

SÓCRATES E O PRAZER*

Fernando Muniz*

Abstract

This paper discusses the Socrates' position in relation to pleasure. Was Socrates hedonist or anti-hedonist? This question concerning the historical Socrates doesn't seem to have a definitive answer. But the Platonic Socrates has uncontroversial positions regarding pleasure: at first, he didn't demonstrate particular interest in the subject, but later he rejected hedonism in an emphatic way. What was the motivation for such a development in his perspective? That is the question which constitutes the central theme of this paper.

O estudo da relação entre Sócrates e o prazer tem trazido para a história da filosofia mais perplexidade que interpretações convincentes. Esta perplexidade diz respeito diretamente às fontes a partir das quais a tradição ocidental tentou construir uma imagem do Sócrates histórico.

Digo isso porque, como sabemos, a figura de Sócrates é uma colagem – quase sempre composta de partes discrepantes – montada com a variedade dos depoimentos alheios disponíveis. Pois, na falta da palavra do próprio Sócrates, fica-se à mercê dos textos de seus seguidores e até mesmo dos seus detratores – próximos ou longínquos..

Mas, se esses depoimentos pelo menos convergissem para uma posição unificada sobre os temas reconhecidamente socráticos, como, por exemplo, o tema da meta para a aquisição de uma vida admirável, haveria a esperança de solução para o problema. Acontece, no entanto, que Sócrates, como diz Jonathan Barnes, foi uma moeda flutuante no mercado aberto grego. E como objeto de ficção literária e filosófica, Sócrates varia de texto para

Professor Adjunto Dr. Universidade Federal Fluminense/Letras Clássicas.
E:mail: munizfernando@uol.com.br

texto, de tal modo que pouca coisa pode ser dita com certeza sobre as posições defendidas pelo Sócrates histórico.

Dáí serem as teses de Sócrates sobre o prazer motivo de controvérsia desde a Antiguidade. Santo Agostinho testemunha essa polêmica da seguinte maneira: “Os socráticos”, diz ele, “tinham tantas opiniões diferentes sobre o objetivo da vida que alguns (como Aristipus) dizem que o prazer era o supremo bem enquanto outros (como Antístenes) dizem que era a virtude” (Civ. Dei VIII 3). Agostinho aproveita a oportunidade para ressaltar a sua surpresa diante de um mestre (Sócrates) capaz de gerar discípulos (Aristipus e Antístenes) com posições tão antagônicas.

Mas, se é impossível resolver a questão sobre a verdadeira posição do Sócrates histórico em relação ao prazer, ou seja, sobre o seu hedonismo ou o seu anti-hedonismo, em relação ao Sócrates de Platão – embora o problema permaneça – há muita coisa a ser dita.

A polêmica sobre o hedonismo ou o anti-hedonismo de Sócrates está instalada no coração mesmo dos Diálogos. O Sócrates de Platão, nos primeiros diálogos, não demonstra nenhuma preocupação especial com o tema do prazer, e, quando resolveu discuti-lo, ainda que indiretamente no *Protágoras*, e mais diretamente no *Górgias*, alimentou uma discussão que está muito longe do fim. A controvérsia tem por base três posições aparentemente contraditórias defendidas por Sócrates nos chamados primeiros diálogos:

1. Na *Apologia* e no *Crito*, Sócrates identifica a Virtude com o supremo Bem, não reconhecendo além da virtude nenhum outro elemento que possa rivalizar com ela.

2. No *Protágoras*, Sócrates identifica o Prazer ao supremo Bem, manifestando um hedonismo moderado.

3. No *Górgias*, Sócrates condena a identificação do Prazer ao Bem, numa atitude francamente anti-hedonista.

A numerosa literatura sobre o assunto costuma adotar soluções drásticas para resolver esta questão. Soluções que vão desde a recusa da sinceridade de Sócrates – fazendo com que ele tivesse defendido o hedonismo *ad hominem* – até a acusação de incoerência do autor.

Uma via mais pedestre deve, segundo o nosso ponto de vista, seguir as pistas espalhadas pelos Diálogos para encontrar a consistência entre as formulações que o problema do prazer recebeu no movimento descontínuo da filosofia platônica.

Como afirmamos, a entrada em cena do prazer na problemática dos Diálogos platônicos é relativamente tardia. Apenas no *Protágoras*, e a partir dele, o prazer torna-se objeto de atenção filosófica. Esta primeira aparição, no entanto, provoca hesitação quanto ao papel que desempenha o prazer na estrutura do diálogo. De fato, que Sócrates defenda uma forma de hedonismo é algo com que o leitor, familiarizado com o pensamento platônico tardio, não pode deixar de se surpreender. Surpresa que, entretanto, só se justifica por razões externas ao diálogo, já que pressupõe a leitura das obras seguintes nas quais é desenvolvida a doutrina ética em que o hedonismo é recusado.

