentido oposto ao que é experimentado, incitado por uma espécie de impulso (ὄρμη), este que, por sua vez, implica na existência de uma recordação deste oposto conservada na memória. Visto que, o corpo não pode almejar pelo que lhe é desconhecido, este impulso não poderia estar em outro lugar, senão na alma. Em síntese, a aproximação da memória com o desejo, visa alcançar a origem deste, uma vez que, a memória possibilita ao desejo recordar do que lhe é apetecível²⁷². Nas palavras de Sócrates: “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

²⁶⁸ *Ibidem, idem.*,34e-35a.

²⁶⁹ PLATÃO. *Filebo*, 35a.

²⁷⁰ *Ibidem, idem.*,35b.

²⁷¹ *Ibidem, idem.*,35c.

²⁷² No *Fedro* no mito da parelha alada Sócrates aponta que a lembrança da alma é um delírio amoroso, a mais nobre de todas as possessões divinas. É através da visão da Beleza, que teve a sorte de ser manifesta, assim sendo percebida pela visão. Diante de sua presença, a alma se enche de desejo de erguer voo e voltar para o lugar onde contemplara as realidades verdadeiras que um dia contemplou no Hiperurano. Esse desejo é precisamente o *Eros* que, com o anseio de alcançar o ser em si, faz crescer novamente suas asas e elevar a alma servido de impulso em busca da verdade. Cf. 246a-257b. Segundo Lázaro: “A contemplação do amado restitui a alma do amante a recordação de que ela carece para reencontrar seu caminho neste mundo. Cf. *Amor: do mito ao mercado*, p. 55. De modo similar, Maciel aponta que: “A memória afetiva seria então, uma espécie de élan vital que impulsiona à vida através do desejo. Com essa nova lógica do desejo, a vida psíquica adquire um estatuto e um papel preponderante na vida humana. Cf. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*, p.160.

comando em todos os seres vivos, eles pertencem todos à alma.”²⁷³ Tal argumento nega até que o corpo possa vir a sentir sede, ou fome ou qualquer coisa congênere²⁷⁴.

Diante destes aspectos o prazer pode ser concebido como um certo movimento da alma, isto é, um movimento de repleção, em seu sentido fisiológico. O desejo, por sua vez, pode ser entendido como um vazio que antecede o prazer, posto que implica uma tendência para o seu estado oposto o preenchimento²⁷⁵. O entendimento de que todos os desejos residem na alma, difere do argumento presente no *Fédon*, no qual os prazeres e apetites são decorrentes do corpo, assim sendo responsável por grandes males²⁷⁶.

A partir da atribuição do desejo à alma, é possível então ponderar acerca da mescla das afecções de dor e prazer, uma vez que, ambos foram examinados de modo independente, isto é, em seu estado de pureza, que mais tarde serão denominados de prazeres mistos. O seguinte argumento apresenta certa forma de vida, nos casos onde há uma vida ora de dor e ora de prazer. Deste modo, Sócrates questiona quanto ao estado intermediário, de quando se tem dor, e ao mesmo tempo recorda de coisas que poderiam findar esta dor. Então, o filósofo discute se neste caso se sente uma dor por completo ou um prazer por completo. Protarco, por sua vez, infere que há uma dupla dor, no sentido em que, o corpo sofre por causa da aflição que a alma experimenta em função do anseio do prazer ausente²⁷⁷. Sócrates, contudo, com o intuito de explicitar que o desejo pode gerar prazer, ele contrapõe que há o caso em que a alma possui a esperança de preenchimento, enquanto, outras vezes ela está totalmente privada de qualquer esperança²⁷⁸.

Neste caso, então é possível inferir que a alma quando possui a expectativa do preenchimento ela sente prazer diante da perspectiva de se tornar repleto, proporcionado pela recordação conservada na memória, ao mesmo tempo em que experimenta dor, posto que, está vazio. Por consequência, a dor e o prazer são experimentados em simultâneo neste vivente. Por outro lado, quando este vivente não possui sequer a esperança de ser preenchido, neste caso sim, ele estaria experimentando uma dor dupla.

²⁷³ PLATÃO. *Filebo*,35d.

²⁷⁴ *Ibidem, idem.*,35d.

²⁷⁵ Para Maciel esse sinal de falta do desejo, não significa algo negativo, mas positivo, no sentido de busca do ausente. Cf. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*, p.155.

²⁷⁶ PLATÃO. *Fédon*, 66d.

²⁷⁷ Conforme Maciel, este seria um posicionamento de Protarco e utilizado por Platão para enfatizar o posicionamento dos hedonistas que não concebem um estado misto de prazer e dor. Cf. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*, p.162.

²⁷⁸ PLATÃO. *Filebo*,35e-36b.

Diante do desenvolvimento de tais argumentos é possível distinguir o modo de vida divino do humano, visto que, aquele é isento de qualquer dor ou prazer, isto é, um estado neutro. O humano, por sua vez, sente frequentemente dor e prazer, ora em estado puro, quando um isolado do outro (dor+dor/prazer+prazer) ao sentir dor no corpo sem expectativa nenhuma de restauração ou quando se goza e possui a esperança de fruição futura; ora em simultâneo, no estado misto (dor+prazer) ao sentir dor e possuir a esperança de que esta dor cesse, ora ao sentir um prazer com algo que é prejudicial. Estas afecções abrem caminho para a investigação dos prazeres falsos, uma vez que, tais expectativas e medos, por vezes não possuem um fundamento real.

3.5.1 Os prazeres falsos

Após a exposição dos prazeres provenientes de processo de repleção, que reestabelece o equilíbrio da natureza do vivente, Platão apresentou o princípio de prazeres e dores de antecipação, exclusivos da alma. Estes são originários da expectativa de um prazer ou de uma dor que poderiam vir a acontecer ou não. Assim sendo, abre-se margem para a investigação dos prazeres falsos²⁷⁹. Essa discussão sobre prazeres falsos é importante para tornar apreensível a relação que ocorre entre as afecções e certos estados cognitivos. Tais prazeres podem ser da seguinte forma²⁸⁰:

- 1) Os falsos prazeres de antecipação (36c-41a);
- 2) Os falsos prazeres e dores que surgem a partir de um erro de avaliação quanto à sua extensão (41a-42c);
- 3) Os falsos prazeres confundidos com a ausência de dor, considerado um estado neutro (42c-44b);
- 4) Os falsos prazeres impuros, por se misturarem com a dor (44c-50e).

Nesta ambiência, Platão levanta a polêmica questão de como prazeres e dores podem ser falsos, desenvolvendo a investigação primeiramente em torno de um paralelo com

²⁷⁹ No livro IX da *República*, Platão apresenta os prazeres falsos do tirano.

²⁸⁰ Sigo a divisão sugerida pela tradução do *Filebo* de Fernando Muniz.

a opinião (δόξα). Questiona-se se prazeres e dores de antecipação podem ser falsos, assim como medos e opiniões. Protarco, por sua vez, concede que temores e opiniões possam ser falsos, contudo, os prazeres não. Sócrates, então, pergunta se existem prazeres falsos e outros verdadeiros, visto que, por vezes é possível que um indivíduo acredite sentir prazer, quando na realidade não o sente, ou que acredite sentir dor, quando não está sentido²⁸¹. Assim, o filósofo inicia sua analogia, que terá a concordância de Protarco²⁸², investigando um ponto afim entre sentir prazer e possuir uma opinião. Este ponto congênere é justamente o fato destes dois terem um objeto ao qual se referir, posto que, tanto o prazer como a opinião possuem um correspondente sobre o qual ambos incidem. Em outras palavras, quem opina, o faz sobre algo, assim como quem tem prazer, o sente em relação a alguma coisa que proporciona ter tal sensação. Deste modo, no que diz respeito à realidade tanto do prazer quanto da opinião é inquestionável a veridicidade de ambos enquanto existentes, pois não se pode determinar de uma posição exterior se um sujeito sente ou não prazer. O único que possui tal capacidade é o próprio sujeito, assim como não se pode negar o fato dele possuir uma opinião.

Tendo em mente que o fato de sentir prazer e ter opinião são igualmente reais, ambos possuindo um objeto respectivo a cada um deles, Sócrates, então, levanta a necessidade de descobrir porque a opinião pode receber a qualidade de verdadeira ou falsa, tornando-a de um tipo ou de outro, enquanto, o prazer apenas pode ser concebido como verdadeiro²⁸³. Seguindo este norte a questão já levantada anteriormente (36c) é aprofundada, assim sendo, Sócrates diz: “E, além disso, é preciso examinar se algumas coisas são para nós em geral qualificáveis, mas o prazer e a dor são apenas o que são, não tendo nenhuma qualificação.”²⁸⁴

Sócrates, então, estabelece que prazeres e dores são igualmente qualificáveis da mesma forma que a opinião, podendo ser variáveis em sua intensidade, vindo também a ser grandes ou pequenos. Casertano (2007, p.192) aponta que neste ponto reside a questão da relação linguagem/realidade, ou melhor dizendo, realidade e a qualificação desta mesma realidade por meio do discurso, havendo uma distinção entre o ato de opinar e o que é opinado, e o fato de sentir prazer, o que se sente, e o motivo pelo qual se sente prazer.

²⁸¹ PLATÃO. *Filebo*,36c-36e.

²⁸² Deste modo possibilitando o desenvolvimento do argumento.

²⁸³ *Ibidem, idem*,37b.

²⁸⁴ *Ibidem, idem*,37c.

Seguindo este norte, Platão relaciona a realidade com a sua qualificação, assim as qualidades de verdadeiros ou falsos podem ser atribuídos ao prazer, quando a experiência sensível corresponder ou não ao que for vivido de fato.

A atribuição de qualidade ao prazer já foi abordada tão logo o problema da sua multiplicidade foi levantada no início do diálogo²⁸⁵. E, uma vez admitido que tanto opinião como o prazer são passíveis de qualificação, se a maldade ocorrer sobre eles, certamente, ambos serão tidos como maus²⁸⁶, acontecendo o mesmo, ao acrescentar a retidão ou o seu oposto a qualquer um dos dois. Assim sendo, Sócrates prossegue: “Mas se a retidão sobreviesse a qualquer um deles? Não diríamos que a opinião é correta, caso ela obtenha retidão? E não diríamos a mesma coisa do prazer?”²⁸⁷ E se, de modo contrário, no que toca, o objeto da opinião ao opinar “errar o alvo”, esta opinião não poderá ser considerada correta, ocorrendo o mesmo, com a dor ou o prazer, no caso deles errarem o alvo responsável pelo estado que sente no presente. Protarco, por sua vez, admite esta consequência, embora com ressalva: “se é que o prazer é capaz de errar o alvo.”²⁸⁸

Sócrates, então, prosseguindo o raciocínio sustenta que, por vezes, o prazer surge acompanhado da opinião falsa, afirmação esta, prontamente rebatida por Protarco, ao admitir que apenas a opinião pode ser falsa, já o prazer não: “ninguém poderia se referir ao prazer, ele mesmo, como sendo falso.”²⁸⁹ É importante ressaltar, como já foi apontado anteriormente, que Platão ao levantar o problema da falsidade do prazer, não se refere a uma não existência dos prazeres, no sentido de afirmar que aquele que está gozando não o está desfrutando de fato, pois tanto prazer como a opinião ocorrem independente da qualificação que lhes são conferidas. Conforme Muniz (2011, p.232), a questão segue em torno do “sentido cognitivo do falso”, ao fruir de um prazer que não está em conformidade com o real, uma vez que, a verdade ou falsidade do prazer e da opinião lhes são atribuídos quando estes atingem ou não o alvo pretendido.

Diante desses aspectos o paralelismo entre prazer e opinião conduz à demonstração do surgimento desta última, ao investigar os estados anímicos no ato de julgar,

²⁸⁵ Iniciada em 12c ss.

PLATÃO. *Filebo*,37d.

²⁸⁷ *Ibidem, idem.*,37d.

²⁸⁸ *Ibidem, idem.*,37e. Para Casertano, Protarco difere o âmbito da existência de prazeres e dores do âmbito em que é qualificado, embora, de modo paradoxal os confunda: “dizer que um prazer é falso, segundo Protarco, significaria admitir que ele não existe, e isto, pensando no momento em que se goza, e também na opinião de que se está gozando, parece-lhe impossível”. Cf. *Paradigmas da Verdade em Platão*, p.194.

