

Françalanci, Carla
Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

SOBRE O PRAZER: O DISCURSO SOCRÁTICO E O SILENCIO DE FILEBO

Carla Françalanci
UFRJ

RESUMO : Este trabalho visa associar as diferentes teses defendidas por Sócrates e *Filebo* acerca do prazer às posições discursivas assumidas por cada uma dessas personagens. É nosso intuito mostrar de que maneira a defesa por *Filebo* da vida de prazer, afirmada como pertencente a todo vivente, em contraposição à defesa socrática da vida de conhecimento, exclusividade do homem como ente racional, termina por conduzir o primeiro à posição de silêncio. É nossa proposta defender a positividade e coerência presentes no silêncio de *Filebo* para além da interpretação tradicional de sua posição como hedonista.

PALAVRAS CHAVE: *Filebo*, Sócrates, prazer, conhecimento, vida.

ABSTRACT: This work aims to associate the different theses presented by Socrates and *Philebus* about pleasure to discursive positions taken by each of these characters. I intend to show how *Philebus* defense of the life of pleasure, which is affirmed by him as belonging to the realm of the living as a whole, as opposed to the Socratic defense of the life of knowledge, which attests man's uniqueness as a rational being, leads in the end the former to the position of silence. Our proposal is to defend the positivity and coherence present in the silence of *Philebus* beyond the traditional interpretation of his position as being hedonistic.

KEYWORDS: *Philebus*, Socrates, pleasure, knowledge, life.

O diálogo *Filebo* tem início com a exposição, por parte de Sócrates, de duas teses contrárias sobre o que poderia ser considerado bom e constituiria, assim, a boa vida. O exame de ambas as teses buscará convencer Protarco, principal interlocutor de Sócrates no diálogo e de início partidário da posição de Filebo, acerca do melhor tipo de vida a escolher: a de prazer, postulada por Filebo, ou a de pensamento, defendida por Sócrates. Na hipótese de uma terceira modalidade mostrar-se como sendo a melhor, como será o caso da vida mista de prazer e pensamento, a investigação deverá prosseguir no sentido de apreender o estatuto

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

ontológico de cada uma delas, bem como o papel que ambas desempenham na instauração dessa vida melhor.

A tese de Filebo, curiosamente, é tanto apresentada quanto posteriormente desenvolvida por Sócrates. Filebo fala brevemente no início do diálogo, após a exposição de sua tese, para afirmar que lhe parece e continuará a lhe parecer (*dokeî kai dóxei*) que o prazer vence sempre (*pántos nikân hedonè*)¹; contudo, ele deixa expressamente a decisão sobre o assunto a Protarco, após ter sido mencionado pelo jovem como aquele que não participará do diálogo, pois “se cansou” (*apeíreken*)². É minha intenção nas páginas que seguem refletir sobre uma possível interação entre a posição teórica defendida por Filebo e a qualidade da sua presença no diálogo: presença no mais das vezes silenciosa, que intervém quase exclusivamente para afirmar uma opinião que, contudo, se priva de defender argumentativamente. Há alguma possibilidade de entender conjuntamente a posição de Filebo acerca do prazer e o seu silêncio, a sua recusa a tomar parte na discussão com Sócrates³?

De início, é preciso atentar para os termos pelos quais é construída a oposição entre as duas teses. Assim ela é expressa por Sócrates:

Por um lado, Filebo afirma que, para todos os seres vivos, bom é o agrado, o prazer, o deleite e o quanto for consoante com esse gênero. Na nossa contestação, por outro lado, não é isso, mas o pensamento, a inteligência, a memória e o que lhes for aparentado, como a opinião correta e o raciocínio verdadeiro, são melhores e têm mais valor que o prazer para tudo quanto for capaz de tomar parte nessas coisas; e essas são, dentre todas as coisas, o que há de mais útil para tudo o que existe, que existirá e que possa participar delas⁴.

Gostaria de acentuar a distinção entre as posições de Sócrates e de Filebo, antes de tudo, no que tange ao seu escopo de atuação. A vida de pensamento, defendida pelo filósofo,

¹ Platão. *Filebo*. Tradução apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012, 12a.

