

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A  
PARTIR DA LEITURA DO *FILEBO***

**UBERLÂNDIA-MG  
2018**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
LEANDER ALFREDO DA SILVA BARROS

**O PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A  
PARTIR DA LEITURA DO *FILEBO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

UBERLÂNDIA-MG

2018

Dados Internacionais de Cataloga<sup>ção</sup> na Publica<sup>ção</sup> (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

B277p Barros, Leander Alfredo da Silva, 1991-  
2019 O prazer na filosofia de Plat<sup>o</sup> [recurso eletr<sup>nico</sup>] : algumas considera<sup>ções</sup> a partir da leitura do filebo / Leander Alfredo da Silva Barros. - 2019.

Orientador: Dennys Garcia Xavier.  
Disserta<sup>ção</sup> (mestrado) - Universidade Federal de Uberl<sup>ndia</sup>,  
Programa de P<sup>ós</sup>-Gradua<sup>ção</sup> em Filosofia.  
Modo de acesso: Internet.  
Dispon<sup>ível</sup> em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.986>  
Inclui bibliografia.  
Inclui ilustra<sup>ções</sup>.

1. Filosofia. 2. Plat<sup>o</sup>. 3. Prazer. 4. Dial<sup>tica</sup>. I. Xavier, Dennys Garcia, 1979-, (Orient.) II. Universidade Federal de Uberl<sup>ndia</sup>. Programa de P<sup>ós</sup>-Gradua<sup>ção</sup> em Filosofia. III. T<sup>ítulo</sup>.

---

CDU:1

GIA/FA Aparecida - CRB-6/2047



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL**  
**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA\***



Ata da defesa de **DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ACADÊMICO** junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Defesa de: Dissertação de Mestrado Acadêmico, 2018, CPFIL.

Data: 02 de março de 2018.

Discente: 11612FL010 – *Leander Alfredo da Silva Barros*

Título do Trabalho: “*O PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA LEITURA DO FILEBO*”.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Projeto de Pesquisa de vinculação: \_\_\_\_\_

As 14 horas do dia 02 de março de 2018 na sala 1U106 - Campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, reuniu-se a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores *Eliane Christina de Souza (PPGFIL/UFSCar)*, *Fernando Martins Mendonça (IFILO – UFU)*, *Sertório de Amorim e Silva Neto (IFILO – UFU)*, em substituição do orientador(a) do(a) candidato(a).

O Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier, por motivo de compromisso de trabalho no exterior, não conseguiu participar da defesa.

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa Prof. Dr. *Sertório de Amorim e Silva Neto* apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu os conceitos finais.

Em face do resultado obtido, a Banca Examinadora considerou o(a) candidato(a)  Aprovado(a)  Reprovado(a).

Esta defesa de Tese/Dissertação de Mestrado Acadêmico/Mestrado Profissional é parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor/Mestre. O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, legislação e regulamentação internas da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos às 17 horas e 40 minutos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pelos presentes.

Eliane C Souza

Profª Drª. Eliane Christina de Souza

Fernando M Mendonça

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (IFILO – UFU),

Sertório Neto

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto  
Orientador(a) Substituto

*Homologado pelo CNE (Portaria MEC nº 1.077 de 31 de agosto de 2012, DOU seção I/Nº 178/13 de setembro de 2012 - Parecer CES/CNE nº 102/2001*

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

Campus Santa Mônica - SALA 1U117 - Fone: 3239-4558 - [www.posfil.ifilo.ufu.br](http://www.posfil.ifilo.ufu.br) - [ppgfifil.ufu@ufu.br](mailto:ppgfifil.ufu@ufu.br)

**LEANDER ALFREDO DA SILVA BARROS**

**O PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA  
LEITURA DO *FILEBO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

**Uberlândia, 02 de Março de 2018.**

**Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (UFSCar)

---

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (UFU)

---

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU)  
(Presidente da Banca – Orientador Substituto)

**LEANDER ALFREDO DA SILVA BARROS**

**O PRAZER NA FILOSOFIA DE PLATÃO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA  
LEITURA DO FILEBO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

Uberlândia, 02 de Março de 2018.

**Banca Examinadora**

Eliane C. Souza

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (UFSCar)

Fernando M. Mendonça

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça (UFU)

---

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier (UFU)

(Orientador)

  
Neto

---

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU)

(Presidente da Banca - Membro Suplente)

## DEDICATÓRIA

Às “mulheres da minha vida”: *Laura, Maria’s, Clara, Marina;*  
Ao *Rubens, Leoni e ao pequeno “Rick”* (“luz do meu viver”).

“(...) τὸ μὲν δὴ φρονήσεώς τε καὶ ἡδονῆς πέρι πρὸς τὴν ἀλλήλων μεῖζιν εἴ τις φαίν καθαπερεὶ δημιουργοῖς ήμιν ἐξ ὧν ἡ ἐν οἷς δεῖ δημιοθργεῖν τι παρακεῖσθαι, καλῶς ὅν τῷ λόγῳ ἀπεικάζοι.”

*Quanto a mesclar a ambos, reflexão e prazer, dizer que somos como fabricantes diante do que temos de fabricar e amalgamar na produção, será dizer belamente.*

*(Filebo, 59d-e)*

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Dennys Xavier pela orientação e apoio concedido durante a pesquisa.

Ao Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto, pessoa relevante para a conclusão deste trabalho. Manifesto minha gratidão por todo apoio concedido na elaboração deste trabalho, e que em dada Defesa ocupou a função de Orientador Substituto.

À Professora Dra. Eliane Christina de Souza, agradeço a disposição e presença, por sua disponibilidade de leitura do texto e pela composição da banca, além da sua afetuosa acolhida na UFSCAR, e consequente inserção entre os seus orientandos de Doutorado.

Ao Professor Dr. Fernando Martins Mendonça pela presença na qualificação e composição da Banca de Defesa desta dissertação e as sugestões eficazes ao meu trabalho.

Ao Professor Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho pela disponibilidade no exame de qualificação e indicações precisas sobre nosso autor e as sugestões feitas ao meu texto.

Aos professores do PPGFIL-UFU, em especial à querida Prof. Dra. Georgia Amitrano e aos professores: Prof. Dr. Marcos César Sênedo, Prof. Dr. Stéfano Pascoal e o Prof. Dr. Celso Luís de Araújo Cintra que foram meus professores nas disciplinas do PPGFIL-UFU.

Meu agradecimento, em especial, ao IFILO-UFU e a todos os funcionários e coordenadores do PPGFIL-UFU.

À CAPES pelo apoio e fomento concedido ao desenvolvimento da minha pesquisa ao longo destes dois anos no Mestrado do PPGFIL-UFU.

Ao caro amigo Jefferson Pontes pela leitura paciente e rigorosa do meu texto, pelas inúmeras sugestões que contribuíram para a consecução de um trabalho rigoroso.

Agradeço aos meus pais, Rubens e Marina Barros, pelo apoio constante e por todo o esforço conjunto empregado para a realização desta tarefa gratificante. Às minhas avós Laura e Maria Clara, pelo zelo, carinho, atenção e companheirismo; nesta etapa, sou eternamente grato a elas e demonstro aqui meu amor e admiração por ambas. Aos meus irmãos, Leoni e Maria Clara, pelo carinho, respeito e admiração que ambos nutrem pelo meu trabalho e por meus estudos. Enfim, a todos os amigos de Uberlândia, de São João del Rei, aos familiares e amigos de Alfredo Vasconcelos e a todos os meus professores que fizeram parte desta história... meus sinceros agradecimentos!

BARROS. L. (2018). *O prazer na filosofia de Platão: algumas considerações a partir da leitura do Filebo*. 222p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar as concepções platônicas em torno do tema do prazer, notadamente aquelas apresentadas no diálogo *Filebo*. Pretendo, ao longo do texto, evidenciar algumas das possíveis interpretações acerca da questão primordial que envolve o diálogo em análise, que consiste prioritariamente na reflexão sobre a “vida feliz” ( $\beta\acute{ο}\nu\ \epsilon\acute{υ}\delta\alpha\imath\mu\omega\alpha$ ). O eixo temático deste nosso esforço interpretativo recai sobre a temática dos prazeres e fundamentalmente sobre os conteúdos éticos apresentados no decorrer da obra. A exaustiva análise do prazer ( $\eta\acute{δ}\omega\eta\acute{v}\eta$ ), que ocupa maior parte da discussão, resulta numa investigação ainda mais significativa em torno daquele que deverá ser eleito como o “melhor gênero de vida” ( $\gamma\acute{e}\nu\omega\varsigma$ ) por ambos os interlocutores deste movimento argumentativo. A vida filosófica que, porventura, caracterizará este estilo de vida preferível aos homens, não pode desconsiderar a relevância do prazer, sendo, neste caso, uma “vida mista” ( $\mu\acute{e}\i\kappa\tau\acute{o}\nu\ \beta\acute{ο}\nu$ ), composta por prazer ( $\eta\acute{δ}\omega\eta\acute{v}\eta$ ) e reflexão ( $\phi\acute{r}\acute{o}\nu\epsilon\sigma\i\varsigma$ ). Portanto, se prazeres e conhecimentos parecem estar presentes na definição do melhor gênero de vida: (i) o “cálculo” dos prazeres resulta numa importante configuração da escala de valores relativos à constituição da vida mista; e (ii) a própria concepção de dialética (tarefa pertinente ao filósofo), alcança um significado ainda mais surpreendente e relevante na argumentação, isto é, ao configurar-se como o exercício reflexivo fundamental acerca da “medida” ( $\mu\acute{e}\tau\acute{r}\omega\varsigma$ ) (entre limitado e ilimitado) nas deliberações humanas, e, que por sinal, visam o bem e a felicidade.

**Palavras-chave:** Platão; Prazer; *Filebo*; Vida Boa, Dialética.

BARROS. L. (2018). *O prazer na filosofia de Platão: algumas considerações a partir da leitura do Filebo*. 222p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

## ABSTRACT

This work aims to analyse the platonic conceptions around the theme of pleasure, notably those presented in the *Philebus* dialogue. I intend throughout the text to highlight some of the possible interpretations about the primordial question that surrounds the dialogue under analysis, which consists mainly in the reflection on the "good life" (βίον εύδαιμονα). The thematic axis of our interpretative effort falls on the theme of pleasures and fundamentally on the ethical content presented during the work. For the exhaustive analysis of pleasure (ἡδονή), which occupies most of the discussion, results in an even more meaningful investigation around what should be elected as the "best kind of life" (γένος) by both interlocutors of this argumentative movement. The philosophical life which, perhaps, will characterize the lifestyle preferable to men, cannot disregard the relevance of pleasure, being in this case a "mixed life" (μεικτόν βίον), composed by pleasure (ἡδονή) and reflection (φρόνεσις). Therefore, if pleasures and knowledge seem to be present in the definition of the best kind of life: (i) the "calculation" of pleasures results in an important configuration of the scale of values relative to the constitution of mixed life; and, (ii) the very conception of the dialectic (a task pertinent to the philosopher), reaches an even more surprising and relevant meaning in the argumentation, that is, in defining itself as the fundamental reflexive exercise of "measure" (μέτρον) (between limited and unlimited) in human deliberations, and, by the way, aim at good and happiness.

**Keys-words:** Plato; Pleasure; *Philebus*; Good life; Dialectic.

## ESCLARECIMENTOS

- Utilizo prioritariamente a versão bilíngue do *Filebo* do nosso tradutor brasileiro Prof. Fernando Muniz (2012) com o texto grego original estabelecido e anotado por John Burnet em seu *Platonis Opera* (1899-1907, 5. v.) fazendo as modificações quando necessárias, todas indicadas em suas ocorrências.

- Optei pela manutenção da grafia original de todos os termos gregos retirados das obras primárias e secundárias;

- Quanto aos termos gregos que aparecem nas obras secundárias (comentadores), achei por bem manter a mesma forma utilizada pelos comentadores, seja no uso dos termos transliterados ou não. Na medida do possível tentarei manter todos os acentos e espíritos, bem como a diferenciação entre as vogais longas e breves. Apesar deste método sempre apresentar deficiências;

- Toda a metodologia deste trabalho se apoia nas normas utilizadas pela *Revista Archai* (<http://periodicos.unb.br/index.php/archai/about/submissions#authorGuidelines>) que prioritariamente segue a metodologia proposta por Harvard (*Harvard Reference System*);

- Aproveito também para ressaltar um fator importante sobre as obras secundárias, utilizadas para a fundamentação do texto, escritas em idiomas estrangeiros. Durante todo o texto, nas citações (diretas e indiretas) preferi traduzir diretamente, mantendo todos os excertos em português. Assim, comprometo-me com o conteúdo destas traduções diretas, as quais referem-se unicamente aos propósitos do trabalho por nós aqui desenvolvido.

- Ao final do trabalho poderão ser consultados nos anexos: (i) Tabela de Transliteração; (ii) Lista de Abreviações dos textos clássicos.



## SUMÁRIO

<b>DEDICATÓRIA</b> .....	i
<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	iii
<b>RESUMO</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>ESCLARECIMENTOS</b> .....	vi
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>1 SOBRE COMO LER OS <i>DIÁLOGOS</i> DE PLATÃO E A POSIÇÃO INTEPRETATIVA ADOTADA NESTE TRABALHO</b> .....	17
1.1 A posição unitarista.....	19
1.2 A posição revisionista .....	23
1.3 O conflito contemporâneo: Unitarismo <i>versus</i> Revisionismo .....	30
1.4 A posição literária .....	38
1.5 A posição adotada neste trabalho .....	44
<b>2 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS: AS ESPECIFICIDADES (ANTES DO <i>FILEBO</i>)</b> .....	51
2.1 As complexidades estruturais e o problema da unidade .....	51
2.2 O tema central: um dissenso .....	57
2.3 O contexto histórico e os personagens .....	64
<b>3 O PRAZER SEGUNDO PLATÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DO <i>FILEBO</i></b> .....	78
3.1 Prazer, Inteligência e Dialética .....	78
3.2 Prazer, Bem, Vida Mista e Intelecto .....	155
3.3 Prazer, Conhecimento e Valor.....	180
<b>CONCLUSÃO</b> .....	199
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	203
Literatura Primária (Platão).....	203
Demais autores clássicos .....	205
Literatura secundária .....	206
<b>ANEXOS</b> .....	219
Tabela: Normas de Transliteração.....	219
Lista de Abreviações.....	220

## INTRODUÇÃO

*Terra incognita*. É este o termo utilizado por Dorothea Frede ao referir-se ao diálogo *Filebo* (2013, p. 501) e essa é, sem dúvida, a primeira impressão causada nos leitores-intérpretes já familiarizados com os demais diálogos. A obra em questão, *Filebo*, é considerada como um “diálogo tardio” segundo muitos estudiosos<sup>1</sup>, à exceção de Gilbert Ryle (1966, p. 251-256) para quem o *Filebo* não pode ser considerado um dos últimos diálogos de Platão, mas, sim, um diálogo escrito na maturidade platônica, próximo ao *Timeu*<sup>2</sup>.

As dificuldades impostas à leitura e à interpretação desse texto platônico são diversas como veremos ao longo deste trabalho. O *Filebo*, além de trazer à discussão temas relevantes da filosofia platônica dos escritos tardios – haja vista o tratamento de temas extremamente complexos, alguns sob os quais ainda não se obtém um consenso interpretativo, parece fugir de uma unidade possível nos conteúdos abordados ao longo da obra a ponto de alguns o considerarem um diálogo corrompido (faltante)<sup>3</sup>. De tal modo, tanto os temas tratados quanto a estrutura da obra apresentam inúmeras e complexas “transições” (MUNIZ, 2007, p. 113)<sup>4</sup> que exigiriam do leitor não só um conhecimento vasto do *corpus*, mas, principalmente, dos temas pertinentes à chamada “doutrina platônica” da velhice<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> A respeito dos problemas que envolvem o polêmico tema da cronologia das obras platônicas falaremos adiante quando formos tratar dos esclarecimentos metodológicos. Segundo Brandwood (2013, p. 143), a ordem cronológica mais aceita na contemporaneidade coloca o *Filebo* como o penúltimo diálogo do *corpus* platônico. Esta sequência estaria disposta da seguinte maneira (no grupo dos diálogos tardios): *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leís*. Pretendo demonstrar, ao longo do texto, que meu propósito em relação ao modo de leitura dos diálogos de Platão, distingue-se de uma visão interpretativa dita “canônica”, principalmente no tocante aos modelos que pautam suas leituras a partir de uma visão cronológica da filosofia platônica.

<sup>2</sup> Paralelamente a esta classificação encontra-se a de Waterfield (Cf. WATERFIELD, 1980, 1982).

<sup>3</sup> Godofredus Stallbaum (1826) em seu *Platonis Philebus: Prolegomenis et Comentarius* (introdução ao comentário do texto grego), destaca que: “(...) de todas as obras de Platão, o *Filebo* é o diálogo mais corrompido apresentado pela tradição” (p. 5).

<sup>4</sup> Muniz chama nossa atenção para a descrença ao longo dos séculos, presente entre os platonistas, quanto a uma suposta ineficiência interpretativa desse diálogo platônico. Seu princípio hermenêutico orientador enfatiza a relação constitutiva entre forma e conteúdo nos *Diálogos*. Deste modo, o autor sublinha a necessidade de nos atermos às transições bruscas presentes no diálogo, sendo possível recorrer apenas a elementos do próprio texto (2007, p. 113). Assim ele ressalta essa descrença interpretativa: “Diante dessa exigência [interpretativa] os leitores do *Filebo* encontram seu maior obstáculo: a anatomia do diálogo parece anômala, e as articulações entre suas partes, ausentes, a desconexão, a descontinuidade, a obscuridade e a irrelevância de certas cenas ou passagens em relação ao tema principal fizeram do *Filebo*, ao longo dos séculos, uma espécie de corpo estranho no conjunto dos *Diálogos* de Platão.

<sup>5</sup> Como crê I. Crombie: “Platão introduz de maneira rápida e desenvolve as noções que poderão ser compreendidas somente à luz das preocupações próprias de seus últimos anos as quais nós só viríamos a conhecer por meio de Aristóteles”, a saber: “a relação entre a matéria e a forma dos universais” (1988, p. 361).

Neste sentido, também parece memorável a metáfora cunhada por Robert Gregg Bury (1987, p. 9), para quem o *Filebo*, no bosque da Academia de Platão, assemelha-se mais a um carvalho retorcido e nodoso, repleto de brotos e saliências assimétricas que o desfiguram frente aos belos ciprestes e majestosos pinheiros presentes no espaço intra-acadêmico. Obviamente, aqueles últimos frondosos ciprestes e pinheiros, na conotação elaborada pelo teórico, dizem respeito aos demais diálogos platônicos que talvez apresentam uma estrutura mais facilmente identificável.

A metáfora ilustra bem a clássica teoria do diálogo colagem (ou, como prefiro dizer, teoria antológica do diálogo). Podemos, em um primeiro momento, cunhar apenas uma estrutura aparente da obra. Primeiramente, temos uma espécie de disputa inicial entre prazer e inteligência, sobre qual dos dois poderá vir a ser considerado o bem para todos os seres, ou melhor, a “boa vida” (11a-14a). Em um segundo momento, somos conduzidos a uma argumentação metodológica detalhada (14b-20b). Posteriormente, a discussão já não está mais centrada nos aspectos metodológico; a disputa passa a ser pelo “segundo prêmio” que será concedido ao prazer ou à inteligência, já que uma revelação divina teria apontado a vida mista de prazer e inteligência como vitoriosa (20c-23b). A disputa por esse “segundo prêmio” exige uma “nova maquinção” por parte de Sócrates e, assim, é apresentada uma ontologia quádrupla (limite, ilimitado, misto e causa) (23b-31b). Em seguida, temos uma longa análise dos prazeres, fundamentalmente dividida entre prazeres verdadeiros e prazeres falsos (31b-55c); depois, uma breve análise dos conhecimentos (55c-59d). Por fim, retoma-se a questão da Vida Boa e do lugar ocupado pela inteligência e pelo prazer na composição desta vida mista (59d-67d).

Essa continuidade anteriormente proposta acerca do movimento que compõe o diálogo é apenas aparente. Na prática, o leitor atento da obra se depara com uma difícil visão capaz de verificar tal organização em um texto em que a sequência dos temas tratados sofre profundos abalos, cortes e lapsos, além de um resultado final que gera perplexidade nas inúmeras leituras que se renovam a cada momento. Certa regularidade da “topografia aérea” do diálogo desaparece quando nos aproximamos deste “terreno pantanoso” (FREDE, 1993, p. 15). Deste modo, apenas leituras rasas e superficiais estariam livres de impedimentos, já as mais aprofundadas estariam fadadas ao fracasso.

Diante dessas considerações, é possível notar, ao longo da história interpretativa do *Filebo*, como este diálogo adquiriu conotações (em certo sentido bastante negativas) frente ao papel ocupado pelos demais diálogos que compõem o *corpus*. Todavia, neste trabalho, minha interpretação dista desta visão, que denomino como “negativa”, do diálogo e procuro seguir por outro caminho.

Monique Dixsaut (1999, 2001, 2017) apresenta-nos detalhadamente este mesmo histórico clássico que permaneceu durante séculos como princípio hermenêutico orientador

do *Filebo*: diálogo faltoso; corrompido; com múltiplas correções; artificial; de qualidade literária desejável; diálogo acadêmico; portador de um Sócrates diferente daqueles dos demais diálogos; sem um assunto claramente definido (questão debatida na Antiguidade); terreno predileto da abordagem “esoterista” de Platão e dos defensores do suposto revisionismo (ontológico) presente nesta última fase do pensamento platônico. Ou seja, deficiências, segundo alguns, que vão desde a questão propriamente estilística, literária, até questões relacionadas ao conteúdo filosófico ou “doutrinário” do diálogo. O que a leva a afirmar que: “O *Filebo* possui o dúvida privilégio de cumular todas as dificuldades propostas à leitura de um diálogo de Platão” (1999, p. 9).

É oportuno ressaltar que Dixsaut (1999, 2001) não comunga com esta visão “negativa” acerca do diálogo. O tom dessa sua fala repercute em um sentido interpretativo positivo das “contradições” que, segundo a autora, são meramente aparentes. Logo, compreendo este “dúbia privilégio” como uma afirmação que se converte em certa ironia, já que, para a autora, o privilégio deste diálogo concentra-se na riqueza dos temas ali desenvolvidos por Platão e não nas “contradições” constatadas pelos leitores da obra ao longo dos séculos, o que também não significa dizer que o diálogo não seja difícil e que essas transições dificultem em certo grau uma compreensão detalhada desse texto platônico<sup>6</sup>. Como ela mesma afirma,

o principal obstáculo à compreensão do *Filebo* é a sua aparente falta de unidade. Isto é, a interpretação da passagem dita metodológica que compromete, segundo alguns, a unidade do diálogo. É indiscutível, à primeira vista, a dificuldade em estabelecer uma relação entre o primeiro grande momento do texto e as que se sucedem a este, isto é, a questão da vida boa e de seus ingredientes (a análise dos prazeres, 31b2-55c4, e a divisão dos conhecimentos, 55c5-59d), e a hierarquia final (59d-66a4) (DIXSAUT, 2001, p. 287).

Paralelamente à visão de Dixsaut, encontra-se a de Fernando Muniz (2007)<sup>7</sup>, no sentido inverso dessa interpretação clássica negativa. Posição da qual também partilho em

<sup>6</sup> Por isso, a autora concorda com Rodier (1926) que o “*Filebo* é um diálogo difícil” (p. 74-137) (DIXSAUT, 2001, p. 285).

<sup>7</sup> Ambos os autores partem da necessidade de compreensão da primeira parte do diálogo, principalmente, das considerações metodológicas para se interpretar as partes restantes da obra. Segundo Muniz (2007), essa tarefa implica em reconhecer o *λόγος* comparado a um ser vivo dotado de um corpo totalmente articulado, isto é, a aparente falta de uma “ordem logográfica” aparente seria intencional. A fim de justificar semelhante recurso, o autor centra-se na noção de *ἄπειρον* (ilimitado) utilizada por Platão no diálogo, como veremos mais adiante. Deste modo, seria necessário tomar o diálogo como uma “coisa ilimitada” na medida em que sua forma encontra um lugar paradoxal nessa confluência com o conteúdo “(...) na interseção em que se espelham e se comunicam” (MUNIZ, 2007, p. 118). O próprio “princípio de relevância evocado pelos interlocutores (Protarco seria o primeiro a enunciar essa suspeita recaída sobre o diálogo ao longo da sua tradição interpretativa) exige que ou o diálogo se trata de um jogo discursivo intrincado (*ποικίλος*) ou ele é segundo uma imagem que o próprio

minha interpretação do diálogo. Por essa razão, creio ser preciso buscarmos no próprio texto um meio pelo qual essas dificuldades possam ser amenizadas. E, talvez, essa própria construção problemática seja intencional e nos sirva à interpretação do diálogo em sua totalidade. Não creio que a obra seja nem a “terra incógnita” dos platonistas, nem mesmo a “selva impenetrável”<sup>8</sup> (BARKER, 1996, p. 143) dos estudiosos da obra em questão. Muito pelo contrário, em nosso século, interpretações e pontos de vista dotados de coerência têm novamente retornado à cena filosófica a respeito desse diálogo.

Se permanecemos conjecturando sobre as intenções possíveis de nosso autor não passaremos da superficialidade, melhor seria encontrar no próprio texto boas indicações capazes de nos fornecerem instruções interpretativas. Afinal, na trama ficcionada<sup>9</sup> e discursiva dos diálogos, o leitor ou ouvinte possui um papel importante. Como alega Muniz,

---

diálogo oferece uma “bela ordem incorpórea” (*κόσμος τις ἀσώματος*). Isto é, o *Filebo* seria uma ordem incorpórea acabada e perfeita, dotada de vida própria, de “dinamismo interno” que apenas a coerência da articulação de suas partes pode oferecer. A tarefa do intérprete, portanto, é revelar essa unidade do diálogo como uma “ordem incorpórea” (MUNIZ, 2007, p. 118, 123). Já para Dixsaut (2001), o evidente problema da unidade do diálogo requer uma análise detalhada da primeira parte do diálogo (as considerações metodológicas) em relação ao restante (p. 287). Porém, ela dá ainda mais um passo importante ao analisar as passagens referentes à dialética para em seguida deter-se na breve análise dos conhecimentos (2001, p. 288). Apenas deste modo a autora poderá justificar sua leitura que pretende dar conta das variadas transições do diálogo. Ela detalha seu procedimento da seguinte forma: “Na tentativa de maiores esclarecimentos, irei primeiramente analisar os textos da primeira parte consagrados à dialética, e então apontar brevemente qual o tipo de dialética é implementado na obra, e finalmente analisar aquela curiosa maneira que se está a falar sobre ela no final da passagem sobre as ciências (57e-59d). Podemos, assim, constatar que, no *Filebo*, a dialética é perpetuamente contaminada pela natureza daquilo com o qual ela se defronta e pelas suas considerações de valor, encontrando-se assim submissa à potência hierárquica do Bem – não somente à potência do conhecimento exercida em seu caráter puro, mas àquela na qual se admira a própria vida em devir” (DIXSAUT, 2001, p. 288).

<sup>8</sup> O termo “selva impenetrável” aparece em um artigo de Andrew Barker (1996): “*Plato's Philebus: The Numbering of a Unity*”. O autor, logo no início do texto, parece insistir, em certo sentido, que o “terreno espinhoso” do *Filebo* seria devido às suas enormes complexidades, enormes explicações que resultam nas mais diversas interpretações emersas a partir de um diálogo complexo; o que, por sinal, impossibilita ao leitor de Platão estabelecer uma unidade formal evidente diante da rigidez dos diversos temas ali apresentados (p. 144-145).

<sup>9</sup> “Embora seja algo relativamente consensual hoje em dia, vale lembrar que o diálogo é uma obra dramática, uma ficção [prefiro e utilizarei nesse trabalho o termo ficcionada] filosófica que, como tal, não pode ser lida como se fosse um tratado. Reduzir as falas dos personagens filosóficos às proposições destacadas dos seus contextos é uma saída cômoda, mas infiel ao espírito da obra. É preciso que haja, então, uma maneira de fazer justiça à multiplicidade de procedimentos que Platão mobiliza em seus dramas. A riqueza da forma não pode ser tratada como um mero efeito decorativo para aliviar a aridez do argumento filosófico. Inclusive porque argumento não é o único procedimento filosófico. Há, nos *Diálogos*, uma série de outros procedimentos como o mito, a metáfora, a ironia, o riso, o silêncio – todos coordenados em função da persuasão filosófica. Levar em conta esses aspectos formais, aspectos de estilo, é tentar compreender a forma dialogada em funcionamento em toda a sua complexidade (MUNIZ, 2007, p. 116).

Platão escreveu para ser lido – ou ouvido – e o leitor deve completar o ato da criação discursiva. Negligenciar essa dimensão comunicativa dos diálogos é, no mínimo, deixar de utilizar mais uma ferramenta interpretativa, além das muitas já em uso (2007, p. 116).

Neste sentido, entre as visões contemporâneas significativas também se soma a de George Rudebusch (2007). Segundo o autor, nos principais “diálogos tardios”, os movimentos argumentativos apresentados por Platão no *Filebo* demonstram o grande potencial artístico do filósofo ateniense. Similarmente aos de seu grupo (*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*), a obra em questão aparece como mais uma forma diferente de “enigma”<sup>10</sup> (p. 40).

O *Filebo* não é um diálogo negativo e insisto que interpretações coerentes do diálogo são possíveis e torna-se possível encontrar um “sentido maior” da argumentação platônica pelo entrecruzamento dos diversos temas ali apresentados. Obviamente, meu propósito aqui recai sobre o mote do prazer<sup>11</sup>, não permanecendo apenas no limiar da discussão acerca desse tema, mas procurando relacioná-lo com os demais assuntos e questões abordadas neste difícil texto platônico em que a habilidade literária platônica se demonstra sobremaneira. Isso não significa, contudo, que certas interpretações visem esgotar as análises desse diálogo, muito pelo contrário, nossa tarefa reconhece a riqueza temática amplamente diversa e complexa presente nessa obra.

Logo, reconheço que as interpretações não esgotam as peculiaridades do *Filebo*, porém, creio, como demostrarei ao longo do texto, que uma unidade específica da obra é sim possível e que talvez possamos estabelecer algumas finalidades apresentadas por Platão ao longo deste percurso argumentativo, sem, portanto, afirmá-las com veemência, com um rigor teórico-conceitual à maneira das filosofias baseadas em sistemas de pensamento, o que atentaria contra a própria especificidade dramática utilizada na composição dos *Diálogos* de Platão como dissemos outrora. No entanto, só poderemos demonstrar como esta visão

---

<sup>10</sup> “O *Filebo*, como me parece, é um quarto tipo de enigma. Há passagens longas que parecem escritas não por Platão, mas por Hegel ou Heidegger. O sentido é tão vago que muitas sentenças permitem um número ilimitado de interpretações. Mas há um limite, pois é difícil encontrar uma única interpretação coerente do diálogo inteiro. Mesmo assim, bons intérpretes declararam que o *Filebo* é uma contradição impossível” (RUDEBUSCH, 2007, p. 39-40).

<sup>11</sup> Sobre isso é interessante notar o comentário de Damásco sobre o *Filebo*: “Alguns dizem que o propósito do diálogo é o prazer, assim como demonstra seu próprio título (Περὶ ἡδονῆς) e Sócrates, ele próprio, se propõe primeiramente a discutir o prazer (11b4-c3), para depois examinar o que concerne ao prazer (31b-55d), e, em terceiro lugar, tirar a conclusão precisa que o prazer não é o objetivo primordial da vida (67b1-7). Aqueles que refutam essa tese dizem que o propósito não é o prazer. Para que serviriam as discussões que ultrapassam amplamente o problema apresentado, como aqueles sobre o bem, sobre os dois princípios (quero dizer o limite e o ilimitado), sobre as três mônadas no vestíbulo do bem (a beleza, a verdade, a proporção), sobre o intelecto e as ciências (silogística e divisão), sobre a mistura destas com os prazeres, sobre o primeiro bem, assim como o segundo, o terceiro, o quarto, o quinto e o sexto?” (Dam. § I-III).

(negativa) atribuída ao diálogo é equivocada, respondendo a algumas perguntas fundamentais sobre a qual se debruça nosso esforço aqui empreendido: mas, afinal, sobre o que trata o *Filebo*? Se este último é um tipo de “enigma”, como bem considera Rudebusch (2007), que tipo de enigma é esse? E ainda mais, de que forma seria possível solucioná-lo? Tais questionamentos, segundo creio, só poderão obter uma resposta adequada no decorrer deste nosso trabalho investigativo.

Comumente, na tradição platônica ocidental, o subtítulo atribuído ao *Filebo* é “Sobre o prazer”, que o classifica como um dos diálogos pertencentes ao gênero “ético”<sup>12</sup>. No entanto, o início do diálogo já prefigura uma complexidade, ou melhor, um impasse. Dito de outro modo, logo no proêmio da obra depara-se como uma “controvérsia” em torno de dois discursos (λόγοις) e não teses<sup>13</sup>, ambas afirmando cada um deles serem bens (ἀγαθὸν)<sup>14</sup> (11b4). Filebo, que tomará como defensor de sua afirmativa o interlocutor Protarco, postula como sendo bom o agradável (καίρειν), o prazer (ἡδονή), o deleite (τέρψιν) e tudo mais consoante a esse gênero<sup>15</sup>. Já Sócrates, contrariamente, irá contestá-lo dizendo que, para alguns, bom se assemelha ao pensamento (φρονεῖν), à inteligência (νοεῖν), à memória (μεμνῆσθαι) e o que lhes for aparentado, como a opinião correta (δόξαν τε ὄρθην) e o raciocínio verdadeiro (ἀληθεῖς λογισμούς). Para tais indivíduos, esses últimos bens seriam melhores, mais úteis e teriam ainda mais valor do que aqueles que afirma Filebo (11b7-9).

O ponto problemático surge no momento em que a discussão (inicial) em torno dos prazeres dirige-se à unidade/ multiplicidade dos prazeres. Até então, temas que pareciam evocar simplesmente as antigas concepções em torno da ética, em larga medida, aquelas discutidas em outros diálogos ditos diálogos iniciais, alcançam uma complexidade ainda maior. A fim de respondermos tais questões, acredito que um caminho possível seja analisar o porquê de o papel dos prazeres ocupar a maior parte do diálogo para então compreendermos o “sentido maior” da investigação platônica quanto aos temas referentes à “boa vida”, mas tomando-o apenas como mote para uma discussão maior que retoma temas importantes desenvolvidos ao longo do pensamento platônico. Procurarei demonstrar como os diversos temas presentes nesse diálogo podem nos sugerir uma posição (específica) de

---

<sup>12</sup> No catálogo elaborado por Trasílaco de Mendes, no século I d.C., para a divisão dos diálogos platônicos em nove tetralogias temáticas, conforme nos relata Diógenes Laércio, o *Filebo* encontra-se situado na primeira e o subtítulo atribuído a este denomina-se *Do Prazer* (Περὶ ἡδονῆς), gênero ético (D. L., III, 58).

<sup>13</sup> Irei tratar disso mais adiante em nossa análise detalhada do início do diálogo.

<sup>14</sup> Há uma longa discussão em torno desse termo que aparece em 11b-4. Como bem nota Muniz (2012, p. 21, nota 2), existe uma dificuldade aqui em determinar se ἀγαθὸν (bom) é equivalente a τὸ ἀγαθὸν (o bom).

<sup>15</sup> “(...) καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτον σὺμφωνα (...)” (11b5-6)

Platão sobre a relevância da reflexão do prazer na vida humana, mas fundamentalmente frente à questão daquela que nosso filósofo denomina como a “vida boa”.

No entanto, algo no *Filebo* é extremamente particular. Esse diálogo é, dentre todos os outros, aquele que apresenta uma visão mais aprofundada sobre o tema e, ao mesmo tempo, uma formulação mais rígida acerca do papel do prazer na vida humana enquanto uma questão filosófica primordial da filosofia platônica. Ou seja, deparamo-nos com o maior problema do diálogo, a saber: o de sua unidade. Esse seria o seu “dúbio privilégio” (DIXSAUT, 1999, p. ix); por um lado, temos a tão esperada análise do prazer na vida humana, por outro, esse diálogo é extremamente difícil e exige uma análise atenta, requerendo um envolvimento mais próximo com a filosofia platônica. Dito de outro modo, se lermos o *Filebo* de uma forma rápida, apressada ou pouco detalhada, corremos sempre o risco de permanecer no limiar da obra, sem compreendê-la em sua profundidade e até mesmo incorrer na postulação de incoerência entre os diálogos sobre os temas ali desenvolvidos sob uma forma peculiar, porém contida dentro do vasto espectro da literatura platônica enquanto uma literatura dialógica-filosófica.

Minha leitura apoia-se substancialmente em autores que defendem uma reinterpretação do próprio diálogo a partir das estruturas argumentativas utilizadas por Platão na elaboração da obra. Ela também se distancia das clássicas leituras anteriormente referidas como também daquelas que se apresentam no século XX no cenário da tradição interpretativa platônica em resposta às inúmeras questões problemáticas levantadas por esse diálogo, a saber: a leitura revisionista, a posição esoterista, a interpretação do prazer enquanto atitude proposicional, dentre outras.

