

2017.2 . Ano xxxiv . Número 34

CALÍOPE

Presença Clássica

separata 5



2017.2 . Ano XXXIV . Número 34

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

separata 5

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
REITOR Roberto Leher

Centro de Letras e Artes
DECANA Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras
DIRETORA Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira
VICE-COORDENADORA Arlete José Mota

Departamento de Letras Clássicas
CHEFE Fábio Frohwein de Salles Moniz
SUBCHEFE Rainer Guggenberger

Organizadores
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Fernanda Lemos de Lima
Rainer Guggenberger

Conselho Editorial
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira Tania Martins Santos

Conselho Consultivo
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa e editoração
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisão de texto
Rainer Guggenberger

Revisão técnica
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@lettras.ufrj.br

O *Filebo*: prazer e intelecto em confronto

Simone de O. Gonçalves Bondarczuk

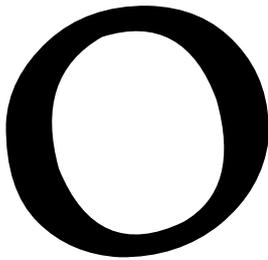
RESUMO

O diálogo *Filebo*, durante muito tempo, foi deixado de lado pela tradição dos estudos platônicos por ser um diálogo tematicamente complexo, tendo em vista a sua aparente falta de unidade, o que levou a tendência dos intérpretes e comentadores, seja na Antiguidade ou nos dias atuais, a se concentrarem em apenas um dos aspectos da obra: o metafísico ou o ético. No entanto, nos últimos trinta anos, o interesse por esse diálogo reviveu com força e a sua pertinência para uma compreensão mais global do pensamento teórico de Platão foi finalmente reconhecida. O presente artigo pretende introduzir o leitor nas questões centrais do diálogo e problematizar as controvérsias em torno do mesmo: Seria a vida dedicada ao prazer e/ou a vida dedicada à reflexão centrais para a constituição de uma vida feliz? Ou seria uma mescla entre essas duas vidas? Qual a relação dessa escolha com a questão teleológica do Bem em Platão?

PALAVRAS-CHAVE

Filebo; diálogos socráticos; prazer; intelecto; o Bem.

SUBMISSÃO 28 dez. 2017 | PUBLICAÇÃO 31 dez. 2017



diálogo *Filebo* de Platão, pela sua complexidade temática e beleza, provocou tantos questionamentos na Antiguidade como suscita ainda nos dias atuais, ao partir de uma questão simples, mas assaz relevante: se o prazer e os seus congêneres são bons ou o Bem; ou, ao invés, se o Bem se constitui na reflexão e nas atividades relacionadas com a mesma; ou talvez, o bem seria uma terceira via, uma espécie de amálgama entre os dois. Não menos interessante do que o tema, do ponto-de-vista formal, a sua estrutura dialógica traz a lembrança os primeiros diálogos socráticos em que o *élenchos*, em sua dinamicidade, põe em movimento o argumento central e segue, à risca, a via da dialética, convidando os primeiros receptores¹ e os leitores modernos a se engajarem de um modo ativo no debate.

Antes de tudo, o diálogo é uma contenda dramática entre prazer e reflexão no qual outras questões relacionadas vão sendo entrelaçadas como: a questão do Uno e do Múltiplo - como se pode chamar por um único nome genérico, prazer, uma multiplicidade de prazeres aparentemente dessemelhantes entre si e o mesmo argumento poderia servir para os conhecimentos; outra questão surge em decorrência dessas, a necessidade de se estabelecer categorias ontológicas para definir o prazer e as atividades relacionadas à reflexão, a saber, o limite, o ilimitado, a mistura e causa da mistura; e, ainda, como tudo isso se relaciona com o projeto ontológico de Platão a respeito do Bem.

O diálogo põe em tensão todas essas questões e nos é apresentado como uma peça dialética com passos tão belos quanto enigmáticos. Como consequência disso, o diálogo apresenta uma aparente falta de unidade temática que, durante muito tempo, foi um empecilho para uma interpretação ampla e integradora do diálogo na sua relação com o *corpus* platônico. O tema do diálogo é o prazer, ou a vida de reflexão, ou o Bem ou ainda, seria sobre uma vida mista, entre as duas, como sendo a mais feliz.

A importância desses temas em relação ao conjunto da obra de Platão, sobretudo, pelas questões metafísicas e éticas

postas em relevo em sua articulação com todo o pensamento platônico sobre o Bem permitiu que os últimos trinta anos assistissem a um renascimento da parte dos especialistas de seu estudo.

Tendo em vista essa polêmica em relação à unidade temática, o esquema de divisão do diálogo já foi apresentado de diversas formas², segundo minha proposta, pode ser estruturado da seguinte maneira:

1 Parte I: Introdução (11a-14b)

- a) As duas teses em disputa: a vida boa ou o Bem consiste na vida centrada no prazer e seus congêneres, ou na vida centrada na reflexão e nas coisas afins a essa (opinião correta e cálculo racional).
- b) A vida feliz é resultante da disposição e da propriedade da alma: haveria um terceiro estado superior a esses dois primeiros?
- c) A proposta de uma via intermediária: o Bem é o prazer, a reflexão, ou ainda haveria uma terceira possibilidade? (14b).

2 Parte II: A estrutura metafísica da realidade e o método dialético da divisão (14c-20b)

- a) O problema do Uno e do Múltiplo em sua versão mais banalizada (14c-14e).
- b) As três *aporias* sobre o Uno e o Múltiplo: a definição da dialética e o seu método de divisão como solução para as aporias (15a-17a).
- c) Os exemplos de limite e ilimitado: as letras articuladas (fonemas) e as notas musicais (17a-18d).
- d) A proposta de aplicação da distinção Uno-múltiplo ao prazer e à reflexão (18d-20b).
- e) Protarco sugere uma “segunda rota de navegação” para repreender Sócrates (20a–b).