Assim, boa parte das interpretações do *Protágoras*, como já foi dito, não tendo como compatibilizar as duas posições supracitadas (o hedonismo e o anti-hedonismo), acaba por tomá-lo como anômalo e por reduzir, para contornar a anomalia, a tese hedonista de Sócrates a um argumento *ad hominem*!

Não há, no entanto, razão suficiente para não aceitarmos como sincero o hedonismo defendido por Sócrates no *Protágoras*. Em primeiro lugar, porque o hedonismo proposto por Sócrates está em perfeita consonância com o tema dominante desse período – o tema da identidade do conhecimento e da virtude; em segundo, porque nenhuma forma de anti-hedonismo, explícita ou pressuposta, é desenvolvida nos diálogos anteriores que possa ser contraposta ao hedonismo do *Protágoras*. Numa passagem do *Laques* (191e), por exemplo, o comportamento viril (*ἀνδρεία*) é caracterizado por Sócrates como habilidade no confronto, não apenas frente à dor e ao medo, como também diante do apetite e do prazer. Aqui, como em todas as referências anteriores ao *Protágoras*, esse tema tradicional da resistência (*καρτερία*) é conjugado com a tese socrática da virtude-conhecimento, sem que, para isso, tenha sido necessário problematizar os prazeres, preocupar-se com a sua natureza ou com seu valor. Tomemos o *Cármides* como exemplo. A discussão é sobre a? *σωφροσύνη*, que, como sabemos, desde o séc. VI, estava popularmente vinculada ao controle dos prazeres. Mas o que acontece no diálogo? Essa visão majoritária da *σωφροσύνη* é, estranhamente, deixada de lado. O que predomina, entretanto, é a idéia de que a *σωφροσύνη* se instala na alma por meio de belos discursos (*καλοί λόγοι*), o que indica um processo simultâneo de transformação moral e intelectual, consoante com a referida temática dominante nos diálogos desse período, i. e., a da identificação do conhecimento com a virtude.

Das seis definições que o *Cármides* oferece, nenhuma diz respeito aos prazeres. Mas a ausência do sentido mais popular da σωφροσύνη deve ter uma razão plausível, já que, dramaticamente, o controle dos desejos e dos prazeres está presente na abertura do diálogo, tanto na figura temperante de Sócrates quanto na primeira aparição dentro da obra platônica da associação do desejo com a animalidade. A única referência aos prazeres e desejos é secundária, não se integrando a nenhuma das seis definições oferecidas no decorrer do diálogo.

Mas por que não há nenhuma referência à visão mais ordinária da σωφροσύνη no *Cármides*? Guthrie observa a importância dessa ausência e parece aceitar a fraca sugestão de Witte de que a ausência se justificaria porque as definições dadas “representam, não um elemento popular ou *demótico*, mas idéias diferentes, correntes no círculo aristocrático da própria família de Platão”. Irwin oferece uma hipótese interpretativa mais consistente. Segundo ele, a omissão do controle dos prazeres nas definições e de sinais que indiquem a ligação da σωφροσύνη com tal controle é compreensível, porque, na verdade, Sócrates despreza qualquer elemento que não seja cognitivo. Na primeira resposta de *Cármides*, por exemplo, há uma sugestão de conexão entre σωφροσύνη? e autocontrole, a mesma que aparece no *Górgias* (506e1-507a1): ...“uma alma que possui a ordem (κόσμον) que lhe é própria, não é melhor que uma alma em desordem (ἀκοσμήτου) ?” No *Cármides*, no entanto, Sócrates não presta a devida atenção à menção do jovem à ordem (afirma o jovem: “A σωφροσύνη? consiste em fazer todas as coisas ordenadas? e tranquilamente,” 159b3). Para Irwin, essa desatenção de Sócrates é compreensível na medida em que se leva em conta o pressuposto socrático da unidade da alma: “Desde que Sócrates negligencia os aspectos não-cognitivos da temperança”, diz ele, “não é surpreendente que ele não persiga a sugestão de que a temperança é algum tipo de autocontrole”².

O *Cármides* é um bom exemplo dos traços distintivos da atitude socrática frente ao prazer nos primeiros diálogos: indiferença e desinteresse.

No *Protágoras*, no entanto, como já dissemos, o prazer entra em cena, mas justificado por uma intenção polêmica que o percorre: a intenção de conduzir a crença da maioria na *acrasia* ao absurdo. A *acrasia* é a justificativa de alguém que age contra o que sabe ser melhor, de ter sido vencido pelo prazer, pelo medo, etc. O fenômeno da *acrasia*, tantas vezes dramatizado pela Tragédia³, é um lugar comum da moralidade popular. Em Eurípides, por exemplo, a fala de Fedra no *Hipólito* não deixa dúvidas: “Conhecemos o bem, mas não o

fazemos, porque a paixão nos arrasta” (380 ss). O que Medéia reafirma: “Sei muito bem que vou cometer um crime, no entanto, o meu θυμός é mais forte do que a razão; o θυμός é a causa de todos os males dos homens.” (1078 ss.)