A questão ética, predominantemente, relativa ao diálogo, a meu ver, consiste em avaliar as pretensões requeridas pelo prazer, se ele as possui de fato, se ele é bom em si mesmo, se tem essa força que demonstra ter e, ao mesmo tempo, de que forma ele se opõe ou se articula ao conhecimento. A tendência interpretativa que adoto neste trabalho quanto à análise dialética dos prazeres<sup>16</sup> no *Filebo* é aquela denominada por mim e mais alguns

---

<sup>16</sup> É importante salientar que este tipo de leitura se aplica diretamente à análise dos prazeres, a qual não é a única do diálogo, mas há também a análise das técnicas ou conhecimentos. Nesta última, Platão parece retomar os demais diálogos ao propor uma classificação que preserva o caráter **ontológico** da técnica, do saber, isto é, o que ele é nele mesmo, o poder que possui, se ela é um aspecto teórico, muito próximo do que ele teria feito na *República*. A essa mesma classificação, soma-se a o caráter que acredito ser predominante na discussão: o **axiológico**; também as técnicas são classificadas de acordo com o valor que possuem, do mesmo modo como os indivíduos devem viver, isto é, convém investigar o modo como os saberes e as técnicas são exercidos efetivamente na medida em que implicam a postulação de valores que os direcionem, que ofereçam rumo e sentido para os indivíduos que os elaboram. Marques pergunta-se o seguinte: seria o primeiro aspecto das técnicas um aspecto teórico? E o segundo, um aspecto prático? (MARQUES, 2015, p. 200). Podemos também, nesse sentido, evocar a interpretação de Benítez (1999) acerca da classificação dos conhecimentos, sob a qual se apoiam também as concepções de Marques sobre esse ponto (Cf. BENITEZ, 1999, p. 337-364).

autores<sup>17</sup>, proveniente de uma articulação gnosiológico-axiológica ou epistêmico-axiológica na interpretação da questão dos prazeres no diálogo. **Gnosiológica**, pois o processo de representação-valoração dos prazeres é visto como análogo à formação da opinião. A dimensão antecipativa da opinião por seu duplo caráter (fenomênico e judicativo), faz com que a representação proveniente da imagem, ao associar-se ao desejo, articule a percepção efetiva ou sua preservação (que é a memória) à uma dimensão propriamente avaliativa<sup>18</sup>.

**Axiológica** porque, em relação aos prazeres, o processo se daria da mesma forma. O discurso e a representação que acompanham o prazer da antecipação comportam em si uma avaliação (tácita) daquilo que é bom para nós. É necessário avaliar se o prazer possui, de fato, esse valor que ele postula ter. A questão do prazer da antecipação coloca em jogo a esperança, isto é, o prognóstico, a promessa futura que o prazer sempre propõe como bom e útil; é essa avaliação que, a meu ver, é digna de refutação por parte de Sócrates. Neste sentido, trata-se de uma concepção ética da verdade, traduzível nos termos: útil, melhor e preferível. Apenas a dialética, enquanto análise dialogada, do prazer, nos mostra a abrangência do papel da imaginação e a legitimidade dos valores que a experiência do prazer é capaz de nos proporcionar no contexto da discussão sobre o que é vida boa para os seres humanos, nessa oposição e ao mesmo tempo relação, entre prazer (*ἡδονὴ*) e conhecimento (*φρόνεσις*).

Conforme foi dito, a análise dos prazeres não só nos diz algo sobre a posição de Platão acerca do caráter propositivo cognitivo dos prazeres, apesar de estar relacionada a estes, mas, sobretudo, enfatiza o caráter propriamente valorativo dessa discussão ao ter como objetivo ético primordial a busca por uma correta composição da boa vida (mista) de prazer e intelecto. No entanto, essa reflexão (polarizada) não só nos dirige a um “sentido maior”, aprofundado da escala de valores, mas também reforça a profundidade caraterística da potência dialética, pois o que se nota aqui é uma análise profundamente dialogada, tanto de prazeres quanto de conhecimentos visando alcançar uma definição mais correta ou o mais possivelmente verdadeira do bem, da vida boa.

Nesse sentido, é surpreendente e, ao mesmo tempo, fundamental o papel a ser desempenhado pela própria dialética tal como ela nos é apresentada neste diálogo, enquanto tarefa filosófica que visa alcançar a “medida” (entre limitante e ilimitado) nas deliberações e

---

<sup>17</sup> Sigo a tendência interpretativa proposta por Bravo (2009), Marques (2012, 2014, 2015, 2016), Teisserenc (1999, 2010).

<sup>18</sup> Marques (2012) nos lembra que Platão aprofunda sua concepção sobre o papel da produção das imagens psíquicas e que adquirem no *Filebo* uma complexidade inédita e ao mesmo tempo surpreendente ao serem tratadas em relação à temática dos prazeres (MARQUES, 2012, p. 213-245). Esse fato faz de Platão portador de uma abordagem única, jamais vista no pensamento ocidental ao propor tal tipo de abordagem em relação à imaginação associada à questão dos prazeres aliada ao discernimento do valor. Sobre isso, cf. TEISSERENC (1999, p. 267).

ações humanas que almejam, por sinal, o bem e a felicidade. Logo, todo o léxico platônico empregado na obra, como as noções desenvolvidas parecem reafirmar ou relembrar-nos as finalidades ético-político-pedagógicas da filosofia de Platão.

Mas, qual seria a razão de um tratamento tão exaustivo do prazer? Por que tratá-lo sob a perspectiva ética e, ao mesmo tempo, se utilizar de distintos recursos a fim de poder lidar com tal complexidade temática? A resposta parece simples, não somente a Platão, pois o prazer é um tema caro aos próprios gregos. Platão, enquanto participante desse modelo educativo da tradição poética grega e mais como crítico e reformulador dessa própria tradição, não deixará de colocar sob análise um tema tão importante e que demonstra toda a sua força na mentalidade grega antiga, como é o caso prazer. É retomando essa longa tradição e, simultaneamente, reconhecendo-se como herdeiro dessa própria tradição, que Platão estabelece uma nova relação com o prazer, reconfigurando o sentido atribuído a ele e demarcando o seu efetivo papel, agora, na vida política e social constitutiva da sua época. Voltemos rapidamente um pouco a essa questão do prazer na Antiguidade.

Sobre isso, a obra de Bravo (2009) talvez seja um dos estudos mais relevantes no qual se intenta compreender o tratamento específico dado por Platão à questão do prazer a partir de uma série de teorias que estariam em circulação na época, as quais Platão teria se deparado para construir sua posição em torno da temática dos prazeres. Também a obra de Gosling & Taylor (1982) é um marco referencial no tratamento do tema, assim como a de Wolfsdorf (2013) que não somente aborda a questão do prazer em Platão, mas vai além considerando as posições de toda a tradição clássica grega posterior como a abordagem aristotélica, epicurista, cínica cirenaica e estoica, até alcançar as visões contemporâneas acerca do prazer.

Lembramo-nos a primeira frase com que Bravo (2009, p. 13) inicia sua obra que: “(...) a cultura grega é uma cultura do prazer” seguindo o que disse Casertano (1983). As origens gregas atestam tal fato; basta retomarmos a clássica poesia grega (épica, lírica, trágica) e a frequência com que o tema dos prazeres é exaltado, cantado, celebrado. O tema dos prazeres, como nos mostra a obra, faz parte da cultura grega desde seus primórdios, muito antes do surgimento da filosofia, mas não apenas isso; podemos ainda destacar que uma das preocupações fundamentais do homem grego era viver prazerosamente e fazer viver prazerosamente (BRAVO, 2009, p. 14)

Podemos, sem dúvida, dizer que o prazer se situa em uma intrínseca relação no pensamento platônico que envolve temas importantes, estes já anteriormente destacados pela tradição clássica, ora privilegiando um ou outro, dos quais Platão se utiliza ao intentar a elaboração e uma visão criteriosa da temática dos prazeres. Tais termos seriam: a virtude ou (*ἀρετή*), o bem (*ἀγαθὸν*) e a felicidade (*εὐδαιμονία*). No entanto, nem sempre a tradução destes termos faz jus ao sentido amplo, tal como eles são compreendidos na visão grega.

No decorrer dos diálogos platônicos, seja dos ditos “da juventude” até os da chamada “velhice”, o modo de como se deve viver ( $\pi\omega\varsigma\betai\omega\tau\epsilon\omega\varsigma$ )<sup>19</sup> é uma questão ética fundamental. Essa é uma das questões mais sérias não só para Platão, mas ao pensamento clássico como um todo<sup>20</sup>. No modelo ético clássico e na filosofia de Platão, a questão ética está direcionada à vida boa ( $\varepsilon\bar{\imath}\zeta\bar{\eta}\nu$ ) como um todo, da qual o homem não se encontra separado, mas é parte dessa ordem universal na qual ele próprio se encontra, não é um ser privilegiado. Neste sentido, as próprias noções de “bem moral”, de “vida boa” e de “felicidade” não se encontram plenamente definidas ou estanques, mas são a todo momento postas em debate, em conflito, nestes modos de vida que se apresentam como elegíveis enquanto tais, isto é, passíveis de caracterização da finalidade humana que é a vida plenamente feliz ( $\beta\bar{\iota}\omega\varsigma\,\varepsilon\bar{\imath}\delta\bar{\alpha}\bar{\iota}\mu\bar{\omega}\varsigma$ ) (11d6)<sup>21</sup>. A tarefa do *Filebo*, como veremos, no entanto, é muito menos ambiciosa, não se trata de uma definição do que seja a felicidade ou o que seja a vida feliz, mas o que torna uma vida propriamente feliz.

Nos *diálogos* platônicos, nos debates travados entre os interlocutores e entre os personagens, subjazem essas questões fundamentais e caras ao pensamento de Platão e à tradição clássica da antiguidade grega na qual está inserido nosso autor. Essas questões figuram explicitamente nos debates ali encenados por nosso autor. São estes temas eminentes da filosofia platônica que estão por trás das encenações, dos dramas filosóficos elaborados por nosso autor. Tais questões são apresentadas sob formas diversas em contextos dialéticos variados, porém, as questões fundamentais do pensamento platônico permanecem as mesmas. Os diálogos põem em conflito as diversas posições sobre estes temas, são modelos existenciais sopesados, avaliados, aquilatados; as perdas e ganhos desses modelos de vidas apresentam-se sob forma emblemática, radicalizada por meio de personagens que se tornam defensores de posições que serão analisadas. Uma variedade de recursos dramáticos, literários e filosóficos são utilizados de variadas maneiras.

A Platão, podemos atribuir a tarefa de descrever e fundamentar o modo de vida filosófico que se encontra em Sócrates, mas não é apenas nesse personagem o principal

---

<sup>19</sup> Cf. *Grg.*, 492d, 500c

<sup>20</sup> Conforme aponta Crombie (1988), a vida plenamente realizada para os gregos pode ser entendida de duas maneiras: (i) seja como aquele homem que vive virtuosamente; (ii) seja como alguém que vive prosperamente. Portanto, a definição e, ao mesmo tempo, diferenciação do termo “bom” é uma tarefa imposta pelo próprio Platão à sua obra (p. 250).

<sup>21</sup> Dentre as valiosas contribuições relativas ao termo *eudaimonia* encontra-se o artigo de Taylor (2008) na *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, em que ele assim retoma a semântica do termo: “O sentido literal da palavra grega *eudaimonia* é ter um bom espírito guardião” [*eu* (bom) *daímon* (espírito)], ter uma vida abençoada, que se goza em favor daquilo que é divino]: que é, ter o estado de uma vida objetivamente desejável, universalmente agradável pelas antigas teorias filosóficas e pelo pensamento popular da época como o supremo bem humano. Este objetivo caraterístico se distingue da concepção moderna de felicidade: uma vida subjetivamente satisfatória (p. 1).

defensor deste gênero de vida que, ao mesmo tempo, vai se delineando a partir do embate com os outros modelos de vida propostos aos cidadãos através dos mais diversos tipos de educadores gregos, os quais são representados pelos interlocutores de Sócrates na cena dramática do diálogo. Muito mais do que representarem personalidades históricas - e alguns nem representam seres reais - são discursos que se opõem por meio do exercício da atividade dialética socrático-platônico. Podemos escolher com os quais devemos lidar, seja com alguns mais brandos como Protágoras, Íon, Cármides, ou aqueles que defendem posições mais extremas como Cáicles<sup>22</sup> e Trasímaco<sup>23</sup> que desafiam de maneira singular o próprio Sócrates, sendo a este último necessário lidar com os aspectos mais violentos da ὕβρις (desmedida) humana, na πλεονεξία (ambição violenta), característica daqueles homens que seriam frutos da educação sofística com todas as suas vicissitudes pertinentes<sup>24</sup>.

As concepções morais (éticas) de Platão estão fundamentadas nas noções de ordem, de harmonia, de medida, na excelência. À medida em que se reconhece como parte de uma totalidade cósmica, de um microcosmo dentro de um macrocosmo, o homem é questionado sobre suas ações e o modo como se encontra organizada sua existência. Toda a sua existência deve ser configurada à luz desse παράδειγμα<sup>25</sup> universal presente na estrutura macrocósmica transcendente para, a partir daí, pela arte da medida, configurar sua ação na vida cidadã, traçando em sua existência os mais belos contornos dotados dessa precisão provenientes de tal estrutura, avaliando corretamente sua existência, analisando os conhecimentos das técnicas (artes) úteis para a respectiva configuração desse seu modelo de vida. Proporção, virtude, beleza, são manifestações do divino em nós, uma vida bem ordenada, uma alma justa (bem composta) bem direcionada, é sinal visível da ordem invisível (divina) no espectro da vida humana.

Desta forma, a negação da invectiva deletéria das paixões, dos desejos extremados, dos prazeres excessivos, exorbitantes, é uma ameaça à essa própria ordem natural cósmica da qual somos uma pequena parte constituinte. É conveniente examinar, segundo Platão, isso que o próprio pensamento denuncia, essa ideia de que a vida tal como é se basta a si mesma, ideia que o pensamento revela ao propor-nos que pensemos na possibilidade uma vida ainda melhor, mais “próxima do divino”, mas, ao mesmo tempo, consciente de que é uma vida humana, animada, não uma vida estática, uma vida ascética. Uma vida que não deixa de ser essa indeterminação de que nos falará o *Filebo*, nem estritamente animal, nem estritamente divina, mas uma vida mista de prazer e de inteligência, que recusa o servilismo, a instantaneidade, o consumo imediato, a fugacidade e a deterioração e corrupção dos desejos

---

<sup>22</sup> Cf. *Grg.*483b-d

<sup>23</sup> Cf. *R. I.*, 348d

<sup>24</sup> (Cf. PAULA 2016, p. 14).

<sup>25</sup> Cf. *Tim.*, 49a1ss

exacerbados, buscando por algo que contenha, ao menos, um pouco de unidade e de durabilidade.

O tema do prazer – presente também no *Protágoras*, no *Górgias*, no *Banquete* e na *República* – teria no *Filebo* sua última e criteriosa abordagem. Por isso, ao adentrar nas linhas desse diálogo, nosso esforço parece justificar-se em vista da temática que nos é presente, justamente porque o *Filebo*, ao que tudo indica, é a “última palavra” de Platão a respeito do tema prazer. “Última”, aqui, não diz respeito às questões controvérsias que concernem à suposta cronologia entre os diálogos, mas à maneira como Platão lida com esse tema, a profundidade, o refinamento, únicos desta obra importante. Em nenhum dos demais diálogos, o prazer ocupa um papel semelhante ao do *Filebo*, ele é ímpar e imprescindível ao leitor interessado na temática dos prazeres.

O *Filebo*, no entanto, carrega consigo inúmeras particularidades, é um diálogo denso, difícil, como veremos ao longo deste trabalho. É impossível, já em um primeiro momento, não notar tamanha especificidade, sendo necessário também respeitá-las, distanciando-se dos preconceitos interpretativos recorrentes no trabalho de qualquer leitor. É necessário também estar disposto a seguir a trajetória forjada por Platão neste drama, adentrar sem restrições, sem tangenciar, sem titubear, sem pensar em abandoná-lo nas primeiras linhas, nas primeiras dificuldades impostas. A estrita e complexa relação entre o bem (ἀγαθὸν), a vida boa (εὖ ζῆν), o prazer (ἡδονή) e a reflexão (φρόνεσις), já é uma demanda árdua e exige um aprofundamento particular na análise da obra, na qual estão contidos os temas que hora ou outra merecem toda a atenção de nosso autor em sua obra dialógica.

Nos dizeres de Maciel (2002),

A maior parte do diálogo é dedicada ao estudo do prazer, 1024 linhas sobre um total de 2369, o que leva a deduzir o peso e a relevância desse componente no confronto com o intelecto na análise empreendida sobre qual “o estado e a disposição da alma capaz de conceder a todos os homens uma vida feliz. (11d). Se Platão teve como constante em sua obra que a felicidade depende da escolha dos prazeres, no *Filebo* a questão transforma-se em quais prazeres devem ser escolhidos para compor com o intelecto a vida feliz (p. 14).

Esse trabalho reafirma ainda mais a necessária retirada de Platão das “alturas gélidas” de um idealismo que não acreditamos ser possível justificar mediante uma leitura acurada de sua obra, próprio de uma leitura equivocada cristalizada no pensamento filosófico ocidental: Platão ascético, intelectualista, inimigo do corpo e dos prazeres. E, além do mais, qualquer posição estanque tal como: a anti-hedonista (comumente associado ao pensamento de Platão), nem uma posição hedonista, podem ser, de fato, atribuídas a Platão no que diz respeito à sua “filosofia moral”. Todavia, uma posição específica, ímpar, em torno dos

prazeres pode ser notada a partir da investigação do tema conforme nos apresenta o filósofo neste diálogo último. Obra na qual nenhuma das posições (hedonista e anti-hedonista) parecem ser, unicamente, defensáveis como aquela que definirá a “espécie de vida humana”, tida por Platão como aquela capaz de ser considerada por todos os seres como a vida “plenamente feliz”.

Ainda que Platão considere que o prazer não possa ser tido como o “bem” e, em um primeiro momento, se acredite que toda cautela é necessária quanto à fruição dos prazeres, não há nada que ateste uma condenação absoluta do prazer nos diálogos. Muito pelo contrário, o objetivo de Platão no *Filebo*, como buscaremos demonstrar, é evidenciar o papel que cabe tanto ao prazer quanto ao conhecimento enquanto constituintes da própria “vida boa”.

Nossa análise pode ser resumida nos seguintes termos. No primeiro capítulo, trato da clássica questão envolvendo a leitura dos diálogos platônicos. Uma abordagem dessa questão parece ser necessária já que o *Filebo* é uma obra que desafia os intérpretes e coloca em questão vários aspectos fundamentais em relação a literatura platônica em geral, como, por exemplo, o retorno de Sócrates aos diálogos, a ausência de informações históricas sobre os interlocutores, dentre outros. Destarte, também apresento minha posição em relação à debatida questão em torno dos modos de leitura dos *diálogos*, ou melhor, minha preferência quanto a um tipo de interpretação das obras, especialmente aquela que considero pertinente ser adotada conforme os fins deste trabalho, isto é, particularmente à análise dos temas presentes no *Filebo*.

No segundo capítulo, desejo adentrar às especificidades do *Filebo*, este é o principal objetivo que envolve esta primeira parte do texto. Apresento uma rápida, mas relevante discussão acerca das conotações que o *Filebo* adquiriu ao longo da tradição interpretativa clássica do diálogo, fundamentalmente a partir da retomada da leitura da obra no século XX mediante o surgimento de algumas visões interpretativas neste período dispostas a retomarem o conteúdo desse escrito platônico sob o propósito de fundamentarem suas interpretações baseadas no conteúdo da obra em questão. Creio ser imprescindível uma apresentação ao leitor de alguns aspectos introdutórios que envolverão a análise da obra ao longo deste nosso ensaio, bem como o percurso-histórico filosófico no qual se desenvolve a tradição interpretativa do diálogo durante esses dois últimos séculos de nossa era. O diálogo em análise está repleto de inúmeras especificidades, além de conter uma série de particularidades e de apresentar alguns temas complexos, o que demanda, por sinal, um grande esforço interpretativo por parte de seu leitor.

Em suma, pretendemos fornecer ao leitor, em um primeiro momento, uma visão geral sobre a obra, uma espécie de mapa da discussão, principalmente a respeito do(s) tema(s) centrais da obra a ser analisada, o modo como os temas estão divididos na estrutura do

diálogo. Além disso, já se atenta para a necessidade de nosso leitor de não abrir mão dos recursos que, porventura, ele dispõe no que diz respeito à familiaridade com o texto platônico, isto é, atentamos sobre a necessidade de uma espécie de “bússola”, de orientação necessária, para uma análise mais aprofundada sobre a obra sutilmente elaborada por nosso autor, destacando-se enquanto uma obra difícil, porém não impossível. Tarefa que exige uma atenção maior por parte do leitor sobre uma questão tratada com certo refinamento e que evoca um “sentido mais aprofundado”<sup>26</sup> abrangente da obra, e não acessível a uma espécie de leitura baseada em uma visão “topográfica” da obra, vista “de cima”, mas, sim, em um aprofundamento que consiste em analisar detalhadamente aquilo que Platão procura ali nos apresentar, é preciso adentrar as linhas desse escrito para ser capaz de promover uma interpretação eficaz por intermédio de um questionamento preciso sobre o sentido da obra, intenção, a meu ver, apenas efetiva por meio da busca pela unidade aparentemente perdida e problemática dessa obra.

Dito isto, em virtude de uma maior compreensão do drama em questão, procurarei também abordar ao longo deste capítulo algumas contribuições por parte desses estudiosos clássicos (em grande maioria divergentes entre si) sobre o contexto histórico, as personagens e os interlocutores que compõem a obra. Resumidamente, me deterei ao longo do capítulo na discussão acerca do problema central que envolve a obra, dilema que, conforme se poderá notar, não é alvo de consenso entre os diversos intérpretes da obra, a saber: a unidade estrutural do diálogo.

No terceiro capítulo, apresento uma análise detalhada de todo o diálogo. Partindo da compreensão de que o *Filebo* constitui um “todo” – ao defender aqui uma análise unitária e sincrônica dos temas que são ali apresentados por Platão – nossa análise da obra é feita de acordo com uma divisão, apenas *didática*, comumente adotada, estabelecida em torno dos temas que compõem a obra, tal como são abordados sequencialmente no diálogo. No entanto, é necessário ressaltar que minha leitura do diálogo requer uma conexão entre essas partes, que ora ou outra se aproximam e, sobretudo, se articulam durante o meu texto. Dito

---

<sup>26</sup> O que trato aqui como “sentido mais aprofundado” diz respeito à própria metodologia e não a uma espécie de leitura fechada, particular, sobreposta às demasiadas existentes que dizem respeito à obra. Trata-se de conceber uma visão que vise esgotar, o máximo possível, as possibilidades desse “entrelaçamento” entre os diversos e ricos aspectos utilizados por Platão no texto a fim de alcançar uma visão coerente do contexto apresentado e das questões relativas ao prazer, a meu ver, ligadas diretamente aos conteúdos éticos e que nos possam dizer algo sobre a visão de Platão sobre o referido tema. O resultado interpretativo neste caso é fruto desse entrecruzamento, por isso, não podemos afirmar nada veemente, mas, apenas tentar alcançar o máximo possível os desdobramentos do diálogo, sem, contudo, afirmar que todos os aspectos foram ressaltados por nossa interpretação e que ela dá conta de todo o espectro do diálogo, pois seria impossível. No máximo, podemos apresentar uma visão privilegiada que vise congregar o máximo de aspectos possíveis capazes de dar sustentação a uma determinada posição interpretativa.

isso, nada impede que retomemos algo que anteriormente já tivermos dito, portanto, algo que possa se mostrar relevante a nossa análise.

Este terceiro capítulo, no entanto, como já dissemos anteriormente, é constituído de uma longa análise do texto do *Filebo*, pois, conforme destacamos na metodologia anteriormente, é necessário recorrer ao texto original, lidar diretamente com o léxico platônico utilizado no drama em questão, como também reconhecer as questões literárias e os recursos utilizados por nosso filósofo na construção desse escrito para a partir daí reconhecer via argumentação as questões propriamente filosóficas desenvolvidas por nosso autor no contexto geral expresso naquele drama, que envolvem, sem dúvida, uma compreensão mais aprofundada e que requer certa lida com o texto e com a filosofia do filósofo ateniense. Neste sentido, partilho também, em alguns momentos, de uma dada metodologia que requer certa “transversalidade” entre os textos dos demais diálogos e que utilizo com certa frequência, sempre respeitando as particularidades de cada contexto argumentativo, embora me mantenha centrado especialmente no texto do *Filebo*.

Mediante esse recurso torna-se possível compreender passagens muito sintéticas da obra recorrendo a outras que não as do diálogo referido, que tratam dos mesmos temas e que demonstram seja uma continuidade, seja uma ruptura. Além do mais, creio na necessidade da renovação dos problemas clássicos apresentados pelo diálogo, mediante o confronto com os diferentes aspectos literários presentes em uma determinada obra: como os mitos, a metáforas, as imagens, o riso, a ironia, o silêncio, todos eles a serviço da literatura ficcionada de Platão, destinados à persuasão filosófica para a elaboração de uma filosofia dialética<sup>27</sup>. Dito de outro modo, convém analisar detidamente os discursos de todas as personagens que compõem determinada obra (sofistas, retores e oradores), bem como os conteúdos dramáticos, históricos, mitológico-poéticos, filosóficos, físicos e fisiológicos (pré-socráticos) que, porventura, o diálogo em análise possa evocar. Esse entrecruzamento entre perspectivas, penso, nos dirige a uma interpretação mais qualificada, mais “precisa”, transformando a parcialidade em uma generalidade, o que não significa falta de profundidade, mas, muito pelo contrário, a saída de uma suposta parcialidade, de uma leitura pouco aprofundada em vista da construção de uma perspectiva maior, mais detalhada, ou melhor, mais bem construída. Além de tudo, considero esse tipo de leitura mais entusiasmante, pois o texto ganha vida, sustenta-se em si mesmo, além de recobrir-se de inteligência, características desse próprio texto, isto é, não só o texto é assim melhor valorizado, mas também a leitura do texto é profícua, ao mesmo tempo em que suas qualidades permanecem mais visíveis do que, por exemplo, a meu ver, uma leitura mais “sistemática”, “analítica” ou “lógica” do texto, em que tais propriedades (textuais) poderiam, deste modo, ser perdidas.

---

<sup>27</sup> Sobre isso ver MARQUES (2016, p. 40ss) e MUNIZ (2007, p. 116).

Também recorro nesta parte do texto a uma série de estudiosos contemporâneos que apresentam importantes reflexões sobre as temáticas ali apresentadas, demonstradas sob uma versão qualificada e que refletem o debate em voga sobre o diálogo na atualidade. Visões, a meu ver, mais aprofundadas, melhor elaboradas, fruto de uma análise mais complexa e “viva” da obra. É também baseado nas considerações desses teóricos, cujas teorias nos parecem extremamente pertinentes, que visamos apresentar uma reflexão consistente e, ao mesmo tempo, relevantes nesse capítulo, ora tomando de empréstimo suas contribuições, ora confrontando-as. Trata-se de lidar com certa agudeza teórica no que diz respeito a essas visões mais contemporâneas inseridas no contexto da discussão platônica atual, no âmbito das questões pertinentes apresentadas pela obra em questão relativas à temática dos prazeres e seus desdobramentos posteriores no cenário maior que compõe a reflexão filosófica proposta por nosso autor.

## 1 SOBRE COMO LER OS DIÁLOGOS DE PLATÃO E A POSIÇÃO INTEPRETATIVA ADOTADA NESTE TRABALHO

Para os efeitos de nossa análise, antes de adentrarmos em um detalhamento geral de nossa pesquisa nos próximos capítulos e seções, torna-se imprescindível apresentarmos um delineamento do modo como faremos uma leitura acerca deste diálogo platônico, nosso objeto de estudo, o *Filebo*. É consensualmente defendido pelos estudiosos de Platão que os *diálogos* de Platão apresentam a forma de um δρᾶμα filosófico. Até então, anteriormente ao desenvolvimento do Tratado, desenvolvido por Aristóteles, “(...) os diversos temas filosóficos eram apresentados por meio do que hoje chamaríamos: formas *literárias de composição*” (MATOSO, 2015, p. 21).

Atualmente, se sabe que Platão não foi o único a compor diálogos. Aristóteles, na *Poética* (1447b11)<sup>28</sup>, salienta que os σοκρατικοί λογοί em que Sócrates é o principal personagem no contexto de uma discussão argumentativa dialógica era um tipo de gênero literário comum. Na época de Platão, os “diálogos socráticos” já eram um gênero de escrita firmemente estabelecido na Grécia. Isto parece justo à medida que se verifica que chegaram até nós alguns diálogos socráticos escritos por Xenofonte (*Banquete*, *Apologia de Sócrates*, *Oeconomicus* e *Memorabilia*) em que Sócrates é também o condutor, uma espécie de protagonista da discussão.

Será através desse novo estilo de escrita, a representação dramática por meio de diálogos, que Platão escreverá sua obra. Ao mesmo tempo em que os diálogos demonstram a genialidade literária de Platão, eles também demonstram determinada originalidade filosófica, isto porque os textos platônicos exigem um grande esforço (interpretativo) por parte dos leitores. Um primeiro fator que resulta em uma significativa dificuldade quanto à leitura dos diálogos diz respeito ao fato de Platão não aparecer como personagem nos diálogos<sup>29</sup>, o que torna impossível o trabalho do intérprete cuja tarefa consistiria em identificar quais seriam suas próprias teorias ou doutrinas e quais pertenceriam unicamente a Sócrates. Dito de outro modo, poderíamos nos questionar se Sócrates é apenas uma “máscara”, uma personagem

<sup>28</sup> “Todavia, a [arte] que imita apenas com palavras em prosa ou em verso, podendo misturar-se diferentes metros ou usar um único, chegou até hoje sem nome. Realmente não temos nenhum termo comum para designar os mimos de Sófron e de Xenarco e os *diálogos socráticos*, ou a imitação que alguém faça em trímetros, em versos elegíacos ou alguns outros metros similares.” (Arist. Po. 1447b11)

<sup>29</sup> Platão só aparece duas vezes como personagem nos diálogos. A primeira aparição é notada na *Apologia* (34a; 38b) e a outra no *Fédon* (59b). Contudo, estas aparições são demasiadamente tímidas a ponto de não nos permitir inferir algo sobre suas próprias teorias sem relacioná-las à figura de Sócrates.

que oculta o verdadeiro pensamento de Platão, ou se ele, de fato, distancia-se ao apresentar um pensamento próprio, em nada semelhante ao de nosso autor.

A ausência da figura de Platão nos diálogos e, por conseguinte, a impossibilidade de identificação das doutrinas filosóficas que lhe seriam, porventura, pertinentes, dificultam em demasia a leitura dos diálogos. Um dos meios mais usuais é identificar as posições adotadas por Sócrates nos textos às posições de Platão. Contudo, este nem sempre é um bom caminho como parece; ou melhor, não seria tão simples assim ou algo demasiadamente fácil.

O anonimato do filósofo em seus diálogos suscitou ao longo dos tempos inúmeras interpretações do que seria propriamente a “doutrina” ou a “teoria de Platão”. A maneira mais fácil e usualmente adotada no passado da tradição interpretativa platônica era identificar as teorias expostas por Sócrates nas obras de Platão como pertencentes ao próprio Platão. Entretanto, algumas questões podem surgir na análise do *corpus*: (i) A posição de Sócrates nem sempre é a mesma nos diversos diálogos em relação a alguns temas<sup>30</sup>; (ii) nem sempre Sócrates é o personagem principal, o condutor do diálogo (protagonista)<sup>31</sup>. Portanto, é impossível afirmar com veemência que as doutrinas de Platão possam ser necessariamente as mesmas de Sócrates, ou melhor, que ambos os filósofos possuem um pensamento idêntico sobre os diversos temas filosóficos.

Certa parcimônia acaba sendo exigência fundamental de um leitor da obra de Platão. Uma outra vertente interpretativa considera que alguns fatores são também importantes na análise do texto platônico. Além das possíveis “doutrinas” devem ser observados em qualquer interpretação fatores como: contexto histórico, contexto dramático, fatores geográficos, fatores culturais e filosóficos da época, estrutura estilística da obra, personagens e interlocutores principais, temas discutidos, dentre outros. A maioria desses intérpretes têm se apegado ora a alguns destes aspectos, ora a todos estes, para um estudo que possa ser ao menos mais criterioso e eficaz quanto à interpretação do pensamento platônico<sup>32</sup>.

Frente a semelhante problemática, ao longo da história do pensamento ocidental e, particularmente, no estudo das obras de Platão, duas teses ou dois tipos de interpretação

<sup>30</sup> Atente-se ao exemplo do tema que aqui desenvolvemos, a postura socrática em relação ao tema do prazer parece ser ambígua, isso se levarmos em conta a análise de diversos diálogos em que o tema é alvo de discussão por parte de Sócrates. Basta relembrar as posições anti-hedonistas defendidas por Sócrates, seja no *Górgias*, no *Fédon* e na *República*, frente à posição hedonista do *Protágoras*. Além do caso do próprio *Filebo*, que parece estar distante dos diálogos anteriores, ao apresentar uma posição particular em relação ao tema.

<sup>31</sup> Por exemplo, nos últimos diálogos (à exceção do *Filebo*) o protagonista Sócrates cede lugar a outros, como no *Sofista* em que o Estrangeiro de Eléia assume a discussão, e nas *Leis* o Ateniense é quem dirige o curso da argumentação.

<sup>32</sup> Dentre estes autores, podemos destacar: M. Frede (1992), M. M. McCabe, G. A. Press (1993, 2000), D. Nails (2002), V. Tejera (1999), J. Sallys (1996), K. Sayre (1995). Falarei sobre o assunto e sobre alguns desses autores mais adiante.

surgiram a fim de defenderem dois tipos ou modos de leitura do texto platônico: os denominados *unitaristas* e os chamados *revisionistas*, ou *desenvolvimentistas*. A seguir, apresento tais vertentes interpretativas da obra de Platão.

### 1.1 A posição unitarista

Os unitaristas acreditam que os diferentes diálogos compõem uma doutrina única. Nota-se que o pensamento de Platão passa por um processo que se desenvolve gradualmente, no qual os diálogos, pouco a pouco, vão nos fornecendo indícios e, por fim, é possível chegar a estrutura interpretativa do pensamento (único) de Platão. Por mais que concordem que diferentes fases no pensamento platônico existam, os *unitaristas* defendem que só existe uma doutrina referente ao pensamento platônico. Esta posição ressurge com toda força nos séculos XIX e XX, visto que a questão acerca do procedimento de leitura dos diálogos platônicos é uma “questão antiquíssima”<sup>33</sup>, a partir do teólogo Friedrich Schleiermacher<sup>34</sup>, tradutor das obras platônicas e escritor de um ensaio em que postula uma nova divisão das obras platônicas: *Introdução aos diálogos de Platão* (1836). Essa posição também é defendida atualmente (com algumas modificações) por Charles Khan (2010), Hans Von Arnim (1967), Werner Jaeger (2003), Paul Shorey (1903), Paul Friedländer (1975), dentre outros.

<sup>33</sup> A questão acerca da maneira correta de ler os diálogos de Platão remonta à Antiguidade. Antes mesmo do tema ressurgir na contemporaneidade ele já era polêmico. O que garante tal fato são as divisões dos diálogos por temas de Diógenes; Trasílaco teria catalogado as obras platônicas em tetralogias (semelhantemente às tragédias) e Aristófanes de Bizâncio em trilogias. Segundo Reis (2001, p. 179), para Diógenes, “os diálogos de Platão são divididos primeiro em obras 1. Instrutivas (*ýphegetikós*) e outras que são 2. Investigantes (*zetétikos*). As primeiras seriam as obras de Platão que expõem doutrinas positivas, as segundas seriam apenas obras para a prática dos métodos corretos de investigação. Quanto às primeiras, teríamos ainda duas divisões: em 1.1 Teórico e 1.2 Prático. Teríamos também outras subdivisões, sendo o Teórico dividido em 1.1.1 Físico e 1.1.2 Lógico; enquanto os Práticos seriam divididos em 1.2.1 Éticos e 1.2.2 Políticos. A Segunda parte seria subdividida também duas vezes. Primeiro teríamos os 2.1 Exercícios mentais e as 2.2 Disputas. Dentro dos Exercícios teríamos a 2.1.1 Maiêutica e o 2.1.2 Tentativo, e quanto às disputas teríamos o 2.2.1 Probativo e o 2.2.2 Refutativo. Diógenes ainda diz que é comum em sua época a divisão dos diálogos em Dramáticos, Narrativos e Mistos, no entanto afirma que tal divisão se encaixa melhor com obras de teatro do que com obras filosóficas. Outra divisão que parece ser bem aceita na época de Diógenes é a que Trasílaco faz. Diz ele que Platão publicou sua obra em tetralogias. Platão assim o fez por ser uma publicação que se comparava com as tragédias, que eram sempre representadas em número de 3 com um drama satírico por fim. Aqui, aparece como que a filosofia foi desde seu nascimento comparada e confrontada com outras manifestações culturais. Ainda na antiguidade, Aristófanes, o gramático, teria dividido a obra em trilogias” (Cf. D.L., III, p. 49-62).