² Id., IBID., 11c. Também é possível traduzir esse verbo por “ele renunciou”. O prosseguimento dessa discussão, penso, fornecerá subsídios para incorporar esse sentido e perguntar a que Filebo haveria renunciado, e quais as causas para isso. Também é importante marcar o jogo de palavras que essa passagem traz, na associação entre *apeíreken* e *apeíron*, da parte de Filebo, seguidos da resposta de Sócrates, que enfatiza a necessidade de delimitar (*peranthênai*) a verdade sobre esse assunto, fazendo ressoar a aproximação com *peras*. Por esse jogo, já se insinua desde o princípio o papel fundamental que limite e ilimitado desempenharão no diálogo.

³ A coerência entre a posição de Filebo e o seu silêncio foi afirmada por Sylvain Delcominette (data). Minha posição diverge nesse texto, contudo, um tanto da dele, uma vez que ele associa Filebo a um hedonismo radical, defendendo a ilimitação constitutiva do prazer, enquanto é do meu interesse nessas linhas mostrar aquilo que possibilita esse hedonismo ilimitado, isto é, o ponto de partida de um elemento ou âmbito comum entre todos os viventes.

⁴ Id., Ibid., 11b-c. Tradução com pequena modificação minha.

Françalanci, Carla
Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

é a melhor para tudo *o que pode dela participar*⁵. Em contraposição a isso, a vida de prazer é dita boa para *todos os viventes (pâsi zóois)*. Aprofundando essa distinção, direi que é nela que reside mesmo a escolha, da parte de ambos, por esses tipos radicalmente distintos de vida. Quero dizer: na posição de Sócrates, bom é o pensamento *porque* ele é e atua como o crivo, a separação que distingue, que cinde os que dele participam com relação aos demais viventes. O pensamento e o que lhe é aparentado, tudo que pertence ao domínio do *logos*, reside mesmo na base da escolha, sendo o que permite que se tracem distinções e se elejam critérios. Ele é, assim, o que dá inteligibilidade e permite levar a cabo a investigação sobre os diferentes tipos de vida – uma vez que falar em *bíoi* já pressupõe uma operação de separação, distinção e cisão, que remete ao *logos* já tendo incidido sobre a vida, distinguindo, separando e a partir daí relacionando os viventes. Desse modo, faz total sentido elegê-lo como a melhor disposição ou estado de alma para os que dele podem participar.

No que tange à posição de Filebo, podemos encontrar, ao contrário, um outro princípio operando em sua escolha: boa é a vida de prazer precisamente *porque* ela é o elemento comum a todos os viventes. Ela pode ser apontada como isso que os liga e irmana, para além, ou antes, para aquém de suas diferenças específicas ou individuais. Parece também fazer sentido enunciar o princípio de comunhão e unidade dos viventes como bom, uma vez que ele possa ser entendido como a instância desde a qual eles se estruturam e retiram o seu impulso e direcionamento mais básico para existir. O prazer, por essa concepção, seria sinônimo de élan ou de impulso vital, aquilo que no vivente marcaria um puro e indiscriminado viver.

A estratégia de Sócrates consistirá em abordar o prazer sob a perspectiva do uno e do múltiplo, a fim de mostrar que, uma vez estabelecida a distinção entre o prazer como gênero e as múltiplas partes que dele participam, não é possível associar a unidade do prazer enquanto tal ao Bem nem cabe afirmar serem todas as suas partes boas; ao contrário, Sócrates conduzirá a discussão no sentido de mostrar que a maior parte das modalidades de prazer é má, embora algumas possam ser consideradas boas. Isso permitiria qualificar de maneira distinta o prazer do tolo e do intemperante com relação ao prazer do homem moderado ou daquele que tira o seu prazer do ato de pensar⁶.

A recusa reiterada de Protarco em aceitar a proposição socrática reside na rejeição em aceitar o princípio de divisibilidade do prazer. “Pois como o prazer não seria, de todas as

⁵ Id. Ibid., *sýmpasin hosáper autôn dynatà metalabeîn*.

⁶ Ibid. Nota 1, 12c-d.