3 Parte III: O discurso salvo por uma memória divina.

- a) Nem o prazer nem a reflexão são o Bem, mas uma terceira coisa, diferente dessas duas e superior a ambas (20b-c).
- b) A definição do Bem: os seus requisitos – suficiente, perfeito e digno de escolha (20b).
- c) A aplicação desses requisitos à vida de prazer e de reflexão (20c-22b).

d) Três vidas foram propostas, mas nenhuma das duas primeiras é suficiente e nem digna de escolha. A vida mista ganha o primeiro prêmio (22b-23b).

4 Parte IV: A necessidade de outro mecanismo (*mekhanê*) para argumentar a favor do segundo prêmio (23c-31b).

a) A definição dos quatro gêneros ou espécies nas quais se divide tudo que há no universo: o limite, o ilimitado, a mistura e a causa da mistura (23c-27c).

b) A vida vitoriosa faz parte do terceiro gênero: da mistura (27c-28b).

c) Teleologia cósmica e a inteligência (*noûs*) como “rainha do céu e da terra” (28c-29a)

d) A alma do mundo possui sabedoria e inteligência, pertencentes ao gênero da causa que ordenam e regem todas as coisas. (29a-31b).

e) A inteligência (*noûs*), portanto, pertence ao gênero da causa.

5 Parte V: O exame dos prazeres, a sensação, a memória e o desejo (31b-55c)

a) A fisiologia do prazer: dor e prazer como um par indissolúvel (31b-32b).

b) A psicologia do prazer: a reminiscência (32b-34c).

c) O desejo ou apetite por alguma coisa pertence à alma (34c-35d).

d) O desejo da alma, o tipo de vida correto e o prazer como antecipação (35d-36c).

e) Prazeres verdadeiros e falsos (36c-38c).

f) Percepção aparente e real: pensamento, opinião e discurso (38c-40c).

g) Os estados afetivos têm conteúdo proposicional (40e-43b).

h) O prazer não se identifica com a cessação da dor (43c-46a).

i) Os prazeres mesclados com dores (46a-50e).

j) Os prazeres puros sem mistura com dor, os prazeres sensoriais: a beleza das figuras, os sons, os aromas; e os prazeres da aprendizagem (50e-53c).

k) Conclusão: o prazer é um *vir a ser* (53c-55c).

6 Parte VI: Exame do conhecimento: os conhecimentos, as artes e seu grau de exatidão. A superioridade da filosofia. (55c-64c).

a) Os conhecimentos e as artes com distintos graus de exatidão e de pureza (55c-57e).

- b) A filosofia é superior a qualquer outro conhecimento ou arte (57e-59d).
- c) O Bem é a vida que consiste em uma mescla de sabedoria e prazeres puros (59e-64c).

7 Parte VII: Os ingredientes eidéticos do Bem, o posto dos candidatos na competência pelo bem e a conclusão (64c-67b).

- a) Beleza, proporção, medida e verdade como ingredientes eidéticos imprescindíveis ao Bem (64c -65e).
- b) A “tabela das posições finais” na competição pelo Bem: (i) a medida, o mesurável e o oportuno; (ii) o proporcional e o belo, o perfeito e o suficiente; (iii) a inteligência e a reflexão; (iv) conhecimentos, artes e opiniões corretas; (v) prazeres carentes de dor, isto é, prazeres “puros” (66a-66d).
- c) Conclusão do diálogo: se provou inteiramente pelo discurso que *era injustificada a pretensão, tanto do prazer, quanto da inteligência, de ser o Bem em si mesmo* por não preencherem os três requisitos: autonomia, suficiência e perfeição. Entretanto, existe um prazer superior aos físicos, fruto da paixão pelos discursos oraculares, inspirados pela musa filosófica (66d-67b).

A primeira grande subdivisão do diálogo (partes I a IV) refere-se ao procedimento dialético, e, portanto, ela se reveste de uma importância única para a compreensão da dialética, a ponto de Gadamer³ afirmar: “afinal de contas, em nenhum outro diálogo platônico, a teoria da dialética está tão estreitamente enredada com a prática da dialética como ali”.⁴

Em consonância com esse argumento, Gill⁵ defende a tese de que a forma do diálogo acentua o necessário vínculo entre engajamento cooperativo de ambas as partes e o exercício dialético, rumo a uma compreensão mais aprofundada das realidades e do Bem. Além disso, ele afirma, que nessa perspectiva, o *Filebo* seria excepcional pela importância que atribui a essas características para o aperfeiçoamento de toda a discussão. A ênfase nessas características explicaria porque Sócrates, nesse diálogo, tem de introduzir teoricamente o método dialético como um caminho para superar a primeira *aporia*, surgida com a aparente unidade (14a-e), recolhida e evidenciada no nome ‘prazer’, e a

multiplicidade de prazeres, muitas vezes, até mesmo, contrários entre si. Superar a afirmação surpreendente e paradoxal de que, “o múltiplo é uno” ($\square \tau \square \text{πολλ}\square \text{ε}\square\text{να}\text{ι}$) e a afirmação de que “o uno é múltiplo” ($\text{κα}\square \tau \square \text{ν}\square \text{πολλ}\square$), por meio do discurso, apresenta-se como o grande desafio. Entretanto, Sócrates tentará mostrar a Protarco que esse desafio só pode ser superado pelo exercício da dialética, pois a erística praticada pelos sofistas não pode, adequadamente, dar conta dele.

Na segunda grande subdivisão temática (nas partes V e VI), Sócrates argumenta que incluirá todos os conhecimentos na mistura em busca da vida feliz, mas apenas alguns prazeres: os prazeres puros (da vida teórica e dos sentidos puros), aqueles que não foram misturados com dor e que são verdadeiros por não induzirem ao engano. Esses correspondem aos prazeres estéticos de certos perfumes, de algumas vozes claras, das cores puras e das formas geométricas; e, também, os prazeres intelectuais da aprendizagem e da investigação disciplinada, e os prazeres éticos que seguem as virtudes.