<sup>34</sup> Como se nota na *Introdução aos diálogos* de Schleiermacher (1804), o teólogo alemão dirige uma dura crítica às formas adotadas pelos antigos no que diz respeito à organização do *corpus* (Cf. SCHELEIERMACHER, 2002, p. 27, 48-49). As críticas do teólogo alemão dirigem-se sobretudo a Aristófanes de Bizâncio e a Diógenes Laércio).

A posição do teólogo alemão, como se pode notar, trouxe inúmeros desdobramentos no modo interpretativo da obra de Platão na filosofia ocidental. Inspirado por um forte hegelianismo, Schleiermacher é o primeiro teórico a propor uma espécie de “sistema” do pensamento platônico, obtido exclusivamente pela leitura e organização cronológica dos diálogos. Esse modo de interpretação dos diálogos apostava que cada obra se constitui como uma espécie de unidade autônoma, devendo ser interpretada em uma ordem somente aparente. Nesse sentido, Platão teria um projeto educacional-filosófico cuja diversidade filosófica dos diálogos orientaria as razões literárias.

Nota-se a influência de Schleiermacher nos principais unitaristas alemães como Werner Jaeger (2003) e dentre outros autores, como já destacamos, que intentaram uma interpretação original da obra de Platão. Concepções que explicitamente se mostram em textos como a *Paideia* de Jaeger, ao se dizer: “quando se pôs a escrever o primeiro de seus diálogos ‘socráticos’, Platão já havia fixado seu objetivo e as linhas gerais de todo o projeto já eram visíveis para ele. A intelecção da *República* pode ser traçada com clareza nos diálogos iniciais (2003, p. 96).”

O unitarismo apresenta entre seus maiores defensores o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher. Porém, a tradução dos diálogos feita pelo teórico alemão, fortemente influenciada pelo hegelianismo do século XIX, ao contrário do que se possa imaginar, não segue uma sistematização rigorosa na classificação das obras platônicas. Apesar de ser notável o tamanho impacto da *Introdução aos diálogos de Platão* no modo de leitura do platonismo que se sucedeu a partir do século XIX.

A noção de evolução expositiva no pensamento platônico surge a partir da concepção schleiermacheriana para a qual os diálogos são considerados como espécies de “membros” de um só corpo orgânico, nos remetendo naturalmente a uma ordem natural, a uma organização dos diálogos; cada diálogo prossegue a partir de noções desenvolvidas pelo anterior, isto é, aquele que o antecede cronologicamente. As dificuldades apresentadas na leitura no das obras, segundo defende o teórico alemão, referem-se à incapacidade do próprio leitor perante à composição desta mesma unidade no pensamento de Platão. Dentre as diversas as falas que demonstram a posição de Schleiermacher na crença de uma unidade sistemática das obras do *corpus*, em uma delas este assegura que

Estabelecer a união natural dessas obras visa mostrar que elas se desenvolveram como exposições cada vez mais completas das ideias de Platão, a fim de que – na medida em que cada diálogo não deve ser compreendido como um todo para si, mas também em contexto com os outros – o próprio Platão seja compreendido como filósofo e artista (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 41).

Os problemas levantados a essa posição de Schleiermacher são ainda maiores. Não basta esta concepção, diríamos, “atípica” de unidade dos diálogos e, por conseguinte, a ideia de unidade atribuída à filosofia platônica – que parece assemelhar-se mais a um sistema, tal como o empreendido por Hegel em sua filosofia<sup>35</sup>, podemos ressaltar mais alguns aspectos problemáticos presentes na visão do teólogo alemão. Dentre estas, a distinção espacial em relação à obra de Platão, ao distingui-la em dois aspectos: um exotérico e um esotérico, ambos dizem respeito à atitude característica de determinado leitor da obra platônica. Dito de outro modo, o que caracterizaria o esoterismo ou exoterismo está ligado às dificuldades apresentadas pelo próprio leitor frente a obra, o que dependeria, em suma, da qualidade do leitor, da sua efetiva compreensão ou não acerca dos temas ali tratados<sup>36</sup>.

A coerência e sistematicidade da obra de Platão, segundo tal visão, é configurada em uma essência própria à filosofia de Platão, notada unicamente a partir da leitura dos textos escritos (diálogos). Ou seja, para Schleiermacher, qualquer referência externa utilizada para a compreensão da filosofia de Platão incorreria em equívoco. A obra platônica, na visão do teórico, impõe a qualquer indivíduo que queira intitular-se intérprete do filósofo, um criterioso e detalhado exercício hermenêutico dos diálogos escritos, em vista do reconhecimento de uma unidade sistêmica do pensamento platônico. Unidade perceptível unicamente a partir das

<sup>35</sup> V. Tejera (1999) nomeia esta interpretação sistemática da obra de Platão como uma “falácia intencionalista”. Segundo o autor, aqueles que leem a obra de Platão, que não sob a forma “dialógica”, mas por meio de um sistema (por sinal, não existente em um primeiro momento nos diálogos) cometem um engano. O intérprete se contrapõe a esta visão, que ele nomeia como “leitura idealista da obra de Platão”, ou “exegese Acadêmica”, já que desde a Antiguidade, posteriormente à morte de Platão, já na Academia, e logo depois no Renascimento, se pode constatar o que o autor denomina como “a morte dos diálogos enquanto diálogos”. A obra de Platão passaria a ser lida segundo interesses Neopitagóricos e Neoplatônicos, perdendo assim o valor propriamente dialógica que lhe caracterizaria propriamente (TEJERA, 1999, p. 12).

<sup>36</sup> “(...) esse é o único sentido no qual se poderia falar aqui [em Platão] do esotérico e do exotérico, isto é, no sentido de que estes apenas apontam para uma qualidade do leitor, dependendo do fato deste elevar-se ou não à condição de um verdadeiro ouvinte interior (...)” (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 45). Essa teoria encontra-se presente na discussão entre filosofia escrita e filosofia não-escrita. A leitura de Schleiermacher, voltada à defesa da leitura de Platão unicamente por via dos diálogos, é contestada particularmente pelos defensores das chamadas doutrinas não-escritas que postulam a existência de doutrinas orais que excedem o âmbito da doutrina escrita contida nos diálogos de Platão (XAVIER, 2011, p. 93-98). Sobre isso, nos diz Santos (2012): “Todas essas teorias [de leitura dos diálogos] aceitam e suportam o princípio proposto no início do século XX por Ludwig Schleiermacher, que limita o estudo do pensamento platônico à leitura dos diálogos compostos pelo mestre. Este princípio – aceito pela maioria dos platonistas – é, contudo, veemente contestado pelos partidários da tese das ‘doutrinas não-escritas’. De acordo com ela, na Academia, Platão teria defendido uma ‘doutrina dos princípios’, nunca reduzida a escrito, à qual os diálogos serviriam de introdução ou como exercício propedêutico. Essa ‘doutrina não escrita’ teria sido bem conhecida dos discípulos diretos do mestre, que a partir dela teriam inspirado uma ‘tradição indireta’ do platonismo, cuja importância filosófica se manteve viva até hoje. A despeito de ainda não ter dado origem a uma concretização curricular reconhecida pela comunidade, a proposta tem evidentes méritos científicos e pedagógicos. Mas deve ser avaliada a partir do contexto histórico-filosófico em que o platonismo se desenvolve ao longo da tradição” (p. 29).

referências internas, sem, portanto, recorrer aos critérios culturais, sociais e políticos que, porventura, possam ter influenciado Platão quando compôs suas obras.

Esses são mais ou menos os artifícios através dos quais Platão consegue, com a quase totalidade dos seus leitores, alcançar aquilo que deseja, ou pelo menos evitar o que teme. De modo que esse seria o único sentido no qual se poderia falar aqui do esotérico e do exotérico, isto é, no sentido de que estes apenas apontam para uma qualidade do leitor, dependendo do fato de este elevar-se ou não à condição de um verdadeiro ouvinte do interior; ou então, caso se deva relacioná-lo com o próprio Platão, poder-se-ia dizer apenas que o ensino imediato teria sido seu agir esotérico; a escrita, contudo, o exotérico (SCHLEIERMACHER, 2002, p. 45).

A posição adotada por Schleiermacher não deixa espaço para qualquer análise de tipo revisionista, isto é, aquela que postula que Platão poderia ter mudado sua concepção geral, ou melhor, as concepções de sua obra como um todo, o que o teórico alemão considera como “filosofia platônica”. Do mesmo modo, a crítica schleiermacheriana (baseada na obra de W. G. Tennemann<sup>37</sup>, kantiano, e defensor da ideia de “sistema platônico”), expande-se inclusive aos historiadores antigos, como as que se encontram presentes na coletânea de Diógenes Laércio que agrupam os textos platônicos segundo temáticas e as cronologias baseadas nas trilogias, como as de Aristófanes de Bizâncio e a dos neoplatônicos (MATOSO, 2016, p. 84-85).

Deste modo, a cronologia dos diálogos platônicos fica agrupada do seguinte modo na acepção de Schleiermacher: o primeiro diálogo a ser escrito seria o *Fedro* e o *Parmênides*, o último, isto em relação ao método dialético. Já a *República*, o *Timeu* e *Crítias* compõe a trilogia das últimas obras escritas por Platão nas quais se encontram o ápice da doutrina platônica. O teórico alemão ainda divide a obra platônica em dois grupos: num primeiro grupo constariam as obras que foram escritas antes da morte de Sócrates: *Fedro*, *Lísia*, *Protágoras*, *Láquies*, *Cármides*, *Êutifron* e *Parmênides*. E no segundo grupo, chamado também de intermediário, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fédon*, *Filebo* (SCHELEIERMACHER, 2002, p. 74-75).

Para os unitaristas o anonimato de Platão deve ser justificado pelo “argumento do silêncio”. Este argumento baseia-se na afirmação de que o filósofo não precisa dizer tudo o que pensa sobre os assuntos que procura tratar em uma única obra, nem é necessário esgotar estes assuntos, ou mesmo tratá-lo de uma maneira diferente em uma outra obra. A própria ideia de evolução expositiva nos diálogos afirmaria sua unidade autônoma ao mesmo tempo em que, por mais que se reconheçam momentos diversos na obra platônica, o avanço dos conteúdos e a maior criteriosidade na elaboração das obras, atestariam o propósito de Platão em oferecer um projeto político-educacional e filosófico único, do qual sua obra dialógica

<sup>37</sup> Cf. TENNEMANN, W. G. (1792).

demonstraria progressivamente tamanho empreendimento. Voltarei mais adiante ao unitarismo mais detalhado, ou melhor reformulado que se desenvolveu na contemporaneidade nos últimos séculos e que se encontra presente na obra de um de seus maiores defensores: Charles Kahn<sup>38</sup>.

## 1.2 A posição revisionista

Ao leitor de Platão, uma posição parece ser tentadora: aquela que postula a possibilidade de os diálogos serem lidos de maneira autônoma. Deste modo, seria equivocado uma leitura que buscasse evidenciar qualquer tipo de correlação temática ou doutrinária nos mais diversos diálogos. Essa posição, pode ser notada a partir das obras de Grote (1865) que chega a afirmar, no século XIX, que

tal sacrifício da inherente diversidade, e individualidade separada, dos diálogos, à manutenção de uma suposta unidade de tipo, estilo ou propósito, parece-me um equívoco. De fato, o que existe lá, nos diálogos, para nós, não é nenhum Platão pessoal, do mesmo modo que não há nenhum Shakespeare pessoal para nós. Platão (exceto nas *Cartas*) nunca aparece perante a nós, nem nos fornece uma opinião como sendo sua: ele é o instigador implícito (não-visto) de diferentes personagens que conversam em voz alta em um número distintos de dramas, cada drama um trabalho distinto (separado), manifestando seu próprio ponto de vista, afirmativo ou negativo, consistente ou inconsistente com os outros diálogos, como talvez ser em determinado caso (p. 210-211).

A posição de Grote é endossada a partir das contribuições de um dos principais teóricos que a tradição denominou como sendo os defensores do *paradigma desenvolvimentista*<sup>39</sup> ou *revisionista*, que tem como principal teórico Karl Friedrich Hermann

<sup>38</sup> Sobre isso, explica Santos (2012) resumidamente que “desconsiderando o aspecto evolutivo – inevitável num pensador cuja produção se estende ao longo de sua vida –, essa teoria considera que a diversidade dos diálogos exprime *didaticamente* uma visão unitária da filosofia platônica, diferida em diálogos por razões pedagógicas. Essa unidade poderia ser explicada por diversos pontos de vista: quer a partir do programa de pesquisa que os diálogos exemplificariam ou anunciarão prolepticamente; quer a partir do núcleo temático que, como foi dito, por motivações de ordem pedagógica, os diálogos inserem em diversos contextos” (p. 28-29).

<sup>39</sup> De acordo com Matoso (2016), o termo desenvolvimentista utilizado para caracterizar essa vertente interpretativa da obra platônica: “a nomenclatura ‘desenvolvimentistas’, proposta, até onde sei, por Kahn (1996), não me agrada. Pelo simples fato de que os adeptos da outra posição descrita, chamados ‘unitaristas’, também admitem um desenvolvimento no tratamento das questões. Pois, apesar dos unitaristas não identificarem rupturas ou modificações fundamentais na visão de mundo expressa nos diálogos, estes comentadores certamente identificam um desenvolvimento lógico-expositivo no interior da obra platônica, em função do grau de complexidade no tratamento das questões. Em nome da uniformidade terminológica, contudo, seguirei usando a nomenclatura padrão” (p. 117).

(1839). Nas obras de Grote, várias referências são feitas a este teórico e a seu método de divisão das obras platônicas. De acordo com a posição revisionista, os diálogos devem ser lidos de maneira autônoma, de modo que qualquer correlação temática entre as obras é apenas plausível, possível, mas nunca correta. Segundo os estudiosos que seguem tal paradigma, as posições platônicas são diversas e até mesmo contraditórias.

A tarefa que, neste caso, caberá ao intérprete será a identificação sobre as posições adotadas por Platão em sua obra a fim de poder concluir uma organização dos diálogos. A partir de tal classificação, segundo esses teóricos, seria possível identificar as diversas concepções de Platão sobre alguns temas importantes de sua filosofia. E também identificar as mudanças de posicionamento ao longo da vida filosófica do filósofo no decorrer de sua obra. Sim, o ponto principal (e polêmico) defendido pelos revisionistas é que Platão, ao longo de sua obra, teria tido concepções diversas sobre um tema, ou melhor, posições que se alteraram ou foram revisadas ao longo do desenvolvimento de seu pensamento (MATOSO, 2016, p. 80).

A posição dos revisionistas se desenvolveu e teve grande impacto nos séculos XIX e XX perante a tradição interpretativa platônica. Um tipo de interpretação que se tornou preponderante no platonismo, prioritariamente em língua inglesa. Dentre seus principais representantes estão K. F. Hermann (1939), W. K. C. Guthrie (1975), F. Cornford (1927), G. Vlastos (1991)<sup>40</sup>, W. F. H. Altman, dentre outros. Contudo, uma posição parece ser consensual entre unitaristas e revisionistas. E refere-se àquela que dita as três fases do pensamento platônico: juventude (socrática) – maturidade (média) – velhice (final). Um dos pontos principais capaz de tal distinção diz respeito à suposta hipótese das Formas e à Teoria das Ideias que talvez se encontraria presente apenas nos diálogos médios e finais.

Os revisionistas creem que os diálogos devem ser analisados em sua especificidade, ao serem reconhecidos em cada diálogo uma argumentação lógica própria, sem correlação necessária com os outros diálogos e que esses são, algumas vezes, até contraditórios em se tratando de temas idênticos. Além de postularem uma evolução ou mesmo uma mudança drástica no pensamento de Platão nas ditas três fases do pensamento platônico: juventude, maturidade e velhice.

Basta analisarmos as considerações de Guthrie (1975) para quem, nos primeiros diálogos Platão, reproduz-se fielmente as “conversas com Sócrates” de tal modo que, neste período, os diálogos referem-se unicamente ao pensamento de Sócrates e nada ali quanto à

<sup>40</sup> Apesar da cronologia adotada por Vlastos (1991) ser derivada em grande parte de autores como Guthrie e Cornford, ela apresenta algumas nuances. De fato, é a cronologia proposta por Vlastos que permanece ainda, em certo sentido, como a mais aceita e aquela que se tornou comumente adotada entre os estudiosos de Platão (VLASTOS, 1991, p. 45-80). Sobre isso falarei mais adiante na seção dedicada ao debate contemporâneo entre revisionismo e unitarismo, visões que possuem como principais representantes respectivamente G. Vlastos e C. Khan.

doutrina de Platão pode ser encontrado (1975, p. 67). As obras de Guthrie possuem o mérito de terem sido as primeiras que apresentam à tradição interpretativa platônica uma cronologia das obras que compõem o *corpus* no século XX. Referimo-nos à sua *History of the Greek Philosophy* (1975), em que o estudioso nos apresenta uma tríplice divisão dos diálogos: os diálogos da juventude (socráticos), os diálogos da maturidade, os diálogos da velhice.

No primeiro grupo dos diálogos, os socráticos, estariam contidos os temas éticos que compõem a filosofia de Sócrates sem qualquer referência ou apresentação das teorias metafísicas que surgem posteriormente. No segundo grupo, estão os diálogos referentes à Teoria das Ideias (ou Formas) de Platão, basicamente aqueles que podem ser relacionados com os principais diálogos desta fase, quais sejam: *A República*- *Fédon* – *Banquete*. Platão, nesta fase, estaria a apresentar um pensamento propriamente seu, desvinculando-se das ideias de seu mestre ao propor a hipótese das Formas.

Os últimos diálogos, ou diálogos da velhice, seriam aqueles que compreendem os seguintes diálogos: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Críticas* e *Leis*. Estes diálogos comporiam os últimos diálogos em que Platão, na tese revisionista, teria reformulado seu pensamento após a sua própria crítica da hipótese das Formas e da Teoria das Ideias que surge no contexto do *Parmênides*.

A partir de tais considerações, um paradigma de leitura passa a ser adotado, quase que consensualmente pelos estudiosos de Platão. Isto é, o hábito de leituras dos diálogos, divididos em três fases passou a ser algo comumente adotado ao longo dos séculos no estudo das obras de Platão (tanto pelos revisionistas quanto pelos unitaristas como veremos mais adiante). Esta cronologia possui uma história que, em linhas gerais, pretendo aqui desenvolver rapidamente. Ao mesmo tempo, parece ser necessário destacar quais os ganhos e prejuízos que a tese revisionista apresenta.

As contribuições de K. F. Hermann foram muitas também neste século e, praticamente, moldaram o modo de organização das obras platônicas vigentes até hoje. Hermann foi o primeiro a criticar à ideia difundida entre os alemães de um sistema linear na obra platônica. Do mesmo modo que é o primeiro a analisar a obra platônica do ponto de vista também de sua historicidade. Conforme sublinha Kahn (2010),

K. F. Hermann merece o título de haver sido o primeiro a reconhecer um período “socrático” na obra inicial de Platão, assim como o de haver interpretado a sequência dos diálogos em relação à biografia intelectual do autor (p. 65).

Em sua obra *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (1839), Hermann foi o primeiro a considerar a fase inicial da atividade literário-filosófica de Platão como uma fase especificamente “socrática”, isto é, em que Platão teria apresentado ali, nas suas

primeiras obras, exclusivamente, as ideias de seu mestre Sócrates (GUTHRIE, 1975, p. 67). Analogamente à Schleiermacher, Hermann divide em três fases distintas o pensamento platônico, isto é, uma fase corresponde ao período socrático (obras iniciais), uma segunda corresponde à fase intermediária (maturidade) e uma última fase que corresponderia às obras da velhice. Este modo de leitura, grosso modo, é o mesmo que se assentou na tradição interpretativa platônica e até hoje é aquele comumente adotado pelos estudiosos dos diálogos.

Hermann é o primeiro a reconhecer, perante às três fases do pensamento platônico, que cada uma dessas três fases caracteriza uma mudança no pensamento de Platão, o que dista consideravelmente do paradigma de leitura vigente na atualidade. De acordo com Matoso (2016), a existência de três fases, ou de três períodos para a organização (cronológica) dos diálogos, parece um fato que existente entre os helenistas alemães. Semelhantemente, parece ser comum a crença de uma fase socrática (inicial) presente na obra de Platão em que as ideias de um Sócrates histórico estariam sendo representadas. E, por fim, também é comumente aceita a existência de uma fase intermediária entre o pensamento socrático (diálogos iniciais) e um pensamento final (diálogos da velhice) – na qual Platão expõe sua teoria, demarcando claramente a separação entre suas ideias e as de Sócrates; resultando em uma fase final da apresentação de sua teoria de forma sistemática (p. 87).

Segundo a interpretação revisionista após a condenação e morte de Sócrates, Platão teria composto uma série de diálogos relacionados aos temas desenvolvidos por Sócrates, como: *Apologia*, *Crito*, *Górgias*, *Êutifron* e *Mênon*. Os diálogos *Teeteto*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político* e *Parmênides* que comporiam a “fase média da obra platônica” – nos quais as ideias de Sócrates já não estariam presentes na obra de Platão – e uma trilogia final, *Timeu-Crítias-República* – neste caso, os últimos diálogos que apresentariam a síntese (ou sistema) do pensamento filosófico de Platão.

É notável entre os alemães a crença de que o *Fedro* seria o primeiro diálogo, pois, espécie de conteúdo introdutório da iniciação aos estudos da Academia, de iniciação à dialética, (como vemos em SCHLEIERMACHER, 2022, p. 74), propedêutica ao estudo dos últimos diálogos. E, também, acredita-se firmemente serem *Timeu*, *Crítias*, *República* e *Leis*, os últimos diálogos escritos por Platão. Essa última afirmação baseada unicamente no testemunho de Aristóteles (*Pol*, II, 6) de que as *Leis* foram escritas após a *República*.

Até o século XIX, não se tinha uma ciência rigorosa que buscasse encontrar um método razoável, isento de subjetividade, no que tange a um modo de leitura em que surge uma ciência de investigação do texto platônico, que, convencionalmente, denominou-se *estilometria*. Neste estudo, foram extremamente relevantes as contribuições de Ritter (1910) e Lutoslowski (1897) e Lewis Campbell (1867), Dittenberger (1881) e Brandwood (1990,

2013). Na virada do século XIX para o século XX, a presença desses teóricos tornou rígida a classificação dos diálogos platônicos. Anteriormente, muitos dos critérios que visavam organizar os diálogos platônicos eram inconsistentes, flutuantes, subjetivos, isto é, baseados fundamentalmente na subjetividade hermenêutica de cada autor.

A estilometria ambiciona não somente afirmar a separação dos diálogos em três fases distintas, mas vai além ao tentar classificar os diálogos segundo uma ordem de composição destes dentro dessas mesmas fases diferentes.

Na acepção mais estrita do termo, a estilometria consiste em uma contagem de ocorrências de um determinado grupo de palavras. A partir dos resultados obtidos por meio desta contagem, é possível formular hipóteses acerca da data de composição relativa de cada diálogo. Ou seja, a contagem de palavras nos permite identificar, dentre o conjunto de diálogos, aqueles que possuem um estilo semelhante entre si, representado pela repetida ocorrência de certos termos ou expressões (MATOSO, 2016, p. 91).

Baseada na questão estilística (textual), tal ciência fora capaz de notar certa semelhança de estilo presente no texto de Platão, isto é, por meio da contagem de palavras (e não somente), pelo vocabulário empregado nos textos, concluiu-se a respeito da composição e do ordenamento do grupo dos últimos diálogos, ou da terceira fase (*Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*).

L. Campbell (1867) e F. Blass (1874) apresentam classificações unâimes quanto à ordenação dos diálogos da última fase. Porém, o primeiro se baseia no emprego de determinadas expressões (fundamentalmente aquelas agregadas à partícula *-mén*), enquanto o último fundamenta sua análise por meio da ocorrência dos hiatos<sup>41</sup> (MATOSO, 2016, p. 95). Um fato também relevante é a diminuição das aparições de Sócrates como condutor dos diálogos já nas últimas obras de Platão, o que para tais autores configura na distinção entre os diálogos da fase platônica tardia e as demais.

Por mais que a estilometria tenha trazido inúmeros ganhos no que diz respeito ao paradigma de leitura platônica, nota-se que o paradigma desenvolvimentista apresenta falhas. A posição revisionista tem sido endossada por contribuições contemporâneas como as de Vlastos (1991), Cornford (1927), Guthrie (1975), mas tais versões ainda apresentam uma série de deficiências, dentre as quais as mais relevantes são: (i) se os resultados estilométricos apenas garantem uma mudança estilística notável nos diálogos de última fase, esta análise não pode se estender, como fez Ritter, como caráter classificatório do ordenamento dos diálogos das outras duas fases; (ii) não há um critério que possa justificar

<sup>41</sup> O hiato consiste na sucessão imediata de duas vogais em palavras separadas. Para evitar este tipo de sucessão, que constantemente surge na formação e inflexão das palavras, diversos recursos podem ser empregados: a crase, a elisão e a *aphaeresis*, além da escolha vocabular (MATOSO, 2016, p. 107).

três mudanças consecutivas na obra platônica, mas apenas duas como bem destacou Kahn (2010, p. 71). Isso se torna mais claro quando se nota que nenhum critério estilístico fora capaz de apontar uma distinção clara entre o método estilístico da fase intermediária e a fase da juventude (os diálogos socráticos), mas apenas os diálogos da última fase (velhice). Deste modo, essa separação (entre diálogos da juventude e diálogos da maturidade) só são possíveis mediante uma análise de conteúdo em que o que está em jogo é o aparecimento nos diálogos do desenvolvimento da hipótese das Formas, a Teoria das Ideias. Tais noções que só são evidentes nos diálogos da maturidade, operando, assim, uma nítida distinção entre diálogos da maturidade e juventude platônica.

A contagem de palavras feita pela estilometria baseia-se na ocorrência das expressões e hiatos dos diálogos da última fase e estende sua verificação até a chamada fase intermediária, que tem como critério os diálogos nos quais Platão já apresenta a hipótese das formas, das Ideias. Dito isto, observa-se que critério de demarcação entre a obra intermediária e a da juventude passa do critério estilométrico (estilístico-textual) para um critério baseado fundamentalmente a partir do conteúdo dos diálogos, já que as primeiras obras foram eliminadas da contagem de palavras (KAHN, 2010, p. 71).

Contudo, os resultados apresentados por Guthrie (1975, p. 50) perpassam os critérios estilométricos ou mesmo ignora-os, como destaca Matoso (2016, p. 100), ao propor a seguinte organização para os diálogos, aquela proposta por Cornford (1927) e também por Vlastos (1991): (i) diálogos da juventude: *Apologia*, *Críton*, *Láques*, *Lísia*, *Cármides*, *Êutifron*, *Híppias Maior* e *Menor*, *Protágoras*, *Górgias*, *Íon*; (ii) diálogos da maturidade: *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Eutidemo*, *Menexeno*, *Crátilo* (iii) diálogos da velhice: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo*, *Leis*<sup>42</sup>.

Tal apresentação segue em partes a cronologia anterior, pois nela se arrasta o *Parmênides* e o *Teeteto* até então não inclusos nos diálogos de última fase. Alguns diálogos considerados (estilisticamente) como pertencentes ao primeiro período (juventude) foram também deslocados para a maturidade. Portanto, ao que tudo indica, um regresso à subjetividade interpretativa, novamente é proposto por meio das considerações apresentadas por Guthrie e aqueles outros supracitados em suas obras. Na classificação estilométrica, eram apenas cinco os diálogos de última fase, assim como *Banquete*, *Mênon* e *Fédon* estavam distantes daquilo que se cunhou chamar “fase intermediária” da obra platônica justamente por apresentar características muito distintas do grupo criado em relação à *República*; todavia, estavam próximos a este último diálogo porque já tratam de temas metafísicos. Assim como

<sup>42</sup> Esta também tem sido a cronologia comumente aceita pelos estudiosos de Platão na contemporaneidade. Segundo os defensores do revisionismo platônico, esta seria a organização cronológica resultante a partir dos estudos estilométricos (Cf. GUTHRIE, W. K. C. *History of the Greek Philosophy*. Vol. IV. Cambridge: The University Press, 1975).

o *Parmênides* que parece apenas inaugurar a fase da velhice platônica ao postular a crítica à Teoria das Ideias (MATOSO, 2016, p.101-102).

Este tipo de leitura dos diálogos platônicos ainda incorre no equívoco da subjetivação interpretativa ou naquilo que Kahn denominou como “falácia da transparência”, que insiste em afirmar a influência de Sócrates no pensamento de Platão na fase inicial dos diálogos a fim de promover uma drástica separação entre aquilo que acreditam ser somente de Sócrates e as teorias que pertencem exclusivamente a Platão. Deste modo, o que subjaz no revisionismo é uma tentativa de resolver o insolúvel “problema de Sócrates”<sup>43</sup>. E para a solução de tal questão, constantes atropelos se fazem em relação à obra de Platão em busca de um paradigma de leitura dito “consistente” e aceito consensualmente.

Por fim, ficou demonstrado que o paradigma desenvolvimentista apresenta alguns problemas que necessitam de maiores esclarecimentos por parte dos teóricos que defendem esse tipo de interpretação, pois: (i) seus critérios metodológicos não estão bem fundamentados, mesmo a distinção dos diálogos em três fases distintas (que remontam aos helenistas alemães) não nos é garantida; (ii) semelhantemente parece fraca a hipótese de uma mudança drástica na obra platônica, já que a estilometria não apresenta um critério sólido para demarcação entre as fases da juventude e da maturidade e que pareça ser claro quanto às questões relativas à cronologia. O reconhecimento da estilometria de uma fase última (velhice) do pensamento platônico também não nos dá garantias suficientes de alterações significativas no pensamento de Platão, mas apenas reconhece semelhanças estilístico-textuais entre obras distintas. Desta forma, permanecem insustentáveis as duas teses de que (i) Platão teria mudado de pensamento drasticamente três vezes, o que corresponderia às três fases de sua obra; ou (ii) que cada obra reflete uma ideia de Platão em dado momento. Pode-se afirmar, num primeiro momento, ser impossível formularmos uma oposição radical entre o pensamento socrático e o platônico, esse é um problema insolúvel até então e impossível de resolução, haja vista o anonimato de Platão em suas obras, o que não nos permite uma identificação clara a respeito de seus posicionamentos filosóficos de uma forma imediata<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Sobre “o problema Sócrates” é importante fazermos referência à obra de VILHENA-MAGALHÃES (*O problema Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984). (Cf. BOLZANI, R. *Imagens de Sócrates*. In: *Kléos*. N.18. Rio de Janeiro: IFCS- UFRJ, 2014.)

<sup>44</sup> Segundo nos explica Santos (2012), podemos seguramente afirmar que a teoria revisionista: “(...) defendida majoritariamente por intérpretes de cultura e formação anglo-saxônica, rejeita a possibilidade de aceder de forma consistente ao “pensamento” que inspiraria criação dos diálogos. Sustentam que cada obra deve ser interpretada a partir das informações presentes no texto, abstendo-se o estudioso de estabelecer relações com quaisquer outras. Resulta desse princípio que que aquilo que, por razões pedagógicas, se designa como “filosofia platônica” é constituído pelo conjunto dos diálogos compostos pelo mestre, a cada um dos quais é arriscado conferir uma específica finalidade doutrinal” (p. 29).

### 1.3 O conflito contemporâneo: Unitarismo *versus* Revisionismo

A diferença, como se pode notar, entre unitaristas e revisionistas está calcada na diferenciação e no propósito que tais fases do pensamento platônico apresentam. Os revisionistas creem que os diálogos devem ser analisados em sua especificidade ao serem reconhecidos, em cada diálogo, uma argumentação lógica própria, sem correlação necessária com os outros diálogos que são, algumas vezes, até contraditórios em se tratando de temas idênticos. Além de postularem uma evolução, haveria, segundo eles, uma mudança drástica no pensamento de Platão em cada uma das três fases cronológicas. Já para os unitaristas a organização dos diálogos deve ser vista como meramente aparente, apenas um recurso didático, elas apenas apontam um método de exposição evolutiva cujo propósito único diz respeito à tarefa própria da filosofia platônica enquanto apresentação de um projeto filosófico político-educacional do qual os diálogos platônicos compõem uma síntese, isto é, os diálogos se convergem em uma unidade única (a “filosofia platônica”), adquirida a partir dessa própria exposição progressiva e que resulta em uma compreensão de uma finalidade pedagógica direcionada a um só objetivo.

Cada diálogo é uma espécie de unidade, de membro que se articula aos demais, cada um antecipando o conteúdo do diálogo posterior, culminando na formação de um corpo doutrinário consistente. Podemos afirmar que o que permanece comumente estabelecido pelos intérpretes platônicos é a necessidade de separar em três grupos ou fases os diálogos de Platão, ou a abordagem que se convencionou chamar “genético-evolutiva, como nos aponta Santos:

(...) a genético-evolutiva é aquela [teoria] que recolhe maior apoio dos platonistas, interpreta cronologicamente a divisão do *corpus* nos três grupos de diálogos acima referidos e defende que as datas atribuídas a sua publicação expressam a evolução intelectual e ideológica de Platão, na marcha para a exposição da sua filosofia (2012, p. 28).

Esta leitura genético-evolutiva tem como teórico principal Gregory Vlastos (1991). Esse autor demonstra que seria possível, por meio da distinção das três fases do pensamento platônico, notarmos uma diferença entre aqueles diálogos em que Sócrates seria o Sócrates histórico, ao passo que nas demais fases é Platão quem falaria ao expor pela personagem condutora do diálogo as suas próprias teses (VLASTOS, 1991, p.45-46). Esta tese de Vlastos, em um primeiro momento, foi aceita consensualmente pelos leitores dos diálogos ao notarem o desenvolvimento da obra de Platão em determinados diálogos quando comparados entre si, o que, de fato, é possível tendo em vista a vastidão da obra literária elaborada por Platão.

Baseado, como já dissemos, nos resultados provenientes da estilometria, e, posteriormente, analisando a proximidade temática, a cronologia dos diálogos usualmente adotada seria a seguinte:

- (i) Diálogos da juventude ou socráticos: *Apologia*, *Críton*, *Láques*, *Lísia*, *Cármides*, *Êutifron*, *Híppias Maior* e *Menor*, *Protágoras*, *Górgias*, *Íon*;
- (ii) Diálogos da maturidade ou da “teoria da Formas”: *Mênون*, *Fédon*, *República*<sup>45</sup>, *Banquete*, *Fedro*, *Eutidemo*, *Menexeno*, *Crátilo*
- (iii) Diálogos da velhice ou revisão (crítica) da “teoria das formas”: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filébo*, *Leis*.

A cronologia de Vlastos é praticamente similar a esta (a de Guthrie (1975) e de Cornford (1927)), apenas apresentando algumas poucas diferenças, pois ele coloca como intermediários, entre o primeiro e o segundo grupo, os seguintes diálogos (transição): *Eutidemo*, *Híppias Maior*, *Lísia*, *Menexeno*, *Mênón*; e também *Parmênides* e *Teeteto* como diálogos pertencentes à fase da maturidade. Vlastos afirma ser possível encontrarmos pelo menos dois Sócrates nos diálogos, um estaria presente nos diálogos iniciais, da juventude, e o outro presente nos diálogos da maturidade e velhice, justamente, porque ambos não teriam afirmações semelhantes sobre os mesmos assuntos, apresentando posições até mesmo contraditórias. Esse teórico afirma que existe uma real e significativa diferença entre os diálogos socráticos *aporéticos* (ou *elênthicos*) e os diálogos do período médio e os do tardio; de tal modo, seria possível postularmos que aqueles primeiros pertencem a um Sócrates histórico, distinto dos objetivos filosóficos concernentes às obras do período médio e final. É a partir disso que ele fornece as bases para aquela que ficou conhecida como “teoria do portavoz”, isto é, o Sócrates da fase média e final serviria como personagem responsável por expor a teoria propriamente platônica, já desvinculada do pensamento do Sócrates real (histórico) da fase juvenil dos diálogos.

Vlastos (1991) chega a estabelecer algumas afirmações sobre o Sócrates dos diálogos aporéticos, a saber: Sócrates é um filósofo moral que não produziu teoria alguma; sua busca é apenas *elênthica*, por isso, afirma seu nada saber; também não defende uma teoria da alma por concordar com a impossibilidade da *áκρασια*; e não se interessa pelos conhecimentos matemáticos; é um filósofo da plebe; não apresenta qualquer teoria política; muito menos postula uma teoria transcendente do belo; a sua religião é uma religião prática, cuja divindade

<sup>45</sup> Alguns estudiosos como Vlastos (1991), acreditavam que o Livro I da *República* (Trasímaco) seria um diálogo separado do restante da *República*. Por isso, Vlastos coloca o *Trasímaco* (Livro I) entre os diálogos socráticos ou “elênthicos”, e os demais livros da *República* (II-X) entre aqueles da maturidade (VLASTOS, 1991, p. 46-47).

atua no campo das questões morais; e, por fim, é portador de um método filosófico adversativo, tendo como princípio a refutação dos interlocutores (1991, p. 47-48).

