

CARVALHO, Gian Mafalda de. Filosofia Prática entre Platão e Aristóteles: aproximações e distanciamentos sobre o conceito de bem, *Anais de Filosofia Clássica* 35, 2024 p. 82-104

Filosofia Prática entre Platão e Aristóteles

Aproximações e distanciamentos sobre o conceito de bem

Gian Mafalda de Carvalho

Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

<https://orcid.org/0000-0003-1605-2289>
decarvalhogian@gmail.com

Recebido: 26 de agosto de 2022
Aprovado: 30 de dezembro de 2022
DOI: 10.47661/afcl.v16i32.54188



ABSTRACT: The present paper aims to expose the arguments and the main similarities and differences between two classical philosophers, namely Plato and Aristotle, on the concept of good. Gadamer declares that Aristotle inaugurates practical philosophy when he criticizes Plato's idea of "good". But what does it mean? Why does what we call "practical philosophy" not seem to be present in Platonic thought? Aristotle, in fact, grants himself the foundation of an intrinsically practical philosophy from his criticism of Plato's theory of Ideas, under the presupposition of virtues guided by *phronesis*, in an ontology of contingency. However, there seems to be evidence of an ontological reformulation by Plato in the *Philebus* dialogue, which leads us to understand a new proposal for the conception of the good also based on contingency, and no more than an objective universal ideal as seen in the *Republic*. Finally, it is intended to show here how both philosophers, even with clear divergences, can converge and contribute to a synthetic proposal of the good and *eudaimonistic* life.

KEY-WORDS: Practical Philosophy; Plato; Aristotle; Good.

RESUMO: O presente trabalho visa expor a argumentação e as principais semelhanças e diferenças entre dois filósofos clássicos, a saber, Platão e Aristóteles, sobre o conceito de bem. Gadamer declara que Aristóteles inaugura a filosofia prática quando realiza a crítica à ideia de "bem" de Platão. Mas o que isso significa? Por que o que chamamos de "filosofia prática" não parece estar presente no pensamento platônico? Aristóteles, de fato, outorga para si a fundação de uma filosofia intrinsecamente prática em sua crítica à teoria das Ideias de Platão, sob o pressuposto das virtudes guiadas pela *phronesis*, em uma ontologia da contingência. No entanto, parece haver indícios de uma reformulação ontológica por Platão no diálogo *Filebo*, que nos leva a compreender uma nova proposta de concepção do bem também a partir da contingencialidade, e não mais de um ideal universal objetivo, como visto na *República*. Por fim, pretende-se mostrar aqui como ambos os filósofos, mesmo com claras divergências, podem convergir e contribuir para uma proposta sintética do bem e da vida *eudaimonística*.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Prática; Platão; Aristóteles; Bem.

Introdução

Gadamer declara que Aristóteles inaugura a filosofia prática, de fato, quando realiza a crítica à ideia de “bem” de Platão.¹ Mas o que isso significa? Por que o que chamamos de “filosofia prática” não parece estar presente no pensamento platônico? O que há de diferente entre estes filósofos precursores? Não podemos negar que o conceito de bem de Aristóteles, em alguma medida, expressa a herança de seu mestre Platão. O que não podemos negar, também, é que ele propõe, em consideráveis partes, um sentido diametralmente oposto àquilo que aparentemente o mentor da academia desenvolveu acerca do “bem” enquanto conceito filosófico-metafísico.

Sob este espectro, o presente texto visa delimitar e analisar, a partir da investigação conceitual acerca do “bem” em Platão e em Aristóteles, aproximações, distanciamentos e contribuições de ambos para uma ideia concreta e sintática sobre o “bem”. O elo de ligação aqui será a proposta de vida boa através da compreensão e vivência do bem, ou, como diz Aristóteles,² do sumo bem, expresso pelo conceito de *eudaimonia* (εὐδαιμονία).

O jovem Platão quis, propriamente com base em sua até então epistemologia e ontologia, formular uma filosofia moral baseada no princípio objetivo da ideia. Isto também é questionado por Gadamer,³

¹ Hans-Georg Gadamer (1900–2002), *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Petrópolis – Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2002 p. 351. Gadamer declara no apêndice escrito em 1978 – intitulado *Hermenêutica como tarefa teórica e prática* – que a filosofia prática aristotélica tem sua gênese na crítica à ideia de “bem” platônica. E com isso pretende indicar que a hermenêutica filosófica tem seu *modus operandi*, ou melhor, sua *práxis* a partir da *phrónesis* aristotélica, em extrema oposição ao método científico vigente que, em sua opinião, é epistemologicamente reducionista.

² Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, livro I, p. 120

³ GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo, Ed WMF Martins Fontes, 2009.

visto que talvez desde o início Platão toma a experiência sensível como algo dado. Porém, uma vez que não temos concordância sobre essa questão, vamos avançar com a concepção inicial, pois nosso objetivo maior é apontar reformulações e maior clarividência do pensamento platônico em direção à contingencialidade. Aristóteles, por outro lado, entendeu que falar do correto a ser praticado deve ser feito visando e analisando questões práticas, ou seja, ante um critério de validação contingencial. Na *República*, por exemplo, segundo nossa proposta inicial, Platão, através de Sócrates, tem o “bem”, ontológica e epistemologicamente falando, como o princípio dos princípios, que funda o ser das coisas e a possibilidade de conhecê-las, sendo uma ideia além do próprio ser. Deste Platão, Aristóteles parece distanciar-se fortemente, dado que o estagirita delimita o conhecimento como a apreensão racional dos fenômenos empíricos, não podendo ser o “bem”, enquanto abstração última, o fator epistemológico e ontológico de todas as coisas cognoscíveis.