Nos prazeres puros, o que se desfruta é uma experiência da natureza do belo e daquilo que é atrativo em si mesmo,⁶ independente de um estado de tensão que busque somente alívio (51c 6-7), eles ainda estão relacionados à clareza, à precisão e à verdade. Os prazeres impuros, por sua vez, possuem um laço indissolúvel com a dor que Platão procura ressaltar por meio do uso de várias partículas e construções com partículas - $\tau\epsilon$ $\text{κα}\square$ e $\delta\square$ $\text{κα}\square$ -, além do uso do advérbio *háma* (*simultaneamente*), para enfatizar essa conexão estreita.

O prazer autêntico é bom em si mesmo, por natureza, ou enquanto medido ou limitado pela razão calculadora. Platão longe de rechaçar o prazer corporal, de forma arbitrária, como um inimigo, procura integrá-lo a vida feliz, sempre que está acompanhado pela inteligência (*noús*) que pode prescrever-lhe a medida adequada. Comprova-se mais uma vez que a medida e a proporção salvam o prazer e o integram no conjunto de uma vida plena. A defesa da sabedoria acerca dos cálculos dos prazeres

autênticos da vida leva a conclusão de que o sábio (*sophós*) é o homem mais feliz.

O que chama atenção no desenvolvimento do tema é o fato de desde o início Sócrates propor uma terceira via alternativa para definir qual seria a vida mais feliz e que por isso se constituiria no Bem; e continuar insistindo nessa ideia ao longo do diálogo. A insistência em tal possibilidade leva a necessidade do estabelecimento de categorias ontológicas nas quais se possa incluir essa vida misturada de prazeres e atividades do intelecto. Por fim, a conclusão será que o Bem é a vida que consiste em uma mescla de sabedoria e prazeres puros (*Filebo*, 59e-64c).

Esses indícios, na linha de desenvolvimento do tema, nos faz pensar que o propósito ou intenção visado por Platão, no diálogo em questão, seja definir os horizontes dessa vida mista dentro do escopo do seu projeto ontológico sobre o Bem.

A DATAÇÃO DO DIÁLOGO E A GÊNESE DO TEMA

Em relação a sua posição no *corpus platonicum*, pode-se dizer que há um consenso entre os especialistas sobre o *Filebo* ter sido composto nas últimas duas décadas da vida de Platão e fazer parte do seguinte conjunto de diálogos: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*. Os dois primeiros nomes da lista são seguramente anteriores aos outros e, as *Leis*, o último. O *Crítias* tem uma relação de continuidade com o *Timeu* e a posição do *Filebo* é incerta, ou teria sido escrito entre o *Político* e o *Timeu*, ou entre, *Crítias* e *Leis*, e ainda haveria a possibilidade de alguma concomitância. Quanto às possíveis datas, os anos de 368 e 367 a.C. seriam um *terminus a quo* para os seis diálogos, no entanto, é difícil de determinar uma data precisa para qualquer um deles.⁷

Dessa forma, o *Filebo* teria sido escrito entre duas trilogias supostas de Platão: a primeira *Sofista*, *Político* e *Filósofo* - o último não foi escrito, mas anunciado - e a segunda, *Timeu*, *Crítias* e *Hermócrates*, esse último também não escrito. Outra possibilidade é que tivesse sido escrito depois da segunda trilogia e, antes das *Leis*. Particularmente essa é a posição assumida por Hackforth⁸ não

como uma certeza, mas pela possibilidade de dar conta de uma das características mais singulares do *Filebo*: a completa ausência de referências políticas e num momento que se sabe que Platão estaria envolvido em um projeto político concreto de estabelecer na Sicília, na corte de Dionísio, a sua República ideal. Nas palavras desse estudioso:

Sócrates e seus interlocutores discutem o bem para o homem como indivíduo e não como membro da comunidade; isso é surpreendente no autor da *República, Político e Leis* e pode ser considerado como refletindo uma separação deliberada da especulação política que melhor se encaixa nos anos de 360-354, do que em qualquer outro período das últimas duas décadas da vida de Platão. (Tradução nossa.)⁹

Essa pausa na especulação política ao qual se refere, não deve representar uma interrupção, mesmo momentânea, no projeto filosófico de Platão, como Hackforth dá a entender, em particular, definindo o diálogo em questão com a expressão um *pièce d'occasion*. Em seu entender, a obra marcaria uma espécie de interrupção temática na sequência dos diálogos platônicos, pressupondo que a sequencialidade da escritura seja uma prerrogativa do filosófico. Uma abordagem historicista, neste caso, não ajuda a entender a gênese da obra e, até mesmo, parece restringir o projeto do filósofo no qual a dimensão política não se mostra dissociada de sua dimensão ontológica.

Em minha opinião, deve-se ter em mente o tempo todo que o escopo de toda a obra de Platão aponta, invariavelmente, para o Bem, embora os propósitos ou intenções dos diálogos individualmente pareçam estar sempre em tensão dialética entre si, girando em torno de assuntos variados. Portanto, a questão do prazer tem de ter alguma relação com o Bem e a vida feliz; e a investigação para determinar o seu lugar na vida do filósofo, não está em desarmonia com o projeto de Platão em um momento específico, ou é um tema secundário, mas encontra ecos anteriores nos diálogos *Górgias*, na *República* e também no *Banquete*.

Segundo Boeri,¹⁰ Platão *parece ter se sentido particularmente comprometido de dar um lugar ao prazer na vida boa* e, principalmente, em demonstrar a sua importância para a vida do filósofo, como o prazer contribuiria para a ascensão ao Bem. Se levássemos à risca uma leitura ascética do platonismo, o prazer teria pouca ou nenhuma importância em uma vida teórica, no entanto, como se pode contemplar a beleza do Bem, sem a contemplação da beleza sensível dos corpos que visa o prazer, como se diz no *Banquete*? Portanto, uma leitura rigorosamente ascética não parece condizer com vários passos de outros diálogos, como se procurará mostrar. A via dialética não é uma via racional e árida e Platão está particularmente comprometido em demonstrar isso.