Segundo Vlastos, qualquer um é capaz de notar algo totalmente contrário ao se deparar com as obras que compõem os períodos médio e da velhice platônicos, ou seja, uma drástica mudança de estilo, de modos de expor determinadas questões, ou mesmo a diferença de profundidade em que certos temas são tratados. O que vemos é o seguinte: Sócrates não é mais apenas aquele filósofo moral, agora ele trata de temas metafísicos, epistemológicos, científicos, religiosos, temas da linguagem, etc., como também nos apresenta a teoria das formas e da reminiscência admitindo conhecer aquilo que visa demonstrar, lida com a teoria tripartite da alma; refere-se às ciências matemáticas e manifesta certo conhecimento acerca destas ciências; é fortemente aristocrático; nos apresenta uma teoria política refinada; demonstra seu amor transcendente sobre o belo; a comunhão com a divindade por meio da atividade contemplativa das formas e possui um método filosófico didático por meio do qual apresenta suas teorias para que seu interlocutor as compreenda.

Para Vlastos, a qualquer leitor é possível notar as disparidades entre os diálogos da fase inicial e os das fases seguintes nos quais Sócrates assume posições completamente diferentes. O personagem dos diálogos da fase média e final propõe e defende teorias distintas e sutilmente elaboradas, se assemelha mais a um “porta voz” do platonismo, distinto, porém, da literatura socrática inicial. Logo, isso demonstraria que essa literatura socrática inicial estaria mais próxima do Sócrates histórico:

Falei de um "Sócrates" em Platão. Há dois deles. Em diferentes segmentos do *corpus* platônico, dois filósofos carregam esse nome. O indivíduo permanece o mesmo. Mas em diferentes conjuntos de diálogos ele persegue filosofias tão diferentes que não poderiam ser retratadas como coexistentes no mesmo cérebro, a menos que se trate do cérebro de um esquizofrênico. Eles são tão diversos em conteúdo e método que se contrastam bruscamente um com o outro, como também com qualquer terceira filosofia que se possa mencionar, começando com ele Aristóteles (VLASTOS, 1991, p. 460).

Vlastos ainda acrescenta que a literatura socrática teria uma espécie de dívida com o pensamento político-moral antecessor que se valia do diálogo para fins semelhantes, dentre eles: Tucídides, Heródoto e Pródico (VLASTOS, 1991, p. 48ss). O principal feito da interpretação de Vlastos é ter colocado os diálogos aporéticos ou *elênthicos* associados a uma literatura dialógica predominantemente político-moral, isto é, de algum modo as obras platônicas estariam já ligadas a esse tipo de reflexão antecedente à obra platônica, mas nada é dito sobre os contemporâneos utilizarem esse mesmo método. Muito pelo contrário, os diálogos médios e as obras da velhice atestariam um total rompimento com a fase precedente a essas duas últimas. Platão, neste caso, teria rompido com todo o espírito socrático, com

qualquer espécie de socratismo, de tal modo que a literatura filosófica subsequente seria uma espécie de transcendência ou de superação do pensamento dialógico anterior. Por fim, os textos da fase juvenil atestam, segundo Vlastos, um conteúdo histórico e também um método particularmente refutativo presente neste período nos diálogos de Platão. Os diálogos médios são drasticamente separados dos anteriores, já não pertencem mais a um mesmo gênero literário estritamente socrático. Sócrates passa a ser um personagem utilizado sob outros fins filosóficos que não aqueles que compõem o período socrático histórico *elênthico*.

O primeiro a se manifestar quanto a esse tipo de divisão foi Kahn (2010). Segundo este último, Vlastos deve ser, de certo modo, enquadrado entre os revisionistas. Enquanto Kahn, ele próprio, se inclui entre os defensores da visão unitarista da obra de Platão. Khan propõe como princípio interpretativo a necessidade de não se separar os diálogos de um contexto histórico maior que ele acredita pertencer a literatura socrática. Deste modo, segundo esse autor, parece ser equivocado dotar os diálogos socráticos de tamanha excepcionalidade, sem compreendê-los como frutos de uma tradição poética grega, isto é, ao situá-los fora dessa própria tradição.

O leitor é capaz de notar nos diálogos não apenas uma referência à essa tradição poética (a obra dialógica não apenas reporta a essa tradição), mas também é capaz de identificar a obra platônica nessa mesma tradição, porém, dotada de um novo sentido. De tal modo, nos parece evidente um sentido subjacente (trágico-cômico) presente na obra filosófica de Platão. A poética grega serve como base para a estruturação dos diálogos. Platão não se limita a citar os poetas, ele não se contenta com isso, os diálogos são meios para uma criação multifacetada de sua filosofia na qual estão presentes constantes referências à essa tradição, a qual também é material importante para a elaboração de sua obra. O que se nota, não apenas nos diálogos socráticos, é uma enorme influência da tradição poética na composição da obra platônica, ela é um ponto de partida para a composição desse específico gênero literário que é o diálogo e que marca decisivamente os rumos adotados por Platão no desenvolvimento de sua obra. Lembremo-nos de que não foi apenas Platão quem escreveu diálogos, mas também outros autores que, provavelmente, disputavam em torno de um prestígio literário com suas composições adotando, como gênero literário, os diálogos socráticos (KHAN, 2010, p. 31ss).

Algo também que merece ser destacado sobre a visão de Khan diz respeito à busca pela efetiva caracterização do indivíduo (real/histórico) Sócrates quando tenta encontrar, na imagem desse personagem dos diálogos da juventude, a suposta informação sobre sua identidade, fato capaz de poder atribuí-lo um pensamento distinto do de Platão. Deste modo, a filosofia platônica, para Khan, procura se afirmar enquanto um discurso que possui um papel pedagógico que a diferencia das demais atividades, dos outros gêneros literários que não se

resumem à simples refutação; se fosse assim ela estaria em “pé de igualdade” com a erística. Para Kahn,

Gregory Vlastos deu uma formulação mais útil e extremada da leitura evolutiva, ao falar de uma filosofia essencialmente socrática em alguns dos dez ou doze diálogos; segundo sua opinião nestes diálogos Platão se encontra ainda enfeitiçado por seu mestre, cuja filosofia não só é distinta, mas antitética a seu próprio pensamento maduro. No momento em que se converte em um filósofo original, Platão abandona e se volta contrariamente contra sua posição socrática de origem (KAHN, 2010, p. 66).

Esse tipo de interpretação na visão de Kahn é mais especulativo do que propriamente filosófico, já que a proposta se distancia do que ele considera como o objetivo pedagógico maior da obra platônica. Interessa a Kahn uma visão mais ampla da obra dialógica de Platão, a despeito de alguns fatos parecerem ser descritos historicamente nessa mesma obra, o que, por sinal, teria objetivos puramente destinados a um significado filosófico passando pelo crivo da criação literária. Sua intenção é ir além dessa descrição vista por Vlastos como puramente historiográfica para uma compreensão da obra de Platão ao situá-la em um contexto literário-poético maior, não apenas dirigida a um embate filosófico, mas também a um embate com essa própria tradição poética subjacente na composição de um gênero literário, isto é, compreender sua dimensão artística dentro de um contexto ainda mais amplo.

Kahn ainda alega mais adiante (2010, p. 66) que o problema de teses como a de Vlastos, estritamente desenvolvimentistas, é a incapacidade de lidar com um problema insolúvel, a saber: o problema Sócrates. A dificuldade em lidar com o anonimato de Platão em suas obras faz com que os intérpretes desenvolvimentistas em sua radicalidade acabem se fiando em questões especulativas sobre a realidade da personagem Sócrates, sobre sua identidade baseada em especulações historiográficas. Tais questões, é importante que se diga isto, não podem ser refutadas, nem tão pouco podem ser atestadas com certa veemência. Ainda que Platão tenha passado por uma fase socrática e depois se distanciado desse tipo de pensamento, nenhuma indicação em sua obra é capaz de nos afirmar isto. Indicações estas que os revisionistas, por sinal, encontram apenas em referências externas, como a obra de Aristóteles, por exemplo.

Ao contrário do que rapidamente se possa pensar, a visão de Kahn não tem como fim negar a existência histórica de Sócrates, nem mesmo a sua influência, mas propor certa continuidade entre os diálogos socráticos e os demais ao negar qualquer ruptura drástica entre as fases do pensamento platônico. Se Platão apresenta suas posições filosóficas nos diálogos e, por vezes, elas podem ser identificadas aos discursos proferidos por Sócrates, ao mesmo tempo ele não nos diz suas opiniões pessoais acerca dos temas ali tratados. Neste caso, a forma de abordagem irônica das posições, no uso de determinada retórica, faz com

que as posições ali desenvolvidas se encontrem desprovidas de um caráter tratadístico ou doutrinal, tudo isso contribuiria para a exposição de uma filosofia distante de certa rigidez, de tal maneira que, ao se ocultar nos personagens, Platão tornaria enriquecedoras suas obras ao possibilitar certa liberdade interpretativa do que se encontra em discussão ali naquele contexto dramático. Essa seria uma das principais contribuições à tradição interpretativa subsequente. Quais seriam, então, os reais objetivos com semelhante ocultação? Teria ela objetivos propriamente filosóficos ou não passa de estilística e retórica? Ambos talvez?

A maior dificuldade, segundo Kahn, é o enfrentamento das posições vistas como contraditórias nos diálogos. Cada diálogo é uma espécie de composição dramática única em que os temas estão relacionados e servem a um propósito argumentativo presente naquela obra, pois “[..] cada diálogo se apresenta a si mesmo como uma unidade autônoma, que existe em seu próprio espaço literário” (2010, p. 64). No entanto, segundo Kahn – e essa seria a maior dificuldade levantada pelos intérpretes platônicos – a tarefa do intérprete seria conciliar esses diálogos, ou grupo de diálogos, em um conjunto único como pertencentes a um só autor, algo impossível, por exemplo, para os revisionistas como é o caso de Vlastos que acaba por duplicar um só autor, criando dois ao invés de um único Platão (o socrático histórico e o não-socrático), ou dois Sócrates (o histórico e o personagem fictício). Para Khan (2010), toda a filosofia platônica é socrática e não há na obra dialógica duas filosofias platônicas incompatíveis. Mas, qual a solução oferecida pelo teórico norte-americano para afirmar isso e, ao mesmo tempo, opor-se ao revisionismo?

A solução de Khan, nesse sentido, ao dizer que cada diálogo é único não nega o mesmo método genético-expositivo adotado pelo revisionismo. Contudo, Khan considera que as diferentes visões e abordagens dos temas presentes nos diálogos têm um propósito literário-filosófico, isto é, trata-se de um método pedagógico, são recursos utilizados por Platão sob o propósito de descrever e fundamentar um projeto político que se apresenta progressivamente no decorrer de toda a sua obra, uma unificação que só é alcançável mediante uma completa análise de todos os diálogos. Isso, Kahn denomina como “exposição ingressiva” da obra platônica. Ou seja, cada obra é uma antecipação daquilo que será esclarecido naquela posterior a ela, ou seja, a chamada *prolepsis* (antecipação) presente nas composições dos diálogos (KAHN, 2010, p. 85). Deste modo, Platão estaria ainda mais atestando o caráter dialético de sua filosofia, distanciando-se, ao mesmo tempo de qualquer tipo de dogmatismo. Também atestaria que o pensamento de Sócrates permanece vivo nos diálogos que não os ditos “socráticos”, enquanto uma inspiração para a concretização de um projeto filosófico maior, isto porque não abandona o método dialógico, mas persiste nele até o final de sua vida, sempre em consonância com o espírito herdado do mestre.

As evasões de Platão, como também as “contradições”, manifestadas nos diálogos, segundo Khan, seriam por dois motivos gerais, a saber: a aversão ao dogmatismo, assim

como a descrença na comunicação de noções filosóficas não elaboradas suficientemente. Platão teria percebido que deste modo, expondo uma obra por vezes inconclusa, complexa, figurada, gradativa e, por vezes, aporética poderia estimular seu leitor a um percurso investigativo próprio, sem oferecer a seu leitor respostas prontas, acabadas. Khan também reconhece a necessária atenção aos recursos literários utilizados por Platão destinados a essa exposição ingressiva de sua filosofia, como a real necessidade de tratar de temas metafísicos importantes recorrendo a uma linguagem figurada (mito, alegoria, etc.) cujo propósito configura a exposição “exotérica” de seu pensamento por meio da elaboração dos diálogos (KAHN, 2010, p. 66)<sup>46</sup>.

Ora, as contribuições de Kahn são notáveis na questão interpretativa dos diálogos no que diz respeito à uma concepção unitarista da filosofia platônica. Porém, como se nota, ela ainda tem como base concepções evolutivas realçadas pelo revisionismo como a divisão das três fases do pensamento platônico. Ao considerar o *Górgias* como o primeiro diálogo com concepções predominantemente platônicas – diálogo no qual Platão teria, de fato, alcançado certo domínio sobre sua obra, ou melhor, um estilo literário próprio – em detrimento da *Apologia* e do *Críton* que apresentam traços historiográficos mais visíveis, o que gera maior curiosidade sobre a identidade histórica do personagem Sócrates, Khan novamente retoma, em certa medida, o argumento dos revisionistas quando considera que em dado momento Sócrates torna-se o porta-voz de Platão. Do mesmo modo, ao tomar a *República* como eixo central para a organização dos diálogos, como ponto ápice da filosofia de Platão, sob o

---

<sup>46</sup> Khan estabelece uma cronologia que tem como base três grupos. O grupo I: os diálogos são divididos em seis estágios que atestariam a evolução do filósofo até o eixo central considerado por Khan como máxima expressão da atividade platônica, a saber: a *República*. Os seis estágios demonstrariam a caracterização proléptica da filosofia platônica. Sendo assim, ficam assim divididos os diálogos:

**Grupo I:** *Apologia, Críton.* (1)

*Íon, Hipias menor,* (2)

*Górgias, Menexeno.* (3)

*Laques, Cármides, Eutífron, Protágoras,* (4)

*Mênon, Lísia, Eutidemo,* (5)

*Banquete, Fedón, Crátilo* (6).

**Grupo II:** *República, Fedro, Parmênides, Teeteto.*

**Grupo III:** *Sofista, Político, Filebo, Tirneu-Críticas, Leis.*

“Considerando que os diálogos do Grupo I são da juventude, descrevo sua relação com a *República* como proléptica. Porém, este termo pode parecer excessivamente cronológico, quanto à questão relativa à ordem em que foram realmente redigidos ou a sequência em que são lidos de fato não tem grande importância. Meus seis estágios devem ser compreendidos como proposta para uma ordem de leitura ideal; porém talvez seja melhor empregar uma metáfora espacial do que uma temporal: ao invés de falar de antes e depois podemos falar de exotérico e esotérico, de distância relativa em relação a um centro definido pela *República*. Este modo de interpretar os testos poderia denominar-se igualmente ingressivo, como uma variante para a noção de prolepsis. Os diferentes estágios do Grupo I nos proporcionam distintos pontos de entrada, distintos níveis de ingresso no universo do pensamento platônico, que encontra sua expressão mais completa na *República*” (2010, p. 74).

propósito de fundamentar uma suposta cronologia que separa os diálogos em três grupos, Kahn ainda continua próximo do argumento dos revisionistas (KAHN, 2010, p. 73-74). Logo, a teoria interpretativa de Khan nos impossibilita supor que Platão pudesse ter reescrito sua obra, reeditado ou reelaborado, ou mesmo escrito mais de um diálogo ao mesmo tempo. Destarte, não poderíamos então notar o pensamento platônico em desenvolvimento, já que seu ápice teria sido atingido na *República*, ou melhor, reconhecer a própria construção de Platão ao longo de toda a sua obra. Essa caracterização proléptica da obra platônica, tal como nos é apresentada por Khan, ainda permanece presa a um certo evolucionismo que torna impossível considerar o pensamento platônico como algo em desenvolvimento.

O contributo da teoria unitarista proposta por Khan é que ela nos adverte sobre a falência de uma reconstrução histórica especulativa de Sócrates baseada em referências extra dialógicas. Do mesmo modo nos adverte que devemos rejeitar uma diferença drástica entre o pensamento socrático dos diálogos da juventude e os demais ao admitir que toda a filosofia platônica é socrática e que a característica socrática da filosofia platônica se mantém nas demais fases. Nesse sentido, somos convidados a ultrapassar as incoerências entre um período e outro, entre os temas divergentes que, porventura, são notáveis ao longo desse processo pedagógico-político da filosofia platônica em geral. Trata-se de reconhecer em cada diálogo esse dinamismo com que o personagem Sócrates é apresentado e o modo como está a dialogar em cada obra, sem buscar um conteúdo histórico por trás dessa caracterização, mas, sim, compreendê-la como um recurso literário (retórico) que possui finalidades maiores imperceptíveis num primeiro momento e que possa vir a se tornar suposição de uma drástica mudança, real oposição ou mesmo objeto de controvérsia na análise de diversos diálogos. Essa separação em fases, a despeito de ainda ser adotada por Kahn, já abre caminho para uma interpretação assistemática dos diálogos, ou seja, diminui a rigidez das separações impostas aos diálogos, porquanto estes se inserem em um processo em que as próprias obras compõem um conjunto de indagações destinadas a uma finalidade ético-político-moral e que permanecem sendo tratadas sob um viés dialético. Mas, em relação ao evolucionismo e à cronologia histórica dos diálogos, podemos afirmar que, de alguma maneira, ainda que modificada, deles, Khan ainda não abriu mão<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> M. M. McCabe estabelecerá uma crítica a Khan sob um ponto de vista “analítico” de leitura dos diálogos. Ela sugere que quando diferentes diálogos platônicos parecem ter conteúdos semelhantes, são melhores entendidos como uma espécie de “metalepse”, aparecendo e criticando ideias anteriores, incentivando os leitores a pensarem os problemas por si mesmos. O fato é que o que mais vemos é o diálogo usado artística ou indiretamente. Nos parece menos evidente que o intuito, ou a tarefa mais direta seja interpretar o pensamento de Platão. Ela ainda destaca que a mesma questão está implícita nas interpretações esotéricas e straussianas que não atribuem um valor máximo ao desenvolvimento; mas o debate recente (e aqui ela se refere à tradição interpretativa literária contemporânea) também revelou a importância desse ponto para quem lê os diálogos não como veículos explícitos, não são leitores doutrinários (unitaristas) ou analíticos (revisionistas) (McCABE, 2002, p. 4).

## 1.4 A posição literária

A questão referente à interpretação da obra platônica, como até então demonstrado, é algo que ainda divide opiniões entre os especialistas. O primeiro questionamento de qualquer leitor que se deparara com a obra de Platão é sobre o modo como se deve ler Platão; por onde começar? Em geral: qual metodologia adotar? Creio que a pergunta pode e deve ser redirecionada para a um outro aspecto ainda mais importante, o modo de elaboração das obras platônicas, isto é, o diálogo: por que Platão escreve diálogos, por que adota este método de exposição filosófico? Teria, nosso autor, algum outro propósito, senão aqueles meramente literários? Objetivos retóricos? Filosóficos? Ou ambos?

Sobre essa questão muito já foi discutido e ainda se discute. De fato, a nós leitores de Platão, é necessário lidar com essa estreita relação própria da elaboração do pensamento filosófico platônico, digo, a respeito das particularidades que envolvem uma escrita filosófica sobre a forma dramática do diálogo. Como conjugar essa tríplice caracterização presente na obra platônica: os diálogos são escritos, escritos dramáticos e também obras filosóficas? A questão ainda se torna mais profunda à medida em que notamos que a própria obra de Platão se insere na crítica tanto à poesia quanto à escrita ao mesmo tempo em que ela própria é uma obra escrita e dramática. Como lidar com as críticas relativas à poesia e, principalmente, à própria escrita encontrada nos diálogos (*Phdr.* 274b- 279c<sup>48</sup>; *Ep.* VII, 341c-345c<sup>49</sup>)?

---

<sup>48</sup> Resumidamente os conteúdos da crítica são os seguintes: (i) produz mera aparência de saber; (ii) tem caráter apenas mnemônico para quem escreve; (iii) mantém-se em silêncio a semelhança da pintura; (iv) questionada, responde sempre a mesma coisa a entendidos e a desentendidos; (v) incapaz de se defender, requer sempre o socorro de seu autor. Ao contrário do “bom” discurso: (i) possui natureza e origem mais potente e melhor; por isso, também um homem sério (falta algo); (ii) não confia ao escrito suas coisas mais importantes; (iii) se ele utiliza o escrito é apenas por brincadeira e para o auxílio da memória, (iv) ele se dedica à dialética e escolhe as almas aptas nas quais irá “semear” os discursos; (v) deve conhecer a verdade sobre o que fala ou escreve, praticando o método da divisão, conhecendo a natureza da alma de quem ouve, oferecer-lhe o conteúdo mais adequado; (vi) deve perceber que nada de sério há no discurso escrito, mas sim naquele que se inscreve na alma; (vii) compondo discursos com conhecimento e verdade deverá também ser capaz de defendê-los na discussão oral e mostrar as inferioridades do escrito e, assim, poderá ser chamado de “filósofo” (*Phdr.* 274b- 279c).

<sup>49</sup> A Carta relata que Dioniso de Siracusa teria escrito um tratado atribuindo-o como depositário das ideias mais importantes do próprio Platão. Diante disso, este último teria apresentado uma série de alegações: (i) quem escreve ou vier a escrever sobre esse assunto nada entendeu; (ii) de Platão não há nem nunca haverá um tratado sobre tais assuntos. Isto porque: (i) sobre ele não se pode escrever; (ii) (porque) a quem se deteve longamente com ele, (a sua compreensão) nasce num instante na alma e alimenta-se por si; (iv) ninguém melhor que ele (o próprio Platão) seria capaz de falar, ou escrever, sobre o assunto, se acaso lhe fosse oportuno fazê-lo; (iii) mas há uma razão que passará a expor (digressão) e que se opõe a que se escreva sobre ele (*Ep.* VII, 341c-345c).

Como já dito anteriormente, vários modelos foram propostos, seja aquele em que devemos considerar a obra de Platão como algo unitário cuja finalidade seria expor uma visão própria ou “dogmática” se quisermos, seja aquela em que podemos notar certas rupturas a partir da variabilidade ali apresentada, tanto na composição das próprias obras quanto encenações específicas e variadas, quanto no conflito entre pontos de vistas, entre conteúdos múltiplos e até mesmo contradições. Como também já dissemos, essa é uma questão antiquíssima e remonta a todo um histórico que poderíamos tratar exaustivamente. Mas esse não é o meu propósito aqui, quero apenas delinear algumas visões para a partir delas deixar claro meu objetivo com este estudo. O que podemos resumidamente afirmar é que essas perspectivas se desenvolvem basicamente a partir de duas perspectivas, ou seja, podemos crer, como os neoplatônicos, que Platão apresenta um pensamento próprio, uma doutrina própria, ou uma espécie de “dogmatismo”; visão que se solidificou nos manuais de história da filosofia ou apenas acreditar, como já acreditavam na antiguidade, que não podemos afirmar nada acerca do que é exposto nos diálogos, logo, aderir a uma visão de um Platão céitico<sup>50</sup>. A tradição interpretativa nos deixou tal herança, mas, ao mesmo tempo, nos deixou tamanho legado, a saber: discernir algo plausível acerca da hermenêutica platônica. Diante disso, basta analisar essa discussão infinda que se travou durante séculos. O fato é que, na contemporaneidade, as posições estanques têm demonstrado sua real ineficácia. O que não podemos negar é que a composição de uma filosofia dramática sob fins dialéticos é evidente nos diálogos, os quais são dramas específicos apresentados em cada obra, contextos distintos que se iniciam a partir de uma discussão em torno de um tema específico, gerando desdobramentos ainda maiores.

Chego ao ponto desejado: na contemporaneidade, retoma-se um debate frequente acerca dessa própria concepção dramática, o modo como ela é elaborada, seus aspectos fundamentais. Alguns autores importantes como: C. Gill (2006), M. Frede (1998); M. M. McCabe; G. A. Press (1993, 2000); D. Nails (2002), V. Tejera (1999); J. Sallys (1996); K. Sayre (1995) e Harold Tarrant (2000) visam recuperar uma visão que já era presente na Antiguidade<sup>51</sup> ao manifestarem sua discordância de qualquer leitura que vise encontrar nas obras de Platão uma espécie de doutrina geral, mas entendem os diálogos como um estímulo para a busca pessoal de um indivíduo pela verdade. No entanto, eles trazem reflexões

<sup>50</sup> “No interior da Média e da Nova Academia - desde Arcesilau, que assumiu a direção da escola em 270 a.C. - sabe-se que a orientação fundamental era justamente combater os *dogmatikoi*, ou seja, os aristotélicos, epicuristas e estoicos. Assim escreveu Cícero no *De Oratore* (1930, livro III, p. 67): ‘Arcesilau ... tira dos diversos escritos de Platão ... a conclusão que nada de certo pode ser apreendido, seja pelos sentidos, seja pelo espírito (*nihil esse certi quo aut sensibus aut animo percipi possit ...* )’; e acrescenta que Arcesilau utilizava como método aquele ‘de não revelar o que pensa, mas argumentar contra o que os outros dizem pensar’” (BENOIT, 1995, p. 89).

<sup>51</sup> Cf. ANNAS (2012, p. 37) e TARRANT (2000, p. 79).

importantes. Refiro-me aqui à atenção que reclamam aos aspectos literários presentes na composição dialógica.

A questão nesse caso é mais criteriosa e pouco menos estrita, pois se trata de saber se podemos ler Platão apenas de um modo literário ou filosófico. Sayre, por exemplo, responde a este questionamento dizendo que seria extremamente possível analisar os diálogos apenas pelo espetáculo que eles produzem (1995, p. 29). Ou seja, segundo a visão daqueles que buscam encontrar ali teorias filosóficas, algo meramente secundário como o contexto, o lugar, os personagens, em suma, o palco onde se apresenta a encenação contida no diálogo, poderia talvez nos trazer reflexões interessantes, sem que sejam assumidas teses filosóficas que dali poderiam derivar. Neste sentido, podemos retomar a crítica de Tejera (1999) às leituras que ele nomeia como “leitura idealista da interpretação de Platão”. Nas páginas que abrem sua obra, ele convida o leitor a manifestar um olhar despretensioso sobre as obras platônicas, analisando apenas aquilo que determinado diálogo possa vir a lhe apresentar, a reparar a vivacidade da discussão, o combate entre os personagens, o tom da discussão, todos os recursos literários disponíveis (mitos, alegorias, omissões, dentre outros) que, em uma leitura formal e dogmática, seriam, segundo o autor, reinterpretados e tomariam a forma de um conteúdo, de uma interpretação secundária e geral de algo que seria muito mais específico (p. 9- 10).

Da mesma maneira, esse teórico se contrapõe às interpretações dogmáticas dos textos platônicos, em grande parte, responsáveis pelo enfraquecimento da vivacidade presente nos diálogos, pela riqueza literário-retórica ali presente, quando recolhem de contextos específicos, trechos, fragmentos de uma obra maior para transformá-los em teorias. O brilhantismo literário das obras esmaece-se em uma palidez, tornando os discursos vivos, apresentados de forma refinada, em algo sem vida, doutrinário e digno de recusa por um espírito filosófico crítico, pois impedem a liberdade interpretativa do leitor, como também os resultados decorrentes de uma investigação própria, atualizada.

A leitura exegética, acadêmica, iniciada desde a Antiguidade, segundo Tejera, seria responsável pela morte dos diálogos naquilo que eles mesmo são: diálogos. Da Antiguidade sucessora de Platão até a contemporaneidade, Platão teria sido interpretado e reinterpretado de acordo com interesses quase que distantes do que realmente sua obra apresenta; segundo interesses neoplatônicos próprios o que, segundo o teórico, teria sido responsável pelo desinteresse em um autor brilhante que passa a ser visto como um filósofo dogmático, defensor de doutrinas e que, obviamente, passará a ser visto como antiquado, retrógrado, ou até mesmo, superado (1999, p. 11-14).

Podemos, por hora, nos referir a esse último paradigma de leitura como “paradigma literário-filosófico”, próprio da segunda metade do século XX, expresso em grande parte por C. Gill (2006). Em suma, se distingue em grande parte do revisionismo estrito e também do

desenvolvimentismo porque, segundo creem seus partidários, os argumentos filosóficos muitas vezes devem partir de uma análise autônoma e particular detida na análise dos critérios literários que, por vezes, superam a argumentação filosófica. Os aspectos dramáticos ou literários são decisivos para a compressão dos diálogos. De tal maneira, cada argumento deve se ater àquele diálogo, restringindo-se aos limites da argumentação ali apresentada. Nenhum personagem, neste caso, seria porta-voz de Platão, nem mesmo Sócrates, mas cada um desempenharia um papel particular, falando a partir de si mesmo, de um ponto de vista bem fundamentado. Platão, assim, não estaria no fundo, no comando da cena dialógica. Seria, neste caso, imprescindível ao leitor privar-se de estabelecer relações entre argumentos distintos sobre um mesmo tema partindo de contextos dialógico-argumentativos, ou mesmo formular uma espécie de teoria geral proveniente de um entrecruzamento entre obras de um suposto sistema de pensamento platônico<sup>52</sup>.

Gill (2006) apresenta quatro constatações principais sob as quais poderíamos preferir adotar tal visão interpretativa: (i) o conhecimento objetivo do tipo mais importante (sobre os princípios essenciais da realidade) só pode ser alcançado na e por meio da participação na dialética, ou seja, o diálogo filosófico conduzido mediante perguntas e respostas sistemáticas, individuais; (ii) o exame dialético só atinge esse objetivo se os participantes (a) trazerem para a dialética as qualidades apropriadas de caráter e intelecto e (b) se envolverem efetivamente no modo de dialética que esteja apropriadamente relacionado ao assunto em discussão; (iii) o entendimento adequado qualquer problema filosófico verificado depende de situar este problema corretamente em relação a (a) os princípios fundamentais da realidade e (b) os princípios fundamentais do método dialético; (iv) cada encontro dialético tem sua própria probidade e significado e constitui um contexto em que podem ser feitos progressos substanciais para a compreensão dos princípios fundamentais da realidade e do método filosófico (p. 143). Ele ainda detalha:

Quero sugerir que esses princípios podem nos ajudar a explicar certos recursos recorrentes da forma de diálogo e que fornecem uma base para analisar a perspectiva filosófica que está subjacente à implantação platônica da dialética. Eles nos permitem, primeiro, definir um tipo diferente de "unitarismo" do discutido anteriormente, ou seja, um unitarianismo de

---

<sup>52</sup> "A questão envolve também o interesses dramático-literários e o não dogmatismo inovador dos intérpretes de Platão. Como é notável por parte de muitos estudiosos, os diálogos são dramas, não tratados; e na interpretação de dramas é simplesmente inadequado atribuir as falas dos personagens e suas ideias ao autor. Além disso, vistos como textos literários os diálogos são "dialógicos" no sentido bakhtiniano, isto é, textos em que diferentes personagens têm diferentes visões de mundo e falam a partir de seus próprios pontos de vista bem fundamentados ao invés de serem controlados pelo "monológico" ponto de vista de seu autor (PRESS, 2000, p. 5).

perspectiva filosófica e não o conteúdo das ideias ao longo dos diálogos.<sup>53</sup> Em segundo lugar, eles nos ajudam a ver o significado filosófico da prática de Platão de apresentar cada diálogo como um encontro dialético distinto. Em terceiro lugar, eles fornecem uma base para uma periodização das obras de Platão com base em variações no tipo de diálogo - em particular na medida em que a dialética responde a visões diferentes ou opostas. Concluo, caracterizando a perspectiva filosófica que está implícita, a meu ver, nesses princípios dialéticos e no uso de Platão pela forma de diálogo (GILL, 2006, p. 143-144).

A proposta é realmente tentadora e possui o mérito de nos chamar a atenção para a grandeza da composição literária encontrada nos diálogos platônicos. Além disso, devemos reconhecer, sem sombra de dúvida, o caráter protéptico dos diálogos que nos incita a uma reflexão, a um envolvimento com a atividade dialética, característica essencial da filosofia platônica. Porém, ela ainda é extremada e talvez possa nos dirigir a uma espécie de “ceticismo interpretativo”. Digo isso porque, nos diálogos, é possível notar como algumas teses são sutilmente construídas, como os mesmos temas voltam a ser tratados com ainda mais vigor e refinamento, semelhantes posicionamentos gerais são adotados em certas obras, o cuidado com a personagem Sócrates e sua proeminência diante dos seus interlocutores. O que não significa que possamos imediatamente recolher de seus discursos teses efetivamente platônicas e compor uma doutrina platônica geral, isso ainda nos é infranqueável. Mas, em se tratando de Platão, tais habilidades literárias, anteriormente destacadas, não podem ser impensadas ou mesmo desprovidas de um propósito.

A adoção e preferência exclusiva do diálogo deve ser vista como uma motivação propriamente filosófica. Por isso, é necessário reconhecer também o tempo e o espaço, ou melhor, o contexto no qual se insere os objetivos específicos da composição dialógica platônica. Contudo, essas constatações não devem nos dirigir a um impasse interpretativo ao superestimar os aspectos unicamente literários de uma determinada obra sem notarmos aí qualquer conteúdo filosófico, mas apenas um discurso destinado ao desejo de satisfação de um público audiente. O anonimato, a variabilidade e consequente dificuldade expressa pela forma dialogal não devem nos impedir de atribuir um conteúdo filosófico a Platão, optando por uma ênfase extremada no aspecto formal da composição dramática, nem mesmo colocar em descrédito ao que está ali efetivamente expresso a fim de priorizar fragmentos incompletos, emblemáticos e enigmáticos, ao se optar por um caminho muito mais difícil de reconstrução

<sup>53</sup> Alguns autores preferem organizar cronologicamente as obras platônicas a partir de uma datação dramática, na qual a questão histórica é vista em virtude da coerência manifesta entre os diálogos sem, portanto, recorrer a fases histórico-genéticas como faz, por exemplo, o método genético-expositivo. Veja, por exemplo ZUCKERTH (2009) e BENOIT (2015) que recorrem novamente à tetralogia para fundamentar sua interpretação e organização da obra platônica sob quatro temporalidades: *lexis, noesis, genesis e poiesis*.

do pensamento platônico por via das chamadas doutrinas orais de Platão<sup>54</sup>. Mas, voltemos à leitura enfaticamente dramática, sobre isso acredito ser oportuno dar voz a Trabattoni:

---

<sup>54</sup> Sobre isso ver Scolnicov (2003) apesar de sua adesão à priorização de uma leitura restrita a cada diálogo, centrada na eventualidade dramática de cada texto. Considero sua visão bem fundamentada, um pouco menos extrema. No entanto, ele mesmo critica essa possível saída da leitura dialógica em vista de algo opaco como é o caso das possíveis “doutrinas não-escritas”. Os esoteristas, apesar de se valerem do “argumento do silêncio” dos unitaristas, fazem outro tipo de uso desse mecanismo interpretativo desviando a necessária atenção aos conteúdos apresentados em cada contexto dialógico, buscando algo “além” do que o próprio diálogo poderia levar a compreender. Partem de uma concepção de um Platão restrito à exposição escrita, voltado à oralidade (o que é em termos concordável) anteriormente, mas a finalidade dessa restrição é outra, pois os diálogos são tratados como uma espécie de iniciação filosófica a um conteúdo maior que não vemos se apresentar nos diálogos, do qual apenas alguns estariam aptos a reconhecer o testemunho maior seria a fragmentada tradição indireta platônica, assim ele diz: “pois a verdade não se pode dizer. Ela só pode ser diretamente apreendida. Ela não é a correspondência de uma proposição a um estado-de-coisas. Ela é uma questão ontológica, moral e prática: ela está aí para ser apreendida e até que não seja apreendida, todas as palavras ficam sem sentido. O ponto de apoio dos diálogos fica assim sempre externo a eles. Isso não quer dizer, como está novamente em moda, mantê-lo, que Platão teve uma ‘doutrina secreta’ ou uma doutrina de princípios, uma *Prinzipienlehre*, e que os diálogos devem ser interpretados à luz de tal doutrina. Isso seria aceitar que a posição filosófica fundamental de Platão podia ser formulada e passada a outros, se bem que após uma longa preparação, não apropriada a todos. Concordo com tais intérpretes que os diálogos de Platão são incompletos, de modo que nos são dados e que a chave de sua interpretação está fora deles. Mas não creio que seja um grupo de princípios ou uma doutrina de um tipo qualquer, mas um evento, um poderoso evento que não só deixaria em Platão uma profunda impressão, convencendo da supremacia absoluta da razão. Essa supremacia era, para ele, não tanto epistemológica como ontológica e especialmente moral. Para Platão, Sócrates mostrou, em sua vida e em sua morte, que o bem e o real são o mesmo. Seus diálogos tentam nos fazer compreender o que essas palavras não são capazes de nos ensinar por si sós” (SCOLNICOV, 2003, p. 58-59). Nada nos garante como atesta Frede (2013, p. 57) que Platão não tivesse em mente os objetivos que tinha a pretensão de apresentá-los gradualmente em sua obra, contudo, não há nada nos diálogos que possa provar isso, esse é o ônus das visões baseadas no unitarismo. Podem argumentar, os esoteristas, em favor da proximidade de Aristóteles com Platão ou postulando as recorrentes indicações das doutrinas orais entre os variados testemunhos indiretos, mas a questão de fundo que coloca em dúvida a hipótese esoterista é melhor explicada quando se atesta que a crítica à escrita não é meramente “empírica”, isto é, baseada em uma distinção entre escrito e oralidade, ela possui um caráter filosófico mais amplo, a saber: dirige-se a finalidade a que ambas as técnicas escrito/oralidade possam vir a comportar. Neste sentido, tanto escrito quanto oralidade podem servirem ao opróbrio quando seus usos não estão orientados à finalidade mais importante para nosso autor que, no caso, trata-se da atividade dialética. Por isso, há certa desconfiança no escrito ao se tratarem das “coisas mais sérias” de sua filosofia e porque também deixam sacramentado qualquer doutrina nos diálogos contraria a defesa característica fundamental do exercício da atividade dialética que se expressa na imitação, na substituição, do “diálogo oral” (preferível) por meio do escrito, o texto é apenas um estímulo para aquilo que não pode se findar em qualquer prática filosófica: o debate dialético. O anonimato, assim como as contradições, as reticências e as cautelas de Sócrates preserva o autor de qualquer julgamento dogmático ao mesmo tempo em que possibilitam sua construção enquanto autor, sua autocritica filosófica. Nisto também reside o valor dos diálogos, podemos relê-los e essa é uma finalidade importante, sendo capaz de adentrar ou não à discussão ali desenvolvida ao torná-la novamente viva, reconhecendo a necessidade de filosofar utilizando-se da força do λόγος. Logo, ninguém pode se furtar da crítica, nem mesmo quem ora escuta nem mesmo quem ora responde (TRABATTONI, 2012, p. 21-22). Ver também: (SANTOS, 1994, p. 163-176); (DIXSAUT, 2001, p. 18-28); (FRANCO, 2010, p. 267-287).