O problema se instaura quando lemos alguns diálogos tardios, como o *Parmênides* e, principalmente, o *Filebo*, onde Platão demonstra novas considerações em sua teoria, propondo algo muito parecido com o que o próprio Aristóteles defende. Neste sentido, uma das chaves para encontrar espaço de correspondência entre ambas as posições será justamente a partir de tal reformulação ontológica do pensamento platônico nos diálogos supracitados (enfaticamente o *Filebo*) e o conceito de *phrónesis* exposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. O que torna a questão ambígua é Aristóteles realizar sua crítica a Platão não parecendo haver considerado a *mea culpa* exercida por seu mestre. Ainda a estranheza continua pela tradição filosófica ainda tratar Platão por certos “chavões filosóficos” como “dualista”, “idealista”, quando na verdade sua reformulação aponta para um Platão que não propõe entidades metafísicas fora do mundo, mas uma “mistura entre os mundos” explicado através de analogias.

Enfim, nosso texto delimitar-se-á a explicar o conceito de “bem” já reformulado por Platão a partir do diálogo *Filebo* em comparação (ou seja, se há correspondência, corroboração ou aproximações) com a proposta aristotélica na *Ética a Nicômaco*, tendo o conceito de *phrónesis* como pano de fundo deste cenário sintético. Não interessa aqui explicar acerca dos debates adjacentes ao tema central, como os brevemente expostos no parágrafo anterior. Fiquemos restringidos às comparações conceituais já propostas. Trocarei a ordem cronológica para fins expositivos, a saber, demonstrar como Platão parece convergir, e não mais divergir, com a proposta aristotélica. Em um primeiro momento falarei sobre Aristóteles e o bem como o objetivo teleológico de todas as atividades humanas,⁴ tendo a *phrónesis* como perceptora e realizadora deste bem para o ser humano. Em seguida, elucidarei o bem e sua relação com o conhecimento e o prazer no *Filebo*, com a nítida presença da contingência nessa nova formulação. Concluirei apontando os distanciamentos e aproximações entre os filósofos estudados.

I

Se lermos Aristóteles a partir da *Metafísica*,⁵ *Tópicos*,⁶ ou qualquer outra que seja sua obra sobre filosofia teórica, notaremos um escritor vorazmente científico e sistemático. Na *Ética a Nicômaco*, o pensador, não sem motivo, muda sua característica. Para ele, se formos falar sobre filosofia prática, devemos fazer a partir de suas próprias prerrogativas. Ou seja, faz-se necessário, então, entender que a filosofia prática, *per se*, não é um quesito científico e objetivamente estabelecido. Pelo contrário,

⁴ Idem, p. 118.

⁵ “Metafísica” foi o termo posto por Andrônico de Rodes ao reunir uma série de livros de Aristóteles sobre o que ele denominou “filosofia primeira”, a reflexão filosófica sobre questões abstratas, a ciência das primeiras causas.

⁶ Livro que faz menção a como se constitui a arte dialética, e que faz parte do conjunto de seis livros que formam o *Órganon* (Tópicos, Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores e Elencos Sofísticos).

Aristóteles entende que se trata de uma questão circunstancial e que deve ser pensada como tal.

Obviamente Aristóteles não perde seu teor altamente argumentativo e sua obra acerca da filosofia prática não é menos filosófica. Tão somente restringe o que trata do agir no mundo a partir do que o mundo é. A realidade contingencial é o espaço onde a filosofia prática opera e, para tanto, não é passível de determinação científica. Então, se o mundo é circunstancial, as ações corretas seguirão esse pressuposto. O próprio Aristóteles esclarece:

Sendo assim, já que a presente investigação não visa, como outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil), cumpre-nos examinar a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-las; com efeito, as ações determinam igualmente a natureza das disposições morais que irão criar-se, como já dissemos. (ARISTÓTELES, 1996, p. 138).

Este alvo aqui descrito aqui é o “bem”, afinal, Aristóteles começa a explanação deste conceito declarando que “o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (ARISTÓTELES, 1996, p. 118). A finalidade da ação é o que importa, sendo ela a próprias atividade ou o seu fruto. Desejamos uma finalidade e o que decorre dela é também desejado, pois se não visamos a uma ação/postura final, prosseguiríamos *ad infinitum* e todo desejo seria vão. Tal finalidade, portanto, deve ser o bem, o qual devemos conhecer, visto que é conveniente à razão. O objetivo, portanto, é conhecer o bem e saber de quais ciências ele é objeto. Conforme nos explica David Ross:

Toda acção tende para algo diferente dela própria, e da sua tendência para produzir isto deriva seu valor. A ética aristotélica é nitidamente teleológica. Para si, a moralidade consiste na execução de certas acções, não porque consideramos como certas em si mesmas, mas porque

reconhecemos serem as capazes de nos aproximar mais do “bem para o homem”. (ROSS, 1987, p. 194)

Na investigação aristotélica, o bem se parece equivalente à finalidade da ciência política (da *pólis*, da sociedade), afinal, esta ciência deve ter o bem como premissa básica, uma vez que possui caráter determinante às outras ciências (ex.: a estratégia, a economia e a retórica). Nessa perspectiva, por mais desejável que seja atingir uma finalidade particular, mais louvável é atingi-la para um grupo ou sociedade. E por isso a equivalência dos conceitos, pois ambos pretendem legislar sobre a ação dos indivíduos e/ou nação. Consequentemente, a investigação do bem é, de certo modo, uma investigação da ciência política.