Só para citar alguns exemplos do *corpus* platônico, no *Górgias*, o personagem Sócrates conduz a discussão sobre o prazer da seguinte forma, logo depois de Cálicles ter afirmado que o homem feliz seria o que se entregasse a todos os prazeres indiscriminadamente:

Sócrates

Fui eu *que* conduzi a discussão para estes temas, meu caro, ou foi aquele que, com todo o embaraço, afirmou que a felicidade consiste no prazer de qualquer ordem, sem distinguir entre bons e maus prazeres? Pergunto-te mais uma vez se, em tua opinião, **o prazer e o bem são uma e a mesma coisa ou se há prazeres que não são bons?**

Cálicles

Se te dissesse que eram coisas diferentes, entraria em contradição com as afirmações que já fiz. Mantenho, portanto, que são a mesma coisa.

Sócrates

Dás cabo de tudo o que assentámos, Cálicles, e não poderás realizar comigo uma investigação correta da verdade, se te pões a falar contra o teu próprio pensamento.

Cálicles

Exatamente como tu fazes Sócrates.

Sócrates

Se isso é verdade, faço tão mal como tu. Mas reflete meu caro, que **talvez o Bem não se identifique com toda a espécie de prazer**. A ser assim, verificar-se-iam, as consequências vergonhosas, a que há pouco aludi, e muito mais. (494 e 10 – 495 a e b 2. Grifos nossos.)¹¹

Sócrates, ao questionar, nessa passagem, *se o prazer e o bem são uma e a mesma coisa ou se há prazeres que não são bons?*, propõe, na verdade, uma discussão ou revisão sobre a ontologia do Bem ou uma *agatologia* que no *Filebo* assumirá, inicialmente, a forma de uma ontologia de uma vida boa¹² na qual o prazer deve ser parte constituinte.

Da mesma forma também, com essa afirmação de que *talvez o Bem não se identifique com todo tipo de prazer*, ele aponta para a necessidade de examinar a questão mais a fundo, propondo nas entrelinhas a necessidade de submeter o prazer a uma divisão e de uma classificação dos prazeres para melhor compreender em que medida ele é o Bem. No entanto, Sócrates não dará prosseguimento a essa investigação ao longo desse mesmo diálogo, mas, antecipa um esboço de uma tese sobre as espécies de prazeres que será retomada e desenvolvida no *Filebo*.

Pode-se constatar também, na *República* 505b, a importância do tema ao examinarmos o seguinte excerto:

Se não a conhecemos e, à parte essa ideia, conhecermos tudo que há, sabe que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? **Ou conhecer tudo o mais, exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?**

– Por Zeus que não!

– Mas, na verdade, sabes também que, para a maioria (*hoi polloi*), é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados (*kompsoitéroi*) é o saber.

– Pois não!

– E os que assim pensam meu amigo, não são capazes de explicar o saber, mas acabam por ser forçados a dizer que é o saber do bem.

– Coisa que é bem ridícula!

[...]

– E agora os que definem o bem com prazer, estão menos evitados de erros do que os outros? Ou, não são, também eles forçados a concordar que há prazeres maus?
– Seguramente que sim.

Nesse passo, segundo Sócrates, existe, portanto, uma opinião já estabelecida pelo senso comum (*hoi polloi*) de que o prazer se identifica com o Bem, enquanto para os mais requintados, ele se identifica com o saber. Essa primeira oposição superficial levará a outra mais fundamental que integra um dos núcleos da metafísica platônica - a questão do Uno e do Múltiplo – porque a essência do Bem não pode ser dupla, mas uma ou una, por isso terá que se decidir entre as duas alternativas ou uma terceira que se aproxime mais do Bem. Em outras palavras, o que ele persegue é como conciliar e fundamentar filosoficamente a relação do Uno e do Múltiplo com o Bem, tópico esse que também não desenvolve na *República*.

O *Banquete*, por sua vez, deveria ter uma relação importante com o tema do prazer uma vez que trata do mito de Eros, em sua relação com Afrodite que explicitamente é chamada de prazer no *Fílebo*. Essa relação talvez pouco evidente do ponto de vista teórico, não me parece de menos importância hermenêutica. A questão é definir até que ponto pode-se estender a analogia do mito de Eros e Afrodite ao tema do prazer e do conhecimento como é apresentado no *Fílebo*, que embora tenha sido considerado como um diálogo ético por muitos, claramente se mostrou como estando inserido no plano ontológico de Platão em relação ao Bem.¹³

No entanto, o *Banquete* não é considerado um diálogo de tema ontológico, mas não deveria passar despercebido que Platão ali estabelece uma categoria nova de existir no mundo – expressa no uso da preposição *metaxý* –, uma posição intermediária entre deuses e homens, a posição do *daímon*, a mesma de Eros, a mesma do filósofo, e de Sócrates; essa nova categoria, do ponto de vista epistemológico, ainda pode ser entendida como qualquer coisa entre a sabedoria e a ignorância, definida por Diotima como o opinar corretamente (*tò orthà doxáxein*).