Os diálogos não podem ser completamente comparados a obras teatrais ou a textos meramente descritivos, mas no seu interior mostram ser bem dirigidos, propositivos, muitas vezes polêmicos, irônicos e até mesmo tendenciosos. Por detrás do texto, em suma, transparece a presença do autor, que constrói e sustenta com sabedoria o jogo do diálogo, fazendo explodir contradições, lançando sinais muitas vezes sutis e obscuros, sugerindo implicitamente ao leitor alguns percursos, contentando-se, por vezes, somente em confundi-lo para provocar nele determinadas reações. O autor, em outras palavras, é materialmente ausente do diálogo, mas bem presente do ponto de vista filosófico, como um invisível manipulador que move suas marionetes na cena para alcançar determinados objetivos (2012, p. 19).

Trabattoni (2012) ainda nos adverte sobre os perigos de confundirmos a relação entre autor e leitor e a relação entre o protagonista do diálogo e o seu interlocutor, sendo necessário lembrar que muitos textos escritos eram lidos em voz alta, em praça pública (2012, p. 20). Portanto, seria mais prudente não associar imediatamente os propósitos dramáticos evidentes destinados à atração do público ao despertar de consciência de sua audiência, do sentido mais aprofundado (dialético) que caracteriza determinada obra filosófica e a própria relação entre condutor e interlocutor da discussão<sup>55</sup>.

Outra objeção importante é que sendo Platão um defensor deste caráter protréptico, da real necessidade da investigação própria, característica fundamental da atividade dialética, da importância atribuída neste caso à filosofia, não se pode negar que ele tenha crenças próprias acerca dos assuntos dos quais trata, concepções filosóficas sobre a realidade, sobre a vida humana, etc. Ora, isto nos faz pensar que devemos ir em uma direção contrária ao tentar, sim, buscar construir uma posição platônica sobre certos temas, ainda que não possamos tomá-las como teorias *strictu sensu*. Em suma, podemos concluir com Trabattoni (2012, p. 25) que é realmente verdade que alguns diálogos resolvem certos problemas e outros não, mas nenhum deles é tão aporético a ponto de não oferecer nenhum avanço na pesquisa, nenhuma solução, ainda que implicitamente, nem ao menos nenhum deles é tão dogmático e conclusivo de tal modo que posamos a partir dali conceber conteúdos verdadeiros, absolutos e definitivos. Dirijo-me agora à proposta de leitura adotada neste trabalho.

## 1.5 A posição adotada neste trabalho

---

<sup>55</sup> Cf. GERSON (2000, p. 5) acerca da distinção necessária entre o representativo e o argumentativo, Gerson defende que Sócrates também produz argumentos. Marques (2006) diz acertadamente: “O diálogo escrito é *mímesis* do diálogo oral, mas é também invenção de personagens que dialogam entre si, e expressam um diálogo que a alma mantém consigo mesma” (p. 40).

Primeiramente, diante do que foi exposto, é preciso notar que não podemos adotar nenhuma das três posições extremas, mas que em alguns aspectos, não em todos, elas contribuem para a escolha de uma determinada abordagem. O que se exige do intérprete é uma necessária cautela, uma posição mediana, tanto entre unitarismo e desenvolvimentismo quanto entre dogmatismo e ceticismo interpretativo. O fato de Platão se ausentar da obra não significa que não possamos tentar construir uma interpretação do que sejam suas posições, muito pelo contrário, ela assegura ainda mais nossa liberdade interpretativa. Contudo, isso não significa que essas mesmas posições não sejam postas em crítica, em debate, e que elas possam revestir-se de dogmatismo pelo fato de reconhecermos certa ocorrência de determinados argumentos e o esforço frequente empregado em defendê-los. Neste sentido, o caráter investigativo (protréptico) suscitado pelo diálogo não é contraditório com a construção de posicionamentos que possam ser atribuídos a Platão.

Devemos ainda salientar que toda atenção deve ser dada à particularidade dos argumentos ao serem analisados no contexto geral da obra, isto é, sobre o modo como se desenvolvem e sua peculiaridade em um determinado âmbito dialético, isto é, jamais se deve sacrificar o contexto dialético em que dado argumento está fundamentado, desconsiderando todo o processo pelo qual ele se desenvolve. Nada impede, entretanto, que possamos estabelecer certa correlação por intermédio de referências a argumentos sobre temas defendidos em outras obras que, porventura, nos conduzam a compreensão platônica de que um dado tema não se encontra limitado a um único diálogo. Semelhantemente, parece válido levar em conta as questões literárias específicas demonstradas em cada exposição em particular (mitos, alegorias, omissões, reticências, contradições, ironia, refutação, etc.), elas nos ajudam a compreender o processo sob o qual a argumentação elaborada é relevante no conjunto da interpretação. Todavia, essas posições não determinam o conteúdo geral da obra, não a descrevem, mas estão inseridas num âmbito maior, referem-se unicamente ao processo, ao desenvolvimento lógico, de uma dada argumentação que tem finalidades outras que não um mero espetáculo de posições díspares representados pelo pensamento autônomo de cada personagem.

Não se trata de negar que haja mutação ou uma espécie de *crescendum* na obra platônica, mas o que não parece ser correto é, por meio dessas formas que documentam uma evolução nas obras, direcionarmo-nos a um dogmatismo platônico. Antes, devemos notar a finalidade dessa mudança no desenvolvimento da argumentação, qual o sentido da utilização de um recurso literário em detrimento de outro. Insisto que isso não é negar a evolução do pensamento platônico, mas, como nos diz Trabattoni, é antes de tudo, destituir a função dessas mudanças utilizadas para resolver questões filosóficas, isto é, retirar o caráter substancial por vezes atribuído na tradição interpretativa a tais mudanças (2012, p. 26).

Neste caso, trata-se de uma interpretação do “todo” do diálogo (TRABATTONI, 2012, p. 20)<sup>56</sup> ou “holística” (ROWE, 2007, p. 50-51), em que forma e conteúdo não podem ser dissociados; esse “entrelaçamento” que torna possível compreender a natureza da atividade filosófica nunca concluída, aberta a investigações ulteriores, repleta de ductilidade e distante de dogmatismos. Não apenas Sócrates, mas também o entrelaçamento entre condutor e interlocutor, além dos mais variados aspectos literários, além das personagens que possam contribuir para a análise de uma determinada obra. Sobre isso creio ser importante destacar as concepções oferecidas por Marques (2006):

Parece-me evidente que Platão tivesse julgado que o diálogo vivo entre almas é essencial à sua filosofia, se pensarmos em sua produção escrita: tudo o que ele escreveu está em forma de diálogo entre dois ou mais indivíduos. É, portanto, razoável acreditar que seus escritos são boas imagens do verdadeiro diálogo dialético. Mais do que a exclusão do outro indivíduo, como se fosse algo supérfluo, a definição do que é “supérfluo”, a definição do que é “pensamento” deve ser compreendida como uma restrição ou qualificação: o diálogo não é algo meramente espontâneo e automático; ele convoca a reflexão e a determinação, pela inteligência, dos movimentos que emanam da alma; ele é uma caça e uma luta que implica esforço compartilhado e conquistas parciais e, principalmente, suscetíveis de serem, eventualmente, consideradas falsas, pois sem o falso não é possível o verdadeiro (p. 332)

Ao buscarmos afirmar uma determinada posição geral do pensamento platônico, devemos nos atentar à seriedade que essa tarefa nos impõe sobre a necessidade de demonstrar certa coerência entre tais posições levantadas e aquelas apresentadas pelo texto, esgotando ao máximo os recursos que possam nos proporcionar. Há que se atentar às diversas possibilidades lógicas possíveis, porém sempre lembrando que a discussão se insere em um contexto dramático e, por isso, as leituras permanecem em aberto porque sempre é possível observar algo que não foi percebido imediatamente em uma leitura primeira; sempre resta um pouco de dúvida em toda interpretação. Apenas depois de examinarmos exaustivamente essas relações, o modo como certas teses são tratadas, o modo como são desenvolvidas naquele cenário da discussão filosófica, é que poderemos estabelecer possíveis considerações sobre uma dada questão nomeadamente platônica. Nossas

<sup>56</sup> “Para encontrar o pensamento de Platão nos diálogos não basta seguir algumas afirmações, mesmo que se trate de afirmações de Sócrates (e dos outros condutores). Em vez disso, faz-se necessário analisar no seu todo a estrutura dialógica, composta quer por perguntas, quer por respostas dos interlocutores, tentando assim entender o que Platão queria dizer ao leitor ao construir um certo tipo de diálogo, no qual, quem interroga formula certas perguntas, e quem responde o faz de maneira bastante calculada. O resultado do texto é sempre a soma desse entrelaçamento e pode acontecer com grandes *chances* que a contribuição do interlocutor seja pouco relevante, podendo também acontecer (e com *chances* ainda maiores), que o sentido de um determinado desenvolvimento dialógico ultrapasse largamente as asserções dos dialogantes” (TRABATTONI, 2012, p. 20).

inferências podem estar equivocadas ao supormos um conteúdo extra, oculto, que não esteja presente ali no diálogo, sendo, por vezes, algo deliberado pelo próprio autor sob fins que não os ali delimitados.

Logo, nosso trabalho é árduo e exige uma série de esforços a serem empregados, pois, acredito, sim, ser possível levantarmos algumas questões ou mesmo posicionamentos sobre a posição de Platão acerca da natureza e do papel do prazer na vida humana. Meu trabalho não é neutro, ele se caracteriza por ser uma leitura sobre a qual necessariamente há divergências, o que não é um problema, mas um ganho porque nos possibilita dialogar a fim de tentarmos tornar mais claras e coerentes nossas argumentações a partir de um debate respeitoso, o que não significa ausência de críticas, mas colocar em prática o exercício de nosso Mestre debruçando-se de forma rigorosa sobre a sua própria obra, também passível de crítica. Por já ter de lidar com uma quantidade expressiva de posicionamentos, manifesto minha recusa por uma abordagem que faça referência a uma espécie de “significado oculto” diante de qualquer passagem enigmática do diálogo em análise.

Prefiro optar por deixar a discussão aberta e me precaver atestando a necessidade de maiores estudos sobre a obra seja por incapacidade manifesta no momento ou recorrendo, por exemplo, à suposição de possíveis corrupções ou acréscimo às traduções de termos que impossibilitem uma compreensão mais clara de alguma passagem pela verificação do aparato crítico ou dos manuscritos ou mesmo reconhecendo, depois de tudo isso, que a questão talvez não esteja bem esclarecida ou é propositalmente inconclusa. Também, ao tratar o *Filebo* com “um diálogo último”, não pretendo fazer referência aos aspectos cronológicos que geralmente o atribuem com um diálogo da fase final do pensamento platônico, mas o que quero dizer com isso é que, dentre todos os diálogos platônicos, esse parece ser aquele que contém uma análise mais detida na questão no prazer, no qual o tema ganha maior visibilidade quando comparado às demais obras do *corpus* em que o tema aparece, por vezes, timidamente, por vezes, mais explicitamente.

Resta ainda um ponto a ser destacado que diz respeito à preferência por uma análise predominantemente ética da questão do prazer em um contexto dramático, em que não encontramos teorias formuladas estritamente, nem tratados sobre o tema. A obra de Platão é uma obra dialógica em que os temas se encontram articulados e continuamente colocados em discussão. Deste modo, parece impossível operar semelhante distinção a respeito de uma visão única de um tema qualquer, ainda mais quando se trata de temas tão relevantes, tratados significativamente em outros diálogos: como o bem e a vida boa, cujo mote, nesse diálogo, vem a ser a reflexão sobre o prazer. A temática que envolve o prazer está relacionada diretamente com a ética, mas como veremos no diálogo, a abordagem deste tema por Platão é ainda mais ampla, não se restringindo apenas aos conteúdos éticos, apesar de me interessar predominantemente por estes últimos. O *Filebo* dá abertura a uma série de

possibilidades de leituras, tendo em consideração a variedade de temas ali encontrados. Todavia, uma visão plural como essa, não é suficiente para afirmar ao mesmo tempo, a defesa da ideia de que os diálogos de Platão não conteriam nada que diga respeito a um conteúdo ético. Muito pelo contrário, neles residem os conteúdos fundamentais que originam este tipo de pensamento na filosofia ocidental, essa disciplina filosófica. Tal posição que não deve nos conduzir a um ceticismo interpretativo em relação à obra de Platão e a seus conteúdos éticos, mas

(...) nós lemos *diálogos* e essa forma na qual a filosofia de Platão é apresentada, longe de ter valor unicamente exterior, tem um sentido *filosófico* e por esse motivo deve ser levada a sério, como sinal de uma problematização profunda e radical, integralmente exploratória e hipotética de tudo aquilo que seu autor – por meio de uma linguagem que com ele começa a ser filosoficamente técnica, mas que na maioria das vezes é ainda a linguagem do cotidiano – vem dizendo (...) A forma dialógica, porém, não adia indefinidamente nem anula a obrigação de seu autor de encontrar soluções para os problemas discutidos: tais soluções, ainda que provisórias e parciais, estão presentes nos próprios diálogos e são fruto da própria problematização radical permitida por estrutura, *filosófica* e não apenas literária (isso é válido independentemente da amplitude e da força filosófica global inscritas nas soluções encontradas ou vislumbradas nos diálogos ...) (NAPOLITANO VALDITARA, 2015, p. 14).

Deste modo, podemos, sim, esboçar um quadro particular em relação a “ética platônica”, tendo como base a reflexão sobre o prazer apresentado por Platão. Podemos adentrar em determinado contexto dramático a fim de elaborarmos, ainda que possibilidades provisórias, uma interpretação das noções concernentes ao tema do prazer na ética da filosofia platônica. Porém, neste trabalho, como demonstro, creio ser imprescindível, em um primeiro momento me deter na argumentação presente nas linhas do *Filebo* a fim de demonstrar as possíveis interpretações da posição (específica) de Platão ao longo de semelhante obra.

É necessário ainda esclarecer alguns pontos fundamentais sobre isso. Primeiramente, parece ser impossível compreender o prazer em Platão, enquanto temas relativos à ética, a partir de uma tentativa de isolamento deste tema (o prazer) nesse único diálogo. O *Filebo* envolve questões ainda maiores que têm como ponto de partida do diálogo a reflexão sobre os prazeres que podem ser lidas de um ponto de vista ético (moral). Até porque não encontramos em nenhuma obra platônica algo como uma teoria ética formalizada, isto é, um texto que fale estritamente de ética (tal como temos em Aristóteles um texto específico sobre a ética, *Ética a Nicômaco*).

Julia Annas, em seu *The Morality of Happiness* (1993), logo na Introdução de sua obra, justifica sua exclusão da análise de Platão a respeito do tema da ética, justamente por alegar que:

Não há um diálogo platônico especificamente “sobre ética” da mesma forma que a *Ética a Nicômaco* é sobre a ética. Cada diálogo possui seu próprio tema, ou grupo de temas, que frequentemente não dizem respeito as nossas divisões subjetivas de temas. Mesmo os diálogos que são, de maneira óbvia, mais relevantes para a ética, como a *República* e o *Filebo*, são também, igualmente, sobre problemas metafísicos e epistemológicos. E mesmo nos diálogos mais claros sobre a ética, Platão ao usar deliberadamente a forma do diálogo evita identificar e colocar sua própria posição. Seria extremamente ingênuo simplesmente para identificar a posição de Platão com o que é atribuído a Sócrates em um determinado diálogo. E até mesmo se o fizermos, encontramos posições imensamente diferentes ocupadas por Sócrates em diferentes diálogos; a estrutura da teoria ética platônica é muito pouco determinada pelo que encontramos nos diálogos. Assim, se estudarmos “ética platônica”, enfrentamos um problema de extração: nós mesmos temos que selecionar e extrair o assunto a respeito da questão ética, e isto é a nossa imposição posterior sobre um escritor que escreve deliberadamente de uma forma muito diferente. É claro que este é um procedimento perfeitamente legítimo. Mas, aponta grandes e largas diferenças (ANNAS, 1993, p. 18).

Dito de outro modo, é inútil tentar fundamentar a partir dos diálogos platônicos uma ética autônoma, distinta das demais disciplinas filosóficas. Contudo, também é equivocado, por outro lado, salientar que não podemos encontrar nas obras de Platão referências aos temas éticos ou que suas posições não contribuíram para o que hoje denominaríamos como “pensamento ético.” Mas, em relação a todos os demais temas, nosso autor trata da ética dialogicamente e aqui desejamos tratá-la a partir da questão do prazer partindo de uma análise detalhada do *Filebo*. Acerca disto ainda podemos ainda ressaltar que:

Platão fala da ética dialogicamente, como de qualquer outro tema, mas – uma segunda possível chave de leitura – qualquer outro tema de que ele fala parece ter como eixo a ética e ter com ela um envolvimento problemático, a ser esclarecido caso a caso. No entanto, isso não é o mesmo que diluir o tema moral em um magma indistinto, em que tudo (e, portanto, nada) dos conteúdos dos diálogos pode ser considerado eticamente interessante. *Todos* os aspectos – ou seja, *cada* aspecto – de uma problemática filosófica ética parecem ter sido analisados por Platão, não sistematicamente, mas sempre, no diálogo, com uma urgência radical, da filosofia platônica (FERMANI, 2015, p. 14).

Podemos, portanto, afirmar a relevância deste trabalho a partir do que anteriormente já dissemos. Primeiramente, porque o conflito ético e psicológico, além de ser uma antiquíssima questão filosófica, é um conflito que constitui a espécie humana. Deste modo, a

análise de tal dilema (ético-psicológico) é um exercício ainda pertinente a nossa investigação, haja vista o papel extremamente relevante do prazer perante à constituição da natureza humana. Ao analisar esta perspectiva mediante um autor da Antiguidade Grega Clássica, torna-se visível o quanto as questões clássicas podem ser retomadas tornando-se vivas e inteligentes, ou, melhor dizendo, como tais problemáticas ainda permanecem desafiadoras à investigação filosófica enquanto tal<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Sobre isso ainda é necessário retomarmos Annas (1993): “Então, o que poderíamos conseguir com o estudo da ética antiga? Antes de mais nada, ganharíamos o que se obtém de todo estudo histórico, vale dizer, a aquisição de uma sensibilidade em relação às quais agora teremos mais consciência, compreendendo também aquelas opções que não fazem mais parte do repertório das nossas atuais opções de escolha. Em segundo lugar, verificaremos quanto a nossa condição intelectual se aprofunda quando leva consideração suas próprias origens” (p. 10).

## 2 ASPECTOS INTRODUTÓRIOS: AS ESPECIFICIDADES (ANTES DO FILEBO)

### 2.1 As complexidades estruturais e o problema da unidade

Antes de avançarmos propriamente no estudo das linhas e temas que são discutidos por Platão no *Filebo*, convém apresentarmos algumas das sinuosidades deste nosso percurso interpretativo e o modo como a tradição clássica tem lido essa obra; visões que, em sua maioria, como mostrarei detalhadamente no próximo capítulo, discordo em alguns pontos fundamentais. No entanto, por hora, permanecemos ainda no exterior do diálogo, isto é, o texto a seguir pretende demonstrar algumas dessas visões clássicas para somente depois disso, no próximo capítulo, apresentar visões mais recentes sobre a obra, algumas das quais compartilho, no momento da análise do próprio diálogo quando nos atentaremos ao léxico platônico e aos problemas filosóficos fundamentais apresentados pelo próprio autor.

O *Filebo* ainda divide opiniões entre uma série de estudiosos. Conforme já destacamos, para muitos pesquisadores, ele assemelha-se à conotação atribuída por D. Frede a essa obra<sup>58</sup> como a “(...) *terra incognita* dos platonistas” (2013, p. 501). Como ressalta Frede (2013), o “terreno pantanoso”, ou purgatório (FREDE, 1993, p. 13) dos estudiosos da obra platônica seria o “longo prefácio metafísico-dialético” que dá início ao texto após serem apresentadas as posições iniciais pelos interlocutores (uma em defesa do prazer e outra em defesa da inteligência)<sup>59</sup> (p. 501). Na visão da tradutora alemã, este é um dos diálogos entre os ditos “tardios” e mais difíceis de Platão, pois aludem à “doutrina platônica da velhice”, mas não a explicam suficientemente, semelhantemente ao que poderia ser notado no *Parmênides*, no *Teeteto* e no *Sofista* (FREDE, 2013, p. 501). A “nova metodologia” e a “nova ontologia” que compõem o início da argumentação do diálogo, de fato, assustam o leitor de Platão ao ser confrontado com termos em relação a argumentação ali desenvolvida (como “indeterminado”, “determinado”), jamais vistos anteriormente nas argumentações platônicas precedentes.

Podemos também retomar a metáfora de Bury (1897) em seu comentário ao diálogo intitulado *The Philebus of Plato*. Nos dizeres do estudioso, no bosque dos diálogos de Platão, o *Filebo* se assemelharia a um carvalho assimétrico, retorcido, repleto de ramos distorcidos;

<sup>58</sup> A teórica alemã é uma das mais clássicas tradutoras do *Filebo*; ela escreve uma longa introdução a respeito dos temas tratados neste escrito em particular, como também diversas notas que compõem a obra. Além do mais, ela é autora de diversos artigos sobre o *Filebo*, aos quais eu faço a referência no decorrer do trabalho.

<sup>59</sup> No decorrer do próximo capítulo sustento que não há teses no início do diálogo, mas, sim, discursos simétricos. Sobre isso falarei mais adiante, basta ressaltar que essa é a visão da tradutora em questão.

enquanto os outros diálogos seriam belos ciprestes e pinheiros no bosque da Academia de Platão. Isto porque o diálogo, segundo o teórico, apresenta uma série de dificuldades quanto às expressões empregadas por seu autor, como também uma peculiaridade na sua forma. Embora, neste diálogo, segundo Bury, pareça estar contido o núcleo ou o “centro sadio” da doutrina platônica (p. 9).

Migliori (1998) prefere servir-se da metáfora platônica utilizada no próprio diálogo (29a) em que Sócrates afirma ao deuteragonista do diálogo (Protarco) estarem ambos envolvidos em uma tempestade em alto mar (29a). Isto devido à tamanha dificuldade em que estão envoltos, verificável a partir dos raciocínios que se seguem, estando eles imersos, muitas vezes, em imensas aporias. Semelhantes dificuldades as quais nem o próprio leitor está livre de enfrentar. A imagem criada pelo próprio Platão do “mar revolto” ilustra de maneira análoga a própria situação do leitor frente ao conturbado diálogo. Contudo, segundo ele, é necessário ao leitor compor a sinfonia que reúne em uma única obra o diálogo (*reductio ad unum*): sair em busca da “bússola” capaz de orientar os “navegantes”, capaz de orientar o leitor diante do mar revolto característico deste mesmo drama. Ao iniciar um percurso interpretativo de um drama platônico complexo, como é o caso do *Filebo*, seria necessário que o leitor operasse em três níveis: o literário (a especificidade da escrita platônica), o estrutural (os âmbitos teóricos em que se movem o diálogo) e o filosófico (a reflexão sobre os conteúdos apresentados) (MIGLIORI, 1998, p. 330-333).

Segundo Muniz (2007), durante séculos, os estudiosos desta obra platônica lamentaram a perda de um suposto tratado de Galeno, *Sobre as transições do Filebo* (περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων), já que se imaginava na antiguidade que poderiam descobrir um mecanismo hermenêutico, nesse caso extratextual, capaz de fornecer a salvação aos intérpretes, a tão sonhada chave de leitura até então não encontrada pelos leitores do diálogo desde sua publicação, capaz de solucionar os problemas que o texto envolve, como também explicar as bruscas transições presente nesse texto platônico. O que demonstraria, segundo o teórico, uma profunda descrença em qualquer solução que pudesse ser encontrada no próprio texto (p. 113).

Do mesmo modo, essa descrença pode ser notada na obra de Allen (1975) em sua tradução e crítica ao comentário do renascentista Marsílio Ficino ao *Filebo*, no qual nos apresenta uma carta do político italiano Cossimo de Médici (que teria encomendado uma tradução desse diálogo a Ficino) ao filósofo italiano. Nesta carta, o governante de Florença descreve ter permanecido em seu leito junto com Lorenzo de Médici até a hora de sua morte lendo o *Filebo*; no seu entender, uma obra sobre o supremo bem humano. Ou seja, trata-se

do último diálogo lido pelo fundador da dinastia dos Médici<sup>60</sup> (p. 6). Ironicamente, Waterfield (1982), em seu prefácio introdutório à tradução da obra, sublinha que talvez esse não seria o diálogo que escolheríamos para ler nos instantes finais de nossa existência, como teria feito o político italiano da linhagem dos Médici.

Benjamin Jowett, já em 1897, teria reconhecido a complexidade dos temas abordados no diálogo ao destacar a mudança do estilo dramático platônico notada a partir deste escrito. Os elementos poéticos e dramáticos passam a ser subordinados ao elemento filosófico. Pois, são evidentes na obra algumas deficiências como certas passagens confusas e a falta de uma estrutura clara, completa, segundo Jowett (p. 521).

Diante do que já foi dito, nota-se o impacto da leitura do *Filebo* desde a antiguidade até à contemporaneidade seja no neoplatonismo (por exemplo, no extenso Comentário de Damásco ao *Filebo*), como no período da renascença (no comentário de Ficino). Nosso diálogo teve seus breves instantes de glória na Antiguidade e só depois de longos anos os estudos sobre o *Filebo* foram retomados. O diálogo permaneceu esquecido durante séculos na tradição interpretativa platônica e retorna à cena das discussões somente no século XIX, sobretudo no século XX. Mas por quais motivos o diálogo retorna ao debate filosófico platônico a partir do século XX? A seguir, apresento alguns dos fatores primordiais.

Umas das principais estudiosas da obra de Platão, a platonista francesa Monique Dixsaut afirma que o *Filebo* é um diálogo difícil, concordando com Rodier (1926, p. 137-174), dizendo ainda que “(...) a obra comporta o incerto privilégio de deter em si todas as complexidades próprias à leitura de um diálogo de Platão” (2001, p. 285). Em outra obra, a mesma autora assegura que, sem dúvida, “o principal obstáculo à compreensão do *Filebo* é o problema de sua unidade” (1999, p. 12). No entanto, como veremos, a própria Dixsaut será uma das intérpretes a demonstrar o caráter equivocado desta suposta descrença entre os platônicos de que o *Filebo* possui deficiências tanto estruturais (literárias) de composição quanto nos conteúdos filosóficos, propondo uma leitura coerente e significativa sobre a obra.

Para alguns estudiosos (os revisionistas), neste diálogo, Platão apresentaria uma revisão de sua ontologia e de sua metodologia, rompendo definitivamente com os Grandes Gêneros do *Sofista*, com a hipótese das Formas e, principalmente, com o método dialético. Por outro lado, o *Filebo*, como ressalta Dixsaut, é o “terreno predileto” dos chamados “esoteristas” da filosofia de Platão por considerarem que Platão conceberia uma realidade dividida segundo dois princípios fundamentais: o Uno e a Díade (DIXSAUT, 1999, p. 10).

<sup>60</sup> “Quando Cossimo deitou no seu leito de morte, no final de julho, nos informamos por meio do próprio Ficino em uma carta a Lorenzo, que Cossimo teria examinado o *Filebo* por último: ‘Então, como você sabe, desde que você mesmo esteve lá, ele morreu não muito depois de termos examinado os diálogos de Platão, um sobre o princípio das coisas (o *Parmênides*), e um sobre o Supremo Bem (o *Filebo*) (ALLEN, 1975, p. 6-7).

Neste caso, conforme destaca a autora, torna-se imprescindível ao leitor de Platão a compreensão clara da primeira parte do diálogo e sua relação com o restante do texto, ou seja, compreender como os temas ontológicos são úteis e fundamentais para a compreensão dos temas éticos presentes na obra<sup>61</sup>.

Segundo as considerações de Muniz (2007), o *Filebo* é um diálogo de inúmeras “transições”. A fim de se explicarem as complexidades dialógicas presentes na obra, bem como as dificuldades em relação aos conteúdos filosóficos, a obra da maturidade platônica tem sido interpretada de diferentes modos. Um deles consiste em analisar apenas algum aspecto que pareça mais relevante no texto platônico, como o prazer. Atente-se neste caso à interpretação revisionista (p. 113). Em busca de um recurso hermenêutico possível, muitos tendem a recorrer aos aspectos externos da obra, sem, contudo, analisá-la a partir de sua complexidade interna (como é o caso dos esoteristas).

Além disso, o *Filebo* destaca-se no cenário filosófico devido à complexidade de sua abordagem do prazer, visto por alguns teóricos anglo-saxões como a primeira abordagem do prazer como “atitude proposicional”. Uma visão que, como veremos, demonstra-se extremamente complicada, desprendendo-se em grande parte da letra do texto.

Diante das complexidades que o texto apresenta, de acordo com Muniz (2012), podemos (resumidamente) destacar as três principais tendências interpretativas contemporâneas que surgem no século XX e fizeram com que o diálogo voltasse a ser estudado: (i) uma análise dos prazeres falsos, em grande medida desenvolvida por Gilbert Ryle (1950) (*The Concept of Mind*), filósofo da mente da contemporaneidade e defensor de uma leitura particular do *Filebo* (amplamente polêmica); (ii) a emergência da interpretação da chamada “leitura esoterista de Platão” baseada, fundamentalmente, na chamada “tradição indireta”, amplamente calcada no testemunho aristotélico da filosofia platônica (particularmente aqueles contidos na *Metafísica*), desenvolvida (contemporaneamente) pela

---

<sup>61</sup> Um diálogo que é tido por muitos como um diálogo repleto de múltiplas correções, a respeito do qual nem sequer se possui um acordo a respeito do assunto do qual se trata (uma questão debatida desde a Antiguidade), o *Filebo* é o terreno eleito dos proponentes de uma “nova ontologia” de Platão, e dos partidários das doutrinas não-escritas. Para Crombie, por exemplo, uma das dificuldades do diálogo seria que “Platão introduz rapidamente e desenvolve algumas noções que poderão ser compreendidas somente à luz de suas preocupações últimas e que nós somente conhecemos por Aristóteles. Rompendo definitivamente não somente com a hipótese das Formas, mas também com os grandes gêneros do Sofista, Platão operaria, neste diálogo, uma revisão drástica de sua ontologia, como também de seu método, isto é, da dialética. De acordo com os partidários das doutrinas não-escritas, que têm a divina surpresa de inferir a partir dos “escritos” os dois princípios que, na visão deles, são a mônada e a díade indefinida, acreditam também exprimir claramente a existência das realidades matemáticas intermediárias, o que não se trataria propriamente de uma evolução, mas do surgimento de uma doutrina esotérica, até então reservada a alguns. Em outra perspectiva, a mistura dos elementos que constituem a vida boa – prazer e conhecimento – seria apenas um pretexto capaz de permitir a Platão expor os seus novos princípios metodológicos ou seus novos princípios ocultos (DIXSAUT, 2001, p. 286-287).

vertente interpretativa que se denomina como a Escola de Tübingen-Milão<sup>62</sup> – a qual, a partir década de 60, trouxe à tona a discussão sobre os conteúdos do diálogo no âmbito do platonismo; (iii) o suposto debate surgido no platonismo acerca de uma suposta revisão da teoria platônica presente nos últimos diálogos, desde a crítica e consequente rejeição de Platão à hipótese das formas a partir do *Parmênides*. Como o *Filebo* geralmente é colocado entre os últimos diálogos de Platão, essa obra tornou-se o centro das atenções dos chamados “revisionistas” (MUNIZ, 2012, p. 8); (iv) e por último, temos as reações a essas visões interpretativas que introduziram um amplo debate também criando uma série de interpretações, ortodoxas ou não, aos principais problemas levantados nesse diálogo platônico.

Como ressalta Rachid (2012), nesta visão tipicamente redutiva do platonismo (no caso da leitura esoterista) que busca referências externas para explicar os conteúdos apresentados pelos diálogos, esmaecem-se os conteúdos ético-políticos da filosofia de Platão como também os tópicos essenciais da dialética. No entanto, o *Filebo* apresenta uma variedade de conteúdos extremamente relevantes à definição da vida mista (entre prazer e conhecimento), por sinal, essencialmente humana. Figuram neste diálogo como temas relevantes: (i) a crítica à erística; (ii) a invectiva das paixões deletérias; (iii) a crítica à má escrita; (iv) a afirmação que a gênese do esquecimento é a fuga da memória; (v) a reminiscência e (vi) a analogia entre as ciências musicais, a gramática, e a dialética (p. 4-5). A interpretação de um Platão ágrafo, neste sentido, segundo o autor, parece reduzir os conteúdos culturais, tais como: a herança mítico-político na elaboração dos diálogos e o papel do filósofo na elaboração dos discursos (*lógoi*, mas, por hora, nos basta a crítica a esse tipo de leitura – voltaremos a ela quando for necessário em nossa análise do diálogo). Convém ao menos destacar que:

(...) se lêssemos Platão por um sistema apriorista de princípios em torno do um, considerado princípio formal, e da díada indefinida do grande e do

<sup>62</sup> De acordo com Xavier (2005), nota-se que a proposta da Escola de Tübingen-Milão consiste em dar ênfase no caráter oral da filosofia de Platão; dito em outras palavras, a incompreensibilidade manifesta pelo texto platônico escrito só encontra uma completude interpretativa mediante o Platão não escrito, isto é, por via da *tradição indireta*: “Resgatar a doutrina de Platão reservada à oralidade é *mister* para a edificação estrutural do novo paradigma hermenêutico, uma vez que, sem ela, não temos o que filósofo chamou – ele próprio – de *o mais importante*. Ora, o melhor lugar para se encontrar tal doutrina é certamente nos textos de caráter doxográfico escritos por discípulos diretos e/ou indiretos de Platão e por filósofos posteriores a ele que de alguma forma tiveram acesso ao conteúdo das lições doutrinais de nosso filósofo” (p. 152). Esse paradigma de leitura é defendido por inúmeros estudiosos, em sua maioria, de origem alemã e italiana, mas devem sua fundamentação metodológica rígida, na contemporaneidade, a Giovanni Reale (2004, p. 24). Este último, é quem apresenta uma releitura dos diálogos de Platão à luz de uma doutrina não-escrita, que ultrapassa o contexto da escrita e recorre a tradição indireta de nosso filósofo, a fim de eliminarem as insuficiências dos paradigmas tradicionais de leitura do texto platônico.

pequeno, considerada princípio material, correlatos ao limite e ao ilimitado, reconheceríamos iniludivelmente nele antinomias e lacunas (RACHID, 2012, p. 5).