O bem, por sua vagueza conceitual, mostra-se, ontologicamente falando, muito mais convencional do que natural. Aqui Aristóteles parece querer mostrar o suposto erro platônico de que o bem existe como uma entidade universal presente na ideia (e que, portanto, deve ser buscada/encontrada), do qual as coisas boas derivam. Sobre isso ele declara:

[...] obviamente ele não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma. Além disto, já que há uma ciência única das coisas correspondentes a cada Forma, teria de haver uma única ciência de todos os bens; mas o fato é que há muitas ciências. (ARISTÓTELES, 1996, p.123)

O bem não pode ser universal, pois apareceria idêntico em todas as coisas boas; se assim o fosse, saberíamos identificá-lo imediatamente, entretanto isso não procede. Seguindo o pensamento platônico descrito

por Aristóteles, indaga-se: nada fora da ideia seria bom?⁷ O bem, à vista disso, não é uma generalidade correspondente a uma ideia. Já que a ideia é uma única ciência das coisas correspondentes, deveria haver uma única ciência de todos os “bens”. O que não há.

Como objeção a isso, poder-se-ia dizer que se deve diferenciar os bens de duas maneiras: alguns devem ser bons em si e outros em função destes (úteis). Mas se há divisão e contrariedade, então a ideia não existe, da mesma maneira que identificamos a ideia do branco (brancura) na neve e na parede branca, deveríamos identificar o bem em qualquer instância, o que não acontece, dado que divergimos constantemente sobre a natureza do bem. A tentativa de encontrar a ideia do bem não se torna necessária para Aristóteles, aliás, para ele é impossível. Trabalhando com o bem como um protótipo, conheceremos os bens. Não parece imprescindível ao médico saber deste “bem em si” universal, mas o bem que o faça curar, e assim por diante.

Sobre o que se pretende aqui, ou seja, conhecer a natureza do bem em Aristóteles, nota-se que ele se demonstra diferente nas mais variadas atividades: na medicina é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa. Em tudo notamos, mais uma vez, que o bem é o que todas as atividades visam. E este é o lugar onde a *phrónesis* toma lugar, pois é ela o instrumento da *reta razão*⁸ (ὀρθος λόγος - *órthos lógos* = um *logos* correto) que se presume saber identificar os meios e os fins corretos de cada atividade.

Portanto, vemos a *phrónesis* como condição imperativa para a execução do bem. Mas o que é *phrónesis*? *Phrónesis* é uma virtude no âmbito das virtudes intelectuais responsável pela realização efetiva da ação moralmente virtuosa. Ela é a ponte, o elo de ligação entre as virtudes intelectuais (o conteúdo virtuoso da parte calculativa e

⁷ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro I, p. 124.

⁸ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro VI, p. 216.

cognitiva da alma) e as virtudes do caráter (virtudes e hábitos que efetivam a ação virtuosa). Detalhadamente falando, a *phrônesis* analisa o contexto em que dado dilema moral se instaura e, a partir dos pressupostos das virtudes, identifica os extremos, define a mediedade e, por conseguinte, o caminho e decisão a tomar para atingir o bem. Com isso percebemos que a *phrônesis* é intrinsecamente necessária para que alguém pratique a virtude, logo, o bem. Como diz Ross:

Para ser moralmente virtuoso é preciso possuímos em nós mesmos a sabedoria prática (*phrônesis*), ou seguirmos o exemplo ou preceito de alguém que a possua, pois é pela aplicação de princípios gerais, por um processo de raciocínio, às circunstâncias particulares que determinamos a ação conveniente. (ROSS, 1987, p. 201)

Os princípios gerais dos quais aqui se fala são os guiados pela reta razão. Até mesmo os sentimentos devem ser submetidos a ela, em prol do bem, pois é também conforme o sentido do dever. E mesmo Aristóteles não querendo admitir uma exatidão neste processo, é fácil identificar que há uma fórmula básica na qual “conhecemos primeiro os extremos e deles inferimos o justo meio.” (ROSS, 1987, p. 202). Neste ponto, defendo que a filosofia prática de Aristóteles tanto não é objetivista, quanto menos relativista. Parece-me claro que é circunstancial, uma vez que baseada em princípios fixos e guiados pelo padrão da razão. Ou seja, o conjunto de virtudes (e o conhecimento, hábito e relevância das mesmas) servirão de sustentação pela qual a *phrônesis* age com vistas a atingir o alvo (bem) circunstancial.