²⁸⁹ PLATÃO. *Filebo*,38a.

com o intuito de perceber como a opinião ora pode ser falsa, ora verdadeira. Platão desenvolve este pensamento inicialmente comparando a alma a um livro. A opinião tem sua origem por meio da memória e da sensação. Tudo o que é captado através da sensação é registrado na alma, e será preservado na memória. A memória parece escrever discursos na alma, e conforme forem realizados eles poderão vir a ser ou não coincidentes com o real. Desta forma, quando são escritas coisas verdadeiras, estando em conformidade com a sensação, surgiriam assim os discursos e as opiniões verdadeiras. Por outro lado, se são escritas coisas que não coincidem com a sensação, surgem tanto as opiniões como os discursos falsos²⁹⁰. Do mesmo modo, Platão afirma que há também outro artesão presente na alma, um pintor. Este pinta imagens ilustrando os discursos na alma, sendo as imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros são verdadeiros, e as imagens das opiniões e dos discursos falsos são falsos. Estas imagens, isto é, a imaginação ao dedicar sua atenção ao sensível produzindo a opinião, também pode antecipar representações de prazeres e opiniões vindouras, assim engendrando dores ou prazeres de antecipação, como as angústias e as esperanças.

Em suma, a opinião se origina a partir do ato de conceituar. A alma reconhece o que está ao seu redor por meio da memória aliada à percepção. Em seguida, por intermédio da imaginação, ocorre a representação, onde é identificado o que foi imaginado. Tais imagens dizem respeito a acontecimentos passados, presentes e principalmente aos futuros, podendo corresponder ou não com a realidade, sendo verdadeiros ou falsos. Dessa forma, Sócrates intenta demonstrar que quando os prazeres são baseados em esperanças e expectativas infundadas, estes prazeres serão falsos, antecipados pela alma sem nenhuma intervenção do corpo.

No que se refere aos prazeres futuros, Sócrates os enfatiza atestando que “todo homem está sempre cheio de múltiplas expectativas, não?”²⁹¹, retomando a questão dos prazeres de antecipação. A este respeito Platão apresenta o exemplo: “quando alguém vê, com frequência, ouro em profusão surgindo para ele, e junto com o ouro, múltiplos prazeres; e especialmente, quando ele se contempla na pintura tendo um prazer extremo consigo mesmo.”²⁹² Assim sendo, a argumentação passa a seguir por um viés moral, ao inferir que a fruição dos prazeres verdadeiros cabem aos homens bons, por razão de serem amados pelos

²⁹⁰ PLATÃO. *Filebo*,39a-b.

²⁹¹ *Ibidem, idem.*,40a.

²⁹² *Ibidem, idem.*,40a.

deuses, já por motivo oposto, os maus gozam na maioria das vezes de prazeres falsos. Nas palavras de Platão:

S: Podemos afirmar, então, que tais pinturas são oferecidas, na maioria dos casos, verdadeiras aos bons, porque eles são amados pelos deuses, e aos maus exatamente o contrário, ou não?

P: Com certeza devemos afirmar isso.

S: Assim, nos maus, não existem menos prazeres pintados, embora sejam eles falsos.

P: Sim, e então?

S:Então, os maus desfrutam, na maioria das vezes, de falsos prazeres, e os homens bons, ao contrário, desfrutam de prazeres verdadeiros.²⁹³

Com efeito, as imagens dos homens bons são correspondentes com o real, ao passo que as dos maus não correspondem, visto que, uma fruição baseada em perspectivas falsas não pode ser denominada de verdadeira. Isto porque os prazeres falsos influenciariam de modo negativo os injustos, uma vez que, estes por não serem portadores da capacidade da medida, se entregariam à satisfação dos seus desejos imediatos, sem antes sequer avaliar se a fonte do seu gozo é condizente ou não com o motivo do seu prazer. Seguindo este norte, a preocupação de Sócrates está voltada para um julgamento ético no ato de qualificar o prazer, isto quer dizer que a atenção está voltada para a qualidade que é conferida ao prazer, e não para uma falsidade no sentido de existente ou não. Assim, ao interligar opinião e prazer, Platão altera o sentido de falso-aparente para mau, modificando um argumento lógico para uma avaliação ética²⁹⁴.

Em seguida, Sócrates volta sua atenção para os prazeres e dores falsos em outro sentido, aqueles que surgem a partir de um erro de avaliação quanto a sua extensão, quando postos em relação uns com os outros (41a-42c). A princípio, Platão relembra que o momento do surgimento dos apetites em nós, o corpo se mantém isolado da alma, onde ambos experimentam afecções distintas. Em vista disso, a alma deseja o estado de condições opostas

²⁹³ PLATÃO. *Filebo*,40b-c.

²⁹⁴ Casertano relaciona esta passagem com a distinção do falso e do verdadeiro filósofo presente no Sofista: “Mas por trás do *Filebo* está o *Sofista*. Por outras palavras, há a sutil e desesperada tentativa de dar um fundamento ontológico às definições lógicas, de fundar o plano da verdade no discurso, mas ao mesmo tempo de querer continuar a acreditar e a demonstrar que o ser do discurso é também o ser do existente. Todas as definições do sofista no diálogo homônimo convergem inexoravelmente para a distinção fundamental entre o verdadeiro filósofo e falso filósofo: o esforço platônico para demonstrar que existe realmente o falso – que uma categoria lógica tem seu fundamento ontológico – converte-se imediatamente na assimilação falso=aparente=mau: a valência lógica torna-se logo uma valência ética. O sofista é um filósofo aparente, portanto um falso filósofo, portanto ainda mau filósofo. Analogamente, aqui no *Filebo*: uma vez estabelecida a legitimidade da qualificação do prazer, por outras palavras, da ligação opinião-prazer, [...] o que se jogará entre a primeira e segunda definição dos prazeres falsos será justamente a transformação do falso/aparente em mau, em sentido ético. Cf. *Paradigmas da Verdade em Platão*, p.195.

as do corpo, nas palavras de Sócrates: “Não afirmamos também que era a alma o que tinha apetite pelas disposições contrárias às do corpo, enquanto, o corpo era o que fornecia, por meio de uma afecção, tanto dor quanto prazer?”²⁹⁵ Nesta ocasião, prazeres e dores passam a existir de modo simultâneo, ainda que inversas, as sensações que lhes são pertinentes surgem de modo sincrônico e em paralelo²⁹⁶.

Se considerados pelo viés originário tanto o prazer como a dor pertencem ao gênero do ilimitado, pois ambos comportam o mais e o menos, ou seja, a eles podem ser sempre acrescentados ou diminuídos sem a imposição do limite. Deste modo, surge o problema de como prazeres e dores podem ser avaliados de modo correto, quanto à intensidade de uma afecção, sabendo que ambos se relacionam. Neste caso, a referência está voltada para o julgamento comparativo de uma “dor com o prazer, a dor com a dor, o prazer com o prazer.”²⁹⁷ Isto tudo, com a finalidade de identificar qual a afecção maior ou menor, mais intensa ou menos intensa. Assim, Platão recorre à visão para ilustrar o problema que se ergue: “E então? No caso da visão, o fato de ver as grandezas de longe ou de perto não obscurece a verdade e faz com que opinemos falsamente? E a mesma coisa não acontece no caso das dores dos prazeres?”²⁹⁸ Deste modo, o julgamento preciso da dimensão do prazer ocorre por meio de uma separação da sua proporção aparente da proporção real. Contudo, é difícil avaliar comparativamente de modo exato tais sensações e afecções. O problema reside justamente em como definir com precisão qual o menor ou maior. Assim, como é frequente ao homem se enganar no âmbito das opiniões, o prazer também está sujeito a tais enganos.

Neste caso, parece haver uma inversão do processo anterior, isto é, se antes as opiniões falsas e verdadeiras conferiam a qualidade distintiva das dores e dos prazeres com suas respectivas qualidades, agora são os prazeres e as dores que se alteram ao serem comparados uns com os outros, modificando assim a opinião que lhes acompanham. Isto ocorre porque, como já mencionado, a opinião é falsa devido a uma falsa percepção acerca dos prazeres e dores, tomando uma afecção como mais prazerosa do que realmente é, no seu efeito sobre o corpo e sobre a alma.

Quando mal avaliados, os prazeres e as dores, se colocados lado a lado, podem receber um falso julgamento. Um prazer pode ser considerado maior do que é na realidade se

²⁹⁵ PLATÃO. *Filebo*,41c.

²⁹⁶ *Ibidem, idem.*,41d.

²⁹⁷ *Ibidem, idem.*,41e.

²⁹⁸ *Ibidem, idem.*,42a.

colocado diante de uma dor, vindo a ocorrer o mesmo, quando a dor é relacionada com o prazer. Amiúde, o tamanho de uma dor causada por algum mal que o corpo venha a sofrer, pode receber uma errônea avaliação quanto a sua verdadeira intensidade, caso venha a ser posta sob circunstâncias comparáveis ao seu opositor. Da mesma forma, muitos prazeres podem ser pretendidos por causa de uma má avaliação de suas reais proporções, estando suscetível a cair em falsa avaliação.

Diante desses aspectos, é preciso mensurar a parte que se mostra maior do que realmente é, e separar a parte que “aparece assim, mas não é assim”²⁹⁹. Para finalmente após a retirada do excesso, do que parece ser mas não é, poder identificar a parte que cabe ao verdadeiro prazer e a verdadeira dor. Casertano sustenta que nesta diferença, a verdade e a falsidade continuam pertencendo a opinião. Pois no momento da fruição, a parte que deve ser considerada é aquela que pertence à opinião enganosa proveniente da comparação errada feita entre os prazeres e a dores. Assim, tanto a verdade quanto a falsidade remetem ao âmbito da qualificação, pertencendo a apreciação que é dada a realidade, ou seja, à opinião³⁰⁰.

A terceira espécie de prazer falso, Sócrates os refere como “ainda mais falsos que os precedentes, em aparência e realidade.”³⁰¹ Àqueles que são confundidos com ausência de dor, sendo considerados um estado neutro (42c-44b). A fim de desenvolver o argumento, Platão retoma o raciocínio de que o prazer procede da harmonia. A dor, por outro lado, se origina a partir da dissolução dessa harmonia³⁰². Tais afecções ocorrem por meio de preenchimentos ou esvaziamentos, de junções ou desuniões, crescimentos ou diminuições. Quando a natureza do ser é alterada por algum desses processos mencionados, ocorre o surgimento das dores, por outro lado, se a harmonia é reestabelecida, voltando ao seu estado natural ocorre o prazer. Assim, diante de tais movimentos Sócrates levanta a questão: “Mas, o

²⁹⁹ PLATÃO. *Filebo*,42c.

³⁰⁰ Deste modo Casertano aponta: “Nós usufruímos um prazer, ou sentimos uma dor, na plenitude do nosso *pathos* nesse momento. Só quando refletimos sobre eles, quando os julgamos, podemos reconhecer que gozamos ou sofremos mais ou menos do que na realidade eles *mereciam*: isto é, em termos platônicos a realidade dos seus objetos é sempre inscrita no horizonte dos nossos juízos éticos, ou sociais, ou até lógicos. Ou seja, estamos diante de um juízo ético que se acrescenta ao prazer gozado ou à dor sentida, mas isto não faz que, no momento em que gozamos ou sofremos, eles não fossem realmente para nós um prazer ou uma dor, precisamente com aquela intensidade que lhes atribuímos. Se quisermos dizer que os erramos ao gozar ou ao sofrer, em termos platônicos, que aquele prazer ou aquela dor eram falsos, podemos dizê-los só com um ato de reflexão posterior, com um juízo que chega aos seus parâmetros em outros níveis de qualificação, a outra “opinião”, e não à qualificação imediata, à “opinião” que nos faz reconhecer que estamos sentindo um prazer ou uma dor.” Cf. *Paradigmas da Verdade em Platão*, p.201.

³⁰¹ PLATÃO. *Filebo*,42c.

³⁰² *Ibidem, idem.*,31d-32b.

que dizer quando, no nosso corpo, nenhuma dessas coisas estiver ocorrendo?”³⁰³ E, uma vez levantado tal problema, é preciso investigar os pontos que estão implicados nessa questão e seus efeitos.