Tal posição é definível em termos de participação. O mito diz que Eros tanto é rico em expedientes como é indigente, a ponto de estar sempre na falta de alguma coisa: dor e prazer se enlaçam necessariamente no movimento de Eros, mas não de modo negativo, pois a dor da falta é que impulsiona ao desejo de preenchimento. Por outro lado, no *Filebo*, Sócrates, retorna a esse ponto, ao falar dos prazeres puros, incluindo, nessa categoria, os prazeres do aprendizado e procura purificá-los desse aspecto doloroso. O filósofo leva Protarco a concluir que se alguém for privado desses ensinamentos não sentirá, de modo natural, dor por causa dessa perda, mas apenas, ao raciocinar sobre essa experiência. Ou seja, ele procura separar a experiência pura do aprendizado (χωρῆς τοῦ λογισμοῦ), como uma experiência prazerosa em si.¹⁴

Ademais, Diotima levanta uma importante questão em relação ao opinar corretamente: como pode um *álogon práigma* ser ciência, por um lado, mas como pode ser ignorância (não conhecimento) se, ao mesmo tempo, recolhe o ser (*toú óntos*)? Esse estatuto ontológico estabelecido por Platão deixa em aberto à questão do prazer, pois esse mesmo, sendo movimento e geração, não suficiente em si mesmo, não poderia ser um bem; mas como vir a ser, vem a ser a partir de alguma coisa e não seria essa coisa o Bem? Qual a relação entre prazer e Bem? Mais uma vez constata-se que essas questões, de alguma forma, serão retomadas no *Filebo*.

A meu ver, se existe uma divindade patrona da filosofia, essa divindade deve ser Eros, porque é esse, sobretudo, em sua ânsia de preencher-se e, na sua propensão ao belo, que se move e faz mover na direção do objeto de seu amor; e qual coisa, segundo Platão, seria mais desejável e amável do que o bem. A própria natureza intermediária de Eros, sempre acompanhado de prazer e dor, entre o sensível e o inteligível, constrói uma relação entre o amor ao belo sensível e ao belo inteligível que, por força da narrativa mítica, são inseparáveis. Mas essas relações, assim expostas em uma linguagem imagética do mito, ainda não dão conta de definir os horizontes da exata relação entre prazer e Bem.

O personagem Sócrates, então questionará - a partir da tese de Filebo de que o prazer constitui a vida boa – se o prazer tem ou não espécies e quantas e quais são e, depois, fará o mesmo em relação às atividades do intelecto, para concluir por uma terceira via já elucidada desde o início do discurso de que a vida mista seria a vida boa/feliz e essa sim seria o Bem.

Sendo assim, Sócrates procurará distinguir na argumentação, segundo o método dialético da divisão, quais são os prazeres ruins e quais bons, mas já admitindo previamente ser a maioria deles ruim como se vê no excerto abaixo:

Porque estás chamando essas coisas, ainda que dessemelhantes, diremos nós, com outro nome, pois dizes serem boas as coisas prazerosas. Ora, certamente, nenhum argumento pode contestar tal afirmação, dizendo que as coisas prazerosas não são prazerosas, mas dizendo que a maioria delas é ruim e, umas boas,¹⁵ como nós afirmamos.¹⁶

A naturalidade desse tema que subsumi o senso comum de que ser feliz, de alguma forma, é se entregar aos prazeres, torna-o sempre atual e relevante, e confronta-nos com os seguintes questionamentos: todo prazer implica necessariamente em um bem? Como o prazer participa do Bem em si mesmo? Ou, como alguns defendem: uma vida baseada só na reflexão não seria mais proveitosa aos homens? Tais questões são o motor propulsor que fazem mover o diálogo.

Na Antiguidade, o tema do *Filebo*, a saber, o prazer e suas injunções éticas e metafísicas, foi objeto de múltiplos comentários de Aristóteles até os últimos neoplatônicos.¹⁷ As escolas de interpretação sempre alternaram entre dois campos de interpretação: Ético ou Metafísico (escola de Jâmbico). O comentário mais completo que chegou até nós da Antiguidade foi o de Damascio¹⁸ – *Comentário ao Filebo de Platão* – o qual já ilustra certa polêmica antiga acerca do tema:

Alguns dizem que o escopo do *Filebo* é o prazer, como o subtítulo demonstra e também o próprio Sócrates, primeiramente, ao se propor discutir sobre o prazer (11b4-

c3), e depois a examinar as coisas a esse respeito e, finalmente, por concluir o seguinte: que o prazer não é a finalidade (*télos*) da vida.

[...]

Ainda na opinião de Pisiteo, o aluno de Theodoro de Asino, o diálogo é sobre a Inteligência, como dizem também que o Parmênides é sobre o Bem. Isso, porque na discussão da vida mista (na qual inteligência e prazer estão misturados), a Inteligência ela mesma é o primeiro (elemento) na mistura (1959, p. 2). (Tradução nossa.)

Nesse passo, Damascio faz uma espécie de revisão histórica das interpretações correntes dos neoplatônicos sobre a temática do *Filebo*, partindo do ponto de vista tradicional de Proclo e destacando a discordância entre os seus comentadores. Vale ressaltar o fato de nenhum dos comentadores da Antiguidade dizerem que o diálogo é sobre a vida mista. A interpretação que Damascio dará ao tema do prazer será considerada uma leitura mais aristotélica, diversa de seus predecessores preocupados somente em interpretar a doutrina de Platão e que só recorrem a Aristóteles para acrescentar um elemento a mais: o prazer não é só o preenchimento de uma falta, mas o resultado suplementar de uma atividade.

Ao comentar sobre as diversas interpretações a respeito do tema numa perspectiva historiográfica, Dorothea Frede¹⁹ diz que a maior parte dos comentadores dirigiu a sua atenção para um único aspecto; seja ao discutir a passagem sobre metodologia e ontologia; seja se limitando à discussão do prazer, sem dar valor ao conjunto do diálogo. Sendo assim, pode-se constatar que não havia consenso interpretativo em relação ao tema na Antiguidade e nem tampouco na contemporaneidade.

Retornando ao diálogo, Sócrates, do início, apresenta as duas teses ou concepções da existência humana já discutidas anteriormente: que o prazer e seus congêneres implicam em uma vida boa/feliz; e a outra que diz que a vida de reflexão e seus congêneres são responsáveis por isso. Tais argumentações irão se desenvolver no sentido de determinar qual dos dois tipos de existência estaria mais aparentado ao Bem, sendo que um terceiro

tipo de vida possivelmente superior é assinalado desde o princípio. Pode-se dizer, portanto, que a questão teórica central gira em torno da articulação entre uma questão ética – no que consiste a vida boa/feliz – e de uma ontológica – como a vida boa/feliz está relacionada com o Bem.