O conceito de *phrônesis* sofre alterações no próprio Aristóteles. Enquanto na *Metafísica* esse termo era utilizado quase que como um sinônimo de *sophia*,⁹ e nos *Tópicos* para representar o conhecimento

⁹ Aristóteles. *Metafísica*, livro II, p. 148.

imutável e suprassensível, na *Ética a Nicômaco*, como bem diz Aubenque:

[...] a mesma palavra *phrônesis* designa uma realidade completamente diferente. Não se trata mais de uma ciência, mas de uma virtude. Esta virtude é, por certo, uma virtude dianoética, mas no interior da dianoia ela não é sequer a virtude do que existe de mais elevado. (AUBENQUE, 2003, p. 22)

A *phrônesis*, portanto, sai do mundo da epistemologia, por assim dizer, e vai ao mundo da ética. No livro VI da *Ética a Nicômaco* a *phrônesis* diz respeito ao mundo contingencial. A análise deste termo demonstra um deslocamento notável de valores: antes altamente requerida como o topo do conhecimento imutável e científico, agora quiçá seja a mais elevada dentre as virtudes. A partir de Aubenque vemos mais claramente que a *phrônesis* nada mais é que o caminho entre o conteúdo virtuoso que o agente moral traz consigo diante do dilema e decisão moral. Por conseguinte, aqui a postulamos como a realizadora da ação virtuosa. A *phrônesis*, mais uma vez enfatizamos, não se encaixa em uma espécie de conhecimento científico, tampouco é uma conjectura ou opinião. Trata-se da excelência da deliberação.

Deliberar excelentemente, segundo Aristóteles, é saber delimitar a mediedade (ou meio-termo) em cada ação. A mediedade é a melhor opção segundo a reta razão, pois é melhor agirmos sem demasia, que sobressaia aos propósitos da ação, tampouco insuficientemente, que não atinja seu objetivo. Subscreeve Aristóteles:

[..] há um certo alvo a visar, no qual as pessoas que usam a razão fixam o olhar para intensificar ou relaxar os esforços no sentido de adotar o meio-termo; e há um certo padrão determinando o meio-termo, que dizemos situar-se entre o excesso e a falta e ser conforme à reta razão. [...] é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos

esforços ou insuficientemente, mas até um ponto intermediário e de conformidade com a reta razão. (ARISTÓTELES, 1996, p. 216).

Porém, podemos objetar declarando que se pode deliberar para atingir finalidades más. A isso, Aristóteles responde:

Excelência na deliberação em geral, então, é aquilo que leva a resultados corretos com referência à finalidade em geral, e excelência na deliberação em particular é aquilo que leva a resultados corretos com referência a uma finalidade particular. Portanto, se é característico das pessoas de discernimento (*phrónesis*) deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento (*phrónesis*). (ARISTÓTELES, 1996, p. 226).

Será papel da *phrónesis*, pois justamente age conforme a *reta razão* (pressupõe-se aqui que a razão acusa para o intelecto o que é correto), utilizar-se benevolmente da deliberação para o agir de modo correto. Ainda mais, a determinação dos limites do meio-termo feita pela *phrónesis* é o que garante a efetiva realização da ação virtuosa, propriamente dita. A mediedade em si é o alvo e fim a ser atingido em cada ação virtuosa, pois é nessa regra que se encontra o bem.

A reta razão é, logo, o fator que condiciona que tenhamos a *phrónesis* e que traz à existência o *phrônimos*. Mas o que seria a reta razão que Aristóteles condiciona com tão alta postulação? Angioni¹⁰ nos propõe pensar a reta razão como um procedimento no qual, num sentido calculativo, seja pela inteligência ou identificação dos extremos,

¹⁰ Lucas Angioni, em seu artigo *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI*, traz uma concepção de que a *phrónesis* só pode ser pensada conjuntamente às virtudes do caráter. Uma é condição de possibilidade para a outra.

encontramos a mediedade, e na mediedade, a ação correta. Mais detalhadamente, Angioni:

Trata-se do procedimento pelo qual a parte calculativa da alma, da qual a phronesis é a virtude, submete um ‘alvo’ (suposto como fim) a uma delimitação ulterior, que o especifica de modo mais claro e adequado aos casos particulares. (ANGIONI, 2011, p. 308)

Neste sentido, também declara Dorothea Frede:

O mais significativo na ética de Aristóteles é sua distinção entre dois tipos diferentes de capacidades ou habilidades humanas que são responsáveis pela qualidade de vida: (i) ‘virtudes éticas’ ou ‘virtudes de caráter’ que regulam os desejos (e aversões) em relação aos fins ou objetivos a serem alcançados (ou evitados) pela ação, e (ii) ‘raciocínio prático’ (phronêsis), a capacidade da parte racional da alma que seleciona os meios para realizar esses fins. (FREDE, 2015, p. 18, tradução própria¹¹).

Ainda na explanação do conceito de bem, deve-se concordar que existem bens que são caminhos para atingir uma finalidade. No entanto, o bem supremo, assim postulado, é o mais final dos bens, o “fim dos fins”, que é sempre desejável em si. A isto, Aristóteles argumenta ser a felicidade, pois ninguém a escolhe com vistas a outras coisas, mas, pelo contrário, executa-se atividades com virtude, visando, acima de tudo, ser feliz. Contudo, sobre o que se trata a felicidade, nisto há divergências. O que se deve tomar em consideração é que o conceito aristotélico de felicidade não se trata de condições humanas circunstanciais, mas de

¹¹ Original: “Most significant in Aristotle’s ethics is his distinction between two different kinds of human capacities or abilities that are responsible for the quality of life: (i) ‘ethical virtues’ or ‘virtues of character’ that regulate the desires (and aversions) concerning the ends or aims to be attained (or avoided) by action, and (ii) ‘practical reasoning’ (phronêsis), the capacity of the soul’s rational part that selects the means to realize those ends.”

uma experiência prática.