No caso da ausência de qualquer um desses movimentos, ou seja, de preenchimentos ou esvaziamentos, de junções ou desuniões, crescimentos ou diminuições³⁰⁴, é patente que não haja qualquer dor ou prazer. Isto quer dizer que, quando o equilíbrio não se modifica ou reestrutura de modo perceptível, configura o estado neutro. Porém, Sócrates aludindo ao pensamento de Heráclito, aponta que “todas as coisas estão sempre fluindo em todos os sentidos.”³⁰⁵ Então, para conciliar este argumento Platão separa o estado fisiológico do psíquico, pois nem tudo o que afeta o homem é percebido por ele. Por exemplo, as funções orgânicas que acontecem a todo instante no corpo humano, há processos que são percebidos, e outros, em sua maioria não. A exemplo do crescimento do cabelo ou do circular do sangue nas veias. Por consequência deste argumento, pode-se depreender que os prazeres e as dores são decorrentes das grandes mudanças. Já as pequenas e medianas mudanças não geram qualquer dor ou prazer, isto é, mantém em estado “indolor e sem alegrias”³⁰⁶, configurando o estado neutro.

Hackforth (1945, p.82) diferencia este estado neutro humano do divino, no sentido em que este não experimenta qualquer dor ou prazer por seu próprio estatuto de divindade (33b), enquanto que não cabe ao humano perceber certos movimentos por causa da fragilidade das suas sensações que limitam o alcance da sua percepção. Sócrates, então, retoma os três tipos de vida já mencionados anteriormente: uma de prazer, outra de dor, e uma que não é nem uma coisa nem outra³⁰⁷. Ele aponta que algumas pessoas defendem que esse terceiro estado é o mais prazeroso de todos. Deste modo, a falsidade consiste em considerar prazer este estado neutro. Mais uma vez, a falsidade se encontra no âmbito da opinião, pois muitos consideram sentir prazer o fato de não sentirem dor, ou por acreditarem em sua fruição, afirmam sentir prazer. Neste caso é a opinião que recebe a qualificação de falsa. Assim, mais uma vez, a realidade está submetida ao âmbito da qualificação.

³⁰³ PLATÃO. *Filebo*,42d.

³⁰⁴ A menção ao crescimento e a diminuição aqui é novidade, pois servem de ênfase para certos crescimentos do organismo que são perceptíveis.

³⁰⁵ PLATÃO. *Filebo*,43a.

³⁰⁶ *Ibidem, idem*,43c.

³⁰⁷ *Ibidem, idem*,43d.

Todas as três espécies de falsos prazeres apresentados por Sócrates até o momento, são misturados com a dor. Deste modo, a argumentação é conduzida a apresentação destes prazeres impuros, ou seja, àqueles que são falsos por serem misturados com a dor, dependentes de algum tipo de carência, por essa razão causam dor (44c-50e). Em sua estrutura, o prazer ao relacionar-se com a dor pode ser misto ou puro. O primeiro, ao misturar-se com a dor, e o segundo quando não ocorre essa mistura.

Diante desses aspectos, os prazeres mistos são divididos em três classes³⁰⁸: Primeira classe os que possuem origem somática, aqueles que ocorrem apenas no corpo, são os que preenchem um vazio físico que é percebido. Por exemplo: a fome e a sede são dissolução e dor, ao passo que, o ato de comer ou beber, ao realizar o preenchimento, restaurando a harmonia, é prazer. Neste exemplo, apresenta-se a primeira classe de prazer e dor, na qual o restabelecimento é feito onde ocorre a dissolução, isto é, no seu estado contrário; Segunda classe são os psicofísicos, ou seja, a mistura de dor e prazer entre corpo e alma, na qual ocorre uma expectativa de restauração diante de um vazio físico, como o referido anteriormente³⁰⁹; E finalmente a mistura de prazer e dor que ocorre apenas na alma, na qual traz como exemplo a tragédia e a comédia. Mistura esta, denominada por Sócrates como “doce amargo”³¹⁰.

Nesta mistura que ocorre apenas na alma, Platão aponta “a cólera, o medo, o anseio, o lamento, a paixão erótica, o ciúme, e a inveja e tudo o mais desse tipo.”³¹¹ nas quais são dores que estão repletas de prazeres. Protarco demonstra não compreender o exemplo apontado por Sócrates, no qual este afirma haver uma mistura de prazer com o pranto, ação presente nos espetáculos trágicos, como também a mistura de dor e prazer que ocorre nas comédias. Assim, Sócrates traz à luz o exemplo da inveja a fim de elucidar a questão.

Platão aponta a inveja como uma dor da alma em que ocorre uma mistura, onde “o invejoso se revelará tendo prazer com os males de seus vizinhos.”³¹² Para fundamentar sua demonstração Sócrates passa a investigar a natureza do ridículo levantando uma maldade em particular, que é oposta à inscrição de Delfos “conhece-te a ti mesmo”. Sócrates aponta que essa ignorância do homem de si mesmo, afeta os homens de três maneiras danosas³¹³:

³⁰⁸ MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência*. p. 327

³⁰⁹ PLATÃO. *Filebo*, 47c-d.

³¹⁰ *Ibidem, idem*, 46c.

³¹¹ *Ibidem, idem*. 47e.

³¹² *Ibidem, idem*. 48b.

³¹³ Platão nesta passagem utiliza o método da divisão presente na dialética.

primeiro, creem-se mais rico do que realmente são; segundo, julgam-se maiores e mais belos além da realidade; e por fim, onde se encontra a maioria, no que toca à virtude consideram-se os melhores, ainda que não o sejam de fato, são repletos de falsas aparências de sabedoria.

Neste horizonte, Platão, com o intuito de observar a inveja em relação ao divertimento, divide a ignorância em duas: aqueles que são dotados de força, onde são considerados terríveis e odiosos, pois a ignorância nos poderosos pode ser prejudicial ao próximo; e os que são naturalmente fracos, estando na classe do ridículo, pois quando são alvo do riso não conseguem se vingar³¹⁴.

Protarco, mais uma vez, demonstra não ter compreendido a mistura, então, Sócrates continua sua exposição da inveja, apresentando a dor e o prazer que são injustos. Primeiramente, ele mostra não ser injusto, nem invejoso ficar contente com a infelicidade dos inimigos, por outro lado é injusto sentir prazer com as desgraças de um amigo. Dessa forma, quando a ignorância de um amigo leva a falsa aparência de um dos três exemplos apontados acerca da riqueza, da beleza e da virtude, sendo poderosos, são odiosos e sendo fracos são ridículos. E quando rimos de tal situação sentimos prazer, porém, alegrar-se com o infortúnio do amigo é fruto da inveja, por consequência misturamos o prazer com a dor, uma vez que, a inveja é uma dor da alma. Assim Platão aponta:

o argumento agora indica-nos que nos cantos de lamento e nas tragédias e nas comédias, não apenas no teatro, mas também em toda a tragédia e comédia da vida, assim como também em milhares de outras coisas, a dor mistura-se, ao mesmo tempo, com o prazer.³¹⁵

Platão apresenta tais exemplos para constatar a presença dessa mistura em “medos”, “paixões eróticas” e em outras paixões, não sendo necessário alongar o discurso.³¹⁶ Uma vez que, somente o corpo, ou somente a alma, ou os dois integrados um com o outro são passíveis dos mais diversos prazeres mesclados com a dor. Mistura esta que vai está presente nas mais diversas manifestações da vida cotidiana humana. Diante da apuração desses prazeres mistos, Sócrates constata a necessidade de conhecer os prazeres sem mistura, isto é, os puros, os quais a discussão visava chegar até eles, os prazeres verdadeiros.

³¹⁴ PLATÃO. *Filebo*, 49a-b.

³¹⁵ *Ibidem, Idem.*, 50b.

³¹⁶ *Ibidem, Idem.*, 50d

3.5.2 Prazeres puros

Desejando velejar em linha reta, Sócrates apresenta os prazeres sem mistura, “seguindo a ordem natural”³¹⁷. Esse tipo de prazer não pode ser tomado por aqueles que consideram o prazer como alívio da dor, pois eles não se relacionam com nenhuma carência. Esta é a responsável pela necessidade de satisfação, portanto, do impulso do desejo. Pois o desejo como já foi mencionado tende ao seu estado oposto, ou seja, preencher o estado vazio em que se encontra. Tais prazeres são almeçados por si mesmos, sendo “puros de dores”³¹⁸ (καθαρὰς λυπῶν).

O desenvolvimento do pensamento de Platão neste trecho por vezes parece vago, recebendo o assentimento de Protarco tão breve o argumento é apresentado, deixando a interpretação a cargo do leitor. Casertano (2007, p.203) aponta que tal dificuldade está relacionada com a anuência da sensibilidade ligada aos prazeres obtidos pelos órgãos dos sentidos, e a uma aceitação do âmbito racional, onde não há uma separação evidente destas duas dimensões, mas demonstra suas conexões e diferenças.

A beleza atua com primazia sobre todas as coisas, assim sendo, serve de elo entre o sensível e o racional³¹⁹. Seguindo este norte, Platão aponta que os prazeres verdadeiros são aqueles “ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e aos sons”³²⁰, cuja carência é indolor e sequer é sentida, enquanto a sua presença é agradável. Tal sensação é ligada diretamente aos órgãos dos sentidos, mas não exclusivos deles. Sócrates ressalta que estes prazeres não se referem à beleza de pinturas, das figuras ou dos seres vivos. Ele se refere “ao reto e ao circular, às superfícies e sólidos formados por eles, feitos com tornos, réguas e esquadros”³²¹. Pois o que é belo não está sujeito a um estado específico para ser considerado belo, ou seja, o que é belo é belo por si mesmo. Os prazeres puros não tem nada de similar àqueles que provêm do “ato de coçar”³²², nem muito menos qualquer relação com alguma espécie de dor. Pois, neste caso, o preenchimento que causa uma sensação agradável não se relaciona com uma sensação de dor da sua falta.

³¹⁷ PLATÃO. *Filebo*, 50e.

³¹⁸ *Ibidem, Idem*. 51b.

³¹⁹ Este elo é desenvolvido no *Fedro* e no *Banquete*.

³²⁰ PLATÃO. *Filebo*, 51b.

³²¹ *Ibidem, Idem*. 51c.

³²² *Ibidem, Idem*. 51c.

Na continuidade, Protarco parece ainda não compreender o raciocínio, então, Sócrates acrescenta “os sons dos suaves e límpidos”³²³. Estes são belos não em relação a qualquer outra coisa. Ao escutar uma música, por exemplo, ela não se torna bela por acompanhar a recordação de um momento agradável ou em equiparação a outra canção, mas ela é bela por si mesma. Por consequência, devido a esta sua real natureza ela provoca prazer. O filósofo acrescenta ainda os aromas, contudo, em relação aos outros estes são considerados de um gênero menos divino. Mas, eles ainda são considerados puros quando não há nenhuma associação com a dor³²⁴.

Neste mesmo percurso, incluindo entre os prazeres puros, que são estímulos de dor, Sócrates acrescenta os prazeres que são relativos ao conhecimento. Contudo, “desde que não o tomemos como provenientes da fome de aprender, nem como resultantes dos sofrimentos originados na fome de aprender.”³²⁵ Pois a dor advém do instante em que se apercebe da falta de um conhecimento. Neste caso, a dor não seria “natural”, pois é somente por meio de uma reflexão que seria possível perceber o esquecimento, mediado pelo raciocínio da perda (λογισμός)³²⁶. Os prazeres relacionados com o conhecimento, de certo são menos intensos em relação àqueles ligados ao corpo, mas, apesar de mais raros eles são os mais verdadeiros. E reconhecê-los não é uma tarefa fácil, pois Platão os considera algo reservado para poucos³²⁷. Isto, porque, frequentemente, os desejos e prazeres imediatos interferem na aquisição do conhecimento. Por exemplo, é difícil para um indivíduo se concentrar nos estudos estando ele faminto, ou quando tem em mente a realização imediata de outra tarefa que mais lhe apetece, que em sua opinião, lhe proporcionará um prazer mais intenso.

Sabe-se que os prazeres puros estão diretamente relacionados com o limite, pois pertencem ao gênero da medida. Já os impuros se ligam a desmedida, uma vez que, pertencem ao gênero do ilimitado, suscetíveis de serem acrescidos sempre do mais ou do menos. Tendo em mente tais prazeres, é importante avaliar, qual dos dois tipos de prazer estaria mais próximo da verdade. O motivo da investigação que está por vir, é como afirma Sócrates: “É

³²³ PLATÃO. *Filebo*, 51d.