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

coisas, a mais semelhante ao prazer, o mesmo em relação a si mesmo?"⁷ Rejeitando a dessemelhança e mesmo a oposição apontada por Sócrates entre determinados prazeres, Protarco não permite que a discussão prossiga. Sócrates reclama que essa posição conduz a um círculo, onde só se pode afirmar reiteradamente o mesmo: os prazeres são bons na medida em que são prazeres. O problema é que abandonar essa posição, engajando-se na proposta de encaminhamento socrática, o que Protarco terminará efetivamente por fazer, significará abandonar a posição de Filebo e trilhar um caminho sem retorno com relação a ela.

Para prosseguir com a investigação, será preciso concordar com o princípio instituído por Sócrates, o princípio da diferenciação e divisibilidade dos prazeres. Contudo, esse princípio, como tentamos mostrar, está assentado sobre um pressuposto que não é e não pode ser aquele defendido por Filebo. Ele parte da necessidade do logos de traçar distinções, separando, no caso, os gêneros do prazer, distinguindo-os do Bem e discriminando, por fim, quais podem e quais não podem ser qualificados como bons. Com total coerência, Sócrates mostrará que a possibilidade de todo esse procedimento reside no liame inicial entre uno e múltiplo, condição para o pensamento e a linguagem, uma vez que permite toda operação de distinção e de reunião, ao realizar a reunião de todas as modalidades de prazer em um mesmo gênero, ao mesmo tempo em que secciona, distingue os tipos de prazer, podendo atribuir-lhes mesmo um caráter oposto.

Protarco, a princípio, vê corretamente que o princípio da separação e qualificação não pode ser aplicado à sua defesa dos prazeres. No entanto, na sequência ele é persuadido por Sócrates, quando o filósofo aplica o mesmo princípio ao pensamento e o aborda tanto como gênero comum quanto como passível de divisibilidade e de contrariedade em suas partes⁸. Dizendo agradar-se de que as duas teses assim estejam semelhantes (*íisos*), Protarco perde de vista que, assim fazendo, a tese de Filebo se perde. Para Sócrates, ao contrário, essa é a condição para que a investigação, o logos, possa prosseguir, uma vez que, para ele, continuar afirmando tal tese seria um absurdo, uma *alogía*⁹.

Penso ser exatamente assim que podemos encarar a posição de Filebo: uma fala no limite da *alogía*, por ser uma colocação que mostra, para o pensamento e o discurso, um limite a eles inerente. Tentando dar voz a essa posição, avançando com a exposição de Filebo e confrontando-a com a posição socrática desde um outro lugar que não o assumido no

⁷ Id., *Ibid.*, 12d-e.

⁸ *Ibid.* Nota 1, 13e-14b.

⁹ *Ibid.*, 14a.

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

diálogo, poderíamos afirmar ser essa a tentativa de levar o pensamento a deparar-se com o que é anterior ao pensamento e diante do qual ele não pode mais assumir sua hegemonia, o que significa tomar a si e aos seus procedimentos e necessidades internas como o modo de ser e a necessidade inquestionada da própria realidade. Pensar o âmbito em que o homem se conjuga ao animal e ao vegetal é pensar no limite da linguagem e do pensamento, porque é fazer o esforço de pensar um âmbito de não vigência de pensamento e de linguagem¹⁰. Como fala no limite da não fala, ou como um logos que traz à mostra um lugar de *alogía*, tudo o que ela pode fazer é pronunciar-se, apontar para um lugar que funciona como um limite de enunciação e de pensamento, sem poder descrevê-lo ou qualificá-lo, muito menos defini-lo.