II

Na esteira do pensamento platônico tardio, o diálogo *Filebo* traz em seu desenvolvimento uma reformulação conceitual que demonstra um raciocínio maduro e conivente com as descobertas científico-matemáticas de sua época. Tendo como fio condutor da discussão a investigação acerca da natureza (ou seja, aquilo que torna uno) dos conceitos de conhecimento e prazer, não dificilmente notamos que a questão principal é como tais conceitos corroboram ou expressam um conceito maior: o bem. A propósito, o bem no *Filebo* não é menos querido como na *República*, por exemplo, onde figura como uma ideia além do próprio ser. Por se tratar de um conceito presente em todas as suas obras (inclusive nas doutrinas não escritas) em altíssima consideração, podemos dizer que ele se demonstra variado em nuances, aplicações e, em alguns casos, reformulações (como creio ser o caso do *Filebo*). Tal qual em Aristóteles, para Platão o bem traz em sua concepção a proposta de resposta e oferta dos preceitos necessários para o bem viver, para a felicidade, afinal, a grande pergunta que permeia o diálogo é no que consiste a vida feliz.

No *Filebo*, Platão propõe, através de Sócrates, uma resposta à vida devassa de seus interlocutores Filebo (que dá nome ao diálogo) e Protarco (seu principal debatedor), a partir do movimento dialético entre conhecimento e prazer, culminando naquilo que poderemos inferir como o bem e como ele é capaz de proporcionar a obtenção da vida realmente *eudaimonística*. A argumentação socrática, portanto, gira em torno de mostrar “[...] o estado e a disposição da alma capaz de fornecer a todos os homens uma vida feliz.” (PLATÃO, 2012, p. 27) e culmina em mostrar que, nesta empreitada, não há prazeres legítimos sem conhecimento prévio, tampouco que uma vida sem prazer não é uma

vida que valha a pena ser vivida. A vista disso, parece claro que não é só o conhecimento, sequer só o prazer a prerrogativa para a felicidade, mas a mistura de ambos. Afinal, se por um lado o prazer parece necessário para gozar a vida, não é qualquer prazer, mas aqueles delimitados como puros pelo único instrumento capaz de realizar isso, a saber, o conhecimento.

Entretanto, como o diálogo chega a essas conclusões? O desenvolvimento se dá a partir da investigação da natureza dos alvos aqui descritos: conhecimento e prazer. Ao investigar a natureza de algo, pretende-se saber a essência, ou, para usar o termo platônico, o uno. Tendo o conhecimento do uno, sabe-se o seu conteúdo e o conteúdo de suas consequências. Inclusive, o diálogo inicia com um longo prefácio dialético-metafísico lidando com a questão uno-múltiplo. Com ênfase no prazer, é mister entendermos se é possível, nesse sentido, conhecer sua essência, visto que o prazer por ser dissemelhante e indiscriminado é passível de experimentação por qualquer um, como relata Sócrates:

Observa, com efeito, o seguinte: dizemos que o homem intemperante tem prazer, mas também que o moderado tem prazer em ser moderado; e também que o homem tolo cheio de tolas opiniões e tolas expectativas tem prazer, mas também aquele que pensa, por sua vez, tem prazer em pensar. Como alguém ao dizer que esses prazeres, cada um deles, são semelhantes, não seria tomado - com todo direito - por um homem tolo? (PLATÃO, 2012, p. 29).

Assim, Sócrates demonstra que não há a possibilidade do bem consistir no prazer se este é múltiplo e indefinido, dado que as coisas prazerosas possuem consequências tanto boas quanto más.

Poder-se-ia objetar: coisas terem distinções não significa que elas não tenham uma base ou estrutura essencial que as identifique e classifique. Por exemplo, na música há uma gama extensa de variações, mas para ser música deve conter elementos básicos como ritmo e

harmonia. Mesmo assim, parece difícil identificar intrinsecamente ao prazer o uno, a não ser uma sensação psico-física de satisfação. Perceba que, todavia, até mesmo tal definição não é da natureza do prazer, mas do conhecimento. Aliás, toda e qualquer definição pressupõe conhecimento. E aqui chegamos no ápice da argumentação socrática: não há como definirmos coisas sem o conhecimento. Logo, para realizar qualquer descrição, necessita-se do conhecimento para fazê-lo.

Outrossim, se o prazer demonstra-se variado, é necessário fazer um exercício investigativo para chegar à sua natureza (ou a compreensão do uno). A estratégia socrática estabelece-se na proposta de descoberta do uno pela análise de suas partes, notando que cada ramificação tem papel essencial, constitutivo e não passível de desintegração¹² do todo. Isso até que se possa entender, notar e chegar a uma conclusão lógica do todo como unidade. Um dos exemplos dado por Sócrates é: as letras, vogais, consoantes, regras, sons, etc. são múltiplos dependentes um do outro, sem exceção, que compõem o que chamamos de gramática (uno). Sócrates convence seus interlocutores da necessidade de diferenciar os vários tipos de prazer e conhecimento, seus gêneros e subgêneros, numericamente exatos, para que se possa tratar ordenadamente a unidade e pluralidade de cada um. Como explica Dorothea Frede:

De acordo com Sócrates, nem o prazer nem o conhecimento tomados por si mesmos podem preencher a conta do que torna boa uma vida humana ao obter nossa felicidade, uma vez que o bem deve ser “perfeito, suficiente e digno de escolha”. Nem o prazer nem o conhecimento passam neste

¹² Isso pode parecer, mas não é, o contrário do que Dorothea Frede propõe em seu artigo *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. Pelo contrário, corroboro com a filósofa que a metodologia socrática foi de desintegrar os muitos prazeres para alcançar sua unidade, ou aquilo que lhes é comum. Meu ponto é que isso só pode ser pensado a fins somente de método, e não literalmente. Obviamente que o foco do artigo é o fato de que os prazeres puros, inclusive, podem ser dolorosos, desde que com conteúdo nobre e resultante de bondade (restaurados em prazer).