³²⁴ Esta alusão ao divino, Platão parece fazer uma distinção de valor, sendo a visão a mais privilegiada. Menção já presente no *Fedro*, Maciel aponta que: “Dentre esses existem aqueles que seriam mais privilegiados, como a visão, e outros menos, como os referentes aos odores, porque os odores possuem uma características bastante física enquanto manifestação natural do corpo”. Cf. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*, p.216.

³²⁵ PLATÃO. *Filebo*, 51e-52a.

³²⁶ CASERTANO, G. *Paradigmas da Verdade em Platão*, p.205.

³²⁷ PLATÃO. *Filebo*, 52b.

que eu não quero deixar nada faltando, Protarco, ao examinar o prazer e o conhecimento.”³²⁸ Ademais, é preciso desconstruir qualquer identificação do prazer com o bem, uma vez que, a verdade é uma das características deste último.

Para demonstrar a relação existente entre o gênero puro e a verdade, Platão utiliza o exemplo do gênero branco. A pureza é conferida ao branco quando a mistura lhe é completamente ausente, não quando está em maior quantidade ou extensão. Deste modo, fica estabelecido o que há de mais belo e verdadeiro entre todas as coisas brancas. Nas palavras de Sócrates: “Ao afirmarmos que uma pequena quantidade de branco puro é mais branco que uma grande quantidade de branco misturado, afirmaremos conseqüentemente que ele é também mais belo e mais verdadeiro que o branco misturado.”³²⁹

De modo análogo, o raciocínio é aplicado ao prazer, assim, desde que ele seja estreme de dor, mesmo que seja “pequeno ou raro”, ele será mais verdadeiro e prazeroso do que o mais constante e o maior. Posto que, pela própria natureza da pureza, ela possui identidade consigo mesma, refletindo o sumo da beleza e da verdade que pode ser manifesto. É importante salientar que embora os prazeres pertençam ao gênero ilimitado, os prazeres puros não acompanham este gênero. Isto, porque, embora todos sejam denominados prazer, os prazeres puros fazem parte do gênero limitado, atribuído pela atuação da medida, uma vez que, esta confere limite (πέρας) ao ilimitado (ἄπειρον). Esta imposição da medida é importante para que o indivíduo não se entregue de modo imediato ou desmesuradamente à satisfação dos seus desejos, caso contrário pode obter enormes prejuízos por sua ação impensada.

Na seqüência, Sócrates conduz seu raciocínio em direção ao mesmo fim, isto é, investigar se há identificação do prazer com o bem. Ele passa a discutir se o prazer existe por si mesmo, tese defendida por muitos sábios. Inicialmente, ele separa todas as coisas em dois âmbitos: “uma, que é por si mesma, e outra, que tende sempre para outra coisa.”³³⁰ Assim sendo, nesta divisão primeiro diz respeito ao que “é sempre”, por sua natureza, é entre todos o mais majestoso³³¹, enquanto, o segundo carece destas qualidades. Para efeito de ilustração Platão primeiro apresenta o exemplo de uma relação erótica, na qual de um lado estão

³²⁸ PLATÃO. *Filebo*, 52d-e.

³²⁹ *Ibidem*, *Idem.*, 53b.

³³⁰ PLATÃO. *Filebo*, 53d.

³³¹ Posicionamento defendido por Aristipo e os integrantes de sua escola. Cf. Maciel, Sonia Maria. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão* p.221.

dispostos os amados, jovens belos e augustos, e por outro, seus amantes³³². Nesta relação um está sempre em vista do outro. Enquanto o segundo sempre tende ao primeiro, o primeiro é o alvo de todas as ações do segundo.

Seguindo este raciocínio, um possui um caráter de “vir a ser” (γένεσθαι) enquanto o outro é “ser” (οὐσίαν). Assim, Sócrates levanta a seguinte questão: “Qual dos dois afirmamos que é em vista de qual: o vir a ser é em vista do ser ou o ser é em vista do vir a ser?”³³³ Diante desta questão com a finalidade de melhor compreendê-la, Protarco elabora uma metáfora com a construção de navios, ao perguntar se esta existe em função dos navios ou se, de modo contrário, os navios existem em função da construção de navios. É chegado ao acordo que a construção de navios alveja o navio, em outras palavras, o “vir a ser” tende para o “ser”. Assim sendo Sócrates declara:

Afirmando, então que todos os remédios, todos os instrumentos e todo material são utilizados por todas as coisas em vista do vir a ser, e cada vir a ser diferente vem a ser em vista de algum ser particular diferente; e o vir a ser, em seu conjunto, vem a ser em vista do ser em seu conjunto.³³⁴

Sócrates, então, conduz a conclusão do seu raciocínio de volta ao prazer. Diante de tal acordo, o prazer não pode ser um bem, ao contrário do que defendiam os hedonistas. O prazer é um “vir a ser”, logo, é imperativo que ele ocorra em função do ser³³⁵. Por consequência, Platão retira do prazer qualquer posto que o identifique com o bem. Isto, porque, o alvo da ação do vir a ser, pertence à parte do bem³³⁶. E, sendo o prazer um “vir a ser”, ele pertence à outra parte distinta da qual o bem faz parte.

Já no caso em que o prazer é procurado por ele mesmo, desconsiderando qualquer outra coisa, ele possui maior proximidade com o bem. Neste ponto reside mais uma diferença entre os prazeres impuros e os puros. Posto que, os prazeres impuros por causa da presença constante da desmedida, podem ser mal avaliados. Pois eles não, obrigatoriamente, se relacionam com a falsidade e a dor, mas devido aos desejos que por vezes são incontidos, pela ausência da medida, conduzem o homem a ações que podem lhe trazer mais prejuízos do que benefícios. Já os prazeres puros são capazes de evitar tais danos, em virtude da medida está diretamente presente entre eles, dosando de modo mais adequado na atuação de cada coisa,

³³² PLATÃO. *Filebo*, 53d.

³³³ PLATÃO. *Filebo*, 54a.

³³⁴ PLATÃO. *Filebo*, 54c.

³³⁵ *Ibidem, idem*, 54c.

³³⁶ *Ibidem, idem*, 54c.

assim como tal responsabilidade já fora atribuída Afrodite³³⁷, a mãe da Harmonia. Estes prazeres, como já foi apontado são isentos de dor, posto que, eles não satisfazem nenhuma carência, eles são quistos por eles, daí sua maior proximidade com o bem.

Em suma, a vida do homem não pode ter o prazer como finalidade, mas isso não significa que ele não caiba na vida boa, visto que, ele é indispensável na constituição desta vida, assim como já foi apontado anteriormente (21d-e). A intenção de Platão, ao examinar os prazeres, não parece ser a de atribuir condenação a todos eles em sua inteireza. Mas, sim, delinear a forma de prazer que mais se aproxima da verdade, elemento importante para reservar seu lugar nesta vida mais elegível. Deste modo, o conhecimento também passará pelo mesmo crivo que o prazer, a fim de se obter maior clareza dos componentes capazes de constituírem esta vida eudaimônica.

³³⁷ *Ibidem, idem.,26c.*

4 A VIDA EUDAIMÔNICA

O presente capítulo pretende inicialmente examinar os tipos de conhecimentos. Assim, como o prazer foi submetido ao escrutínio, o conhecimento não pode sair ileso de tal interrogatório, ele também será investigado com o intuito de identificar os integrantes da vida mista. Em seguida, tendo em mente os diferentes tipos de prazeres e conhecimentos será investigado quais entre eles possuem maior afinidade com o bem, para finalmente apreender o lugar do prazer na constituição da vida *eudaimônica*.

4.1 Classificação do conhecimento

Platão examinou os prazeres, a fim de encontrar quais dentre eles, seriam dignos de integrar a vida *eudaimonica*. Após este exame, o conhecimento é submetido a uma apreciação similar, tencionando identificar os diferentes tipos e assim encontrar o mais puro e verdadeiro dentre eles. Pois não cabe ao prazer nem ao conhecimento receber o título de bem, mas sim, à vida mista dos dois, uma mescla composta pelos elementos mais autênticos e puros.

Diante desses aspectos, Platão aponta que os saberes estão divididos entre os que se dedicam à produção, às artes manuais, e os que estão voltados para a formação e a educação, em outras palavras, os saberes podem ser práticos ou teóricos. Diante da constatação desses tipos de conhecimento, Sócrates ressalta que ainda que os saberes pertençam ao âmbito prático, em suas palavras “artes manuais”³³⁸, há entre estes os que se destacam entre todos, por possuírem mais conhecimento (ἐπιστήμη) do que os demais, configurando-se como os de maior pureza.

Seguindo este norte Platão arquiteta uma hierarquia entre os vários tipos de conhecimento. O critério desta ordenação é a relação destes saberes com a verdade, uma vez que, é a proximidade com esta que determina o nível de precisão do conhecimento. Um dos exemplos utilizados por Sócrates é a remoção da técnica de contar, medir e pesar de todas as

³³⁸ PLATÃO. *Filebo*, 55d.

outras técnicas, nestes casos, restariam apenas “conjecturas” e práticas divinatórias, adquiridas pela experiência rotineira sem grande precisão³³⁹.

Platão destaca a música, e, além dela “encontraremos na mesma situação a medicina, a agricultura, a arte do piloto e a do estrategista”³⁴⁰, como exemplos de artes com pouca precisão. Tais conhecimentos ao atuarem sobre seus objetos sem perceber todas as suas nuances, agindo por conjecturas impressas pela prática rotineira, sem o emprego mínimo de precisão, leva a utilização do objeto dessas artes facilmente ao erro. Deste modo, diminui-se o grau de pureza de tais artes, logo, distanciam-se da verdade. Sócrates aponta o exemplo da arte da flauta, uma vez que, esta tem sua harmonia ajustada de modo impreciso, assim como qualquer outro instrumento musical:

Assim, para começar, a música está cheia desse tipo de coisa, pois ajusta sua harmonia não pela medida, mas pela adivinhação bem exercitada. Tome como exemplo o caso da aulética que busca, pela adivinhação, medir o tamanho de cada corda que vibra. Assim, a obscuridade mistura-se bastante nisso e a parte de precisão é bem pequena.³⁴¹

Em contrapartida, Platão apresenta que a técnica da construção, seja de navios, casas ou qualquer outro campo da carpintaria é mais precisa que as técnicas mencionadas anteriormente. Pois estas utilizam instrumentos como réguas, tornos, compassos e esquadros, que, por sua vez, possibilitam construções mais seguras. Assim sendo, a “técnica dos números” (Ἀριθμητικὴν) é incluída entre a mais precisa, diferente daquelas que atuam por estimativas e intuições. Assim surge, uma questão já conhecida:

E, naquele momento, tendo sido certa técnica chamada por um único nome, por conta da impressão de que era mesmo uma, e depois, ter sido ela tomada por duas técnicas diferentes, não se recoloca então a questão sobre a clareza e a pureza dessas duas para saber se a técnica praticada pelos filósofos tem mais precisão do que a praticada pelos não-filósofos?³⁴²

Diante desses aspectos, constata-se que a técnica dos números possui características distintas, embora ambos recebam o mesmo nome. Deste modo, Platão questiona se esta técnica utilizada pelos não-filósofos é mais precisa do que as dos filósofos. Visto que, aqueles aplicam o uso de tal conhecimento nos projetos de finalidade prática em suas construções. Os filósofos por seu turno, com a intenção de obter um fundamento preciso em suas investigações, valem-se do cálculo e da geometria diante das diversas questões

³³⁹ PLATÃO. *Filebo*, 55e.

³⁴⁰ *Idem, ibidem*, 56b.

³⁴¹ *Idem, ibidem*, 56a.

³⁴² *Idem, ibidem*, 57b-c.

provenientes do sensível e do inteligível. O ponto convergente entre esses dois tipos de matemática, é a pretensão em encontrar um fundamento que possibilite a maior precisão possível diante dos seus devidos conteúdos. No entanto, o método utilizado pelos filósofos é distinto, pois seus objetos de estudo e aplicação diferem. Assim sendo, enquanto o primeiro está voltado para realidade sensível e mutável, sujeita ao seu surgir e desaparecer³⁴³, o segundo visa o que existe desde sempre.