O BEM COMO PONTO DE PARTIDA DA DISCUSSÃO

Logo na primeira seção do diálogo, em uma tentativa de estabelecer as condições de um diálogo positivo que assegure a concordância dos interlocutores em engajar-se numa discussão honesta do ponto de vista intelectual, Sócrates inicia da seguinte forma:

Sócrates

Olha só, Protarco, que discurso tu estás (disposto) a aceitar agora: o de Filebo ou, frente ao nosso discurso, refutá-lo, caso te não seja exposto segundo o que é inteligível? Queres que recapitulemos cada um deles?

Protarco

Certamente que sim!

Sócrates

Pois bem; sobre isso, Filebo afirma ser bom (*agathón*) para todos os viventes o regozijar-se, o prazer e o gozo, além das coisas que estão em consonância com esse gênero; porém, de nossa parte a refutação é que não são essas coisas, mas, sim, o pensar e a percepção inteligível, bem como o recordar e, ainda as coisas desse mesmo gênero como a opinião exata e os raciocínios verdadeiros, as quais são superiores e mais desejáveis do que o prazer para todos quantos são capazes delas participar; e, também, são elas as mais úteis para todos aqueles que são e virão a ser capazes de usufruí-las. Não é assim não como cada um de nós afirma, Filebo? (Tradução nossa.)

O uso do termo *agathón* em todo o diálogo é ambíguo, pois tanto pode ser entendido como o adjetivo bom, como é entendido nesse excerto acima, ou compreendido como se verá adiante pela

ideia do Bem. A ocorrência dessa ideia, no *corpus* platônico, costuma aparecer substantivada pelo artigo e /ou em forma contraída, *tagathón*, quando se refere ao Bem.²⁰ Portanto, a palavra, como usada nesse excerto acima, gera uma ambiguidade, pois pode significar tanto que o prazer é bom, ou seja, é uma espécie de bem (que participa do Bem), ou é o Bem em si mesmo, se assumirmos que mesmo sem o artigo a palavra possa significar o Bem.

Ao observar-se todos os usos dessa palavra em seus contextos específicos no diálogo, constatamos que tal ambiguidade é deliberada, quase metade dos exemplos aparecem com artigo e a outra metade sem o artigo. Assim sendo, Platão sustenta essa ambiguidade até o fim, de alguma maneira, para paulatinamente ultrapassá-la, valendo-se do método dialético da divisão na tentativa de definir o Bem de maneira mais precisa e identificá-lo com a vida boa/feliz.

Em contraposição a tese de Filebo, o personagem Sócrates sustenta, neste mesmo passo, que as atividades do intelecto são qualitativamente superiores. Isto fica evidente ao usar adjetivos no grau comparativo de superioridade, por meio dos quais ele procura identificar a vida de reflexão como algo em si mesmo superior, mais desejável e mais útil, e por isso, mais aparentada ao Bem. O refletir e seus congêneres são comparativamente melhores do que o regozijar-se e seus congêneres, demonstrando claramente que ele está considerando esses últimos como sendo um bem relativo. Na verdade, Sócrates introduz a pressuposição de que se a vida de reflexão é melhor, talvez seja porque haja prazeres bons e outros piores.

Nesse ponto do diálogo, nem o personagem Sócrates, nem Filebo/Protarco, estão preocupados em definir a questão, mas em estabelecer as bases de um campo comum de discussão para conduzi-la no sentido de responder, ao longo do diálogo, quais são as exatas relações entre o prazer, a vida fundada na reflexão e o Bem. Concordo com a leitura precisa de Delcomminette sobre o escopo do diálogo: “Todo o diálogo pode ser lido como uma tentativa de descobrir a relação correta entre o prazer e o bem e de fundamentá-la dialeticamente”.²¹

O prazer tem um mesmo nome, mas é múltiplo, o conhecimento tem um mesmo nome e igualmente é múltiplo. O nome só pode ser visto como um, se for entendido como conceito, mas até aquele momento, o que é um conceito para nós ainda não havia sido definido pelos gregos como categoria de pensamento.²² Sendo assim, se estabelece a necessidade de argumentar sobre as semelhanças e as dessemelhanças entre os prazeres a partir das quais se possa considerá-los como o mesmo e, da mesma forma, proceder com as coisas referentes à reflexão.

Na intenção de buscar um ponto de partida comum para o desenvolvimento desse caminho de pensamento, o personagem Sócrates, recrimina a interpretação ingênua de Protarco sobre o problema do Uno e do Múltiplo:

Sócrates

Falo do que aconteceu um pouco antes, do que, pela própria natureza, surgiu como algo extraordinário; pois, de fato, é surpreendente a afirmação de que “o múltiplo é uno” quanto a afirmação de que “o uno é múltiplo”; e qualquer uma dessas duas seria facilmente contestada, se proposta desse modo.

Protarco

Então, será que estás querendo dizer, quando alguém se referir a mim, Protarco, nascido como único por natureza, ser eu, ao invés disso, muitos, e contrários tanto a mim mesmo quanto uns aos outros, por admitir o grande e o pequeno, o pesado e o leve, o mesmo e, também, incontáveis outros?