teste. Pois ninguém poderia querer uma vida de prazer sem qualquer tipo de razão, nem uma vida de razão sem um pedaço de prazer. Somente uma vida mista que contenha prazer e razão é suficiente a esse respeito [...]. (FREDE, 2006, p. 427, tradução própria¹³)

Isso revela muito da metodologia do *Filebo* sob o novo pressuposto ontológico: impor as necessidades prévias ao diálogo, incorporando o limite (*peras*) e o ilimitado (*ápeiron*) da realidade dada. O prazer, portanto, se demonstra indeterminado, uma vez que sua unidade não está clarividente ao conhecimento; e o conhecimento é o limitado, pois é o que evidencia, classifica e uniformiza as coisas.

É importante destacar a reestruturação ontológica de Platão, pois tal reestruturação é o que propriamente o permite considerar algo tão contingencial como o prazer no esquema fundamental da vida boa. Lembremos o Platão da *República*, já dantes destacado. Na analogia com o sol do livro VI da *República* o filósofo deixa claro que o Bem (com “b” maiúsculo) é o que há de mais transcendental à realidade, inclusive em relação ao próprio ser, em uma extrema tentativa de exatidão matemática com conceitos abstratos. O modelo analógico proporcional todavia é ferido com a descoberta dos irracionais, a saber, números que não podem ser representados na forma “A sobre B”, o que os torna grandezas incomensuráveis. Como melhor explica Maura Iglesias:

Estava-se diante de uma grandeza que não podia ser compreendida, nem sequer nomeada, uma grandeza que não era número, que não se submetia à medida, um indeterminado, um *alagon*, algo que não pode ser nem

¹³ Original: “According to Socrates, neither pleasure nor knowledge taken by themselves can fill the bill of what makes a human life good by procuring our happiness, since the good must be “perfect, sufficient and worthy of choice.” Neither pleasure nor knowledge passes this test. For nobody could want a life of pleasure without any kind of reason, nor a life of reason without a morsel of pleasure. Only a mixed life that contains both pleasure and reason is sufficient in that respect [...]”

captado pelo raciocínio e nem mesmo nomeado. Ao tentar captar ou nomear tal grandeza, estamos sempre aquém ou além dela, nunca nela mesma. Isso, para os pitagóricos e para Platão, teve sérias implicações ontológicas. Pois eles não se interessavam somente por cálculos, mas, sobretudo, pelo que as coisas todas “são”, e o ser dessas grandezas mostrava-se avesso a qualquer inteligibilidade. (IGLESIAS, 2007, p. 95)

Como é sabido, para a filosofia antiga, em especial pelos pitagóricos e pelo próprio Platão, a matemática era fundamental para explicar os eventos da realidade. Por isso, reconhecer que há uma lacuna no eixo inteligível, mas que mesmo assim faz parte da realidade, não poderia fazer Platão repensar e reformular sua ontologia, a partir de uma compreensão do contingente?

O conceito de ideia da *República*, nesse sentido, se torna frágil, uma vez que, conceitualmente, a ideia é a unidade determinada de multiplicidade. No entanto, tal multiplicidade é carregada de indeterminações. Isso, *per se*, introduz uma indeterminação naquilo que se pretende ser determinado (ou determinante). A partir da teoria das proporções de Eudoxo, os irracionais passaram a ser “tratáveis” pela matemática e, conseqüentemente, pelo modelo filosófico pretendido por Platão, agora reformulado. É uma teoria, obviamente, aproximativa que não mais possui a pretensa tentativa de um conhecimento total, mas necessariamente dialético.

Mas afinal, o bem é o saber ou o prazer? Agora, no *Filebo*, sob a égide dessa nova perspectiva, o prazer com sua indeterminação pode também ser tratado em harmonia com a cognoscibilidade provinda da atividade racional (via aproximação, delimitação, teoria de Eudoxo). Isso se dá porque na ontologia do *Filebo*, Platão faz do indeterminado (*apeiron*) pertencente às coisas que são agora (*ta nun onta*) assim como o limite (*peras*), pela mistura dos dois (*meikton*) dada a causa (*aitia*) necessária da mistura. Essa é a chamada quadripartição do *Filebo*.

Cada gênero tem marcadamente uma natureza única, mas que constitui uma unidade perfeitamente determinável. 1) *Apeiron*: tudo que nos aparece como tornando-se “mais” ou “menos”. Ex.: “mais quente e o mais frio”; 2) *Peras*: tudo que não admite esses caracteres, mas seus contrários, a saber, o igual e o dobro, e o triplo... sucessivamente, com uma medida estabelecida matematicamente. Como revela Iglesias, “Assim, poderíamos dizer que o *apeiron* seria um *continuum* qualitativamente determinado, mas quantitativamente indeterminado, sobre o qual vai incidir o limite (*peras*).” (IGLESIAS, 2007, p. 19); 3) *Meikton*: justamente o resultado da adjunção de limite ao ilimitado. Resulta da imposição de limites quantitativos no indeterminado (que é qualitativamente já determinado). 4) *Aitia*: o motivo epistemológico necessário para resolver o problema; Obviamente tudo no mundo sensível é nitidamente observado como tendo seus limites próprios, como resultado dessa mistura (*meikton*). Platão dá o exemplo das produções de coisas como a música e as estações do ano. Esse tipo de produção ele diz ser uma *gênesis eis ousían*.