Com efeito, chega-se ao acordo que a técnica dos filósofos é muito mais real e verdadeira, posto que, eles se empenham em descobrir se existe na natureza da alma alguma potência que a conduza a desejar o verdadeiro, ao mesmo tempo em que a impulsiona em todas as suas ações. Assim sendo, ressalta-se uma das principais diferenças entre os erísticos, “àqueles hábeis em arrastar os discursos [em todos os sentidos e direções]”³⁴⁴, e os dialéticos.

Os erísticos ao recorrerem apenas da sua retórica descuidam da exatidão do conteúdo dos seus conhecimentos ao se preocuparem apenas em vencer uma discussão, podendo facilmente trocar um argumento por outro independente do grau de pureza envolvido, limitando-se ao âmbito da opinião. Os dialéticos, ao se valerem da técnica, originária da potência do diálogo, possuem como objeto de investigação aquilo que sempre é o mesmo, sempre em busca do conhecimento mais puro, isto é, do mais verdadeiro. Assim como afirma Sócrates: “Qualquer um, suponho, por pouco que seja dotado de inteligência, acredita que o conhecimento mais verdadeiro é, de longe, o conhecimento do que é real e verdadeiro, do que, por natureza, é sempre o mesmo.”³⁴⁵

Protarco, por sua vez, reiterando Górgias toma a retórica como superior a todas as outras técnicas. Contudo, Sócrates aponta que não busca a técnica maior em sua dimensão ou utilidade, mas sim, aquela mais pura, da mesma maneira de quando investigava qual o branco mais puro. Este seria aquele em que não há nenhuma presença da mistura, mesmo que sua quantidade fosse pequena superaria até uma maior quantidade impura³⁴⁶.

Diante desses aspectos, Sócrates alega que as outras técnicas, aquelas utilizadas pelos não-filósofos, estão distantes da verdade, pois se apoiam em opiniões e se limitam a elas, portanto sua investigação é restrita às coisas que sempre estão sujeitas ao devir, portanto,

³⁴³ Isto não quer dizer que Platão rejeite este tipo de conhecimento, o filósofo está mais preocupado em demonstrar uma hierarquia entre os conhecimentos conforme o seu grau de precisão.

³⁴⁴ PLATÃO. *Filebo*, 57d.

³⁴⁵ *Idem, ibidem*, 58a.

³⁴⁶ *Idem, ibidem*, 58d.

dificultam atingir qualquer conhecimento seguro. Destarte, o filósofo questiona: “Então, como poderíamos obter algo de firme em relação a coisas que não possuem firmeza nenhuma?”³⁴⁷ Assim sendo, o saber verdadeiro é alcançado por meio do diálogo, no qual são avaliadas as distintas nuances da realidade. Sócrates aponta a dialética como o conhecimento que está mais voltado para a busca da verdade das coisas, pois ela se preocupa com as coisas que são sempre as mesmas, as mais puras e superiores³⁴⁸.

4.2 Os convidados para a constituição da vida boa

Há muito tempo já foi aportado à conclusão de que a vida boa é constituída do misto de prazer e conhecimento. Por essa razão foi necessária a investigação acerca dos tipos de prazeres e de conhecimentos, para assim identificar quais dentre eles seriam os mais verdadeiros. No entanto, ainda é preciso aparar as arestas que surgiram no meio deste percurso. Seriam todos os tipos de prazeres e conhecimentos que estariam convidados a integrar este modo de vida mais elegível? Qual seria a porção de cada um na composição dessa vida? O prazer possui seu lugar reservado nesta vida? Eis a razão da investigação que prossegue.

Sócrates tendo em mente a classificação dos tipos de prazeres e de conhecimentos, e dentre eles a identificação daqueles que são os mais puros e autênticos entre todos, ele passa a convidar estes componentes mais verdadeiros para a composição do misto. A princípio, o filósofo faz uma recapitulação dos pontos de litígio, presentes logo no início do diálogo, e dos acordos alcançados enunciando o provérbio: “o que é belo, deve ser repetido duas ou três vezes.”³⁴⁹

Assim sendo, Platão demonstra de modo mais enfático, o posicionamento de Filebo ao apontar que este concebe o prazer como uma finalidade que deve ser perseguida por todos os seres vivos. Inclusivamente, a identificação que o hedonista faz do prazer com o bem, não diferenciando o nome de cada um, como se ambos pertencessem à mesma natureza.

³⁴⁷ PLATÃO. *Filebo*, 59b.

³⁴⁸ *Idem, ibidem*, 59c.

³⁴⁹ *Idem, ibidem*, 60a. Essa expressão também ocorre de modo similar no Górgias: “Pois dizem que é belo dizer e investigar o que é belo duas, três vezes.”(498e). Esta expressão ocorre de modo variado no *Filoctetes* de Sófocles: “queres que te repita duas ou três vezes?”. SÓFOCLES. *Filoctetes*, 1238.

Sócrates, por seu turno, rejeita esta identificação, pois para ele a natureza do prazer e do bem diferem, da mesma maneira que seus nomes são distintos. Deste modo, Platão especifica o posicionamento de Sócrates ao evidenciar sua defesa de que “o pensamento participa mais do bem que o prazer”³⁵⁰.

Seguindo este norte, mais uma vez, as características de autossuficiência e perfeição do bem são ressaltadas: “qualquer ser vivo que o possua sem cessar, de todos os modos e completamente, não teria deficiência de nada, e possuiria, do modo mais perfeito, o que é suficiente.”³⁵¹ Isto posto, Platão reaviva as conclusões chegadas após a análise das vidas exclusivas de prazer (ἡδονήν) e de pensamento (φρονήσει) em separado, sem nenhum tipo de mistura entre elas. Pois uma vida sem pensamento seria equivalente a de um molusco e a vida só de pensamento não seria uma vida humana, portanto nenhuma das duas vidas seria elegível para compor a vida boa.

Neste caso, como há muito já foi revelado³⁵², se nenhum dos dois é capaz de constituir esta vida, surge uma terceira via que é composta pelo misto de ambos. Mas não é uma mistura aleatória que compõe esta vida, eis a razão da investigação dos vários tipos de prazeres e de conhecimentos apresentado até então, dado que, assim foi possível identificar quais eram os mais extremos durante o escrutínio. E, se a busca antes estava voltada para o primeiro prêmio, ela se transforma na busca pelo segundo prêmio, uma vez que, nenhuma das vidas analisadas anteriormente são identificadas com bem. Tendo isto em mente é preciso identificar este bem. Dessa forma, conhecer a morada do bem é um grande progresso para encontrá-lo, assim como Sócrates aponta: “Se alguém, procurando um homem, se informasse logo sobre o lugar certo em que ele mora, teria dado um grande passo para encontrá-lo.”³⁵³ A morada do bem é a vida mais elegível, ou seja, a vida mista, mas não qualquer mistura, mas sim aquela “perfeitamente misturada”³⁵⁴.

Em face de tal acordo, Sócrates invocando os deuses Dioniso e Hefesto³⁵⁵, convida Protarco para preparar esta mistura perfeita. Deste modo, o filósofo e seu interlocutor

³⁵⁰ PLATÃO. *Filebo*, 60b.

³⁵¹ *Idem, ibidem*, 60c.

³⁵² *Idem, ibidem*, 22a..

³⁵³ *Idem, ibidem*, 61a-b.

³⁵⁴ *Idem, ibidem*, 61b.

³⁵⁵ PLATÃO. *Filebo*, 61b-c. Dioniso, deus do vinho e das videiras, relaciona-se diretamente com a embriaguez e a desmedida. Pois nos cultos voltados para são presentes cânticos e danças nos quais os instintos são manifestados livremente. Hefesto por sua vez era o deus coxo responsável pela forja e pelos metais, foi esposo de Afrodite.

são equiparados ao profissional responsável pelo vinho em frente a duas fontes, uma de mel e outra de água. Estas fontes representam os dois tipos de componentes da vida mista. A primeira comparada ao doce prazer, e a última ao pensamento sóbrio, sem nenhum vestígio de vinho. Então, tendo em mente todos os ingredientes³⁵⁶ é preciso saber como constituir uma composição equilibrada distinguindo os elementos mais adequados nessa feitura, nas palavras de Sócrates: “Devemos nos esforçar, agora, em misturá-las da maneira mais perfeita possível.”³⁵⁷

Diante desses aspectos é levantada a questão se seriam todos os tipos de prazer e de conhecimento os integrantes dessa perfeita mistura. Já foram apontados os tipos de prazeres que existem, e que dentre eles há aqueles que são mais extremos e verdadeiros, assim como há conhecimentos mais precisos que outros. Neste caso, é preciso considerar em ambos, tanto o grau de pureza e exatidão como impureza e inexatidão, de modo que nenhum integrante venha a se sobressair em prejuízo aos demais. Assim como também é importante identificar a ordem dos integrantes nessa mistura.

Os elementos mais puros e verdadeiros certamente têm o seu lugar reservado na composição da mistura mais perfeita. Porém, Sócrates aponta que estes ingredientes não são suficientes por si só para a constituição da vida propriamente humana. Pois, além do conhecimento daquilo que é mais extremo, ele seria insuficiente se não pudesse apreender “os círculos da nossa esfera humana.”³⁵⁸ Chega-se ao acordo com Protarco que o homem não pode restringir seu conhecimento apenas ao âmbito teórico. Bossi (2008, p.274) aponta que nesta passagem a metáfora é explícita, pois o homem deve expandir seu saber além daquilo que sempre permanece o mesmo, devendo vir a conhecer também o devir, para deste modo o ser humano poder se guiar e agir neste mundo. Portanto, as ciências deverão abarcar tanto a realidade imutável, que sempre é, como a mutável, que está em constante devir, assim, abre-se margens também para a convivência com os prazeres.

Seguindo este norte, é inevitável que os outros conhecimentos entrem para a mistura, embora eles atuem de modo menos preciso, eles são importantes para que o homem possa conduzir sua vida no âmbito prático³⁵⁹. Igualmente, a música deve ser inclusa nesta

³⁵⁶ Os ingredientes para composição da mistura são os prazeres e os conhecimentos apreendidos por meio da investigação já feita.

³⁵⁷ PLATÃO. *Filebo*, 61c.

³⁵⁸ *Idem, ibidem*, 62b.

³⁵⁹ Para Bravo o reconhecimento da importância das ciências menos exatas na vida do homem consiste em uma das originalidades do *Filebo*. Cf. BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer*, p.426.

vida, embora tenha sido apontada como repleta de “suposições e imitações”, uma vida propriamente humana não pode renunciar desta arte. Mediante o exposto, Sócrates pergunta a Protarco: “Queres que eu, como um porteiro empurrado e agredido pela multidão, acabe cedendo e escancare as portas, deixando entrar todos os conhecimentos para que o mais deficiente se misture com o mais puro?”³⁶⁰ Protarco, por sua vez, admite a importância dos conhecimentos das ciências menos exatas, logo, aceita que os inferiores também entrem na vida boa, uma vez que, já estão presentes os conhecimentos superiores. Estes são os responsáveis tanto por guiar as demais ciências rumo à aplicação mais virtuosa possível, como a seleção dos prazeres que irão compor o misto, ou seja, o conjunto harmonioso e feliz que o intelecto governa adequadamente porque lhe é possível ter a visão do todo. Dessa forma, Platão obtém a concordância de Protarco, ao se referir poeticamente ao conhecimento quando firma: “Deixo-os todos, então, fluir para o receptáculo da tão poética “confluência das águas” de que fala Homero?”³⁶¹

Tendo em mente que os conhecimentos são os primeiros a integrar a mistura, Sócrates retoma os prazeres: “Então, chegou a hora de nós dois deliberarmos também sobre os prazeres, se devemos deixar entrar todos de uma vez ou se devemos permitir, de início apenas os verdadeiros.”³⁶² Assim, é de comum acordo que entre os prazeres os primeiros que devem entrar são os mais verdadeiros seguidos pelos necessários. Estes são indispensáveis para a vida humana, dos quais até a própria manutenção da vida é dependente. Por exemplo, os prazeres de beber e os de comer.

Tais prazeres são provenientes de uma necessidade (do preenchimento de um vazio), portanto, não podem ser considerados puros, mas nem por isto deixam de ter sua importância avaliada, posto que, a saciedade desta fruição é necessária para reestabelecer a harmonia³⁶³ perdida por sentir fome ou sede. É importante salientar, que embora os prazeres necessários atuem de modo distinto dos verdadeiros³⁶⁴, ambos visam o afastamento da dor. Isto posto, os primeiros não podem ser gozados além do que a natureza permite, uma vez que, o exagero ou falta podem afetar tanto a saúde física como a da alma. Pois o excesso é contrário ao princípio do limite imposto pela medida, a responsável pela manutenção da harmonia.