Os leitores dos diálogos ditos “convencionais” de Platão, nos quais uma estrutura, uma ordem, pode ser facilmente identificável, é bem possível que não se sintam familiarizados com algumas obras ditas “anômalas”, como é o caso do *Filebo*, a ponto de sugerirem as soluções mais bizarras para explicarem as transições e complexidades presentes no supracitado diálogo. Diante de tal dificuldade, talvez uma primeira opção seja uma leitura rápida e superficial; ou a busca por referências e significados externos, que não aquelas provenientes da leitura do próprio texto. Não podemos atribuir a Sócrates certa desatenção ao denominado “princípio da relevância”, nem mesmo a Platão que transmite na fala dos interlocutores (Protarco e Filebo, 19a) a necessidade de atenção a esse princípio. Convém informar, para a insatisfação dos comentadores, que não seriam eles os primeiros a criticarem o desenvolvimento aparentemente confuso desse início de diálogo, mas esse aspecto é questionado pelos próprios interlocutores de Sócrates e o condutor não se encontra atento a essa demanda. (Cf. 18a1-2, 18d6, 19a1)

Talvez seria o caso de crer que essa transgressão tem um propósito implícito, de tal modo que essa suposta anomalia, dilui-se à medida que tomamos a relação entre forma e conteúdo característica da atividade literário-platônica, ou seja, quando buscamos considerar o objetivo em particular dessa discussão dialética, ou seja, os temas que são tratados, analisados, discutidos em relação à forma de exposição adequada para tal exposição. Como Platão geralmente se preocupa em apresentar com maestria os temas caros à sua filosofia – e o *Filebo* particularmente trata de uma refinada questão não só para Platão, mas para os gregos em geral que encontram-se muito além de um debate escoliasta – utilizando-se de inúmeros recursos literários dos quais dispõem para a composição de seus diálogos, o que se exige, é no mínimo, um esforço por parte de seu leitor em reconhecer a particularidade desta composição e a profundidade por trás de uma suposta transgressão logográfica aqui encontrada<sup>63</sup>.

Tendo ressaltado que grande parte das leituras que surgem no século XX do diálogo ao demonstrarem dificuldade em relação aos problemas com um todo levantados pelo diálogo, e, principalmente, ao problema principal da unidade, não só para fora do próprio texto dialógico, caso recorrente nas interpretações clássicas do *Filebo*, é até mais tentador supor que o diálogo é incompleto ou que nos remete à conteúdos extra-dialógicos, à doutrinas orais, reservadas, ou que o diálogo diz respeito a um problema em debate na época, dentre outros

---

<sup>63</sup> Compartilho aqui das considerações feitas por Muniz (2007) ao tratar do problema das transições do *Filebo* relacionadas ao problema principal desse diálogo, a saber: a unidade (Cf. MUNIZ, 2007, p. 113-124).

como já apontamos, a fim de superarem as supostas “anomalias” de determinado escrito e superarem as incompreensões manifestas por meio de uma leitura parcial, ou mesmo surpreendentemente inventiva sem se atentarem ao sentido profundo da discussão apresentada<sup>64</sup>. Se a intenção de Platão se presta a determinados objetivos, seja o da perplexidade (19a) que Protarco deseja que não seja o objetivo primordial da discussão ali travada, e que, por sinal, prefigura a inventiva contemporânea de nossos intérpretes (a nova ontologia, os dois princípios), podemos formular a seguinte questão, auxiliados por Dixsaut (2011):

Se este é o caso, e se toda a primeira parte do diálogo (até 31b) não se explica por meio de tais obsessões do Platão da velhice ou o afloramento de uma doutrina dos princípios até então mantida em segredo, só podemos estar de acordo com Filebo, ao questionar: “o que isso agora tem a ver com nossa discussão?” (18a) (p. 287).

Contudo, pretendo dedicar um tempo maior a essas análises e os equívocos, a meu ver, nos quais elas ocorrem. Voltamos, então, ao diálogo: didaticamente, é possível propor uma organização do diálogo, digo apenas didaticamente, porque estes temas encontram-se interligados segundo creio. Quanto à divisão dos temas ou o modo como o diálogo é organizado de uma maneira geral, não são, habitualmente, notadas diferenças muito contrastantes entre os estudiosos, adoto aqui essa mesma forma genérica (habitual) utilizada para dividir os momentos que compõem a obra. Geralmente se reconhece que o *Filebo* pode ser dividido (didaticamente) da seguinte maneira: (i) Prólogo (11a-14b): aqui serão apresentados os discursos e posteriormente a tese (*prazer versus inteligência*) e a busca pelo bem ou pela Vida boa. (ii) Metodologia adotada: a questão do Um e do Múltiplo e as questões sobre a dialética (14b-22b); (iii) A ontologia (divisão) dos quatro gêneros (22c-31b); (iv) a análise e classificação dos prazeres: a distinção entre prazeres falsos e prazeres verdadeiros (31b-55c); (v) Análise e classificação dos conhecimentos (55c-59c); (vi) Revisão das teorias precedentes (vida boa) e hierarquia final dos bens (59c-61c)<sup>65</sup>.

## 2.2 O tema central: um dissenso

O *Filebo*, desde a Antiguidade Clássica, tem sido agrupado entre os diálogos éticos, intitulado também como “Sobre o prazer”. Porém, o tema propriamente central do diálogo ainda persiste como um dissenso entre os estudiosos e tradutores da obra em questão. Poderíamos alegar que se trata do prazer, podemos usar em sua defesa o fato deste ser

<sup>64</sup> Pretendo no decorrer do trabalho evidenciar ainda mais esse assunto.

<sup>65</sup> Utilizo a divisão da tradução de Muniz (2012, p. 11-19) como referência para a divisão do próximo capítulo, em que procurarei abordar o texto platônico.

protagonista do diálogo, sendo um total de 1.205 linhas dedicadas a ele. No entanto, o drama em questão ainda apresenta conteúdos extremamente relevantes para a discussão da filosofia platônica como a intricada relação entre o uno e o múltiplo e a tarefa do dialético, a classificação dos prazeres e conhecimentos e, principalmente, o problema central em torno da definição do valor (bem) característico da “vida boa”, que, sem dúvidas, insere-se na intrínseca relação entre a própria dialética e a potência do bem. As importantes questões do pensamento platônico parecem aqui ressurgirem para finalmente demonstrarem sua total força como jamais vistas no decorrer dos *diálogos*. Entretanto, como relacionar toda a complexa e profunda teoria (ontológica/epistemológica), vista anteriormente, em um diálogo que tem como mote o próprio prazer, um tema, à primeira vista, relacionado às questões profundamente éticas? Como resume Gazolla:

O maior problema com o qual nos defrontamos foi o de relacionar essa ontologia de maturidade, mais voltada ao conhecimento das ideias e de sua geração, com as reflexões sobre as ações humanas ditas virtuosas, a partir da noção de prazer, elaboradas por Platão principalmente no *Filebo*. Tal relação é colocada claramente no início desse diálogo, quando Sócrates propõe alcançar a *verdade* naquilo que concerne a assegurar aos homens a *vida feliz* (1993, p. 160-161).

A visão sobre o diálogo predominante tanto na Antiguidade como no neoplatonismo e na Renascença fundamenta-se na defesa do *Bem Supremo* como tema fundamental da obra, identificável a partir do comentário feito pelo neoplatônico Damascius ao diálogo. O filósofo destaca que, já na Antiguidade, inúmeras são as divergências a respeito da temática central em torno do diálogo. Para Trasilo, a questão central do diálogo era o prazer; já para Psitheus (discípulo de Theodoro de Asine), a inteligência; Jâmblico, Syrianus e Proclo acreditavam se tratar da causa final do universo imanente a todas as coisas. Proclo, por sua vez, afirmava ser essa causa, o Bem (misto de prazer e inteligência), para todos seres animados<sup>66</sup>. Na contemporaneidade, contudo, a situação não foi, durante muito tempo, diferente. O debate acerca do escopo do diálogo, como se pode notar, remete à Antiguidade e mesmo na atualidade não há um caminho para um consenso; pelo menos para a maioria dos estudiosos, passou também por um longo período de discussão.

Embora não seja um consenso na contemporaneidade, não encontramos muitas divergências acerca do problema central que envolve a obra. Tomemos como primeiro caso o exemplo de Crombie (1962) quando afirma que: “seu tema (o do *Filebo*) é o status relativo

<sup>66</sup> (Cf. *Dam.*, 1-6). O comentário de Damásio é o único comentário neoplatônico desse diálogo que chegou até nós dentre os comentários antigos, dentre esses perdidos estaria o de Proclo. Fato notado a partir das várias referências de Damásio às abordagens dos neoplatônicos contemporâneos a ele presentes no escrito daquele neoplatônico (Cf. VAN RIEL, 2008, p. 2).

do prazer e do conhecimento em uma vida boa" (p. 265). Dito de outro modo, como afirma a própria autora, Platão faz o caminho inverso neste diálogo, ao invés de conjecturar a respeito do bem universal, como fez na *República*, agora seria mais conveniente questionar o bem na vida humana, e ainda acrescenta:

(...) E, de fato, o *Filebo* não estuda empiricamente a boa vida, pois ele mesmo [Sócrates] diz: "a boa vida é a vida mista; o que é que faz com que uma mistura qualquer possa ser satisfatória?" O Bem universal é, pois, ao fim e ao cabo, a chave para saber qual é o bem no homem também no *Filebo*. Realmente no *Filebo*, Sócrates está fazendo em certa medida o que tanto lhe assustava na *República*: dizer algo acerca da natureza do bem universal (CROMBIE, 1962, p. 281-282).

A interpretação de Crombie não tem sido a mais aceita pela maioria dos estudiosos. Parece evidente, a partir de um exame acurado de seu posicionamento, que a posição da autora recorre a justificações externas sob o propósito de clarificar o intuito platônico no *Filebo*. Na visão da intérprete, o diálogo reflete algumas noções muito pouco desenvolvidas, ou apresentadas rapidamente por nosso autor e, somente por intermédio de Aristóteles segundo Crombie, seria possível compreendermos os objetivos platônicos desse diálogo como uma obra em que ficam evidentes os conteúdos finais da filosofia de Platão. Em busca de um fim válido para a natureza humana, Platão estaria desenvolvendo uma espécie de análise das afecções em busca de uma definição essencial, neste caso: a do bem. Seriam nítidas neste diálogo as revisões ontológicas e dialéticas feitas por Platão na obra em questão (CROMBIE, 1963, p. 361).

Friedländer, em seu *Platone* (1975, 2004), reconhece que o tratamento do prazer e da inteligência como candidatos ao bem supremo são apenas pretextos platônicos para a abordagem de assuntos ainda mais complexos. Na perspectiva do autor, o tema do prazer e da moral são secundários diante das questões referentes à dialética e à ontologia que são apresentadas naquele contexto. Como se nota a partir do que diz tal autor:

O caso do *Filebo*, no entanto, é diferente, porque no diálogo são grandes as seções que tratam da dialética e da ontologia e elas não têm nada a ver com o prazer e com a ética, ao menos em um modo direto. O diálogo é a descrição de uma disputa dramática entre prazer e conhecimento, no curso da qual vem à luz qual um terceiro estado além desses. Os defensores do princípio do prazer são Filebo e Protarco. Sócrates representa o conhecimento. Não é necessário acrescentar que Sócrates defende a própria tese de uma maneira totalmente diversa em relação àquela sustentada pelos dois jovens. A diferença é imediatamente clara quando Sócrates considera possível, ou melhor, antecipa (11d11) o fato que uma terceira via possa ser a melhor (FRIEDLÄNDER, 2004, p. 1043).

Apoiado nas concepções de Schleiermacher, o filólogo alemão reconhece que o tema do bem supera as teses iniciais propostas por Sócrates e seus interlocutores no início da obra. Por isso, a questão inicial do diálogo (hedonismo *versus* anti-hedonismo) não pode ser a única, nem ao menos a principal. A ênfase de Sócrates recai sobre a defesa não de sua tese, de “sua inteligência”, mas de uma sabedoria (a dos “conhecimentos supremos”) que está mais próxima da perfeição (FRIEDLÄNDER, 2004, p. 1044). “Assim, dito isto, o *Filebo* não é ‘desprovido de atrativos artísticos’ e provavelmente nem pode ser ‘facilmente identificado com um tratamento metodológico’, como muitos parecem crer. O diálogo deve ser visto como um segmento extrapolado de um contexto mais amplo” (FRIEDLÄNDER, 2004, p. 1045).

Contrariamente a esta posição, a mais comumente defendida é que o escopo central do diálogo é a “vida boa”, o tema central do diálogo. Neste sentido, as análises desenvolvidas no decorrer da argumentação socrática visam a definição do bem enquanto parâmetro essencial para a composição da vida boa. Ou melhor, o propósito platônico com esta obra diz respeito à definição de uma espécie de vida (neste caso, aquela mista entre prazeres e conhecimentos) possível aos homens, a melhor vida capaz de garantir a felicidade a todos os seres. Ou seja, em que medida os prazeres e conhecimentos podem ser tidos como bens úteis a serem incorporados à mistura da vida boa capaz de garantir aos homens a felicidade (TAYLOR, 1952, p. 408)<sup>67</sup>. Comungam desta visão, Diès (2002, p. 53), Bravo (2009, p. 411)<sup>68</sup>, Frede (1993, p. 13), Hackforth (1945, p. 12), Gosling (1975, p. 9), Hampton (1990, p. 1), Delcommnette (2006, p. 15-16), Davidson (1990, p. 14), dentre outros.

No entanto, podemos destacar ainda três posições muito particulares a respeito do diálogo, as de Guthrie (1978), Gadamer (1983) e Van Riel (1999, 2008). Talvez seria melhor que as considerássemos como “intermediárias”. Guthrie considera que o tema do prazer é superado no *Filebo*, os problemas concernentes ao hedonismo e ao anti-hedonismo não são o alvo da discussão platônica neste período final. Estas questões já teriam sido abordadas em outros diálogos, como no *Górgias* e na *República*, isto é, o prazer e o bem já foram tratados nos respectivos diálogos. Neste diálogo tardio, a tarefa de Platão é desenvolver a crítica acerca da relevância destes temas (prazer e bem) na constituição da vida mista e demonstrar quais deles participam desta mistura (1978, p. 202).

A leitura de Guthrie do *Filebo* ressalta também o critério cosmológico do *Filebo*, justamente porque neste diálogo Sócrates admite a existência de uma inteligência divina (voūç) que governaria o cosmos (28c-e, 30a-d). Assim afirma o teórico:

<sup>67</sup> Esta tem sido a interpretação corrente mais aceita entre os comentadores e estudiosos da obra.

<sup>68</sup> “O tema fundamental do *Filebo* não é o prazer, como dá a entender o subtítulo tradicional, mas a vida boa ou, mais precisamente, o bem supremo do homem” (BRAVO, 2009, p. 411).

O *Filebo* é uma excelente ilustração do talento de Platão em combinar a ética e a metafísica, o humano e o cósmico. A totalidade do real, esta é sua competência, pois ele não está disposto a separar nenhuma de suas partes, porque essas são partes de um todo orgânico. A alma do homem é um fragmento da alma universal (30a), e a ordem é a mesma nas almas individuais, nas cidades-estados e no universo em geral. O *Filebo* trata do indivíduo, o *Político* do Estado, e o *Timeu* do universo em geral, mas todos igualmente, em seus cenários, são retratados como partes integrantes de uma ordem cósmica (1978, p. 203)<sup>69</sup>.

Gadamer vai ainda mais além ao considerar que o *Filebo* não consiste unicamente em definir o que seja a vida feliz, que tipo de vida feliz é essa, e o modo pelo qual os homens poderão alcançá-la. Para tal, Gadamer procura compreender esse caminho em busca do bem a partir da concepção defendida por Sócrates no diálogo, aquela propriamente de que o bem é almejado por todos os seres. A compreensão dessa “possibilidade maior” é o que define a essência humana, ou seja, o modo como deve agir os homens que estão em prol da felicidade (GADAMER, 1983, p. 163). Em um segundo plano, Sócrates assegura que esse conhecimento acerca do papel das afecções humanas só é possível pelo entendimento, pela memória ( $\mu\eta\mu\eta\nu$ ) (Cf. 35c). Somente o homem – e este parece ser o traço distintivo da natureza humana – é capaz de avaliar os seus prazeres, de julgá-los, diferentemente dos animais que apenas têm sensações, sem poderem, assim, significá-las ou mesmo ressignificá-las (1983, p. 163-164).

Contudo, ainda é dada ao homem a possibilidade de poder distinguir entre sabedoria e prazer, entre ser um simples ser de afetos ou a capacidade de guiar suas ações (sabiamente) a fim de que possa obter a felicidade. Entretanto, quando comparada à inteligência divina ( $\nu\ddot{\imath}\nu\ddot{\imath}$ ) em termos qualitativos, sua inteligência é imperfeita, sua auto compreensão é limitada, sua inteligência é potencial, possível de se desenvolver em relação a capacidade de refletir acerca de um referencial para suas ações (GADAMER, 1983, p. 164).

Gadamer comprehende que a verdade acerca da “boa vida” humana é uma questão dialética, se dá mediante as possibilidades e contradições que surgem a partir dos discursos, dos *lógoi*. Tais discursos visam uma medida, um padrão capaz de conciliar tais contradições. Em certo sentido, uma busca pela verdade, porém, dialética, que admite a natureza fática da vida humana. Por conseguinte, nenhuma posição dogmática pode ser aceita no *Filebo* (1983, p. 164-165).

Para finalizar, segundo o estudioso alemão, a discussão empreendida por Platão no diálogo tem por objetivo a questão do Bem, contudo:

---

<sup>69</sup> Na contemporaneidade, a interpretação de Carone (2008, p. 123-186) se assemelha a de Guthrie, justamente por compreender a ética por meio de perspectivas cosmológicas. Ainda retornaremos às interpretações de Carone ao longo do texto.

A questão do bem na vida humana contém desde já uma compreensão antecipada de seu objeto, e, sendo assim, busca a uma primeira orientação. O bem deve ser uma certa disposição (*diáthesis*) ou uma certa atitude (*héxis*) da alma capaz de tornar “felizes” todos os homens. O bem é, portanto, concebido anteriormente como uma certa compleição da alma. Ele não é, como se acredita ingenuamente o senso comum, algo que o homem “possui” (compreensão vulgar de *ágathon*), mas uma modalidade de seu ser. Pois, o homem é precisamente sua alma. O problema se coloca nos seguintes termos: Qual é a compleição da alma suscetível de possibilitar a todos os homens a vida “feliz”? A “felicidade” (*eudaimon*) não designa aqui um conteúdo determinado do bem, ao qual o homem aspira (no mesmo sentido, por exemplo, que se possui uma alternativa entre a felicidade e a virtude), mas refere-se em geral ao mais alto grau do humanamente desejável, neste estado onde nada mais poderia ser desejado (GADAMER, 1983, p. 166, grifos do autor).

Van Riel afirma que o *Filebo* tem ainda como temática central o prazer, contudo com notáveis especificidades a despeito dos diálogos anteriores, como: *Górgias*, no *Fédon* e *República*. Além de mais exaustiva, a análise do prazer neste diálogo tido com “tardio”, Platão reafirmaria sua posição à posição anti-hedonista, ou seja, um enfrentamento ao hedonismo de uma maneira mais “branda”, sem utilizar-se do intelectualismo rígido dos diálogos anteriores. Dessa forma, convém agora atribuir um papel importante ao prazer na constituição da boa vida, mas sem admiti-lo como bem. O prazer é analisado de uma maneira “positiva” e não “negativa”, carregando consigo ainda certo caráter depreciativo por parte de Platão (VAN RIEL, 1999, p. 300).

Na visão contemporânea de teóricos como George Rudebusch (2007), Fernando Muniz (2012) e Marques (2011), a questão primordial do *Filebo* é a vida boa, sem dúvidas, mas ela passa neste diálogo fundamentalmente pelo prazer. Dito de outro modo, a longa e relevante análise dos prazeres (haja vista o tratamento exaustivo desse tema por Platão na referida obra) é que nos conduz aqui a uma reflexão portadora de um “sentido maior” do diálogo, ela é, decerto, um bom caminho para compreendermos melhor os fins da obra. A reflexão sobre os prazeres, enquanto propriamente questão filosófica, cara ao nosso filósofo, nos dirige a apontamentos que configuram ainda mais a atividade dialética ao serem apresentadas mais uma de suas funções essenciais, que não apenas as epistemológicas (gnosiológicas), mas também ao papel desempenhado por tal tarefa na discussão ética (valorativas ou axiológicas), essenciais na compreensão do pensamento platônico. A pergunta sobre o papel na vida humana, mista de prazer e conhecimento, nos permitiria compreender ainda mais aquelas questões ditas “fundamentais” da própria filosofia platônica:

O prazer é de fato o protagonista da cena do diálogo. Mais da metade do *Filebo* é dedicada à classificação dos prazeres (31a-55a), o que representa

1.205 linhas da edição *Tauchnitz*, enquanto a parte referente ao pensamento e ao conhecimento tomam apenas 181 linhas (55c-59c), e todo o restante do diálogo não ultrapassa 1.164. Ainda que o ponto de vista quantitativo seja um indicativo importante, não é, obviamente, conclusivo. Mas, a discussão que percorre o diálogo envolve, sem dúvida, o problema do prazer e seu lugar na vida humana (...) (MUNIZ, 2012, p.11).

Nem mesmo acerca do tema central do diálogo – uma questão aparentemente simples se analisássemos o conteúdo de outros diálogos – se obtém um consenso geral por parte dos estudos. Meu propósito é tornar evidente por meio deste trabalho, ressaltadas as questões histórico-interpretativas do diálogo em questão, que o tema do prazer ocupante da maior parte da obra (protagonista) encontra-se incorporado a tantas outras questões fundamentais, caras a nosso autor e que reaparecem no *Filebo*: como as referências à própria potência dialética; o papel competente aos prazeres e conhecimentos (técnicas/ciências) na constituição da vida boa humana (mista); a relação entre a atividade dialética e a potência do bem; a classificação dos bens e dos conhecimentos (técnicas); o problema da unidade/multiplicidade dos prazeres; os falsos e verdadeiros prazeres; a crítica a retórica e à erística; as analogias entre a música, a gramática e a dialética, dentre outras. Partindo do próprio diálogo, acredito que a reflexão platônica acerca dos prazeres não é um tema novo e que o *Filebo* constitui o máximo e o último esforço de Platão sobre o tema. Um exame (o dos prazeres) que, como se nota, está presente já em outras obras, apesar de situar-se em contextos dialéticos distintos, sendo tratado de acordo com os propósitos de determinada obra, o prazer ao longo da obra platônica irá demonstrar sua força ele se mantém firme enquanto forte candidato para enfrentar a inteligência no que diz respeito à questão sobre a “vida boa”. Como já disse, não é necessário retomar, não me parece que Platão muda sua visão sobre o prazer, mas, apenas a torna mais clara no decorrer de sua obra, a ponto de apresentar-nos algo dotado de profundidade e de refinamento nas linhas compõem o *Filebo*.

O prazer é uma questão filosófica premente na filosofia de Platão e que exige todo o rigor que é conferido a ele no nosso diálogo. Esse rigor platônico se torna perceptível à medida em que a análise dos prazeres exige uma reflexão profunda sobre a função das afecções na vida dos homens, isto é, passa pela própria configuração sobre o movimento do desejo e da sua efetividade na alma humana. O papel da reflexão (dialética) também é fundamental para se alcançar uma “boa vida”, enquanto atividade deliberativa (limite/ilimitado) das ações dos cidadãos, cuja finalidade última parece configurar-se na plena realização de todos os seres humanos, isto é, na posse do bem maior, por conseguinte, da felicidade. Como bem considera Gazolla:

A discussão do *Filebo* (...) nos interessa na medida em que seria a ponte do *theoreín* ao *pratteín* – ele pergunta sobre a relação prazer-felicidade através do qual o problema do uno e múltiplo nas ideias e nos seres sensíveis pode

enquadrar-se no campo das ações éticas. A intenção socrática nessa primeira arte do diálogo é demonstrar a Filebo – interlocutor que segue uma corrente bastante aceita na época e apregoa a felicidade humana pela via do prazer – o que é a *phrōnesis*.<sup>70</sup> Essa expressão é de difícil tradução, indicativa de um verbo *phrēîn*, e que significa refletir, o que nos leva a traduzi-la por “ação refletida” ou “sabedoria prática”, mas nunca prudência (1993, p. 175-176, grifos da autora).

De acordo com as considerações de Wolfsdorf (2013), “o tratamento do prazer por Platão no *Filebo* é de longe o mais elaborado. Naturalmente, é o mais elaborado tratado acerca do prazer da antiguidade que nós possuímos” (p. 74). Ou como afirmou Bury (1897), “por seu rigor e completude em sua crítica ao prazer, o *Filebo* certamente sustenta-se sozinho entre os escritos pré-aristotélicos (... )” (p. 28), isto porque, muitos dos aspectos éticos desenvolvidos no diálogo irão marcar profundamente o pensamento filosófico ocidental posterior, tendo as concepções filosóficas platônicas (ora aceitando-as, ora confrontando-as) como base. Diante disso, o impacto da leitura do *Filebo*, embora não tenha ganhado tanta força após o neoplatonismo, emerge na contemporaneidade com toda a força devido aos temas importantes, como já ressaltamos, contidos nesta obra.

### 2.3 O contexto histórico e os personagens

Um dos principais fatores que também dificultam o estudo da obra por parte do leitor é o contexto histórico. Acerca do *Filebo*, diferentemente das outras obras de Platão, não possuímos qualquer referência a respeito do local e da data de composição, ou se esse diálogo teria mesmo ocorrido (o que é bem pouco provável). Como dissemos anteriormente, a respeito do dissenso entre os estudiosos acerca do tema principal do diálogo, em grande parte ele se deve também à ausência de referenciais históricos que tratem ou que façam uma referência direta a esse debate especificamente.

De acordo com Schofield, a composição *Filebo* data das últimas duas décadas da vida de Platão, entre os anos de 360 a.C. e 347 a.C. (1998, p. 419). Como já foi dito, maioria dos estudiosos (entre eles, Bury (1897), Taylor (1956), Guthrie (1975), Crombie (1988)) consideram a obra como parte dos diálogos tardios de Platão<sup>71</sup>. Enquanto alguns

<sup>70</sup> Tratarei do “campo semântico” que envolve esse termo no próximo capítulo e as possíveis formas segundo as quais ele possa ser compreendido na obra platônica e, especialmente no caso do *Filebo*.

<sup>71</sup> Sobre isso, vale retomar o famoso artigo de Brandwood (2013, p. 113-143): “A pesquisa inicial sobre o vocabulário de Platão por Campbell, Dittenberger e Schanz, culminando no livro de Ritter sobre o assunto, identificada no *Sofista*, no *Político*, no *Filebo*, no *Timeu*, *Crítias* e *Leis* um grupo de diálogos que se distinguiam dos demais por uma ocorrência exclusiva ou aumentada de certas palavras e frases. Investigações subsequentes sobre esse aspecto de estilo chegaram à mesma conclusão, e a dicotomia foi confirmada por dois critérios adicionais com a descoberta de que somente nestes trabalhos (...)

revisionistas, como Ryle (1966) e Waterfield (1980), insistem em colocá-lo entre os da fase média juntamente à *República* e ao *Timeu*.

Para os estudiosos citados acima, o *Filebo* deve ser tido como um “diálogo em curso”, isto é, Platão teria, nesse diálogo, representado (dramaticamente) duas das principais concepções correntes de sua época (uma anti-hedonista e uma outra hedonista), isto é, tratar-se-ia de um diálogo escoliasta que postulava dois modos distintos de vida), ambas defendidas por estudiosos da Academia. Isto porque, segundo tais, o diálogo se iniciaria a partir da retomada de duas teses contraditórias, uma em defesa do prazer e outra como partidária da inteligência – sendo que ambas arrogariam a si o prêmio concedido ao vencedor da disputa que versa sobre a “boa vida”, ou melhor, sobre qual dos dois (prazer ou inteligência) possa vir a ser considerado como o bem (11b-c). *Filebo* representaria um hedonismo radical, a defesa irrefreável pela busca do prazer, enquanto Sócrates defenderia sua tese intelectualista do bem. O fato é que ainda muito se confabula a respeito das reais identidades que estariam representadas nas teorias defendidas por *Filebo* e *Protarco* tendo em vista a pobre doxografia que possuímos sobre tal tema polêmico. Ademais, muito se questiona sobre Sócrates, que a despeito do método utilizado por Platão nos diálogos da velhice, retorna à trama dialógica como protagonista da discussão.

Uma das teses mais fortes é a de que *Filebo* refira-se a Eudoxo, matemático grego e filósofo da Academia, o qual, segundo nos informa Aristóteles, era quem defendia que o prazer era o bem (*EN* X, 2, 1172b9-5). Para muitos estudiosos (Cf. DIÈS, 2002, p.13-17), a personagem que dá nome ao diálogo nada mais é do que uma *dramatis persona* utilizada literariamente por Platão ao configurar a posição de Eudoxo. Enquanto a posição defendida por Sócrates expressaria a oposição rígida (anti-hedonista) de Espeusipo, sucessor de Platão na Academia. O nome *Filebo* também pode ser compreendido por um jogo de palavras (Φίλ: amigo/amante + η + βος da juventude), ou melhor, amante da força juvenil. Contudo, como veremos, *Filebo* intervém na discussão em apenas três momentos e quem ocupa o papel de

---

Platão fez uma tentativa consistente de evitar certos tipos de hiato e chegou a um tipo diferente de rítmico de prosa (...) Com relação à questão da sequência no grupo cronológico final, ao comparar os vários tipos de evidência, um peso particular talvez devesse ser atrelado ao ritmo de prova e ao evitar o hiato, uma vez que, diferentemente do que se tem no vocabulário, eles parecem independentes tanto da forma de uma obra como de seu conteúdo. Muito embora o testemunho dos dados para se evitar o hiato foram ambíguos, três investigações independentes sobre ritmo de cláusula e uma investigação sobre ritmo de sentença mostraram concordes ao concluir que a ordem sequencial de composição seria *Timeu*, *Críticas*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*. À luz dessa ambiguidade de evidência do hiato, um indício quanto à posição do *Filebo* pode ser resolvida em favor de sua proximidade em relação às *Leis*, posição amparada por aspectos particulares do hiato e por outros aspectos, como o retorno a formas mais longas de fórmulas de réplica após uma predominância de versões abreviadas nos trabalhos precedentes a culminância de uma tendência para o uso mais frequente de expressões superlativas, a elevada proporção de *Péri* e preferência – ampliada, se se considerar o *Timeu*, *Críticas* e o *Sofista* – por uma longa sílaba final em cláusulas” (p. 142-144).

interlocutor no diálogo é Protarco. Sobre este último personagem, Protarco, também temos pouquíssimas informações. No diálogo, Sócrates se refere a este interlocutor chamando-o também de “Filho de Cálidas (19b5), “(...) nome muito comum em Atenas; portanto, para muitos intérpretes, não pode ser confundido com o riquíssimo Cálidas, amigo de Sócrates, cujo filho era uma criança no tempo do processo deste último (Sócrates) (*Apol*, 20a)”<sup>72</sup>. Torna-se impensável para a maioria dos estudiosos que Protarco seja uma figura histórica, mas apenas uma figura dramática utilizada por Platão no diálogo.

Outra tese, mais antiga, é de que a obra ilustraria o conflito entre duas das escolas de pensamento da antiguidade, a dos cínicos e a dos cirenaicos. Desta forma, o diálogo representaria a posição (mediadora) de Platão, distinta de ambas as posições extremadas. O hedonismo levado às extremas, encontraria sua expressão máxima na figura de Aristipo de Cirene (cirenaico)<sup>73</sup>, para o qual o bem é o maior gozo possível, ou seja, prazer em demasia. Por outro lado, Antístenes (cínico), seria representado no diálogo pela figura de Sócrates na tese inicial, o qual advoga em favor de um modo de vida estritamente rígido (intelectualista), fundamentado em uma postura austera que apregoa a fuga dos prazeres, pois teriam como fim unicamente a perturbação da alma (TAYLOR, 1926, p. 409). Mas, nada confirmaria esta tese; como já dissemos, a doxografia é muito pobre a ponto de afirmar semelhante debate acadêmico.

Ao contrário do que notamos nos outros diálogos de Platão, no *Filebo* não há nenhuma referência ao local geográfico onde se passa o diálogo, nem ao menos acerca do momento ou de algum fato histórico a partir do qual poderíamos inferir alguma indicação precisa do diálogo. Um outro fator essencial que intriga muitos intérpretes da obra é o retorno da figura de Sócrates ao diálogo, já que não é ele o condutor da discussão no *Sofista* e nas *Leis*, todos os dois últimos também pertencentes a dita “última fase” do pensamento platônico. Como já destacamos, tendo compreendido as inúmeras dificuldades em torno do “problema de Sócrates”, qual seria então a característica mais pertinente a este “regresso” da personagem (Sócrates) como condutor da discussão no caso do *Filebo*?

Essa é uma questão problemática e que admite variadas formulações. Mas parece que muitos admitiriam que Sócrates, tal como aparece no *Filebo* e o modo como conduz a argumentação, assim como as teses que defende, nada se parece com o Sócrates aporético dos primeiros diálogos.

<sup>72</sup> Esta informação também é contestada por alguns estudiosos, como GUTHRIE (1978, p. 198); TAYLOR (1926, p. 409) e HACKFORTH (1945, p. 7).

<sup>73</sup> Afirma Friedländer: “O contraste entre a ética hedonista e a ética anti-hedonista (intelectualista) já havia sido antecipada na oposição entre cínicos e cirenaicos (2004, p. 1044). Sobre isto cf. Bravo (2009, p. 412).

Uma das surpresas do *Filebo* é a volta de Sócrates à cena. Ele, que tinha sido deixado de lado em diálogos da última fase de Platão, cedendo lugar na condução da conversa dialética a figuras como a do Estrangeiro de Eleia, retorna com um de seus temas preferidos, o prazer, mas desta vez com um estilo menos aporético e mais afinado com a problemática dos diálogos da última da última fase (MUNIZ, 2012, p. 21).

Alguns estudiosos, como Friedländer (2004), afirmam ser o Sócrates do *Filebo* aquele mesmo Sócrates dos diálogos iniciais, aquele que vemos dialogar com os jovens. Tal acepção verifica-se, segundo este autor, pela postura socrática em defender uma tese específica, porém, ao mesmo tempo, submetendo-a à crítica, característica própria do predominante condutor dos *diálogos*. A concepção de que “o bem é a sabedoria” não é uma posição dogmática, mas um ponto de partida na discussão que se inicia. Semelhante proposição, como se observa, será abandonada pelo condutor da discussão à medida que o diálogo avança, sendo demonstradas a inadequação da tese inicial e a parcialidade perante sua justificação (p. 1046).

Diès (2002) segue uma direção oposta. Para ele, o Sócrates do *Filebo* nada tem de semelhante com o Sócrates dos diálogos iniciais. A figura de Sócrates não tem nada de irônica nesta obra. Como nos primeiros diálogos, o filósofo não é aquele que debate, que argumenta, que brinca, mas preocupa-se muito mais em expor determinadas questões sem duvidar da validade de suas teses (DIÈS, 2002, p. 9). Similarmente, Guthrie afirma que Sócrates retorna à cena dramática como condutor do diálogo porque o tema é o prazer. Ademais, o Sócrates do *Filebo* assemelha-se mais ao Estrangeiro de Eléia do *Sofista* do que ao Sócrates irônico visto nos escritos platônicos da juventude:

a fim de torná-lo (Sócrates) mais confiável, Platão faz com que Protarco peça a Sócrates, em nome de todos os jovens presentes, que abandone sua prática de pôr os jovens em dificuldades perante questões sem respostas [aporias]. A partir de agora é Sócrates mesmo que deverá responde-las, enquanto seus interlocutores se esforçarão para segui-lo da melhor maneira (19e- 20a); cf. 28bc). São alguns dos raros toques pessoais nos diálogos, mas, em geral, faz faltar o interesse dramático (GUTHRIE, 1978, p.197-198).

Algumas análises mais recentes sobre a estrutura e a composição dramática do diálogo, principalmente no quesito “Sócrates”, são ainda mais interessantes, como aquela apresentada por Dorothea Frede. A autora afirma, no prefácio de sua tradução do *Filebo*, que nos deparamos ali com um Sócrates (forjado por Platão) que está a debater, a discutir e que não apresenta uma definição última sobre determinados assuntos. Assim ela defende:

Na verdade, ele [Platão] parece ter feito Sócrates o principal orador mais uma vez, precisamente porque nenhum tratamento final é intencionado, mas um

exame discursivo com sugestões e insinuações que podem ir longe, mas nunca plenamente suficiente para resolver as questões de tal forma que o leitor poderia reivindicar a plena compreensão de uma doutrina definitiva. Em suma, a Platão só resta o próprio Platão, o filósofo que se recusa a fixar na mente de seus leitores suas intenções finais (FREDE, 1993, p. 7).