Sócrates

Tu, Protarco, estás afirmando o que se estabeleceu publicamente das admiráveis discussões a respeito do um e do múltiplo, e que foi admitido, por assim dizer, já por todos. Não se deve, no entanto, acolher de imediato, dentre tais coisas, o pueril, o fácil, ou ainda o que possa vir a se tornar um grande obstáculo para o discurso, aprovando-os; pois, nem mesmo quando, depois de ter dividido os membros e, simultaneamente, as partes do discurso, e de ter concordado que todas essas coisas eram aquele um, ainda assim alguém poderia refutar, de modo zombeteiro, que foi obrigado a dizer

um prodígio: o um, como múltiplo, é também ilimitado; e o múltiplo, como um, é único. (tradução própria)

A aporia da afirmação de Protarco fica ainda mais clara adiante no diálogo, quando Sócrates relaciona o Uno e o Múltiplo com duas categorias de pensamento: o limite e o ilimitado: como algo poderia ter limite e ser ilimitado ao mesmo tempo. Além do mais, o que Protarco não se dá conta é de que Sócrates quer investigar o Uno e o Múltiplo nas Formas, as quais não se devem aplicar predicados de qualidades sensíveis. O personagem Sócrates responde assim a pergunta de Protarco sobre qual seria a outra versão não banalizada desse argumento: “é quando, filho, alguém coloca o um, mas não aquele do qual agora há pouco falamos, das coisas que vêm a ser e perecem” (15 a: *tôn gignoménon – das coisas advenientes*).

Fica evidente, então o erro de Protarco ao confundir a unidade empírica com a unidade formal, a Forma ou a Ideia. A abordagem socrática seria, pode-se dizer, ontológica, enquanto a de Protarco empírica, por isso Sócrates precisa primeiro conduzir Protarco a esse denominador comum da discussão (movimento claramente expresso no verbo *synkhoréo* – reunir no mesmo sítio, derivado composto de *khóra*, território, região, lugar) para então, proceder ao método dialético da divisão.

Platão já havia estabelecido desde os diálogos da maturidade que a unidade genuína ou originária era uma Forma ou Ideia (*eidos; idéa*), a única originariamente una e que, dentre estas, a forma suprema ou final na hierarquia seria o Bem. A multiplicidade, por sua vez, estaria associada aos particulares sensíveis - exemplificações desses originários que são as formas -, e que estão para o adveniente, assim como as ideias estão para o Ser. Como conciliar, portanto, os conceitos de um Uno-supremo, com um Uno-Múltiplo relacional, uma vez que todas as realidades parecem ser unas e múltiplas simultaneamente. Para Platão, só a aplicação do método dialético, esse caminho ‘presente dos deuses’, pode desfazer essa primeira aporia: que o múltiplo seja uno e o uno seja múltiplo.

Ainda ao concluir a seção 15 *a* ele afirma: “é sobre essas *hênades*²³ e sobre coisas desse tipo que muito empenho gera a refutação ou controvérsia pelo método da divisão” (tradução própria).²⁴ Essa afirmação soa como uma espécie de observação autocrítica: muito zelo com o método da divisão em se tratando de *hênades* é perigoso por causa da sua própria natureza *una*. Não é uma crítica necessariamente ao método da divisão, fundamental na dialética platônica, mas uma constatação da dificuldade de apresentar essas *hênades* discursivamente, por causa da sua própria natureza paradoxal.

Pode-se dizer, sobretudo, que o foco teórico de Sócrates é entender o fundamento dessas *hênades* – as formas *unas* em si mesmas – que ele exemplifica como o homem como *um*, o boi como *um*, o belo como *um*, o bem como *um* (esses dois últimos exemplos canônicos da teoria das Formas). Por causa dessa afirmação de Sócrates, muitos intérpretes viram na teoria platônica da realidade, não uma ontologia, mas uma *henologia* na qual o *uno* é a origem do real e o conceito de ser deriva dele.²⁵

Concluindo, procurei mostrar nesse artigo, em linhas gerais e amplas, a habilidade surpreendente de Platão, por meio da personagem Sócrates, em desenvolver uma argumentação sobre temas tão complexos, mostrando e aplicando cuidadosamente o método dialético, para o filósofo, o modo supremo de apreensão do real, com vistas a resolver um problema que de longe é simples: o Bem é, em Platão, o fundamento ontológico de uma vida feliz? Como se pode definir o Bem em termos de uma vida mista de prazeres e conhecimentos?

Retomando a noção de escopo dos antigos exegetas neoplatônicos,²⁶ poder-se-ia dizer que o tema principal do *Filebo* é o Bem, mas o propósito do diálogo é definir como a vida mista pode ser esse Bem.

ABSTRACT

Philebus: Face-off of Pleasure and Intellect

The dialogue *Philebus*, for a long time, was dropped by the tradition of Platonic studies and is considered a complex dialogue due to an alleged lack of thematic unity. In the last thirty years, the interest in it revived with strength and its relevance to a broader understanding of the theoretical thinking of Plato was finally recognized. This article aims to introduce the reader on the core issues of the dialogue, namely: What constitutes a good life: would it be a life dedicated to pleasure or dedicated to understanding? Or it would be a mixture between these two lives? And which of the three conceptions of life are closer to the Good?

KEYWORDS

Philebus; Socratic dialogue; Pleasure; Intellect; the Good.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEKNIENÈ, T a t j a n a. **Le propos (skopos) d'un dialogue.** In: <https://etudesplatoniciennes.revues.org/1177>.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec Français.** Paris: Hachette, 1963.

BOERI, Marcelo. **Platón:** Filebo. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada, 2012.

BRAVO, Francisco. Ontologia y ética en el Filebo de Platón. In: PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos platônicos:** sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque:** Historie des mots. Paris: Librairie Klincksieck, 2009.

DAMASCIUS. **Lectures on the Philebus.** Translation, notes and indices by L.G. Westernik. Amsterdam: s.n., 1959.

DELCOMMINETTE, Sylvain. **Le Philèbe de Platon:** introduction à l'agathologie platonicienne. Leiden-Boston: Brill, 2006.

FREDE, Dorothea. Desintegração e restauração: prazer e dor em Filebo e Platão. In: KRAUT, Richard (Org.). **Platão.** Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Platone.** Traduzione, note e apparati di Andrea Le Moli. Milano: Bompiani, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **L'ethique dialectique de Platon:** interpretation phénoménologique du Philèbe. Traduit de l'allemand par Florence Vatan et Véronica von Schenck. Paris: Actes Sud, 1994.