³⁶⁰ PLATÃO. *Filebo*, 62c.

³⁶¹ *Idem, ibidem*, 62d.

³⁶² *Idem, ibidem*, 62e.

³⁶³ Como já foi apontado anteriormente a harmonia consiste no modo natural do homem.

³⁶⁴ Posto que os prazeres verdadeiros são estímulos de qualquer dor.

Continuando a investigação, Sócrates muda o interrogador e personifica os prazeres e os pensamentos perguntando a cada um, se todos os prazeres poderiam ter livre acesso a composição da mistura. Se já foi acordado que ambos não podem viver isolados um do outro, é importante que a pergunta seja feita para cada um deles, pois o Bem se faz presente onde há uma mistura tanto de prazer como de pensamento.

Na pergunta feita ao prazer³⁶⁵, este assinala que a melhor companhia é o intelecto, pois somente ele é capaz de conhecer todos os tipos de prazeres em sua inteireza distinguindo-os nas especificidades de cada um, assim conferindo passagem para a constituição da mescla: “Mas acreditamos que, para conviver conosco, o melhor dentre todos os gêneros, comparados um a um, é aquele que, além de conhecer todas as diferentes coisas, conhece, especialmente, cada um de nós da maneira mais perfeita e completa possível”.³⁶⁶

Diante desses aspectos, ao pensamento deve ser perguntado se além dos prazeres verdadeiros, se os prazeres mais intensos e maiores podem partilhar da morada do bem. A resposta obtida não poderia ser diferente, os prazeres desmedidos são rejeitados, porquanto com sua loucura e insaciedade são capazes de causar grandes perturbações as almas em que residem, impedindo o nascimento e desenvolvimento da sabedoria e do conhecimento, prejudicando o desenvolvimento de novos pensamentos por causa do desleixo e do esquecimento. No que concerne aos prazeres verdadeiros e necessários, eles são considerados como da mesma família, da mesma forma aqueles que acompanham a virtude³⁶⁷. Em síntese, é excluído da composição do misto os prazeres viciosos e insensatos, pois são incapazes de permitir a aproximação com o bem.

Somente a inteligência (νοῦν) é capaz de evitar que a ignorância lance o homem aos falsos prazeres, quer por falsas antecipações de fruções, quer pela avaliação errônea quanto a extensão de um prazer, quer quando considera a ausência de dor um prazer. Pois o intelecto “conhece todas as diferentes coisas”, conhecendo cada um dos prazeres, sendo capaz de avaliar sua qualificação e quantificação que irá compor a melhor mescla, possibilitando

³⁶⁵ Para Bossi quem responde essa pergunta são os prazeres mais “dóceis”, pois os mais intensos e desmedidos não aceitariam nenhum tipo de interferência em suas tendências excessivas. Cf. BOSSI, Beatriz. *Saber gozar*, p.275.

³⁶⁶ PLATÃO. *Filebo*, 63c.

³⁶⁷ *Idem, ibidem*, 63e. O universo grego é um todo ordenado no qual tudo o que existe nele possui uma finalidade para o qual foi feito. Cada coisa ao cumprir a sua finalidade, exercendo-a perfeitamente atinge a sua virtude, isto é, a excelência da sua própria função. Conforme Bossi, todas as virtudes são prazerosas, cabendo aqui demonstrar que todo homem bom volta seu esforço para alcançá-la. Deste modo, o prazer acompanha a virtude, cortejando-a por toda direção que seguir, visando a boa realização da ação. Cf. BOSSI, Beatriz. *Saber gozar*, p.276.

que o indivíduo desfruta de um prazer pelos seus critérios mais corretos. Por consequência, a inteligência é concebida como o ingrediente mais relevante na mistura, pois possibilita uma melhor escolha e ordenação dos prazeres conferindo medida na constituição da mescla mais bela³⁶⁸.

Tendo em mente a ordenação dos ingredientes necessários para a composição do misto, Platão aponta que ainda há outro ingrediente que deve ser acrescentado, a verdade. Sem a inclusão desta, é impossível que algo realmente verdadeiro possa ser gerado. Pois somente com a verdade a mistura poderá ser composta da maneira mais adequada, respeitando a proporção participante e os aspectos da natureza de cada ingrediente, mantendo o elo mais perfeito entre seus constituintes. Assim, após a feitura da mistura, Sócrates aponta que o: “discurso produziu algo como um cosmo incorpóreo para comandar perfeitamente um corpo animado”³⁶⁹, por conseguinte, chega-se “diante do pórtico da morada do bem”³⁷⁰.

Essa ordem incorpórea esteve manifesta no desenvolvimento do argumento do limite e do ilimitado³⁷¹, no qual o intelecto foi apontado como regente da alma do homem, da mesma maneira que a do universo, ordena “belamente todas as coisas”³⁷². Todas as coisas do universo são organizadas pela inteligência superior e, por sua vez, rege a alma humana. Deste modo, a inteligência divina confere medida e ordem ao universo, do mesmo modo que atua no homem possibilitando a mescla mais bela e harmoniosa. Chegar às portas da morada do bem é o máximo da aproximação que se pode chegar no âmbito humano da definição de Bem, feita por meio da mistura mais bela realizada pelo intelecto³⁷³.

Essa composição é o reflexo da disposição da alma “capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz.”³⁷⁴ Se não é possível ao homem captar o próprio bem, é importante identificar aquilo que sobressai no percurso até o alcance deste vestíbulo em que reside o

³⁶⁸ Crombie assinala esta importância da inteligência concebendo-a como função primária dos homens, residindo neste aspecto o fator fundamental que os diferenciam dos animais. Pois permite ao homem observar de modo racional o meio em que vive e ordená-lo de modo inteligente. O primeiro dever do homem é cumprir todas as suas potencialidades sendo ele mesmo, então seu bem consiste acima de tudo em fazer uso deste poder distintivo. Para o autor esta doutrina do Filebo influenciou fortemente Aristóteles. Cf. CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. p.279.

³⁶⁹ PLATÃO. *Filebo*, 64b.

³⁷⁰ *Idem, ibidem*, 64b.

³⁷¹ *Idem, ibidem*, 23c-31a.

³⁷² *Idem, ibidem*, 28e.

³⁷³ Para Bossi essa metáfora arquitetônica introduz a medida, a proporção e a beleza na mistura, pois Platão utiliza com frequência os pórticos para adentrar em uma reflexão mais íntima. Cf. BOSSI, Beatriz. *Saber gozar*. p.277.

³⁷⁴ PLATÃO. *Filebo*, 11d.

bem, ou seja, a vida mais feliz. Nas palavras de Sócrates: “O que, então, pensaríamos ser o mais valoroso nessa mistura e, ao mesmo tempo, particularmente responsável por tornar tal disposição cara a todos?”³⁷⁵ Importante igualmente é identificar com qual ingrediente, o prazer ou o conhecimento, este componente causal possui maior afinidade.

Platão atribui a causa da melhor mistura à medida. A mescla só pode ser bem elaborada se a medida e a proporção estiverem presentes, de modo contrário seus ingredientes seriam prejudicados, formando uma mescla confusa e informe que não poderia sequer ser considerada verdadeira. Diante destes aspectos a investigação muda o norte do bem para o belo, uma vez que, a própria natureza do belo é constituída pela medida e proporção. Em outras palavras, a natureza do belo é semelhante à natureza do bem. Qualquer diferença que possa existir entre o bem e o belo, não implica que um venha a excluir o outro. Assim, a expressão grega “belo e bom” (καλὸς καὶ ἀγαθός), é atribuída ao homem virtuoso como uma sentença extremamente valorosa³⁷⁶. Deste modo afirma Sócrates: “Neste momento, a potência do bem fugiu de nós e buscou refúgio na natureza do belo, pois, com certeza, a medida e a proporção, em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude.”³⁷⁷

O bem aparece por meio do belo na realidade sensível, quando na mescla habita a medida e a proporção, isto é, no momento em que ocorre a bela mistura³⁷⁸. Portanto, o bem resplandece do interior para fora, tornando-se visível por meio do belo. No diálogo *Fedro*, Platão demonstra este caráter da beleza no “mito da parelha alada.” A beleza teve a sorte de ser aparente em seu esplendor. Em meio a todas as outras ideias, apenas a beleza teve a ventura de ser a mais evidente e amável, sendo concebida pelo sentido mais clarividente, a visão, “o mais agudo dos sentidos corpóreos”³⁷⁹. Dentre todas as formas, coube somente à beleza ser manifesta. É uma manifestação que emana do inteligível no sensível. Assim, quando a alma vê ao longe alguém que a possua, se enche de inquietações, de alegria e não pode deixar de amá-la. Portanto, o belo aviva nos amantes o desejo por tudo aquilo que é mais superior. Bossi (2008, p.279) compara estes três aspectos do bem a um prisma, no qual o bem é uma unidade, que assim como o prisma, fornece distintos reflexos quando a luz o atravessa.

³⁷⁵ PLATÃO. *Filebo*, 64c.

³⁷⁶ A esse respeito Costa aponta: “Por essa expressão os gregos avaliariam uma atitude ou uma ação como aceitável ou não sob o ângulo de sua concepção político-moral, social e religiosa. A afirmação de Sócrates de que a “beleza” e a “virtude” eram sempre encontradas na “medida” (μετρίότη) e na proporção (συμμετρία, 64e) parece reiterar o valor da expressão “καλὸς καὶ ἀγαθός”. Cf. MACIEL, Sonia Maria. *O topos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão*, p. 365.

³⁷⁷ PLATÃO. *Filebo*, 64e.

³⁷⁸ *Idem, ibidem*, 61c.

³⁷⁹ *Idem, ibidem*, 250d.

Diante desses aspectos é revelado o obstáculo em compreender o bem sob uma mesma forma, logo, Platão o apresenta sob três aspectos: beleza, proporção e verdade³⁸⁰. Esses três elementos proporcionam à mescla a melhor disposição dos seus elementos constituindo uma composição harmônica que torna a vida mista a mais elegível. Deste modo, se o prazer tiver maior relação com esse bem e seus três aspectos, este prazer seria superior ao pensamento, mas se o este demonstrar ter o maior vínculo, então o pensamento evidenciaria possuir maior valor. Para que tais feições sejam avaliadas Platão propõe investigar a relação do prazer e da inteligência com cada um dos três aspectos do bem a fim de identificar qual possui maior afinidade³⁸¹. Assim, mais uma vez, prazer e pensamento entram em certame em busca do vencedor para identificar qual mais se assemelha com o bem e os seus três aspectos: verdade, medida e beleza.

A princípio, Sócrates começa a avaliação pela verdade: “qual dos dois, prazer ou inteligência, é mais aparentado com a verdade?”³⁸² Protarco inicia a investigação afirmando que não há necessidade de levar muito tempo nesta questão, uma vez que, ela é facilmente apreensível. Pois ele logo aponta que o prazer “é o maior impostor que existe.”³⁸³ Considerado fútil, recebe até o perdão dos deuses por ser quase privado de inteligência à maneira das crianças nas quais o pensamento ainda não foi desenvolvido. É importante frisar que os prazeres aqui tratados são aqueles que não foram incluídos na mistura mais perfeita. A inteligência (νοῦς) por sua vez, é a que mais se assemelha com a verdade, portanto é a mais verdadeira.

No que se refere à medida, Protarco também considera de fácil avaliação. Pois conforme ele aponta não há “nada mais naturalmente desmedido que o prazer e alegrias excessivas, nem nada mais comedido que a inteligência e o conhecimento”³⁸⁴. Deste modo, reafirma-se o que já foi discutido acerca do prazer, uma vez que, ele foi identificado como pertencente ao gênero do ilimitado, suscetível sempre ao mais e ao menos, não lhe cabendo nenhuma medida. Já no que toca a sabedoria (φρόνησις), participante do gênero da causa, é companhia constante da medida, visto que, esta é consequência da própria inteligência.

³⁸⁰ PLATÃO. *Filebo*, 65a.

³⁸¹ *Idem, ibidem*, 65b.

³⁸² *Idem, ibidem*, 65c.

³⁸³ *Idem, ibidem*, 65c.

³⁸⁴ *Idem, ibidem*, 65d.