Em suma, a teórica alemã sugere que o método pedagógico-socrático (o *ἔλεγχος*) é reutilizado por Platão a fim de persuadir seus interlocutores a respeito de sua concepção da vida boa no diálogo. Desta maneira, por um lado, a figura de Sócrates simula as ideias do “velho Platão”, o desenvolvimento psicológico-filosófico do autor tardio, mas, por outro, não se separou, ainda permanece unido a seu mestre. Contudo, não é relevante para a autora a figura de Sócrates neste retorno, mas, sim, o modo como ele se porta na discussão, isto é, Sócrates aqui é apenas o “porta-voz” de Platão, de suas doutrinas apresentadas em seus últimos escritos. O papel do condutor é relevante, apenas em um primeiro momento, porque ele é quem irá retomar a discussão ética da qual Platão teria como maior referencial a filosofia de Sócrates. No entanto, sua função reduz-se à *dramatis persona* (Sócrates) sob o propósito de persuadir os jovens a respeito da concepção da “boa vida” (aí sim uma teoria especificamente platônica).

Em outro artigo, Frede (2013) sublinha semelhante posição:

O que perturba é o fato de parecermos ter uma discussão socrática normal diante de nós, neste que aparentemente é um dos últimos trabalhos de Platão. À primeira vista o *Filebo* não parece apresentar nenhum dos traços dramáticos dos outros últimos diálogos. O próprio Sócrates está guiando a discussão (...) estamos de volta a Atenas, imerso em uma disputa viva entre um Sócrates e interlocutores, não muito diferente das que são usadas nos diálogos socráticos (...) existe [neste diálogo] um antagonismo verdadeiro, humorístico – e isso inclui insinuações de caráter sexual – e uma conversão gradual. Se se olhar para a forma dramática, é quase como se Platão quisesse provar ao mundo que mesmo nessa idade avançada, madura, ele fosse capaz de compro diálogos vivos, e também que Sócrates, de modo algum pudesse ficar esquecido (p. 510-511).

E justifica mais detalhadamente tal posição, dizendo que:

Platão teria achado difícil evocar fosse um eleata fosse um pitagórico como líder de tal discussão, e haveria boas razões para deixar Sócrates aceitar o desafio. Platão, ao que parece, retornou à forma anterior dos diálogos socráticos porque desejava reabrir uma questão que fora preocupação bastante séria do primeiro Sócrates platônico, qual seja o debate sobre a natureza e avaliação do prazer (FREDE, 2013, p. 511).

Sócrates, segundo Frede, visto como carecente, pobre, é incompleto frente à figura do dialético elaborada por Platão no processo argumentativo. O primeiro representa a figura da

natureza humana (carecente/desejosa), enquanto o dialético platônico ilustra a perfeita sabedoria, a completude (FREDE, 2013, p. 543). Assim sendo, no *Filebo*, a caracterização do dialético não só caracteriza a essência da filosofia platônica, como também marca claramente a distinção entre a figura do filósofo (Sócrates) e a do dialético (Platão). Além disso, a obra evidenciaria a superação de Platão em relação à filosofia socrática que agora transfigura-se como dialética.

Lidar com tais processos não é assunto e preocupação do dialético, já que ele é o homem perfeitamente sábio, cujo interesse é “ser, realidade verdadeiro e o eternamente idêntico” (58a); é do interesse daquele que busca a completude, cujo representante é o pobre descalço, porém implacável e infatigável Sócrates retratado no *Banquete*, ou então do interesse do atribulado cantor de uma palinódia em favor do amor no *Fedro*. O progresso em direção à perfeição é o que o melhor tipo de prazer na vida humana representa, e é o motivo pelo qual uma vida humana não seria desejável sem prazer: na condição de humano, é incompleto e necessita da constante tendência e conclusão ardente e desejada pelo filósofo socrático (embora não o dialético platônico) (FREDE, 2013, p. 543).

Ademais, um outro elemento socrático reconhecido pela autora como presente no diálogo é o caráter “médico” da filosofia socrática. O prazer é visto como restauração de um estado harmonioso, tanto do corpo quanto alma que procura sair de tal estado dissoluto (dor). Aqui, de acordo com Frede, não se pode negar a presença deste caráter (imprescindível) de restauração que a reflexão sobre as afecções humanas pode trazer ao homem. Dito isso, ao que parece, encontra-se ainda presente na obra um caráter “catártico” (purificador) necessário aos prazeres – herdado da filosofia de Sócrates – e que permanece como pano de fundo na composição do *Filebo* por parte de nosso autor. Dessa maneira, isso demonstra jamais ter havido uma renúncia à analogia médica que justificou a crítica de Sócrates à moralidade de seus contemporâneos; ela foi reescrita em novos termos que atrelam ser e tornar-se, a imposição de limites no ilimitado (FREDE, 2013, p. 544)<sup>74</sup>.

Em oposição à leitura de Frede, C. Rowe (1999) comprehende o protagonismo de Sócrates no diálogo de uma outra forma. Não lhe faltaram críticas à interpretação da teórica norte-americana. Segundo o autor, no diálogo, não notamos uma drástica diferença entre o *Filebo*, algo que o distinguia particularmente dos outros diálogos tardios (*Sofista*, *Político*, etc) como considera Frede. Nem sequer poderíamos afirmar com toda clareza que Platão serve-se do ἔλεγχος tal como se observa nos diálogos da juventude (ROWE, 1999, p. 9-11).

<sup>74</sup> Sobre isto, é imperioso destacar a interpretação de Santoro (2007) a respeito da “catártica dos prazeres” desenvolvida por Platão no *Filebo*. O prazer que transita entre medida e desmedida, entre pureza e impureza. Na visão do autor, uma visão predominantemente entre os antigos (Cf. SANTORO, F. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007).

Segundo Rowe, a obra, pelo contrário, dá continuidade aos temas tratados no período tardio e não se revela como um diálogo especial neste último período. A dialética, neste caso, tem um objetivo claro e reafirma a postura de Platão mais elaborada sobre este importante exercício filosófico em questão. Um diálogo entre interlocutores que exige uma tolerância recíproca entre ambos. Se é que há elementos do *ἔλεγχος* no *Filebo* eles ressaltam a característica “positiva” do método refutativo e não a “negativa” (ROWE, 1999, p. 17). Dito de outro modo, a dialética visa a verdade dentro das possibilidades oferecidas pela variabilidade admitida dos *lógoi* (discursos). A refutação, presente sobretudo nos diálogos da última fase, não pretende sobrepor a tese socrática como a verdadeira, exaltando a ignorância do interlocutor. O que se nota é justamente o contrário, colocam-se as teses em análise, em confronto, em busca da verdade – e essa é a principal excitação contida no exercício do diálogo, o desejo primordial naturalmente dialético, que reside na busca por hipóteses verdadeiras e na rejeição daquelas que pareçam falsas a ambos os dialogantes.

Na fase tardia, o suposto sentido negativo do *ἔλεγχος* desparece à medida que transparece o seu sentido positivo que parte da “análise”, de um “exame” conjunto que visa uma doutrina positiva e não a rejeição de certas teses. “Por conseguinte, a ‘dialética’ não é, unicamente ou, em primeira instância, uma maneira de suprimir a ignorância, mas – um ideal – uma maneira de descobrir a verdade” (ROWE, 1999, p. 15).

Um dos princípios que estão subjacentes em minha interpretação é que os diálogos são em geral, e essencialmente, os *mimémata* da filosofia real, viva, isto quer dizer, derivados de certos aspectos da própria filosofia, imitam estes aspectos. Aqui, claramente, eu me apoio amplamente sobre o *Fedro* [275d-e] que nos force a descrição mais completa e mais explícita da natureza da atividade filosófica: se se comprehende o que Sócrates disse (sem interpretá-lo ao pé da letra) a filosofia escrita é uma contradição em termos. A filosofia repousa sobre a troca, o teste das afirmações de uma pessoa por outra, que permite alguém progredir intelectualmente – e as obras escritas elas mesmas não podem responder: elas são como as pinturas que parecem vivas, mas que, quando você lhes propõe uma questão, mantém um silêncio solene (ROWE, 1999, p. 13).

Por fim, ao que tudo indica, a tese de Frede está fundada em duas considerações distintas: (i) o *Filebo* possui uma estrutura dramática distinta dos diálogos tardios a notar pela presença de Sócrates como condutor da argumentação; (ii) este diálogo tardio contém em si noções puramente socráticas que demonstrariam um retorno de Platão ao método refutativo do *ἔλεγχος* (1999, p. 17)<sup>75</sup>. Rowe defende que esta é uma leitura equivocada e que não se

<sup>75</sup> Visões como a de Frede (1993) estão em consonância com um ponto metodológico fundamental que primeiro encontra sua formulação em Vlastos (1983). Para o teórico, o pensamento platônico, tendo como base a divisão clássica (juventude-maturidade-velhice), teria a cada um desses estágios um modelo investigativo (ou método) respectivo (juventude: refutação; maturidade: hipotético; velhice:

explica satisfatoriamente quando analisamos atentamente a obra em específico. Para Rowe, o retorno de Sócrates à condução do diálogo, no caso específico do *Filebo*, demonstra a amplitude e a grandeza da dialética, entendida no sentido platônico, a sua elaboração última dotada de rigor e maestria por parte de nosso filósofo. Sendo assim, os interlocutores já são postos “em pé de igualdade” e o exercício da atividade filosófica na obra rejeitaria qualquer ideia em torno de competição (ROWE, 1999, p. 23).

Apoiando-se significativamente no *Fedro*, Rowe (1999) considera o diálogo como uma simulação de um “discurso vivo” que tem como referência a atividade dialética (διαλέγεσθαι) real e não escrita. Esse seria o sentido real da atividade filosófica platônica, uma discussão sobre “ideias” entre iguais que exige tolerância e cooperação entre os indivíduos e que, sobretudo, visa alcançar uma verdade possível naquele âmbito dialógico (1999, p.13 seq.)

Por mais que Protarco se converta ao final do diálogo, ele o faz à uma tese alterada, pois a tese de Sócrates defendida no início da obra não se equipara àquela vencedora do momento final da argumentação. Se há uma relevância do retorno de Sócrates à cena dramática, em um primeiro momento ela é mínima, isto é, ela pode ter um propósito ético primeiramente, mas não reivindica uma autoridade particular. Assim, a personagem Sócrates ilustra o desenvolvimento da atividade dialética, tal como compreendida por Platão ao longo de sua atividade filosófica (ROWE, 1999, p. 12) e que, portanto, em dado momento, já se separa daquela figura inicial: o Sócrates histórico (ROWE, 1999, p. 24-25).

A interpretação catártica (“Sócrates médico de almas”) e a do filósofo em oposição ao dialético platônico também são equivocadas segundo a compreensão de Rowe (1999). Sócrates não se preocupa apenas em “cuidar das almas”, mas, como se nota, sobretudo no período intermediário, ele se põe em busca dos “elementos do saber” (p. 21). Na distinção

---

divisão), uma tal regularidade sistemática que gerou e ainda gera inúmeras confusões entre os intérpretes. Um exemplo disso é o surgimento de algumas obras como a de Robinson (1941) que chega ao ponto de afirmar algo desse tipo: “três coisas acontecem com o *elenchus* nos diálogos médios e nos diálogos últimos. Primeiro, como acabamos de ver, se perde o caráter da ironia; e segundo ele está incorporado no conjunto maior da dialética, que muda um pouco o caráter dele. Ainda assim negativo e destrutivo em essência, ele é aproveitado para a construção do diálogo. Apesar de moral em sua finalidade, o fim moral último afasta-se de um acordo excelente, e ocupa um largo programa científico na visão da maturidade. Terceiro, ao passo que, frequentemente, é referido e recomendado, e gradualmente deixa de se atualmente retratado nos diálogos. As refutações ocupam menos espaço no total da obra. Aquelas que ocorrem, ocorrem de forma menos óbvia, e não é tão fácil apontar as premissas em separado, a maneira em que cada uma é obtida, e o lugar onde Sócrates coloca-as juntas e extraí a conclusão. Elas não são puramente negativas, mas frequentemente possuem doutrinas positivas que não é necessário provar (...) Portanto, o *elenchus* transforma-se em dialética, de negativo passa ser positivo, de pedagógico a descobrimento, de moralidade passa a ser ciência” (p. 19-20). Nesse sentido também caminha a investigação de Scott (2002) ao perguntar-se se o Sócrates histórico tinha um método, e qual seria esse método. Demostrarei mais adiante que discordo dessa maneira de compreender e dividir a obra platônica, e que a questão se centra muito menos na busca por esses critérios externos do que na compreensão da forma de elaboração característica do diálogo platônico.

feita por Frede, parece que Sócrates não tem nenhuma preocupação com o saber. Entretanto, na filosofia platônica, ele parece representar justamente a figura central (por excelência) porque

(...) o fato de Sócrates rejeitar qualquer pretensão de ao título de “mestre dialético”, é o que faz dele o modelo de filósofo, na medida em que apresenta uma consciência plena inteira, que certamente os diálogos identificam como uma inteligência dialética completa (isto é, a inteligência do “entrelaçamento das formas”, ou outra coisa similar) – isto é o que busca Sócrates. Em outros termos, o filósofo ideal é este que Sócrates seria se – impossível, como eu penso, embora eu o ache o maior de todos aqueles que o mundo já viu perseguir uma tal busca – que alcançaria o fim almejado de sua pesquisa (ROWE, 1999, p. 20).

Talvez neste caso seja necessário postular e, ao mesmo tempo, concordar com o que diz Dixsaut (2013) em uma interpretação mais recente e independente daquelas mais clássicas, que Platão nunca teria se separado completamente de Sócrates (2003, p. 33-37).<sup>76</sup> Neste caso, seríamos obrigados também a concordar com a visão supracitada de Rowe (1999). Contudo, ainda precisamos analisar pormenorizadamente algumas questões. A primeira é essa tentativa, a meu ver equivocada, de tentar “eclipsar” definitivamente, como nos diz Marques, seja Sócrates, seja o espírito socrático-platônico (2006, p. 41). Já vimos que a posição tradicionalmente adotada (com todo respeito aos autores que ainda adotam), aquela específica de Sócrates “porta-voz” de Platão, é insustentável, não é desse modo que seria possível construirmos uma identidade platônica, se é que isso seja possível. O que seria possível, conforme alegam, é que por meio do questionamento persistente de Sócrates, analisando o resultado de uma suposta sobreposição desse personagem, como representante máximo do pensamento platônico, uma identidade platônica como nos diz Marques (2006) que é “(...) resultado da sobreposição e confluência das diferentes situações de exame, dos

<sup>76</sup> “A questão que fica por determinar, obviamente, não consiste em saber se Platão mudou em alguns de seus pontos de vista, desde sua juventude até sua velhice em meio século como escritor (não poderia não tê-lo feito) nem se desenvolveu teorias próprias e, até que ponto realmente se distanciou de das convicções de socráticas mais profundas que aparentemente abraçou nos diálogos da juventude. Podemos conjecturar com certa segurança que Platão se considerava a si mesma como um pensador socrático se temos em conta, por uma parte, o modo como recorre ao nome de seu mestre para expor a linha de pensamento mais aprofundada na maioria de suas obras e, por outra, a defesa tanto de seu método refutativo como de alguns de seus compromissos existenciais. Não duvidemos que Platão mantém, entre outros, os seguintes princípios socráticos (...) uma certa crença na providência divina, sua visão teleológica da vida, sua concepção essencialista da metafísica, a psicologia e a ética, sua visão da justiça como equilíbrio interior, sua convicção de que não vale a pena viver sem examinar constantemente, de que sempre é preferível receber o mal a cometê-lo, de que ninguém pratica o mal involuntariamente a não ser por ignorância, de que a causa profunda da falta de poder para governar-se é a ignorância, e em geral a ideia de que o pior dos males que se podem cometer contra um ou contra outro é tornar pior a condição de sua alma” (BOSSI, 2008, p. 217-218).

diferentes diálogos" (p. 41). Sócrates, então, seria fruto dessa sua diferenciação em relação aos poetas, artesãos, políticos, sofistas que ele dá voz nos seus diálogos; o fio condutor, ponto de convergência e unificação das distintas visões que são apresentados nas diversas ocasiões dialógicas. Ora, recorrendo a dados extras, a uma fundamentação calcada em uma base histórica sem fundamento, o Sócrates dos ditos "diálogos" da juventude se aproximaria de um Sócrates histórico, enquanto o dos demais diálogos (maturidade e velhice) representam as visões de um Platão maduro, ou do "velho Platão", por defenderem ambos hipóteses e teses mais positivas, mais conclusivas, mais doutrinárias. Deste modo, Platão estaria assumindo seu pensamento filosófico próprio, distanciando-se do Sócrates histórico. O problema é que teses desse tipo não se sustentam: como explicar o desaparecimento de Sócrates em alguns dos ditos "diálogos últimos"? Como explicar sua volta ao *Filebo*, que é nosso caso aqui em discussão? Devemos, portanto, descartar a ideia desse eclipse definitivo. (MARQUES, 2006, p. 41). Visões como estas causam inúmeros problemas, os quais, por sinal, uma análise mais profunda da concepção mimética platônica utilizada na composição dos *diálogos* já eliminaria à primeira vista. O caso da interpretação de Frede (1993) é um exemplo decorrente dessa incompreensão da forma característica de composição dos diálogos platônicos, como já bem nos expôs anteriormente Rowe (1999). No entanto, a fim de explicitarmos ainda mais, podemos ainda recorrer às belas palavras de Marques:

Os personagens criados por Platão, mais do que simples recursos de expressão, constituem um esforço para tornar explícitas e inteligíveis atitudes éticas e posições teóricas fundamentais, detectáveis entre os cidadãos, artesãos, homens políticos, poetas e pensadores de sua época, de modo que a invenção de personagens constitui uma dinâmica na qual retórica e filosofia são inseparáveis. A mesma estratégia retórica, que consiste em fazer falar os outros, estrutura os diálogos, com algumas variações: encontramos personagens nomeados ou anônimos, alusões mais ou menos diretas a indivíduos históricos, personagens puramente fictícios, simples remissões a alguém que não está presente, e ainda personagens-tipo ou mesmo argumentos personificados, ao fazer falar esses "outros", Platão os assimila para produzi-los ou reproduzi-los enquanto personagens que dialogam entre si. O que é único e fundamental é que ele só fala e pensa dessa maneira. Nunca encontramos um discurso em primeira pessoa do próprio autor dos diálogos. Platão nos aparece, assim, como ventríloquo, mágico dos discursos, imitador de homens e de caracteres, sempre presente, sempre ausente; sempre pressuposto e visado, sempre se evadindo. Para sabermos o que diz Platão é preciso interpretar, é preciso contrapor e avaliar as diferenças que significam as personagens e, neste confronto, tentar construir sua identidade. De modo que só a encontramos através de um processo complexo de progressiva construção do autor. O autor, sempre virtual, é necessariamente o resultado de uma composição operada pelo leitor. Proponho caracterizar esse recurso retórico-filosófico fundamental, utilizado por Platão, que consiste em falar e pensar através de personagens, como

uma “retórica da diferença”, um processo de permanente “alterização de si” ao pensar e escrever (2006, p. 40).

O retorno de Sócrates à cena, nesse caso, não é tão significativo como considera Frede (1993). Esse fator é algo mínimo quando levamos em conta o modo como a escrita platônica é forjada: esse modo como Platão constrói seus personagens, seja na ausência, seja na permanência de Sócrates e de tantos outros personagens – modo este que o distingue invariavelmente enquanto escritor-filósofo – não nos autoriza a postular um abandono do socratismo, mas, muito pelo contrário, o que se nota é uma radicalização ainda maior do espírito socrático na ausência desse mesmo personagem. É justamente no confronto, na contraposição, na contradição manifesta entre esses personagens, ao se anteporem um discurso ao outro, e *ambos* serem verificados que poderemos pressupor construir uma tal posição platônica. Desta maneira, a relatividade é ultrapassada, na medida em que o único vencedor não é nenhuma das duas teses, mas uma terceira coisa. Não seria justamente isso que as linhas do *Filebo* atestariam? Nem inteligência, nem prazer, mas uma terceira coisa deve ser posta em questão: a vida boa mista. Como encontrar pura e simplesmente refutação em discursos (*λόγοις*) simétricos, em que um afirma e o outro contesta?<sup>77</sup> Desta forma, não restaria ao autor senão conduzir a discussão a um impasse. Não há vencedor, o *Filebo* não é um diálogo em que triunfaría a φιλονικία, mas, nesse combate quem ganha é o próprio λόγος guiado por seu único objetivo: alcançar ao máximo possível o verdadeiro.

Nos diálogos de Platão, como nos diria Marques (2006), vemos realizar-se uma “(...) crítica à crítica sofística” (p. 44), os valores dos sofistas e suas implicações são postos em debate por meio da radicalização e do aprofundamento da atitude crítica aos valores comuns, o que, por sinal, acaba resultando em uma inversão dos próprios valores daqueles primeiros. (MARQUES, 2006, p. 44). Radicalização esta que não se encontra distante, mas muito próxima daquela dos sofistas, a não ser pelos objetivos distintos entre estes “sábios” e os de Sócrates. É por meio de um diálogo “vivo” que estes valores (éticos) novamente alcançam um status objetivo, é por meio deste exercício (escrito-dialógico) que eles podem ser reestabelecidos e oferecerem uma proposta filosófica eficaz.

Aqui não nos deparamos com um Sócrates histórico e pregresso que nem ao menos podemos dizer de quem se trata ou se mesmo existe. Pelo contrário, o mesmo furor dialético e sua verve não estão ausentes no Sócrates do *Filebo*, mas eles permanecem estritamente relacionados aos objetivos (dialéticos) pertinentes às questões ali desenvolvidas, postas no exame dialético, confirmado ainda mais a potência desse exercício (socrático-platônico)

---

<sup>77</sup> Falo mais detalhadamente sobre isso no próximo capítulo.

primordial.<sup>78</sup> O erro de Frede (1993), em relação a esse primeiro aspecto, é não conseguir notar em meio às bruscas transições do *Filebo* o “sentido maior” que envolve a reflexão dos prazeres no diálogo e sua estrita relação com a dialética, demonstrando ainda mais a força do próprio pensamento como jamais vista na obra platônica. Dito de outro modo, ao deixar de notar a riqueza do diálogo, associando-o a um debate puramente escoliasta, a teórica alemã esquece-se da riqueza que constitui não apenas o *Filebo*, mas os diálogos em geral, o prazer aqui é tratado como muitas das mais importantes questões do pensamento filosófico de Platão: como uma questão refinada, de estilo, ou melhor, uma questão de gosto que reflete a própria habilidade e genialidade literária de Platão.

De tal modo, uma distinção entre conteúdo e forma no pensamento filosófico de Platão não se aplica às características próprias de uma filosofia, em sua profundidade, essencialmente dialética. Por isso, justifica-se a crítica de Rowe (1999) à autora, ao caracterizar os objetivos de Sócrates em relação a Protarco como destinados unicamente a um processo de conversão do interlocutor à suposta tese de Sócrates. Vale lembrar que quem ganha a batalha no ἀγών filosófico é o próprio λόγος posto em debate, é a isso que assistimos também no *Filebo*, tanto o discurso de Sócrates quanto o de Protarco se ajustam às exigências dialéticas: a busca pelo saber verdadeiro, sobre o que de comum acordo estão buscando.

Soc.: Bem, Protarco, sem ocultar então a diferença entre a tua e a minha, mas expondo-a à visão de todos, vamos ousar ver se, ao serem examinadas (ἐλεγχόμενοι)<sup>79</sup>, podem elas nos indicar se devemos chamar de bem, o prazer ou o pensamento ou uma terceira coisa. Pois, certamente agora não entramos nessa disputa para dar vitória (φιλονικοῦμεν) ao que eu defendo ou ao que tu defendes. Devemos, sim combater juntos, e aliados ao mais verdadeiro (ὅπως ἀγώ τίθεμαι, ταῦτ' εσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἢ τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς .αμφω) (14b1-7)

<sup>78</sup> Demostro já aqui, respeitosamente, meu profundo desacordo com o tipo de leitura que propõe Benoit (2007, p. 199). Compreendo sua denominada “metodologia das temporalidades imanentes” em sua análise do diálogo. Mas não creio que “a prudência socrática tardia” a qual ele demonstra estar presente na composição do *Filebo*, atestando em dado momento uma “possível” fadiga do Sócrates do nosso diálogo, a ponto de colocar em questão a própria dialética enquanto ciência primeira. Pretendo contestar essa leitura ao tratar do modo como Platão entende o processo do conhecimento e o que significa este processo aquilo que o nosso filósofo denomina como “opinião verdadeira” e sua relação com a διανοία no diálogo, algo que surgirá propriamente em nossa análise (gnosiológica-axiológica) presente no *Filebo* quando da caracterização e distinção dos prazeres falsos e dos prazeres verdadeiros.

<sup>79</sup> Dixsaut (2008) nos chama atenção ao fato de que até o *Sofista* o termo ἐλεγχός nunca é definido, mas, nos diálogos em que se trata da dialética propriamente, ἐλεγχός e ἐλέγχειν possuem o sentido de exame, como é o caso do *Filebo* supracitado (14b), em pôr à prova (50d). (Cf. DIXSAUT, 2008, p. 116).

Mas, ainda resta um ponto: e quanto ao ἔλεγχος? Podemos afirmar, como Frede (1993), que ele está presente no *Filebo*? Ou discordarmos dela como faz Rowe (1999)? Creio que esta questão já teria sido suficientemente explicada com o que dissemos anteriormente. Porém, ainda resta algo. Podemos notar que neste suposto regresso ao que a autora denomina perfil ético das questões abordadas pelo dito “Sócrates histórico”, como se as questões éticas da filosofia platônica estivessem adstritas ao denominado período juvenil ou que não possuímos ali nada que não fosse ético ou que a refutação fosse uma fase primitiva do processo dialético. Essa visão além de distorcida é preconceituosa a qualquer leitor dedicado de Platão ou ao mesmo iniciante, já que seria possível presumir que as ditas “disciplinas filosóficas” formam um conjunto de intrínsecas relações e que qualquer tentativa de separação, levaria o próprio intérprete mais ao fracasso do que propriamente a resultados eficazes. Sobre isso gostaria de retomar um texto de Dixsaut (2008) no qual ela própria adverte:

Por conseguinte, em meu ponto de vista, o preconceito do qual todo comentador dos diálogos deveria se ocupar, ou ao menos a respeito do qual deveria dar-se o trabalho de refletir, é aquele da oposição nítida entre positivo e negativo. Ao método negativo e destrutivo do *élenkhos* socrático sucederia, dizem, a doutrina platônica de um conhecimento positivo das Formas. Ora, a positividade está para Platão, assim como para seu Sócrates, inteiramente do lado da opinião, e é preciso purgar a alma de suas certezas, convicções, evidências (sintaticamente afirmativas ou negativas). Para sair da alternativa simplista do “ou isso... ou aquilo” (ou céitico ou metafísico dogmático), e da hipótese de uma sucessão que os textos não atestam, é preciso antes, creio, compreender que saber o que *não* é uma coisa é já saber muito mais sobre o que ela é do que quando se acreditava conhecê-la (...) (p. 122).

Em se tratando de estabelecer uma sucessão temporal em relação à dita “refutação” nos diálogos, devemos ainda levar em consideração o que nos diz a própria Dixsaut (2008), para quem o ἔλεγχος é condição prévia da *παιδεία* e não da dialética; deste modo, o caráter “purificador” visto como negativo em um primeiro momento, como relevante e uma das mais importantes funções da refutação, é apenas condição prévia para o exercício dialético como nos apontaria a sexta definição do *Sofista*. Por isso, devemos rejeitar essa clássica divisão (equivocada) por dois motivos: (i) porque não temos uma base sólida histórica para afirmar tal anterioridade cronológica, (ii) porque o que se chama “refutação socrática” é muito mais aristotélico do que propriamente platônico ou socrático; (iii) o que Platão toma de Sócrates não é a refutação *tout et court* enquanto técnica, mas que o saber verdadeiro passa pela consciência do não-saber. Isso seria suficiente para eliminar o caráter doxástico, pois a verdade não é posse de enunciados concretos, e contrária ao falso, mas objeto de busca e desejo:

(...) ela [a verdade] não é a posse de alguns enunciados e, diferentemente do verdadeiro que tem por contrário o falso, que só pode ser dito da opinião, a verdade não tem contrário, ela é o “elemento” no qual se move um saber que, nele mesmo, jamais pode ser falso (um saber que pode apenas errar o seu fim). O filósofo, tal como Platão o concebe, não é sábio, tampouco detém a verdade, ele busca aquilo que, na verdade, é próprio do que é verdadeiramente. Aprender, examinar, buscar, interrogar e responder – não há e jamais houve para Platão outras modalidades de saber. Isso não faz, no entanto, do filósofo um ignorante, porque segundo ele ignorar não é o contrário de saber, mas sim crer que se sabe. A maneira que o filósofo tem de *não* saber orienta sua ruptura com os modos de formulação próprios da opinião: afirmação e negação. Conceber o saber mais elevado como um saber dialético significa, com efeito, outra coisa que determiná-lo como um conjunto de proposições afirmativas e negativas, mas fazer dele o exercício de um pensamento que é antes de tudo e necessariamente interrogativo (DIXSAUT, 2008, p. 121).

Por fim, resta dizer que o que está em jogo no *Filebo* é, consoante com o que diz a supracitada autora, tratar de submeter tanto prazer quanto o conhecimento a uma apreciação comum, colaborativa, o que, por sinal, atesta ainda mais uma coerência não somente com os diálogos do chamado “último período” da obra platônica, mas com todos os diálogos que precedem aquele, da força do conhecimento dialético cujo sentido mais profundo é também representado, personificado pela figura de Sócrates, porém não apenas nele, mas com ele e com os demais interlocutores que afirmam com ainda mais veemência o poder contido nisto que Platão denomina como atividade por excelência: a busca conjunta pelo verdadeiro. Neste sentido, é inútil falar em positivo e negativo e contrário e favorável. O nosso diálogo vai além disso e demonstra quão prospectivo é esse exercício do pensamento da alma ou, como diz a própria Dixsaut, quão: “(...) interrogativo e inventivo” ele deve ser (2008, p. 122).

A variabilidade das formas de tratamento e de apresentação de temas relevantes não deve resultar em visões de ruptura, evolução ou mesmo contradição na obra platônica, mas, sim, sinal de fecundidade de diferentes perspectivas complementares e que nos tornam possível analisar um mesmo problema, retomando-o, porém, sob um novo ângulo, sob um novo ponto de vista. Potencialidade do próprio pensamento que Platão reconhece como a mais significativa justamente por não se esgotar, ou seja, pela impossibilidade de uma verdade ser tão irrefutável a ponto de não ser submetida à fecundidade característica da própria dialética. Em suma, reafirma-se, assim, a plena e autêntica identificação entre o filósofo e o dialético ao torná-los já aqui ambos uma única coisa.

### 3 O PRAZER SEGUNDO PLATÃO: UMA ANÁLISE A PARTIR DO FILEBO

#### 3.1 Prazer, Inteligência e Dialética

Como se poderá notar ao longo da análise do *Filebo* não é somente o seu brusco e reticente final que parece enigmático, mas igualmente seu início possui esta mesma qualidade. Diferentemente daqueles diálogos como *Crátilo*, *Mênon*, *Íon*, *República*, os quais possuem um claro início (*ab inicio/ab ovo*), estamos diante de um diálogo, ao contrário daqueles, *in media res*. Dito de outro modo, Sócrates – que por sinal depois de algum tempo retorna à cena como condutor do Diálogo – já não porta uma exigência definicional, que por sinal não se alcança em muitos casos, nem mesmo atua como árbitro da discussão, isto é, quando convocado a tomar qualquer posicionamento no debate em questão ele não o faz<sup>80</sup>.

No *Filebo*, deparamo-nos com uma situação distinta das anteriormente descritas. É Sócrates que, já no início do diálogo (11a-b), recapitula (συγκεφαλαιωσώμεθα) cada um dos dois discursos (*λόγοι*) apresentados<sup>81</sup>. E mais, um destes discursos pertence ao próprio Sócrates, isto é, ele é parte interessada da discussão! Do mesmo modo, seu interlocutor Protarco é forçado a receber uma das teses, a de Filebo (personagem homônimo ao diálogo).

O discurso de Sócrates aqui como explica Dixsaut (2017) é um “contradiscorso” “, isto é, “(...) que não pode estabelecer o valor do que valoriza senão comparativamente e desvalorizando isso ao que ele o compara” (p. 246). Vejamos, no entanto, como se inicia a discussão:

(...) Soc.: Então, Protarco vê qual discurso (*τίνα λόγον*) estás prestes a receber a0gora de Filebo e também a nossa que vais contestar (*τὸν παρ’ ἡμῖν ἀμφισβητεῖν*), caso o que ela expresse não seja do teu agrado. Queres que a recapitulemos cada um deles?<sup>82</sup>

Prot.: Sim, certamente. (11a-11b3)

Ora, o texto evidencia que será necessário contestar (*ἀμφισβητεῖν*) um discurso; essa é a tarefa que cabe a Protarco e a que Sócrates, agora, irá recapitular segundo a exigência

<sup>80</sup> Podemos aqui retomar as três particularidades apresentadas na conversa entre Sócrates, Filebo e Protarco por Notomi: “(i) sem introdução adequada, o diálogo mergulha na discussão principal; (ii) antes de iniciá-la, uma outra discussão com o mesmo assunto é assumida como já tendo sido realizada; (iii) um novo diálogo se inicia com a mudança dos interlocutores de Sócrates passando de Filebo para Protarco” (2010, p. 74).

<sup>81</sup> Preferimos não traduzir aqui *λόγοι* como costumeiramente fazem alguns tradutores, assim como faz Muniz (2012), dentre outros como Boeri (2010) e Diès (1966), por exemplo. Pradeau (2002), por sua vez, parece se aproximar mais de uma tradução apropriada ao traduzir *τίνα λόγον* por “argumento”. Explico mais adiante, todavia, porque a tradução desse termo por “tese” ocasionaria uma mudança de sentido naquilo que é proposto por Sócrates nesse momento.

<sup>82</sup> Utilizo aqui fundamentalmente a tradução brasileira de Muniz (2012) com modificações sempre assinaladas em suas ocorrências.

de Protarco. Mas o que esse último deverá contestar? Como diz Sócrates em 11b3, Filebo afirma (φησι) que:

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

Prot.: Sim, certamente.

ΣΩ. Φίληβος μὲν τοῖνθν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένοθς ἔστι τούτου σύμφονα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἔστι μὴ ταῦτα, ἀλλα τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὄρθην καὶ ἀληθεῖσ λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λώω γίγνεσται σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν δύνατοις δὲ μετασχεῖν ὀδελεμημώτατον ἀπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὖσι τε καὶ ἐσομένοις. μῶν οὐχ οὕτω πως λέγομεν, ὡς Φίληβε, ἐκάτεποι;

ΠΡΩ. Πάντων μὲν οὖν μάλιστα, ὡς Σώκρατες. (11b4-c4)

Olhando detalhadamente, Sócrates não fala aqui do bem (τὸ ἀγαθὸν), mas do “melhor e do mais excelente” (ἀμείνω καὶ λώω<sup>83</sup>). Não há, portanto, aqui, contradição entre os dois discursos, como nos sugere Dixsaut (2017, p. 246)<sup>84</sup>. Isso não exclui de antemão que os prazeres não sejam bons, não poderíamos já deduzir isso diante do que foi apresentado por Sócrates, são *tout court* dois discursos. De um lado, temos Filebo que afirma irresolutamente que todo prazer é bom e tudo aquilo que pertence ao mesmo gênero deste. Por outro, temos Sócrates que lhe contesta dizendo que o que tem mais valor é o pensamento.

Neste início de diálogo, nos é dada uma hierarquia de bens, há uma perspectiva “agonal” e não “definicional” como sugere Dixsaut (2017, p. 246). De antemão já é possível vislumbrar que uma dada classificação está por vir no decorrer da argumentação, mas ainda

<sup>83</sup> Creio aqui ser conveniente reproduzir na íntegra o que diz Dixsaut (2017) sobre a expressão utilizada por Sócrates: “Aqui (em 11b9), Sócrates emprega uma fórmula ritual, encontramos a mesma expressão nas primeiras linhas do livro VIII das *Leis*, 828a: ‘os sacrifícios, será melhor e mais excelente para a Cidade oferecer aos deuses’. É possível que Sócrates indique, assim, que o pensamento tem uma característica sagrada para aqueles que têm parte com ele. Mas λώω tem em Homero simplesmente o sentido de mais desejável, mais agradável, e é nos autores trágicos simples comparativo de ἀγαθόν” (p. 246, n. 3)

<sup>84</sup> Tal fato confirmaria a tese de que não se fala aqui do bem num sentido ontológico como na *República* (VII, 505b6): “A multidão faz consistir o bem no prazer (ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν), os refinados, na inteligência. Apesar de parecidas, a questão que envolve o *Filebo* não é a definição do Bem, mas, a “vida boa”. Como diz Bravo (2009), “em *Filebo* reaparecem os mesmos candidatos, embora dessa vez num contexto ético” (p. 412).

não temos contradição, nem mesmo exclusão. Parece-nos, e insistimos, apenas parece, que cada um encontrará seu lugar. Por isso,

(...) não é de modo algum certo que o *Filebo* se inicie com a confrontação de duas teses: o conjunto do diálogo testemunha muito mais o esforço de Sócrates para transformar em tese o que, precisamente, não é uma, mas arrisca ser uma afirmação inapreensível. Mas que faria então, o belo *Filebo* a não ser enunciar uma tese hedonista? Ele afirma e celebra, e o que ele celebra através da bondade do prazer é o valor da vida (DIXSAUT, 2017, p. 247).