Haveria alguma pertinência nessa colocação? Mais do que isso: poderíamos pensar em alguma necessidade para essa condução do pensamento e da linguagem ao seu limite, na demarcação de uma nova fronteira para abordar as relações entre o homem e os demais viventes? Essa pergunta deve ser dirigida a nós, contemporâneos, uma vez que no diálogo platônico essa posição foi vencida, suplantada pela demanda investigativa de um logos então emergente. (Antes de enveredar pelo desdobramento contemporâneo possível dessa questão, é preciso dar a palma a Platão, que mesmo premido pela necessidade de consolidação desse logos, pondo-se a seu serviço de modo a vir a constituir um pilar ou uma pedra fundamental para o pensamento ocidental, não deixa de dar voz a seus opositores, mesmo aos mais radicais. Filebo se junta a outras personagens-limite do diálogo platônico, como Crátilo, postado em um distinto limiar de linguagem e silêncio, bem como Eutidemo e Dionisodoro, para quem o limite do significado seria trocado pela proliferação indiscriminada das proferições escoradas nas possibilidades abertas pelo significante, levando a linguagem igualmente a um estado de catástrofe. Mas voltemos à nossa questão.)

No século XXI, as relações entre o humano e o animal começam a ser abordadas a partir da demanda por uma redefinição de suas fronteiras tradicionais¹¹. Neste escrito, gostaria de trazer brevemente algumas colocações do pensador Giorgio Agamben, esboçadas em sua obra *O aberto – o homem e o animal*¹², a esse respeito. A pergunta que conduz o livro incide

¹⁰ Na interpretação que ensaio aqui, a posição de Filebo não será associada a nenhuma escola filosófica hedonista, uma vez que a sua posição permanece na fronteira da enunciação, recusando-se, assim, a se converter em doutrina. Concordo nesse ponto com Delcominetti, embora discorde da interpretação que ele faz da posição de Filebo, que associa a um hedonismo radical, inteiramente indeterminado. Cf. pp 35-36.

¹¹ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34 Letras, 2011 e Cf. Jacques Derrida. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

¹² Giorgio Agamben. *O aberto – o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

sobre a possibilidade de pensar uma redistribuição da fronteira entre homem e animal no instante em que nos encontramos, seja esse compreendido como o momento após o fim da história, com a interpretação hegeliana de Kojève, ou como o momento de cumprimento do percurso metafísico fundado na técnica, em uma discussão com algumas colocações de Heidegger. O livro busca esse instante, o nosso hoje, recriando a história desse percurso de divisão lógica entre o homem e o animal, que se dá pela construção de uma cisão interna, o feito de separar animal e humano no interior mesmo do homem, construção chamada por Agamben de *máquina antropogênica*:

“Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem a outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os humanos e os animais.

Mas se isso é verdade, se a separação entre o humano e o animal passa acima de tudo por dentro do homem, agora é a própria questão do homem – e do ‘humanismo’ – que deve ser colocada de modo novo”¹³.

E, enunciando em forma de teses sua investigação, lemos:

“1) A antropogênese é o que resulta da cisão e da articulação entre o humano e o animal. Esta cisão passa sobretudo por dentro do homem.

2) A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação, de toda maneira fundamental, na qual se dá a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está atrelada do começo ao fim a esta estratégia: ela concerne precisamente à *metá* que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que se realiza de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, decisivo, a cada vez e em cada indivíduo do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte”¹⁴.

Nosso momento atual coincidiria com um lugar de “fim da história” para Agamben, uma vez que não nos é mais possível pensar o homem atribuindo-lhe uma tarefa ou destino histórico passível de ser assumido ou sequer apontado, designado. (Afirma, nesse sentido, ter sido Heidegger o último pensador contemporâneo a crer de boa fé em um destino histórico para o homem). O que emergiu como finalidade no desenrolar político e histórico do homem

¹³ Id. Ibid., p. 33.

¹⁴ Id., Ibid., pp. 129-130.

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

foi o gerenciamento e preocupação praticamente exclusivos com a vida em seu sentido mais indiferenciado e menos humano, a gestão da vida em seu aspecto meramente biológico: a conversão da política em biopolítica, apontada por Foucault, ou a perda do sentido político por sua transformação em social, criticado por Arendt, são o que Agamben designa pelo termo vida nua” como aquilo que a instauração da “máquina antropológica” ao fim nos conduziu (Nesse sentido, fala em um “assumir como tarefa a própria existência factual dos povos, isto é, em última análise, sua vida nua”¹⁵).