Por fim, Sócrates questiona quem compartilha de maior beleza, se o prazer ou a inteligência (νοῦς). Desta vez, Protarco inicia sua comparação com a inteligência, afirmando que a ela jamais alguém poderia atribuir feiura. O prazer, por seu turno, de modo contrário é concebido como ridículo e vergonhoso, sobretudo os maiores. A prática dos prazeres desmedidos provocam o distanciamento da vista de todos, sendo reservados a buscarem o esconderijo da luz: “confiando-os todos ele à noite apenas, como se a luz não devesse vélos.”³⁸⁵ Sobre esta sentença Gadamer (2009, p.117) aponta: “Afinal de contas, Ser-Belo significa: poder deixar-se ver”.

Deste modo fica estabelecido a maior proximidade do pensamento com a verdade, a medida e a beleza do que o prazer, ao passo que o prazer demonstrou grande afastamento em relação a estes três aspectos do bem. Tal distanciamento evidencia a superioridade da inteligência em relação aos prazeres, sendo que estes são considerados mais elevados quando estão aproximados do intelecto. Por isso, é inviável que o argumento de Filebo ainda se sustente, ou seja, que o prazer seja identificado com o bem.

4.3 Hierarquia das coisas boas

Após a avaliação do prazer e do conhecimento diante do bem em seus três aspectos, constatou-se finalmente a maior afinidade do pensamento sobre o prazer. Em seguida, Platão apresenta a escala dos bens, em ordem de relevância dos elementos que constituem a vida mais elegível para os homens. Então, no início da ordenação Sócrates declara que nem o primeiro, nem o segundo lugar podem ser atribuídos ao prazer, assim como há muito já foi investigado.

³⁸⁵ PLATÃO. *Filebo*, 66a. No desenvolvimento do raciocínio houve uma alternância entre os termos utilizados por Sócrates entre verdade e inteligência (νοῦς), medida e sabedoria (φρόνησις), retornado a inteligência (νοῦς) quando compara com a beleza. Para Maciel tal variação enfatiza a superioridade da inteligência sobre o prazer: “Utilizou φρόνησις (65d5) quando propôs avaliar a sabedoria num sentido amplo, o que faz sentido, pois, dentro dos parâmetros de Platão seguiu, a medida sempre acompanha toda sabedoria. Finalmente, utilizou a ἐπιστήμη (65d8-9), quando concluiu que uma ciência, mesmo sendo mista, é mais comedida que o prazer; todos os gêneros de conhecimento, mesmo as técnicas usadas na vida prática, são superiores. Todos os níveis são superiores, porque não estão sujeitos a desmedida, são sempre verdadeiros e belos e proporcionam sempre a manifestação do Bem.” Cf. COSTA, Valcicléia Pereira da. *O topos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão*, p.269.

Seguindo este norte, Platão confere o primeiro lugar à medida e todas as coisas congêneres: “o que é medido e coisas desse tipo.”³⁸⁶ A mistura apenas pode ser considerada feita com maestria quando a medida está presente proporcionando a perfeita colocação de cada ingrediente na feitura da vida mais ditosa onde reside a virtude e a beleza. Tal como já foi apontado a medida é responsável pela imposição do limite no ilimitado findando as oscilações do “mais” e do “menos” presentes no gênero do ilimitado, regulando os prazeres desregrados. Isto posto, ela possibilita o nascimento da harmonia³⁸⁷.

Sócrates atribuí o segundo lugar do ordenamento em curso a proporção (σύμμετρον), a beleza (καλόν), ao perfeito (τέλειον), o suficiente (ικανόν), e a todos aqueles que lhes forem familiar³⁸⁸. Além da medida foi inclusa no misto a proporção com a finalidade de conter o avanço do “mais” e do “menos” no ilimitado com a imposição do limite. Pois é a partir do intercurso destes ao efetuar a combinação correta que nascem as mais belas coisas:

S: Quando as coisas ilimitadas e aquelas que têm limite têm intercurso, não é delas que nascem as estações e todas as coisas que para nós são belas?

P: Como não?

S: 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.³⁸⁹

Assim como a proporção atua na natureza, ela também possibilita ao homem melhor fruição dos seus desejos ao evitar desequilíbrios e desregramentos que possam lhe trazer danos futuros tanto em sociedade por conta de um comportamento indevido que possa lhe ocasionar graves prejuízos, como no âmbito psíquico ou físico por causa de alguma atitude que venha a prejudicar sua saúde.

Em seguida, sem grandes surpresas, Sócrates reserva o terceiro lugar à inteligência (νοῦς) e ao pensamento (φρονησις)³⁹⁰. Esta posição confirma a responsabilidade ordenadora deste gênero que deve atuar em todas as coisas, distinguindo os conhecimentos verdadeiros dos falsos para uma justa aplicação na feitura do misto. Da mesma forma, a alma divina atua ordenando todo o universo, para que os elementos da natureza permaneçam em

³⁸⁶ PLATÃO. *Filebo*, 66a.

³⁸⁷ *Idem, ibidem*, 25a-b. Na *República* Sócrates aponta que a medida confere completude nos conhecimentos considerados superiores impossibilitando que exatidão atue: “Mas, meu amigo – repliquei eu – em casos destes, uma medida que deixa a desejar, por pouco que seja, da realidade, não é de modo algum uma boa medida, porquanto não pode haver uma medida imperfeita seja do que for.”504a-c. Assim sendo a medida é um critério para que algo possa ser considerado verdadeiro.

³⁸⁸ PLATÃO. *Filebo*, 66b.

³⁸⁹ *Idem, ibidem*, 26b.

³⁹⁰ *Idem, ibidem*, 66b.

perfeita harmonia, durante as estações do ano, nas cheias dos rios e congêneres, a inteligência do homem deve direcionar suas ações, de modo que ele intervenha no mundo ao seu redor visando a vida mais feliz.

O quarto lugar é concedido às coisas próprias da alma: os conhecimentos (ἐπιστήμας), as técnicas (τέχναι) e as opiniões corretas (δόξαι ὀρθαί)³⁹¹. Sócrates justifica esta colocação ao referir que tais conhecimentos são muito mais parecidos com o bem do que com o prazer. Tal afinidade foi apontada quando foi permitida a entrada de todos os conhecimentos na composição do misto. Pois mesmo que variem em sua precisão, tais conhecimentos são imprescindíveis para a condução da vida prática humana. A melhor aplicação destes saberes está sob o julgo do intelecto.

O quinto lugar é conferido, finalmente, aos prazeres puros: “os prazeres que estabelecemos como indolores por definição, e os chamados de puros por pertencerem à própria alma, aqueles que acompanham os conhecimentos e algumas sensações.”³⁹² São aqueles prazeres isentos de qualquer dor, desejados por si mesmos. Platão não deixa claro abertamente se é permitida a entrada de todos os prazeres nesta hierarquia das coisas boa, apontando apenas os prazeres puros. Mas após esta ordenação ele enfatiza a exclusão dos prazeres desmedidos: “tendo repugnância pela doutrina de Filebo - que não é apenas dele, mas também a de incontáveis outros.”³⁹³ Se antes já foram reservados os lugares na vida boa aos prazeres puros e aos necessários, principalmente quando estes são acompanhados da medida, até mesmo pela responsabilidade que cabe a estes últimos no estabelecimento da harmonia no ser vivo, é possível apreender que eles também estão inclusos nesta ordenação do componentes da vida mais ditosa.

No sexto lugar Sócrates cessa o ordenamento: ““Na sexta geração”, diz Orfeu, “interrompei a bela ordem do canto”, e é bem provável que também o nosso discurso tenha se interrompido no sexto julgamento.”³⁹⁴ Sócrates comemora o encerramento do julgamento, reafirmando que os prazeres louvados por Filebo e dos hedonistas não podem ser considerados um bem, sendo a inteligência superior a eles, pois ela é possuidora da

³⁹¹ PLATÃO. *Filebo*, 66b.

³⁹² *Idem, ibidem*, 66c.

³⁹³ *Idem, ibidem*, 66e.

³⁹⁴ *Idem, ibidem*, 66c-d. Na chegada de Orfeu o canto poderia ser encerrado, pois este delimitava o encerramento do processo teogônico. Cf. DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*, p.124.

capacidade de proporcionar a melhor vida para os homens, mas isso não significa uma rejeição por completo dos prazeres.

O prazer, assim como já foi exposto, é considerado como movimento, um processo de repleção, deste modo, o resultante deste preenchimento é a plenitude, é o reestabelecimento da harmonia perdida, esta é a característica do estado natural do ser vivo. Assim sendo, o prazer poderia até ser considerado um bem, não o único que deve ser perseguido como defende Filebo, mas como um bem enquanto um dos elementos constituintes necessários da vida mais *eudaimonica*, mas desde que ordenado pelo intelecto. Eis a razão do lugar do prazer na hierarquia das coisas boas, pois uma vida sem ele não pode ser considerada uma vida propriamente humana. A bela vida deve estar ordenada de modo inteligente e prazeroso.

5 CONCLUSÃO

No início desta pesquisa foi demonstrada a presença recorrente do prazer entre os gregos, fato que caracterizaria sua cultura como uma “cultura do prazer”. O trajeto percorrido entre os escritos epopeicos até os físicos visou clarificar o quanto o tema do prazer esteve presente ao longo dos tempos. Não indiferente a tais questões que influenciaram de certo modo o pensamento de Platão, este percebendo a importância de tal tema e as discussões circundantes, convidou o prazer várias vezes para ser debatido em seus diálogos, muito embora com vestes distintas: ora sob o olhar de suspeita, ora obtendo um posto na vida boa, mas sempre revelando a constante deste tema em seu pensamento. Pois pensar como se deve conduzir a vida em vista do bem, implica em pensar todas as questões que envolvem o humano, no qual o prazer lhe é indissociável. Pois conforme Dodds (2002, p.213):

Estamos ancorados na vida do sentimento, que é uma parte de nossa humanidade, e não podemos deixá-la de lado nem mesmo tornando-nos espectadores de todo o tempo e de toda a existência.

O pensamento de Platão sobre o verdadeiro valor dos prazeres na disposição e direcionamento ético da vida humana, no *Filebo*, se transforma na necessidade de escolher os prazeres que possam compartilhar com o intelecto o cotidiano humano. Pois uma vida sem prazer não é uma vida propriamente humana. A condição divina é plena, os homens, por sua vez, precisam de alimento constante: “Os homens não são autossuficientes, precisam extrair energia do mundo que os cerca, sem o que acabam morrendo. O que define os humanos é que eles comem pão e a carne dos sacrifícios, e que bebem o vinho dos vinhedos.”³⁹⁵ Essa condição de incompletude conduziu a investigação do prazer sob o ponto de vista fisiológico. A dor é concebida como um movimento de depleção, ocorrendo quando: “tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza.”³⁹⁶ O prazer, por sua vez, é um movimento de repleção. Portanto, é um movimento em direção à própria natureza, isto é, a restauração do todo, da harmonia.

Na obra *O Asno de Ouro* (ou *Metamorfoses*), Apuleio³⁹⁷ narra que o prazer é o fruto do casamento entre Eros e Psiquê. O mito conta a história de uma moça chamada

³⁹⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*, p.63.

³⁹⁶ PLATÃO. *Filebo*. 31d.