GILL, Christopher. Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's Philebus. In: DILLON, John; BRISSON, Luc (Eds.). **Plato's Philebus.** International Plato Studies, v. 26, p. 47-55, 2010.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon.** Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. London: Oxford University Press, 1985.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Coor.). **Dicionário grego-português.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2010. 5 v.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade:** fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Coutinho. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/>

O Filebo: *prazer e intelecto em confronto* | Simone de O. Gonçalves Bondarczuk

PLATÃO. **Diálogos: Parmênides-Filebo.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1974. v. 8

----- **República.** Tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **Parmênides.** Tradução e comentários Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: EdPUC; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Górgias.** Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2011.

PLATO. **Philebus.** Translated with introduction e notes by Dorothea Frede. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

PLATO. **Philebus.** Translated with an introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

PLATON. **Philèbe.** In: DIÈS, A. (Ed.). Paris: Les Belles Lettres, 1949.

PLATÓN. **Filebo.** Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada, 2010.

¹ Deixo de lado a questão de quem teriam sido os primeiros receptores dos diálogos de Platão que não é relevante para os objetivos deste artigo. A suposição mais imediata nos indica seus discípulos, membros da Academia. Os diálogos teriam sido como *hypomnemata* que auxiliavam na discussão; mas muitos os consideram, principalmente, dirigidos aos adversários intelectuais do mestre, os sofistas e os rétores; e, ainda, pode-se supor que tenham sido escritos como legado à posteridade. Dado a situação de analfabetismo da época, dificilmente eles visavam um público leigo e não aristocrático.

² Só para citar algumas propostas diferentes: Diès (1949), Boeri (2010), Friedländer (2014).

³ GADAMER, 2009, p. 103.

⁴ Constata-se isso na insistência de Sócrates, desde o início, de buscar entrar em acordo com o seu interlocutor sobre o tema que discutirão e de como devem tratá-lo. A concepção da dialética como uma busca compartilhada é desenvolvida com maestria no *Filebo*.

⁵ GILL, 2010, p. 47-55.

⁶ Cf. *Banquete*, 204 b-c, 206 c-e.

⁷ HACKFORTH, 1972, p. 1.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 4.

⁹ “Socrates and his interlocutors discuss the good for man as individual, not a member of a community; this is surprising in the author of Republic, Statesman and Laws, and may be taken to reflect a deliberate detachment from political speculation such as better fits the years 360-354 than any other period in Plato’s last two decades.” (1972, p. 4)

¹⁰ BOERI, 2010, p. 9.

¹¹ PLATÃO, 2011, p. 140.

¹² BRAVO, 2009, p. 168.

¹³ Sem sombra de dúvida, o comentarista que definitivamente conseguiu demonstrar isso foi Sylvain Delcomminette, em sua obra magistral, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l’agathologie platonicienne*.

¹⁴ *Filebo*, 52 a-b.

¹⁵ κακὸν δὲ πάντα ἀγαθὸν τὸ πολλὸν καὶ γὰρ θὸν δέ, ἢ ἢ μὲν φραμὲν (*Filebo*, 14b).

¹⁶ *Filebo*, 13b

¹⁷ Plotino faz várias referências ao diálogo no *Livro III 5.8.8, IV. 3.6.34, VI.7.25.2*; também Porfírio, seu mestre, comenta algumas linhas do diálogo em seus: *Comentários ao Timeu de Platão, fr. 51.70-3*; e, ainda, Alexandro de Afrodisia, em *Comentário ao livro VIII dos Tópicos de Aristóteles*, onde cita e interpreta de modo aristotélico a passagem de *Filebo*, 12d. Ademais, sabe-se da existência de um comentário perdido de Proclo ao *Filebo* e um comentário de Jâmbico cuja única fonte é o próprio comentário de Damascio sobre esse diálogo.

¹⁸ Nasceu em Damasco, na província romana da Síria, lugar de onde provem o seu nome (o nome original é desconhecido). Foi filósofo da escola neoplatônica ateniense, (458 d.C. – após 538), conhecido como "o último dos neoplatônicos", por ter sido o último escolarca da Escola de Atenas antes do seu fechamento pelo imperador Justiniano em 529 d.C. Duas obras são atribuídas a ele acerca do *Filebo*: *Tratado dos Primeiros Princípios* e *Comentários ao Filebo de Platão* (textos estabelecidos por L.G. Westernik e não traduzidos para o português).

¹⁹ FREDE, 2013, p. 502.

²⁰ Não é inquestionável que para Platão, o substantivo e o adjetivo fossem entendidos como um ente e seu predicado, pois ambos são denominados de *ónoma* e, portanto, vistos como entes.

²¹ “Tout le dialogue peut être vu comme une tentative de découvrir la relation correcte entre le plaisir et le bien et de fonder dialectiquement” (DELCOMMINETTE, 2006, p. 31).

²² Os especialistas não estão de acordo ainda se teria sido Platão ou Sócrates o criador do conceito.

²³ Não é fácil determinar o sentido exato desta palavra, usada uma única vez por Platão nesse contexto, portanto um *hápax legômena*, sem ocorrência em outros diálogos. Talvez Platão se refira a formas unas, de aspecto uno, se supormos uma etimologia a partir da junção de *héna* (neutro plural de *bén*), *unidades*, e a raiz *eid-* de *eídos*, *forma*, *aparência*, *aspecto*, ou seja, *o que tem um aspecto único/uno*.

- ²⁴ περὶ τούτων τῶν ἰσχυρῶν καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως
ἡ μπισβήτης γίνεται. (*Filebo*, 15a 6-7).
- ²⁵ Sobre esse assunto cf. BRAVO, 2009, p. 170.
- ²⁶ ALEKNIENÈ, 2017, p. 1.