Diante dessa nova composição, Platão vê-se obrigado a admitir uma noção de ser atingido pela *gênesis*, e não mais transcendente. Por isso, como explicar que o mundo sensível, não pertencente aos verdadeiros *onta*, tem ser? O problema não repousa somente no ser das ideias e seus paradoxos, mas também no ser do mundo sensível que por mais que não seja verdadeiramente, de alguma forma é. Explica Iglesias:

“[...] aceitemos que é a relação com os verdadeiros *onta* que dá inteligibilidade ao sensível. Recorramos pois a essa noção de que há, ao lado da imposição de um limite qualquer que cria uma coisa qualquer no sensível, certas criações que representam, ainda que instavelmente, a imposição do limite perfeito para a produção mais próxima possível do ser dentro do sensível. Não se trata absolutamente da idéia. É a criação demiúrgica divina, que, provavelmente imitando a idéia,

impõe limites perfeitos no apeiron.” (IGLESIAS, 2007, p. 109)

Parece que a aplicação do *peras* no *apeiron* resulta (*meikton*) numa proposta metodológica que ainda consiga manter a proposta do inteligível como ferramenta coercitiva do mundo sensível (*aitia*). A justificativa está em perceber que na realidade não há a possibilidade de uno sem com que este se identifique com o múltiplo. O uno está na multiplicidade, como o múltiplo está na unidade. Logo, o conhecimento, que se propõe a ser uno, também manifesta-se no múltiplo, bem como o prazer, que é múltiplo, pode ser uniformizado. Ademais, aquilo que se mostra uno no geral, em suas partes manifestam contrariedades, e o conhecimento não foge desse paradoxo. É a partir da henologia¹⁴ que tal paradoxo encontra seu fundamento epistêmico: a atividade dialética entre o uno e o múltiplo. O primeiro lança as bases para a apreensão do real, enquanto que o segundo dá os dados contingenciais para que tal base possa se apropriar ou se adaptar.

O diálogo *Filebo*, portanto, demonstra que o bem não se satisfaz somente com o conhecimento, pois este o limita à *nous*, sem levar em consideração a circunstancialidade; tampouco se satisfaz com o prazer, porquanto este lança fora toda e qualquer probabilidade de universalidade. A forma de unir uno e múltiplo no que concerne ao bem é a mistura de ambas as partes. Essa mereologia, ou ontologia da composição, é procedimentada a partir da quadripartição dos princípios do real. É o instrumento utilizado por Platão para essa ontologia do bem, da vida boa, a agatologia, isto é, a análise de cada parte desses elementos de forma individual: localização dentro da realidade (o conhecimento no limite e na causa, e o prazer no ilimitado e na mistura) de forma a

¹⁴ Estudo conceitual da mistura realizada nessa dialética uno-múltiplo. Conceito amplamente conhecido, porém extraído, neste caso, assim como o de mereologia e agatologia posteriormente citados, do texto de Francisco Bravo *Ontología y Ética en el Filebo de Platón*, In *Estudios Platónicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*, de Marcelo Perine (Org.). São Paulo, Edições Loyola, 2009.

testificar a vida boa como sendo, necessariamente, a harmonia de ambos, a boa harmonia.

Conclusão

Dadas as exposições acima, vemos duas maneiras de lidar com o problema do bem. Parece nítida, no entanto, a diferença dada por Aristóteles em não exigir um fundamento univocamente teórico para sua filosofia, literalmente, prática. Platão, por outro lado, mesmo atentando para a realidade contingente ainda se vê forçado, diante de sua própria proposta de filosofia (rigidamente teórica e objetiva), a atribuir inteligibilidade ao sensível como forma de se justificar epistemologicamente. Sem embargo, o que permanece de mais curioso, mesmo Aristóteles sendo um ferrenho crítico à Teoria das Ideias de Platão¹⁵, e não a considerando prática, são as inúmeras semelhanças conceituais.

Aristóteles se manteve convicto de sua crítica à Platão, mesmo depois de um Platão reformulado. Gadamer declara:

No final, a liberalidade de Platão teria ido tão longe, que ele teria admitido não só diversas teorias sobre a relação das Ideias com os Números e as Coisas, como também a contestação aristotélica do Ser autônomo das ideias? Afinal de contas, é certo, e hoje ninguém mais iria contestá-lo seriamente, que Aristóteles desde o início criticou a teoria das ideias de Platão, embora fosse e tenha permanecido platônico até suas obras tardias. (GADAMER, 2009, p. 16)

O debate sobre os motivos de Aristóteles não possui conclusividade. O que sabemos é que o critério Aristotélico para filosofia prática é que ela assuma a prerrogativa da praticidade. Por conseguinte, este fator toma maior vigor quando Aristóteles atribui à

¹⁵ Hans-Georg Gadamer. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. p. 16.

investigação moral (que tem como finalidade o bem) equivalência com a ciência política e Platão arroga precisamente o contrário ao afirmar que o correto não deve se atrelar a parâmetros convencionais e a opinião pública,¹⁶ mas àquilo que possa delimitar um critério objetivo.