Contra a *acrasia*, ou seja, a incontinência, a concepção socrática da deliberação prática (εὐβουλία) se ergue como alternativa rival. Por essa razão, o hedonismo introduzido por Sócrates no *Protágoras* tem um alvo preciso: fazer com que a justificativa da *acrasia* caia em descrédito. Alguns comentadores (entre eles, Irwin) ressaltam a importância dessa crítica da *acrasia*:

“A identificação de Sócrates da virtude com o conhecimento depende de sua crença de que o conhecimento do que é melhor é suficiente para a escolha do que é melhor; isso, portanto, depende de sua rejeição da incontinência [*acrasia*]. O *Protágoras* mostra que Sócrates reconhece essa conexão entre sua visão da incontinência e sua concepção da virtude”⁴ (IRWIN, 223).

Mas o que faz Sócrates para fazer cair em descrédito a justificativa da *acrasia*? A estratégia é a seguinte: depois de ter obtido de Protágoras a concessão de que prazer = bem, dor = mal, e, portanto, são pares de sinônimos, Sócrates ridiculariza a justificativa dada pela maioria de ‘deixar de fazer o melhor por ser vencido pelo prazer’, ao substituir os referidos termos sinônimos. O resultado da substituição revela o paradoxo implícito na justificativa: se alguém sabe que x é melhor que y , como poderia escolher y ? (Pois o que significa ‘melhor’ senão um bem maior e sendo o bem sinônimo de prazer, um ‘bem maior’ implica ‘mais prazer’). Voltando ao ponto anterior: se alguém sabe que x é melhor que y , sabe, portanto, que x promete mais prazer que y ; assim, seria absurdo que alguém escolhesse o que promete menos prazer, alegando ter sido vencido pelo maior prazer que y ofereceria.

A inconsistência da argumentação da maioria fica assim demonstrada e o hedonismo desempenha, como vimos, um papel decisivo nessa demonstração. Tal demonstração, evidentemente, só tem eficácia se Sócrates leva a sério o hedonismo que utiliza, pois, do contrário, se ele não acredita no hedonismo, o argumento inteiro fica comprometido.

“Mas, se essa experiência (τὸ παθήμα) não é a de ser vencido pelo prazer, o que seria então?” perguntaria a maioria. A resposta não foge à regra dos primeiros diálogos: Ἀμαθία, desconhecimento. Só um conhecimento, τέχνη ou ἐπιστήμη, operando o cálculo dos prazeres e dores em jogo, poderia apontar o caminho da boa deliberação (εὐβουλία) (357c-d).

Têm-se aqui alguns dos tópicos comuns aos ditos diálogos da juventude: o problema central da vida admirável, entendida como exercício das virtudes e estas, como um conhecimento rigoroso, τέχνη ou ἐπιστήμη, capaz de fornecer, por um lado, o princípio unificador das virtudes, por outro, os meios para a boa deliberação.

É a partir do traçado desse horizonte ético que a negação da *acrasia* ganha relevo. Não há força interna que se imponha com coerção maior que a do conhecimento, pois ele coloca diante dos nossos olhos o melhor, expondo, assim, uma necessidade e uma suficiência capazes de tornar qualquer suposto conflito um mero efeito do desconhecimento. Segue-se, então, naturalmente, que ninguém poderia fazer o mal sem coerção externa; ninguém poderia escolher, de bom grado, o que lhe parecesse pior.

Esse é o ponto sobre o qual gostaria de chamar a atenção: a problematização dos prazeres nos Diálogos dependeu da emergência de certas oposições que estão ausentes nos primeiros diálogos. Oposições como corpo e alma, sensível e inteligível, etc. são necessárias para o desenvolvimento que o tema do prazer recebeu nos diálogos ditos maduros.

Uma concepção unificada da alma, como vimos, é um dos pressupostos dos primeiros diálogos. E, embora alguns intérpretes persistam no hábito de transpor para esses diálogos conceitos e doutrinas dos diálogos posteriores, não há nestes diálogos nenhum traço que antecipe a concepção dualista do *Górgias*, por exemplo, assim como a ausência dos prazeres na discussão do *Cármides* não testemunha, de modo algum, contra eles, mas, pelo contrário, atesta a despreocupação que representam na reflexão ética desse período.