“Não é fácil dizer se a humanidade que tomou para si o mandato de gestão integral da própria animalidade ainda é humana, no sentido daquela *humanitas* que a máquina antropológica produziu, decidindo a cada vez entre o homem e o animal, nem é claro se o bem-estar de uma vida que não se sabe mais reconhecer como humana ou animal pode ser entendido como gratificante. (...) A humanização integral do homem coincide com a animalização integral do homem.”¹⁶

É nesse sentido que, para Agamben, o conflito entre o animal e o humano seria, hoje, o conflito político decisivo: a questão biopolítica ou da vida nua presidiria e daria sentido a todo outro conflito.

Aquilo que apontamos no início dessa investigação, através da posição de Filebo, como a manutenção de um lugar de indistinção entre homem e vivente e a reivindicação de uma fala que possa apontar para um “antes do logos”, ainda que apenas no mostrar fugaz de uma zona de indistinção, viriam a nós no momento em que a radicalização da operação lógica terminou por produzir embaralhamento e indistinção entre os campos de animalidade e humanidade. Mas ela viria como a possibilidade de assunção de um novo lugar.

Agamben resgata a noção de salvação em Benjamin, através da descrição benjaminiana da “noite salva”, como um “restituir a natureza a si mesma” não para resgatar e preservar algo esquecido, mas ao contrário, no sentido de trabalhar a própria salvação como sendo um âmbito de perda e de esquecimento enquanto tais. Benjamin apontaria para a instauração de um novo sentido da técnica: não mais “domínio da natureza”, mas agora “domínio da relação entre natureza e humanidade”. Na interpretação agambeniana, essa substituição equivaleria a uma suspensão de qualquer pretensão de hegemonia, seja do homem sobre a natureza, seja da natureza sobre o homem, na consideração e atenção ao “entre” em sua não coincidência:

¹⁵ Id. Ibid., p. 125.

¹⁶ Id., Ibid., p. 126.

Francañanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

“A máquina antropológica não articula mais natureza e homem para produzir o humano através da suspensão e captura do inumano. A máquina, por assim dizer, desligou-se e está ‘em estado de paralisia’ e, na suspensão recíproca dos dois termos, alguma coisa que não denominamos e que não é mais animal nem homem instala-se entre natureza e humanidade e situa-se na relação dominada, na noite salva”¹⁷.

A atitude que permitiria a abertura desse novo campo de relação entre homem e natureza é designado por Agamben “ignoscenza”, um neologismo criado por ele a partir da perplexidade instaurada pelo verbo latino *ignoscere*, “que parece explicável (aos etimologistas) como *ignosco*, e todavia não significa ‘ignorar’, mas ‘perdoar’”¹⁸. Esse “perdão” do homem com relação à natureza e ao animal seria a manutenção de uma relação com a dimensão de ocultação, velamento ou esquecimento pertencente à natureza animal, mantendo-o em uma zona de desconhecimento que estaria “para além tanto do conhecer quanto do desconhecer, tanto do desvelar quanto do velar, tanto do ser quanto do nada”¹⁹. Assim, “tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção de homem não significará, portanto, buscar novas – mais eficazes ou mais autênticas – articulações, quanto demonstrar o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, e arriscar-se nesse vazio: suspensão da suspensão, *shabbat* tanto do animal quanto do homem”²⁰.

Talvez a partir da proposta dessa *ignoscenza* possa se fazer eloquente para nós o silêncio de Filebo, como uma tentativa de apontar e de dar sentido, calando, a essa zona de indistinção da qual participa todo vivente.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto – o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012, 12a.
- _____. *Statesman/Philebus/Ion*. Translated by Harold North Fowler and W. R. M. Lamb. Boston and London: Harvard University Press.
- DELCOMINETTE, Sylvain. *Le Philèbe de Platon*. Introduction a Lagathologie platonicienne. Brill Academic Publishers, 2006.

¹⁷ Id. Ibid., pp. 136-137.

¹⁸ Id. Ibid., p.148.

¹⁹ Id., Ibid., p. 149.

²⁰ Id., Ibid., p. 150.

Françalanci, Carla

Sobre o prazer: o discurso socrático e o silêncio de Filebo

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34 Letras, 2011.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

[Recebido em julho de 2014; aceito em julho de 2014.]