Mesmo assim, como já disse, há muitas semelhanças do Aristóteles da *Ética a Nicômaco* com o Platão do *Filebo* sobre o conceito de bem. Tanto que Gadamer, ao comentar o diálogo *Filebo*¹⁷, para corresponder conhecimento e prazer, tem os termos *phrónesis* e *hedone* e sua mistura para situar o bem. Veja que é o mesmo conceito, o de *phrónesis*, que Aristóteles utiliza como a virtude que delimita a mediedade onde situa-se o bem. Claro que em Platão *phrónesis* assemelha-se à *sophia*, porém tem o mesmo teor contingencial presente em Aristóteles.

Sendo críticos assíduos, concordaremos com Aristóteles que não há como declarar a filosofia moral de Platão como sendo intrinsecamente prática, pois essa separação entre o noético e o sensível ainda permanece mesmo na reformulação do *Filebo*. Não obstante, o que não podemos negar é que a concepção platônica evoca praticidade, mesmo fora de sua zona de prerrogativa.

Quando vemos Platão relatar conhecimento como o que delimita os prazeres puros e, num processo dialético, tal mistura proclama o bem, não há como não associar a Aristóteles e sua reta razão (*óρθος λόγος*) já aqui descrita, onde ambas concepções possuem a mesma funcionalidade e concluem no mesmo ponto. O fator determinante para estipular uma diferença considerável é que em Platão o bem ainda continua sendo esse fator determinante para as coisas boas (Uno para o Múltiplo); já em Aristóteles o bem é, na verdade, o resultado obtido diante da prática das

¹⁶ *Idem*, p. 20.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. p. 204. Tese de doutoramento de Gadamer sobre o diálogo *Filebo*, com o título original *Platos dialektische Ethik*, publicado em Heidelberg, 1931.

virtudes (Múltiplo para o Uno). Para além de todo pressuposto teórico que Platão insiste em delimitar antes de concluir um ponto, vale lembrar que a questão do bem no sentido da *areté* sempre foi presente em seus escritos, não sendo uma novidade aristotélica, mas mais uma convergência entre ambos. Isso é muito importante para concluir não somente semelhanças, mas pontos cruciais que podem nos levar a uma filosofia prática em Platão. *Areté*, por natureza, é de teor indeterminado, caracterizando, mais uma vez, a contingencialidade não obscura do pensamento platônico.

Um dos principais pontos da crítica aristotélica é sob o viés da *tékhnē*. Uma vez que em Aristóteles o bem possui um aparato tão prático que é comparado e exemplificado pela obra técnica de medicina e da educação física¹⁸, por exemplo. Isso em Platão não parecia possível, uma vez que o conhecimento do bem é diferente de todo conhecimento humano conhecido, pois ele preza olhar para além das hipoteticidades da *dóxa* a fim de encontrar a unidade inequívoca sobre a questão. Entretanto, no caso do *Filebo*, o que vemos é não mais um discurso sobre a Ideia do bem, mas sobre a questão do bem, propondo, como diz Gadamer “[...] até que ponto a paixão do impulso e a consciência do pensamento podem conduzir, na vida, a um equilíbrio harmônico.” (GADAMER, 2009, p. 31). Aqui parece encerrar a tentativa de mostrar o que é ideal, para o que é melhor, tendo em vista a descoberta da inexatidão da realidade em suas circunstancialidades e variáveis matemáticas.

Portanto, no *Filebo*, o bem parece ser o objeto que exerce a função intrinsecamente prática de orientação para a vida justa, na medida que está nesta mistura entre conhecimento e prazer, culminando na máxima da moderação, comedimento, racionalidade. Onde vemos essa mesma funcionalidade? Na *phrónēsis* aristotélica. Inclusive os

¹⁸ Aristóteles. Ética a Nicômaco, livro I, p. 123.

resultados são extremamente similares. A *phrônesis* possibilita que saibamos enxergar a mediedade dos meios e fins necessários para a ação moralmente correta, acarretando na prática do bem.

Trabalho financiado com bolsa de incentivo à pesquisa CAPES/PROSUC.

Referências

- ANGIONI, Lucas. **Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI.** In *Dissertatio revista de filosofia* [34] p. 303-345, 2011.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** São Paulo, Ed. Nova Cultural: Coleção Pensadores, 1996.
- ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo, Edições Loyola, 2002. V. II
- ARISTÓTELES. **Tópicos.** In *Organon.* Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles.** São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- BRAVO, Francisco. **Ontología y Ética en el Filebo de Platón.** In PERINE, Marcelo (Org.). **Estudios Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.** São Paulo, Edições Loyola, 2009. p. 167-192.
- FREDE, Dorothea. **Aristotle's Virtue Ethics.** In Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (Org.). **The Routledge Companion to Virtue Ethics.** New York, Taylor & Francis Group, 2015. p. 17-29.
- FREDE, Dorothea. **Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus.** In KRAUT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Plato,** Cambridge Companions Online, Cambridge University Press, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles.** São Paulo, Ed WMF Martins Fontes, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: Complementos e índice.** Petrópolis - Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus.** New Haven - USA, Yale University Press, 1991.
- IGLÉSIAS, Maura. **Ontologia e métrica dos prazeres.** In BENOIT, Hector (Org.). **Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia.** Ijuí, Ed. Unijuí, 2007. p. 89-112.
- PLATÃO. **Filebo.** Edição bilíngue. São Paulo & Rio de Janeiro; Edições Loyola & Ed. PUC Rio. 2012.
- PLATÃO. **A República.** Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 7 ed. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 2001.
- ROSS, David. **Aristóteles.** Lisboa - Portugal, Publicações Dom Quixote, 1987.