Se até o *Protágoras* o tema do prazer se dissolve na problemática da virtude identificada com o conhecimento, isto se deve ao fato de o prazer não chegar a constituir um tipo de resistência real ao conhecimento. De outro modo, o prazer, do ponto de vista socrático, não representa qualquer ameaça em relação à aquisição da vida admirável. Cabe, então, perguntar sobre as condições filosóficas que não tinham sido ainda suficientemente estabelecidas para que o tema do prazer não tivesse ainda emergido com a força que exhibe nos diálogos posteriores. Quais transformações teóricas no modo de compreensão da alma, do corpo, do conhecimento e do mundo possibilitaram lançar a suspeita ética e ontológica quanto ao valor intrínseco do prazer? Como o prazer tornou-se um objeto preferencial de questionamento nos Diálogos?

Nossa hipótese é que o que torna obrigatória essa problematização é, no desdobramento teórico dos Diálogos, o aparecimento de uma dupla oposição, mola propulsora das reflexões platônicas nos diálogos do dito período médio: corpo/alma e sensível/inteligível. Essas novas condições, 'psicossomáticas' e epistemológicas, fizeram com que os antigos problemas fossem repensados, outros novos criados, e novas exigências teóricas tenham sido impostas. Dentro desse novo quadro conceitual, a crítica do prazer terá uma posição de extrema relevância; fora dele, o hedonismo é uma possibilidade que o Sócrates platônico, certamente, não descarta⁵.

Documentação

PLATONIS OPERA - Recognovit Brevique Adnotatione Critica - Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.

Bibliografia

- BARNES, J. *Los Presocráticos*. Trad. Eugenia Martín Lopez. Madrid: ed. Cátedra (1982), 731p.
- DODDS, E. R. *Os Gregos e O Irracional*. Trad. Leonor Santos B. De Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988, 322p.
- DOVER, K. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1994, p. 330.
- FIELD, G. *Plato and his Contemporaries*. London: Manthuen & Co (1948), 242p.
- GRUBE, G. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- GUTHRIE, W.C.K. *A History of Greek Philosophy IV: The Man and his Dialogues - Earlier Period*. Cambridge: University Press, 1978, 603p.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: The University Press 1995, 436 p.
- JOLY, H. *Le Reenversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*. Paris: J Vrin, 1985, 405p.
- NORTH, H. *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca: Cornell Studies in Classical Philology xxxv (1966), pp.
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: The University Press (1992), 544 p.
- RUDEBUSCH, G. *O Hedonismo de Cálicles*. (Trad. Fernando Muniz e Michael Marsden). Rio de Janeiro: *Cadernos da Puc* 1999.

- SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992, 423 p.
- VANDER BEN, N. *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations*. Netherlands: Grunner Publishing co., 1985, 107p.
- WALSH, J. The Socratic Denial of Acrasia. In: VLASTOS, G. *The Philosophy of Socrates*.

Notas

-
- Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no IV Congresso Nacional de Estudos Clássicos (XII Reunião da SBEC), agosto de 2001.

¹ Muitos intérpretes acreditam que Sócrates não defende sinceramente a tese hedonista, o que pareceria chocante para os leitores acostumados com a crítica platônica ao prazer, como pensa, por exemplo, Grube (1980, p.61): “Nor need we to be shocked by Socrate’s attitude in this dialogue [Protágoras]. He does not in fact identify himself with the hedonistic calculus which is primarily an *argumentum ad Protagoram*, though he argues the point with great vigour and freshness, and the zest of an explorer”. Irwin (1995, p. 85-6) aponta os três principais argumentos em que a interpretação *ad hominem* se apóia. São eles: (i) Sócrates visa a mostrar apenas o compromisso da maioria com o hedonismo; (ii) a verdade do hedonismo não é necessária para a argumentação que desenvolve; (iii) o hedonismo é incompatível com a doutrina ética dos outros diálogos. Segundo Irwin, nenhum dos argumentos se sustenta.

² Sobre a necessidade de Sócrates de negar o autocontrole, Irwin (1995, p. 39): “Self-control suggests that there is a part of the self that controls and a part that is controlled; to take this assumption literally, we have to recognize two kinds of impulses and desires and explain how one kind can control the other.”

³ V. Dover (1994, p.124): “Isok. xv 221: Many men, through *akrasiai* (i.e. *one kind or another of failure to control themselves*) do not abide by (sc. the outcome of) their reasoning, but neglect their interests and turn to pleasure”.

⁴ Irwin (op.cit., p.223): “Socrates’ identification of virtue with knowledge depends on his belief that knowledge of what is better is sufficient for the choice of what is better; it therefore depends on his rejection of incontinence [*akrasia*]. The Protagoras shows that Socrates recognizes this connection between his views on incontinence and his conception of virtue”.

⁵ Para o desenvolvimento dessas questões, ver minha tese de doutoramento, “A Potência da Aparência: um estudo sobre a αἰσθησις e a ἡδονή nos Diálogos de Platão. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1999.