³⁹⁷ Lucio Apuleio (125-170 p.C) nasceu em Maduro, na África. A sua obra mais conhecida é *O Asno de Ouro* (ou *Metamorfose*) cujo assunto principal gira em torno de Lúcio, um jovem transformado em asno, que só

Psiquê. Possuidora de extraordinária beleza, acabou provocando a devoção do povo de sua cidade, que passou a cultuá-la. Afrodite, enciumada por tamanha afronta humana, exige do seu filho Eros, reparação por tal injúria e o manda suscitar em Psiquê uma paixão pelo monstro mais horrendo. Contudo, Eros ao encontrá-la, apaixona-se por ela. Ambos se tornam amantes, na condição que ela jamais poderia ver o rosto de Eros, deste modo, ele a visitava à noite na escuridão do palácio, que passou a ser a nova morada de Psiquê. Esta tinha duas irmãs, que invejando a sua vida, implantam dúvidas em Psiquê insinuando que seu marido era um monstro, por isso, seu rosto não poderia ser revelado. Curiosa por causa da intriga provocada pelas irmãs, uma noite, Psiquê leva uma lamparina para poder ver o rosto de Eros enquanto ele dormia. Surpresa com a beleza do amante, Psiquê por acidente derrama uma gota do óleo da lamparina no ombro do deus, acordando-o, então Eros, ferido, desaparece. Neste momento, é iniciada a busca de Psiquê por seu marido perdido. Ela passa a percorrer todo o mundo, impulsionada pela saudade. Ainda enfurecida, Afrodite impõe a Psiquê várias tarefas irrealizáveis por qualquer mortal. A primeira entre tantas outras tarefas seria separar e ordenar um monte de grãos que estavam misturados em curto período de tempo. Em cada uma das tarefas Psiquê obteve ajuda na realização. Contudo, Psiquê novamente foi derrotada pela curiosidade na última tarefa, esta consistia em levar para Afrodite dentro de uma caixa um pouco da beleza da esposa do Hades. Caindo em tentação Psiquê abre a caixa, onde na realidade continha, não a beleza, mas sim um profundo sono. Então, Eros que há muito já a amava, suplica a Zeus que a salve, este, por sua vez, consente o casamento. Psiquê acorda e sobe ao céu acompanhada de Eros, comemorando no céu o casamento: “Estando já Psiquê em tempo de parir, nasceu-lhes uma filha, a qual chamamos Prazer”³⁹⁸.

A desmedida é uma marca presente neste mito: Afrodite busca vingança por se sentir afrontada pelos humanos; Psiquê perde o seu amado quando vencida pela curiosidade, não atende o seu pedido de não ter o rosto revelado; Psiquê então vai trilhar seu caminho em busca de expiação até encontrar novamente o seu amado, quando, mais uma vez, agindo sem medida, cai no sono mortal.

Platão, na hierarquia das coisas boas outorga à medida o primeiro posto. Ela evita tanto o excesso como a falta, estes capazes de lançarem o indivíduo nos maiores prejuízos.

retomaria sua forma humana somente após muitas aventuras. Nesta obra o autor alterna várias pequenas histórias sem que estejam diretamente relacionados com a estória principal. O mito de Eros e Psiquê é uma delas, sendo a de maior dimensão iniciada no livro IV. Cf. BRANDÃO, Junito de Soiuza. *Mitologia Grega*: volume II, p.209.

³⁹⁸ APULEIO, Lúcio. *O Asno de Ouro*. Livro VI, cap.3.

Toda ação humana antecede um momento de decisão que, geralmente, esbarram em consequências distintas, avaliadas previamente ou não. A medida permite uma adequada avaliação frente à ação que possibilite manter a harmonia tanto psíquica como física ante a realidade mutável. Assim sendo, a medida adequada permite a melhor escolha no alcance e na manutenção da vida mais ditosa.

Os prazeres condenados por Platão são justamente aqueles em que a medida está ausente. Se no *Górgias* e no *Fédon* o prazer está sob suspeita, será no *Filebo* que Platão fará jus a natureza do prazer reservando o seu lugar na vida boa. Mas não é qualquer prazer que tem direito a esta entrada. É preciso o intermédio do intelecto para indicar a medida adequada na fruição dos prazeres. As maiores críticas destinadas ao prazer são voltadas para o seu gozo desmedido, postura esta defendida por Cálicles e Filebo. Para ambos todos os prazeres são considerados bons igualmente, por tanto, é fim que todos os homens devem buscar. Platão, ao discordar de tal posicionamento como já foi demonstrado, distingue as várias espécies de prazer relacionando-as com a dor, chegando ao acordo com Protarco, que em sua maioria, os prazeres são maus, mas não deixa de reconhecer que entre eles existem os que são bons e necessários à vida humana. Isto posto, é fácil concluir que o filósofo não identifica o prazer com o bem assim como defendia Filebo tão obstinadamente, mas também não deixa de reservar o seu lugar na vida *eudaimonica*.

Psiquê estava feliz com seu marido desconhecido, mas lhe era constante o sentimento de incompletude, por tal desconhecimento³⁹⁹. O conhecimento veio acompanhado da dor, a luz que lhe tirou da ignorância, revelando-lhe a face de seu amante, trouxe-lhe também a dor de sua ausência. Somente após grande sofrimento, consequência da sua desmesura, ao trilhar um árduo caminho em busca do seu amado, Psiquê obteve o perdão dos deuses. Ao recuperar o seu amor perdido, ocorre-lhe o preenchimento, a completude, o nascimento do prazer.

A intenção do mito aqui presente é ilustrar a constante presença do prazer nos escritos, por sua vez nas discussões passadas, presentes e futuras, visto que, como afirma Platão, ele pertence ao gênero do ilimitado, assim como o próprio diálogo o sugere, o debate que o circunda é contínuo. Muitas das discussões posteriores a Platão acerca do prazer, por diversas vezes vieram acompanhadas de uma conotação negativa, atribuindo um anti-hedonismo ao filósofo. Este posicionamento é ressaltado amiúde por uma leitura dualista, que

³⁹⁹ Assim como já foi investigado o prazer constantemente é associado à dor.

atribui um sentido negativo ao corpo. O neoplatônico Lúcio Apuleio, por sua vez, não atribui um sentido negativo ao prazer. Inspirado em Platão, confere ao surgimento do prazer um sentido de completude, uma vez que, o encontro de Eros e Psiquê está ligado à relação entre o corpo e a alma. O primeiro incita o desejo, a última é a alma personificada. Eros provocando o desejo movimenta Psiquê. Esta, por sua vez, anima o corpo mediando o inteligível e o sensível.

Filebo termina à maneira que começou, a conversa aparenta permanecer em curso: “O que resta é pouca coisa, Sócrates, mas certamente tu não chegarás, antes de nós, ao limite de tuas forças; eu te recordarei as coisas que ainda restam [...]”⁴⁰⁰ Se uma história quando narrada deve ter seu início e fim delimitados para cumprir sua finalidade, *Filebo* certamente foge a esta regra. Assim como Bernadete⁴⁰¹ aponta, este diálogo possui um início que não é propriamente o começo da discussão em que Sócrates esteve presente, e o seu final reticente não encerra a conversa com Protarco, sendo delimitado apenas o que é apresentado ao leitor.

Tal estrutura parece coincidente com o próprio conteúdo do diálogo. A discussão que é apresentada é exemplo do âmbito do limitado; a discussão que é desconhecida⁴⁰² é exemplo do ilimitado. O que é ilimitado, o é em razão da ignorância do leitor em relação ao início, pois Platão não compartilhou o começo da discussão entre Sócrates e Filebo, assim como no término da obra o filósofo não registra o ponto da final da conversa entre Sócrates e Protarco⁴⁰³.

Acompanhar os movimentos do *Filebo* não é um percurso fácil, pois as diversas transições que o compõem, ocasionalmente, parecem vagas, no entanto, cada um dos elementos presentes no texto colaboram para a constituição do todo. O entrelaçamento dos temas desenvolvidos contribuem para a constituição final do misto. Platão é a causa inteligente que impõe medida, conferindo os limites do diálogo que foi registrado. Assim, por intermédio da mais perfeita combinação apreendida pela técnica mais superior, a dialética, os elementos foram ordenados de modo que fosse possível perceber a gama de pontos, que relacionados entre si, captaram a multiplicidade dos prazeres e dos conhecimentos⁴⁰⁴,

⁴⁰⁰ Platão. *Filebo*, 66b.

⁴⁰¹ BERNADETE, Seth. *The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus*, p.87.

⁴⁰² O início da conversa que não foi registrado no diálogo e o final do qual o leitor também é privado.

⁴⁰³ BERNADETE, Seth. *The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus*, p.87.

⁴⁰⁴ A maior parte da investigação é dedicada ao prazer.

distinguindo-os em suas especificidades, à maneira que fosse possível apreender os componentes da mescla mais bela, na qual o Bem se manifesta possibilitando a *eudaimonia*.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Hugo Filgueiras. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- APULEIO, Lúcio. **O Asno de Ouro**. Disponível em: <<https://magiapdf.files.wordpress.com/2013/11/lucio-apuleio-o-asno-de-ouro.pdf>>. Acesso em: 09 out. 2016.
- BENOIT, Hector (org.). **Estudos Sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia**. Ijuí: Unijuí, 2007.
- BERNADETE, Seth. **The tragedy and comedy of life: Plato's Philebus**. Translated and with Commentary. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.
- BOSSI, Beatriz. **Saber gozar: Estudios sobre el placer em Platón**. Madrid: Trotta, 2008.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega: volume II*. Pertrópolis: Vozes, 1987.
- BRAVO, Francisco. **As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão**. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.
- CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. **O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- _____. **Os Pré-socráticos**. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- COLEÇÃO OS PENSADORES. **Os Pré Socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução: José Cavalcante de Souza. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COSTA, Valclécia Pereira. **O tópos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão**. 2004. 428f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón: 1. El hombre y la sociedad**. Traducción: Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza, 1962.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução: Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- EMPÉDOCLES. **Fragmentos**. In: *Os filósofos Pré-socráticos*. Tradução: Gerd A. Bornheim. São Paulo: Editora Cultrix, 1966.
- EURÍPIDES. **Hipólito**. Tradução: Mário da Gama Kury. 7ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

- FINLEY, M. I. **El mundo de Odiseo**. Traducción: Mateo Hernández Barroso. Madrid: Fondo de Cultura Económica: 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GOSLING, J.C.; TAYLOR, C.W. **The Greeks on pleasure**. New York: Oxford University Press, 2002.
- GRUBE, G. M. A. **El Pensamiento de Platón**. Traducción: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- HACKFORTH, R. **Plato's Examination of Pleasure**: Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: Great Britain, 1945.
- HELADE**: Antologia da Cultura Grega. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 7ªed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HESÍODO. **Os trabalho e os dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. **Teogonia**: A origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HINO HOMÉRICO A APOLO**. Tradução: Luiz Alberto Machado Cabral. Campinas: Unicamp, 2004.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Peguin, 2013.
- _____. **Odisséia**. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LÁZARO, André. **Amor**: do mito ao mercado. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- LEONARD, William Ellery. **The fragments of Empedocles**. Chicago: Cornell University Library, 1908. Disponível em: < <https://archive.org/details/cu31924028975923> > Acesso em: 24 de novembro, 2014.
- LESKY, Albin. **História da literatura Grega**. Tradução: Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- MACIEL, Sonia Maria. **Ética e felicidade**: um estudo do Filebo de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- MARTINS, Albano. **O essencial de Alceu e Safo**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986.
- MIREAUX, E. **A vida no tempo de Homero**. Tradução: Sophia de Mello Breyner Andresen. Lisboa: Livros do Brasil, 1885.
- MUNIZ, Fernando. **A potência da aparência**: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão. São Paulo: Annablume, 2011.

MURRAY, Oswyn. O homem e as formas de sociabilidade. In: VERNANT, J.P. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994, p.199-228.

PEREIRA, Aires Manuel Rodeia dos Reis. **A Mousiké**: das origens ao drama de Eurípides. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução: Carlo Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **Diálogos, v.3**: (Socráticos); Fedro (ou do Belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma). Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

_____. **Diálogos, v.4**: *Parmênides* (ou das formas); *Político* (ou da realeza); *Filebo* (ou do prazer); *Lísís* (ou da amizade). Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. **Fédon**. Tradução: Carlo Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **Fedro**. Tradução: Carlo Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **Filebo**. Tradução: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2012.

_____. **Górgias; O Banquete; Fedro**. Tradução: Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa. São Paulo: Verbo, 1973.

_____. **Mênnon**. Tradução: Maura Iglésias. 8ªed. Rio de Janeiro: PUCRio, 201.

_____. **A República** (ou da Justiça). Tradução: Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. **A República**. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POESIA GREGA: de Alcman a Teócrito. Tradução: Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2006. 301f.

ROBINSON, Thomas. **A psicologia de Platão**. Tradução: Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROBINSON, C. E. **Every live in ancient Greece**. Great Britain: University Press Oxford, 1933.

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In: VERNANT, Jean-Pierre. **O homem grego**. Lisboa: Presença, 1994, p.173-198.

SILVA, Zorner da. **Os caminho da paixão em Hipólito de Eurípides**.2007. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2007.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e a origem do pensamento europeu**. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. José Ribeiro Ferreira. 3ªed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução: Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET-VIDAL, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. v. 2. Trad. Bertha Halpen Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ ; DÉTIENNE, Marcel; **Métis**: as astúcias da inteligência. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. **O universo, os deuses, os homens**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 2009.