Como já dissemos anteriormente, há uma discussão clássica em torno dos personagens que compõem o diálogo, visto que não se encontram referenciais históricos com estes nomes (*Filebo* e *Protarco*) na época em que Platão viveu. A tentativa dos comentadores clássicos até então fora personificar as teses, ou seja, encontrar na clássica querela (hedonismo *versus* anti-hedonismo), defensores de ambas as teses. Nesta visão clássica, *Filebo* e *Protarco* seriam porta-vozes de Eudoxo de Cnidos e de Aristipo e os cirenaicos em geral (hedonistas), e Sócrates, por sua vez, representaria (nesse primeiro momento do diálogo) Antístenes (anti-hedonista, porta-voz, portanto, de um suposto “intelectualismo socrático” – ainda que, como veremos mais adiante, se torna, pois, insustentável a suposição que Sócrates defendia na obra um anti-hedonismo).

Sendo assim, fica difícil sustentar veementemente que no início do *Filebo* temos expressas posições ora hedonistas ora anti-hedonistas. A questão é mais complexa. Isto porque, aqui, a despeito dos demais diálogos, a questão da essência não é sequer postulada por Sócrates com toda clareza e seriedade. Essa é uma das principais dificuldades levantadas já nas primeiras linhas do texto, isto é, Sócrates já não é mais o mesmo ou pelo menos incialmente, aquele personagem que conhecemos, que já deixaria notar seu questionamento perseverante e centrado na natureza da coisa da qual fala (DIXSAUT, 2017, p. 248). O λόγος aqui é contestação e se espera uma resposta, uma outra contestação<sup>85</sup>.

Mas como refutar aquilo que *Filebo* apenas afirma, isto é, que o prazer é bom? E ele afirma o óbvio para todos os seres vivos: o bom é o agradável, o prazer, o deleite e tudo mais que é semelhante a este gênero, isto é, que o prazer é bom, ou ainda que são bens, pelos quais todos os seres vivos anseiam. Enquanto Sócrates faz uso dos comparativos<sup>86</sup> – o que o distanciaria do “círculo dos refinados” da *República* – por discordar desde já que qualquer privilégio possa ser concedido à inteligência em relação ao bem, quer dizer, “(...) como valor

<sup>85</sup> “Diante de *Filebo*, Sócrates pode aparentemente apenas refutar, e *Protarco* vê a si confiada a missão de refutar essa refutação.” Podemos observar que *Filebo* não contesta nada: ele afirma (...), e Sócrates triunfa em combater sua afirmação somente quando afirma um valor mais alto – inventando o pensamento como valor” (DIXSAUT, 2017, p. 248).

<sup>86</sup> Como também já teria sugerido Lisi (1995, p. 67).

do qual o pensamento retiraria seu valor" (DIXSAUT, 2017, p. 249). Isto é, Sócrates só demonstrou que a inteligência também é boa, justamente por esse uso dos comparativos o pensamento, a opinião correta e o raciocínio verdadeiro são *melhores* e têm mais *utilidade* que o prazer e tudo que participa dessas coisas, elas são e sempre serão o que há de mais valioso.

Dito isso, fica claro, no curso da argumentação, que a inteligência e o pensamento se tornam comparáveis, mas não de forma absoluta como na tese dos refinados da *República* (VI, 505b), tese inaceitável por parte de Sócrates— isto é, aquela que afirma que o pensamento (φρόνησις) é o bem — mas, eles são preferíveis ao prazer. Para os que participam da inteligência, eles são melhores (para alguns) do que o prazer; porém, como nos diz Dixsaut (2017), essa comparabilidade e, por conseguinte, preferência, é ambígua e traz consequências similares ao prazer, pois “[...] se eles são reduzidos a, desse modo, proclamar sua superioridade, é porque a pretensão do prazer possui força suficiente para constrangê-los” (p. 249). Essa seria o que a autora francesa denomina como “infelicidade” do pensamento, a qual teria também por tarefa convencer os seres vivos de que necessitam muito mais dele do que dos prazeres (DIXSAUT, 2017, p. 249).

No entanto, como nos sugere ainda Dixsaut, não é justo afirmar que já no início diálogo tenhamos uma espécie de confronto, pois não há sequer a formulação de alguma questão, mas diante da defesa da existência de opiniões contrárias a pergunta seria: se Filebo defende uma tese peremptoriamente, contra quem ele seria: Sócrates ou Protarco<sup>87</sup>? (p. 250). A discussão prossegue e Filebo demonstra sua saída do diálogo dando (διδόμενον) seu discurso à Protarco, que quando questionado sobre tal oferta pelo condutor da discussão, diz: “sou forçado a aceitar, já que o belo se cansou (ἀπέίρηκεν) (11c7-8)<sup>88</sup>. A renúncia de Filebo, portanto, é uma renúncia ao λόγος, ele está exausto de falar, não de dizer aquilo que ele defende, “ele está exausto da perspectiva de falar (grifo da autora), ele está exausto por antecipação do *logos*, pelo menos daquele que Sócrates impôs o uso (DIXSAUT, 2017, p. 250)<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Gosling, em seu comentário geral da obra, escreve: nessa seção somos introduzidos na disputa que teria sido entre Filebo e Protarco, sobre se o prazer ou a inteligência é o bem” (1975, p. 139). Segundo o tradutor do diálogo, mais adiante, como demonstraria o texto (11c7-8), Filebo teria terminado por convencer Protarco de sua tese, e por isso ele a assumiria a partir daí a posição daquele no decorrer da argumentação.

<sup>88</sup> Bernadete nos chama atenção em sua tradução do diálogo acerca desse verbo (ἀπέίρηκεν): “Esse trocadilho entre “ter desistido” ou “ter se cansado” (*apeirekenai*) e o ilimitado (*apeiron*) é ecoada no fim do diálogo (67b) com *apereis* (“você não irá desistir”). Se retomarmos o significado do verbo *eipien* (falar), *apeipein* nesse sentido significaria “falar até se esgotar” (BERNADETE, 1993, p. 2, n. 8)

<sup>89</sup> Dixsaut ressalta ainda mais adiante que: “Ele [Filebo] não se retira por impotência em dar razão ao que diz, mas porque recusa submeter-se à exigência de ‘dar razão’” (DIXSAUT, 2017, p. 250-251). Nesse sentido, duas análises sobre essa recusa são importantes: a de Diès (1966) e a de Früchon (1994). Diès salienta que para analisar o prazer numa discussão racional, e também para suportar a

Dito isso parece que o problema clássico se dilui, pelo menos à primeira vista, pois não se trata de uma questão colocada e isso nos leva a supor – com grande probabilidade – que não há, como desejam alguns intérpretes clássicos<sup>90</sup> do diálogo em questão, um diálogo anterior a esse encenado no *Filebo* por Platão. Tudo indica que há uma construção dessas personagens (prosopografia)<sup>91</sup>, como também se pode dizer que Filebo não teria preferido outra coisa senão esse próprio discurso (*λόγος*) proposto inicialmente por Sócrates.

O que se vê então no curso da argumentação são raras intervenções de Filebo<sup>92</sup> e mais adiante uma manifesta recusa em submeter seu discurso a um diálogo com outro; por isso, ao concentrar-se na avaliação de um único *λόγος* “comum”, torna-se necessário lembrar que não há teses controversas no início do diálogo, mas que elas foram apenas postas em conflito<sup>93</sup>.

Não existe, por parte de Filebo, a mesma importância dada por Sócrates ao discurso, à palavra. Aquilo que para Sócrates possui um valor de alta estima é o diálogo; para Filebo isso não merece ser venerado, ser louvado. O que interessa a Sócrates, como nos diz Dixsaut (2017), é um “(...) *logos* contra *logos*” (p. 251). É o próprio *λόγος* que conduz aonde ele quiser (arrasta) – torna-se também o condutor dessa discussão. É ele (o *λόγος* comum), mais adiante, que será invocado como “testemunha” (59b10-11). As oposições iniciais é que

---

limitação progressiva e salvar da excelência do prazer o que puder ser salvo, integrando-se numa tese mais humana, é imprescindível, não um defensor irredutível, mais dócil e mais brando. Protraco fará esse papel. Um jovem debatedor, amante da atividade dialética, que para levar a sério a defesa a ele confiada, se fará mais flexível e dócil às razões apresentadas, não mais de uma forma obstinada em posições irrefutáveis, mas recuando, quando necessário, e prestando-se ao compromisso que permitirá um acordo mútuo sobre uma verdade comprehensível e viável (1994, p. 8).

<sup>90</sup> Como, por exemplo, Guthrie (1978, p. 1999), apesar deste autor acreditar que Filebo e Protarco são personagens criados pela dramatização platônica em questão; ele ainda se pauta na contraposição das teses hedonista e anti-hedonistas.

<sup>91</sup> Sobre algumas discussões histórico-filosóficas relativas à prosopografia desse diálogo (Cf. NAILS, 2002, p. 238, 257, 328-9).

<sup>92</sup> Há uma primeira interferência notada em 12a7-8, logo em seguida, outra em 12b1-2; outra em 18a1-2; outra, presente no trecho que vai de 18d3-e7. Uma outra interferência está presente em 22c3-4. E uma última manifestação do personagem aparece em 28b1-7. Lembremo-nos que é feita, por Protarco, uma referência (15c7-9) a Filebo, “de que não se deve mexer com ele, pois ele dorme” (ΠΡΩ.: Καὶ τάντας τοίνυν ἡμᾶς ὑπόλαβε συγχωρεῖν σοι τούσδε τὰ τοιαῦτα: Φίληβον δ' ἵσως κράτιστον ἔω τῷ νῦν ἀπερωτῶντα μὴ κινεῖν εὖ κείμενον.) Os tradutores não traduzem a questão da mesma maneira: Muniz (2012) traduz “quem está quieto”; Diès (1966) “a propósito daquele que dorme”; Pradeau (2002) “alguém que dorme tranquilamente”; Boeri (2012) “quem se encontra bem-disposto; Hackforth (1945) “o deixemos dormir tranquilamente”; Bernadete (1993) “já que ele está bem-posto, sentado, da forma como está” e Gosling (1975) “seria melhor deixa-lo dormir”.

<sup>93</sup> Cf. Dixsaut (2017): “A *amphibolétesis* começaria, então, quando começa o *Filebo*, a discussão tendo como condição de possibilidade a colocação em oposição por Sócrates dos dois *logoi* no interior de um *logos* comum – e que sé é o que é por essência de um *dialeghesthai* (p. 251).

inauguram a possibilidade de uma controvérsia desse λόγος comum, do qual nem Filebo, nem Sócrates são mestres. (DIXSAUT, 2017, p. 251-252)<sup>94</sup>.

O discurso de Filebo é apenas constatativo e nada mais. O que explicaria mais adiante sua necessidade em purificar-se de qualquer impiedade e invocar como testemunho a própria deusa: “É verdade, mas pouco me importa, pois, eu me purifico de qualquer impiedade e, como testemunha, invoco agora a própria deusa” (12b1-3)<sup>95</sup>. Note-se que mais adiante (28b1) o sentido dessa invocação se torna mais compreensível. Filebo não exorta, mas atesta que Sócrates também invoca a sua própria deusa: “É que tu veneras tua própria deusa, Sócrates”<sup>96</sup>. Teria Filebo – nessa sua última aparição no diálogo – o que é digno de nota, exortado, ou mesmo censurado, ou se sentido incomodado de algo que ele mesmo teria realizado no início do diálogo (12b1-3)?

Sobre isso, Dixsaut (2017) nos sugere que o suposto tom exortativo não passa de “fantasia dos tradutores”<sup>97</sup>. Sócrates venera sua deusa justamente porque, assim como Filebo, ele reconhece sua existência, experimenta semelhante temor. Só por isso ele também, se fosse o caso, poderia cometer sacrilégio. No entanto, o mesmo Sócrates relembraria que Filebo faz o mesmo, e é sobre isso é que necessário “falar”<sup>98</sup>. Porém, o uso da expressão, confunde não somente os clássicos tradutores, mas também o próprio Protarco (28c1-5), Sócrates explica a seu interlocutor que apenas uso do tom piedoso, senão para “brincar”<sup>99</sup> (p. 253). Ou seja, é apenas de maneira irônica que essa “glorificação” Socrática tem sentido, ao contrário de Filebo, para quem a ironia não tem valor algum – haja vista, como já dissemos, ele recusar colocar-se a serviço daquele λόγος comum e que, nesse momento, já não é mais contestação nem pode ser devido aos conteúdos (que veremos mais adiante) da discussão, pois a

<sup>94</sup> Sobre isso se insiste: “a afirmação de Filebo, propriamente falando, só se torna uma tese no interior da oposição instituída por Sócrates, a qual ela mesma só tem sentido no interior de um *logos* no qual toda afirmação deve ser examinada e encontra-se submetida à jurisdição de um discurso racional que exige que prestemos conta de todo enunciado” (DIXSAUT, 2017, p. 252).

<sup>95</sup> ΦΙΛ. Ἐληθῆ λέγεις. ἀλλα γὰρ ἀφοσιοῦμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν τὴν θεόν (12b1-3).

<sup>96</sup> ΦΙΛ. Σεμνύνεις γὰρ, ὦ Σώκρατες, τὸν σεαυτοῦ θεόν (28b1).

<sup>97</sup> Segundo a autora, o uso da partícula γὰρ não sugere, como se pode verificar em outros casos, assentimento ou rejeição, mas justifica a linguagem utilizada, é testemunho de compreensão. Por isso, Filebo daria razão (e não reprovaria) o tom empregado por Sócrates. Censura e irritação seriam fantasia dos tradutores, e nesse conjunto ela insere vários tradutores do diálogo (Diès, Hackforth, Robin, Bernadete) (DIXSAUT, 2017, p. 252-253).

<sup>98</sup> Nossa tradutor brasileiro, Muniz (2012), irá traduzir, “entretanto é preciso responder a questão” (τὸ δὲ ἐρωτώμενον ὅμως ἡμῖν λεκτέον. Sobre esse último termo (λεκτέον), Dixsaut (2017) nos explica que ele significa falar, é isso que é necessário falar e não venerar. Contudo, Filebo é impermeável ao sentido que Sócrates utiliza o tom de louvor, isto é, ironicamente. Por isso Filebo se recusaria a obedecer Sócrates conforme sugerido por Protarco (28b4-5): “Recusando, então, o conselho de Protarco de “obedecer a Sócrates” – de glorificar para rir e de se dobrar a esse *logos* imperativo que se prescreve a si mesmo como único imperativo verdadeiro, – Filebo delega novamente a palavra e cala-se definitivamente” (DIXSAUT, 2017, p. 253).

<sup>99</sup> Cf. 28c3: “σεμνύνων ἐν τῷ παίζειν ἐθορύβησα”.

contestação, ou os dois discursos já adquiram o estatuto de teses postas em diálogo, ou seja, ironia e dialética (perguntar e responder) já foram acordados em relação às teses postas em diálogo.

Por isso, concluiria a autora francesa ao afirmar que

É realmente redutor compreender seu silêncio como o feito de um “hedonismo dogmático com o qual é impossível discutir”<sup>100</sup>, pois isso recai em negar a existência de uma palavra diferente, que não se abstém de discutir, porque seria dogmática, mas porque falar é também exprimir, celebrar, cantar (2017, p. 253).

Note-se que o *λόγος* de Filebo – e sobre isso é necessário insistir – é a afirmação daquilo que os próprios seres vivos (e aqui se inclui não apenas os homens) de que o prazer é bom, e disso não há quem duvide. “(...) Valor incontestável da própria vida que se esvai no *khairein* [alegrar-se] da própria vida” (DIXSAUT, 2017, p. 254). A forma como Sócrates conduz o discurso de Filebo no diálogo, a ponto de fazê-lo falar mesmo após ele ter manifestado sua recusa em submeter-se à discussão e consequente avaliação do que proclama, é ao mesmo tempo hábil, util e surpreendente. A inversão é tão clara, mas muitos estudiosos de pronto pretenderam classificar Filebo como um típico hedonista irresoluto, inversão (socrática) que propriamente acontece gradualmente<sup>101</sup>.

Algo relevante e que também merece ser retomado é o uso do termo “bom” (*ἀγαθὸν*), o qual difere daquele que é “o bem” (*τἀγαθὸν*) que só será utilizado por Sócrates mais adiante (em 14b1-7) e posteriormente na evidente alteração do discurso enunciado por Filebo

---

<sup>100</sup> Essa concepção seria a de Gadamer, por exemplo, como nos mostra a autora (Cf. GADAMER, 1983, p. 164-165).

<sup>101</sup> Dixsaut faz um interessante levantamento das passagens em que as muitas versões do discurso enunciado por Filebo aparece: (i) a começar pela própria afirmação de 11b4-6 já anteriormente desenvolvida; (ii) passando por 19c6-8 em que Protarco afirma que para Filebo o que é melhor é o prazer e coisas do tipo, (iii) e em 60a7-b1 seria para a autora o momento em que claramente o discurso de Filebo é alterado, pois Sócrates diz que, conforme aquele, o prazer não é apenas a meta de vida dos seres vivos, mas que ele é o bem (*τἀγαθὸν*) para todas as coisas, de tal modo que os nomes prazer e bem se confundiriam a ponto de tratarem de uma só coisa; (iv) e, já em 66d7-8, ao final do diálogo, esta tese teria sido novamente expressa (e totalmente alterada) quando Sócrates afirma que Filebo propõe que qualquer prazer de qualquer tipo é o bem (novamente o uso do termo *τἀγαθὸν*). Concordo com a teórica francesa que existe um manejo do *λόγος* de Filebo por Sócrates, ou melhor, uma alteração util, mas passível de identificação no decorrer do texto. No entanto, discordo que a formulação da tese, e aí sim tese, de Filebo só esteja presente em 60a7-b1, pois isso dificultaria o desenvolvimento das discussões que se sucedem em torno da “vida boa”. Me parece que a autora não se ateve ao discurso indireto de Sócrates em 14b1 e o uso da expressão “o bem” (*τἀγαθὸν*), o que implicitamente já deixa entrever que Sócrates pretende tornar a tese de Filebo a de um hedonismo extremado. Vejamos o que ele diz: “Soc.: Bem, Protarco, sem ocultar então a diferença entre a tua e a minha, mas expondo-a à visão de todos, vamos ousar ver se, ao serem examinadas, podem elas nos indicar se devemos chamar de bem (*τἀγαθὸν*) o prazer de bem ou o pensamento ou uma terceira coisa. Pois certamente agora não entramos nessa disputa para dar vitória ao que eu defendo ou ao que tu defendes. Devemos, sim, combater juntos, e aliados ao mais verdadeiro” (14b1-b7).

(60a7b1, 66d7-8), um fato curioso e que durante muitos séculos instigou uma série de comentadores do diálogo. Bury (1897) teria escrito uma nota adicional (n. 6, p. 2) retratando-se por ter afirmado que ( $\alpha\gamma\alpha\theta\circ\circ$ ) não seria o bem, mas que a posição enfática do termo justificaria a ausência do artigo, sua posição é baseada nas afirmações de Stallbaum (1855) e Badham (1820). Shorey (1908) considera a omissão do artigo como um exemplo do que ele nomeia (seguido de Wilamowitz) de “sã indiferença” do estilo grego. Essa parece ter sido a visão da maioria, de que não faria diferença entender os dois sentidos em que cada termo é empregado, traduzindo-os como idênticos, ainda que estes sejam apresentados de formas distintas. Isto, porque em alguns contextos análogos, encontraríamos ou não encontraríamos presença do artigo, ou permaneceríamos em dúvida<sup>102</sup> sobre seu uso<sup>103</sup>. Paul Friedländer é um dos grandes responsáveis por uma compreensão mais exata no século XX<sup>104</sup> desta primeira parte do diálogo, sobretudo sobre a questão do Bem. Segundo o autor, a recusa

<sup>102</sup> Para alguns autores, como Migliori (1998, p. 51), em 13e6 não estaria claro se há ou não o uso do artigo, isso porque anteriormente Sócrates teria utilizado  $\alpha\gamma\alpha\theta\circ\circ$ , mas ainda no mesmo excerto, o significado parece ser claramente o de “bens” e não de “o bem”. O que atestaria que mais uma vez não se fala do que é “o bem”, mas do “bom”, ou melhor, dos bens, porque se volta a utilizar o termo  $\alpha\gamma\alpha\theta\circ\circ$  sem o artigo (Cf. 13e5-7).

<sup>103</sup> Essa é a visão de Migliori (1998) como ele mesmo expressa em uma nota (n.1, p. 51) em seu vasto e importante comentário sobre o *Filebo*. Porém, é necessário notar que sua visão também é centrada na defesa das duas teses iniciais do diálogo, aquela em que Filebo seria um hedonista extremado e Sócrates defenderia a inteligência com o Bem. Ele crê na contestação de duas teses e tenta personificá-las historicamente. Vale lembrar que o autor é um defensor e partidário da leitura esoterista de Platão, isto é, da busca pelo *excursus* filosófico presente na tradição platônica indireta. Para os partidários dessa leitura, o *Filebo* é um diálogo importante, pois nele teríamos mais alguns apontamentos e esclarecimentos sobre a *Ideia do Bem* e sobre o que se convencionou chamar “Teoria dos Princípios”. Os representantes da Escola Tübingen-Milão, como se convencionou chamar os adeptos desta visão interpretativa, baseiam-se amplamente no testemunho aristotélico da *Metafísica* sobre a existência, nos diálogos, de uma suposta defesa por parte de Platão de dois princípios: o Bem e a Díade-Indeterminada. Esta teoria ganharia respaldo no *Filebo*, segundo creem estes estudiosos, porque, neste diálogo Limite e Ilimitado são princípios adotados por Platão ao partir de sua análise da realidade. O *Filebo* teria assim uma relação direta com as chamadas “doutrinas não-escritas de Platão”, sobretudo também por que elas remontariam ao que disse o neoplatônico Porfírio, retratado por Simplício em seu *Comentário à Física de Aristóteles* (Sobre isso ver Migliori (1998) e Perine (2014)). O projeto original de nossa pesquisa seguia pela mesma linha ao tentar estabelecer as relações entre as noções desenvolvidas por Platão acerca do Bem, tanto na *República* quanto no *Filebo*, principalmente neste último diálogo em relação com a tradição indireta platônica. No entanto, no curso de nossas leituras optamos por abandonar esse tipo de interpretação e partirmos para uma leitura propriamente ética (moral) do prazer no *Filebo* e sua consequente discussão da “vida boa”, isto é, reformular nossa visão interpretativa do diálogo adotando outros pontos de vista que não esses dos esoteristas. Fato, no entanto, que lamentamos e deixamos a cargo de outros pesquisadores que se interessam nessa reconstrução das ambiguidades ou supostas incompletudes presentes nos diálogos. Por ora, permanecemos distante dessa interpretação (extremamente relevante ao platonismo) por questões pessoais e acadêmicas. Portanto, expresso aqui as concepções relativas ao bem no que tangem ao bem pensado num sentido estritamente humano. Sobre isso falarei mais adiante no decorrer de nossa análise do diálogo no qual o tema reaparece.

<sup>104</sup> A primeira versão (edição) do seu *Platone* data de 1928.

platônica de em um primeiro momento utilizar o artigo não é desprovida de significado, isto é, banal, só depois de descrever o contraste entre as duas visões é que Sócrates emprega em 14b1 o artigo para referir-se ao bem<sup>105</sup> (2004, p. 1052).

Ora, seria possível dizer que a pura afirmação de Filebo já estaria contida nos enunciados discursivos postos desde o início? A resposta só pode ser um inequívoco não. Platão atribui ao discurso de Filebo algo que ele não possui desde o início, mas apenas deixaria entrever, isso é, o que torna possível a modificação total em 60a daquele λόγος do primeiro interlocutor, o único que, por sinal, ele aprova é aquele contido nas primeiras linhas da obra (11b4-5). Uma primeira alteração é realizada por Protarco (19c6-8) e só posteriormente Filebo se torna o tão sonhado hedonista dos clássicos intérpretes.

A afirmação de Filebo e sua consequente assimilação ao hedonismo radical encontra sustentação na possível aproximação entre Filebo e Eudoxo<sup>106</sup>. Para ambos, o prazer é bom, mas Eudoxo não diz que todos os seres buscam o prazer ou que devam buscá-lo. Na alteração operada por Sócrates, Filebo assim como Eudoxo, deve dizer que todos os seres vivos devem buscar obter o prazer, logo, como todos os seres tendem ao bem, o prazer seria o bem *par excellence*, elegível diante de qualquer um outro. O que justificaria tal escolha? Note-se que do aspecto de pura contestação, passa-se diretamente ao aspecto normativo que diz respeito à melhor das vidas possíveis e não apenas é ressaltada, por Sócrates, a identidade entre prazer e bem indevidamente atribuída a Filebo. Só deste modo seria possível

<sup>105</sup> “Esta passagem do adjetivo [bom] ao substantivo [bem] não pode ser casual. Protarco teria usado erroneamente um termo chave cujo uso devia ser habitual no círculo platônico, ao menos na época em que teria sido lida e discutida a *República* (FRIEDLÄNDER, 2004, p. 1052).

<sup>106</sup> Aristóteles nos diz: “Eudoxo pensava que o prazer era o bem, pelo fato de ver tudo – tanto seres capazes de razão como seres incapazes dela – a esforçar-se por obtê-lo e porque em todas as situações possíveis o que se escolhe é sempre o melhor de tudo. E o que se escolhe incondicionalmente é o mais poderoso dos bens. O fato, então, de tudo se movimentar numa mesma determinada direção parece indicar que isso será o melhor de tudo para todos os seres (porque cada um descobre o bem para si próprio, tal como acontece com a descoberta da alimentação adequada); mas o que é o bem para todos e, portanto, objetivo final que todos se esforçam para obter é o bem supremo. Estes enunciados eram convincentes, mas mais pela excelência do seu caráter do que propriamente por si próprios, porque [Eudoxo] era tido por alguém extraordinariamente temperado. E assim dava a impressão de falar não enquanto amigo do prazer, mas tal como as coisas se passam na realidade. Pensava também que a sua teoria não era menos evidente em consideração da tese oposta, isto é, que o sofrimento é algo que deve ser evitado por todos seguindo a sua própria essência e que, por conseguinte, o prazer tem que ser rejeitado. Na verdade, o que pode ser escolhido de uma forma incondicional não é o que escolhemos por qualquer outro motivo a não ser graças a si próprio. Uma tal coisa é o prazer tal como é geralmente aceite, pois a ninguém se pergunta em vista do que é que sente prazer, porque o prazer é uma escolha absoluta pela sua própria essência. Portanto, se o prazer for acrescentado a qualquer dos bens faz deles uma escolha mais preferencial, por exemplo, ao ser acrescentado ao cumprimento da justiça ou da temperança, isto é, aumenta o que de si já tem uma característica de bem (EN, X, 1172b9-25).

que o discurso de Filebo se prestasse ao diálogo, à refutação, isto é, quando formulado conforme uma tese. Insisto, não se afirma que o prazer é o bom, mas, que bem é prazer.

Sócrates empresta a Filebo a “tese da multidão” (*τοῖς μὲν πολλοῖς*)<sup>107</sup> presente na *República* (VI, 505b7-8)<sup>108</sup>, assim como teria feito também Górgias no diálogo homônimo (494e9-499b8), a fim de não incorrer em contradição, chega a afirmar a identidade entre bem e prazer. Esse artifício não é novo, ele se repete no *Filebo* da mesma maneira, embora os motivos para a rejeição dessa identidade por Sócrates sejam distintos em ambos os diálogos, como também o são na *República*, pois os contextos dialógicos também são distintos.

Como bem observa Dixsaut (2017), “as duas fórmulas intermediárias permitiram transformar a afirmação de Filebo quanto à bondade do prazer em uma (má) definição do bom” (p. 257). O sentido é alterado, o prazer já não ocupa unicamente um estatuto de valor, mas é posto como o valor único dos viventes<sup>109</sup>. Todo o discurso de Filebo está inserido no curso da discussão e é modificado por Sócrates (hábil Platão!), a ponto de se estabelecerem claramente as duas teses e os seus respectivos e distintos partidários a fim de cumprir a exigência requisitada de Protarco de que fossem colocadas em “pé de igualdade” ambas as teses (14a6-9).

Nas esclarecedoras palavras de Dixsaut,

Podemos, sem dúvida, censurar muitas coisas a Platão, mas, certamente, não uma falta de utilidade no manejo do *logos*. Portanto, é improvável que essa série de transformações conduza a uma reviravolta última seja, de sua parte, inconsciente e involuntária. Se Filebo não quer falar com Sócrates, Sócrates *não pode* falar com Filebo, mas pode fazê-lo falar e, fazendo isso, trazer à tona não o que afirma Filebo, mas o que, segundo Sócrates, Filebo quer dizer (2017, p. 257).

É necessário ainda acrescentar que o abrupto início do diálogo se deve em parte à afirmação de Filebo, que não deixa de ser, apesar disso, uma afirmação da própria vida, da própria vontade de viver, o sagrado gozo que marca a vida. O prazer é bom porque, sobretudo, é por meio dele que a vida é gerada, transmitida e intensificada. Seria isso que Sócrates deveria combater, mas a iminência de um novo conflito insuperável o conduz a postular algo como melhor (ἀριστόν, 19c6, 65b1-2) partilhada por aqueles dentre nós (*τὸν παρ ἡμῖν*, 11a2),

<sup>107</sup> Em 67b3, o discurso invertido de Filebo recebe a conotação daquele da maioria e o termo utilizado por Platão é “οἱ πολλοί”.

<sup>108</sup> “Para a multidão, o bem parece ser o prazer, enquanto, para os refinados, é o pensamento (*τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ χομφοτέροις φρὸνεσις*)” (*Rep.* VI, 505b7-8).

<sup>109</sup> “Sobre isso é importante ressaltar as considerações de Irwin (1995): “ao argumentar contra a alegação de prazer para ser o bem, Sócrates insiste na diversidade de prazeres (12c-d) e afirma que as questões iniciais sobre o valor do ‘prazer’ (no singular) deve ser reconsiderado uma vez que temos uma ideia mais clara dos diferentes prazeres e seus diferentes valores” (p. 318-319).

neste “nós” ele se inclui, aqueles que participam do pensamento e que foram por ele educados<sup>110</sup>.

O discurso de Sócrates é um discurso ético e encontra-se direcionado a determinada espécie de vida: a dos homens, não aquele da multidão, mas àqueles inspirados pela força da Musa filosófica (67b6). Isso significa que o homem não é só mais um dentre as plantas e os animais; o homem exaltado por Sócrates fora educado pela inteligência, por isso não pode aceitar a tese da multidão. O discurso de Sócrates é restritivo, mas o de Filebo (finalmente) ultrapassa uma extensão permissível. Ao dizer que tudo que é bom é agradável, não se firma uma identidade entre o bem e o agradável (bom). Contudo, ao se afirmar essa identidade é necessário admitir que todos os viventes participariam do mesmo gênero do prazer, não é a hierarquia que nega qualquer diferença entre as espécies de prazer e entre as espécies de seres vivos, mas a extensão máxima dessa afirmação<sup>111</sup>.

Sendo assim já podemos rejeitar a hipótese de um diálogo acadêmico entre hedonistas e anti-hedonistas. São modos de viver que são rejeitados em detrimento de outros e novamente a relação entre dialética e bem é assumida no diálogo, porém de uma outra maneira, ela é inserida no diálogo sobre a “vida boa”, ou à melhor das vidas possíveis enquanto uma vida humana. É o valor (no singular) que se atribuem aos imprescindíveis valores que uma vida humana deve possuir que está em jogo na discussão estabelecida. Por isso, só cabe a esse diálogo tomar uma nova direção, logo após serem contestadas as afirmações (iniciais) simétricas de Sócrates e de Filebo.

Outra questão a ser tomada das primeiras linhas do *Filebo* é a sequência de termos utilizadas por Filebo e por Sócrates para referirem-se aquele prazer e este ao pensamento. Na sequência utilizada por Filebo são notados (*τὸ καίρειν, καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν*, 11b4-5, *ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ καρὰν*, 19c7), como tudo “o que for consoante a esse gênero” (*ὅσα τοῦ γένους ἔστι τούτου σύμφωνα*, 11b5-6), e “coisas desse tipo” (*καὶ πάνθ' ὅποσα τοιαῦτ' ἔστι*, 19c7-8). Podemos, como nos sugere Bravo (2009), crer que Platão estava atento a essa problemática de caráter semântico (p. 36)<sup>112</sup>. Mas, ao mesmo tempo, o que vemos no diálogo

<sup>110</sup> “Desconhecer esse deslocamento é ser insensível à ironia do *Filebo*, que esconde um discurso no interior de outro: aquele acessível somente aos filósofos no interior daquele feito para convencer os homens de que eles não são somente animais” (DIXSAUT, 2017, p. 259).

<sup>111</sup> Cf. DIXSAUT (2017, p. 258).

<sup>112</sup> Bravo (2009) nos lembra a paciente análise de Migliori (1998, p. 539ss) detida na verificação em todo o diálogo das ocorrências desses diversos termos anteriormente apontados que poderiam causar alguma diferenciação semântica (por parte de Platão) entre os diversos termos hedônicos. Bravo ainda nos lembra que essa distinção já é apresentada por Platão no diálogo *Protágoras* (337c2-4), pois o sofista Pródico de Ceos fazia uma distinção baseado na alegria própria dos ouvintes de uma determinada discussão, como “aquele que se experimenta ao compreender alguma coisa e participar da reflexão que pertence apenas ao pensamento” (*εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μελαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*) “do prazer da comida que se esgota nos sentidos, isto é, é produzido unicamente pelo corpo” (*ἡδεσθαι δὲ ἔσθιοντά τι ἡ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι*). O

é uma esmagadora vitória do termo ἡδονή<sup>113</sup>. O que significa, por outro lado, que por mais que Platão seja acusado de imprecisão terminológica, ele não deixa de dedicar atenção aos esforços de Pródico. O que nos leva a concluir, após tal análise seguindo pelas constatações de Bravo (2009) e Dixsaut (2017), que não há vestígios de uma confusão específica, porém Platão não parece inclinado a distinguir com termos apropriados as diferentes formas de prazer (Bravo, 2009, p. 37). Por isso, é rejeitada por Platão tal distinção, ou melhor, lhe parece desnecessária, isso não significa que ele não esteja atento a esta diferenciação, mas elas não estariam implicadas na afirmação de Filebo, isto é, estes termos nem são sinônimos, nem espécies diferentes, mas o discurso de Filebo retoma modulações de uma mesma experiência (a prazerosa) e à sua plenitude. Como nos explica Dixsaut (2017) elas se adicionam sem qualquer especificação, ou melhor, estão em “uníssono” (p. 261).

E quanto à sequência de Sócrates? Existe algum sentido específico na sequência de termos por ele adotado em seu discurso? Vejamos. Em 11b6, o “pensamento”, a “inteligência, “memória” (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνῆσθαι) e “tudo mais o que lhes for aparentado” (καὶ τὰ τούτων αὖ σθγγενῆ, 11b6-7) e o que resulta disso: “opinião correta” e “raciocínio verdadeiro” (δόξαν τε ὁρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, 11b8). Ao contrário de Filebo, a série de termos de Sócrates varia como se pode notar: em 19d4-5, aparecem a “ciência” (ἐπιστήμην), a “compreensão” (σύνεσιν), e a arte (τέχνην) são também resultados obtidos via inteligência (νοῦν), ausenta-se, entretanto, o termo φρόνησις. Em 21a14-15, somam-se ao pensamento

---

tom irônico utilizado por Platão no diálogo nos impediria de confirmar se tal distinção realmente era feita por Pródico. Porém, há um testemunho de Aristóteles (*Tóp.* II, 112b22-24) que parece confirmar tal distinção, seja num caráter linguístico, seja num caráter ontológico: “Pródico dividia os prazeres (τὰς ἡδονάς) em gozo (χαρά), deleite (τέρψις) e alegria (εὐφροσύνη)” (*Tóp.* II, 112b22-24). Porém, o estagirita não aceita esta distinção, como também parece que Platão não a aceita, pois todos são nomes do próprio prazer e esses diferentes termos são aplicados atendendo as diferenças puramente acidentais. Bravo ainda associa estas ocorrências a duas conclusões: (i) a frequência e a diversidade dos termos demonstra por um lado a importância do prazer entre os gregos; (ii) como também atesta a sua problematicidade (do prazer) à medida em que é tomado como objeto de reflexão (Bravo, 2009, p. 36-37). A mesma lista de ocorrências é feita por Bernadete (1993) como ela deixa transparecer em uma nota (n. 3), assim como também faz referência a Pródico no Protágoras, e à citação aristotélica contida nos *Tópicos* (Cf. Bernadete, 1993, p. 1); e o que se verifica é a predominância de ἡδονή no diálogo (244 vezes). Às mesmas conclusões, chega Benitez (1999, p. 339, n.1).

<sup>113</sup> “Hedoné, de fato, provém do radical indo europeu *suad*, que está relacionado a uma família de termos, cujo significado, originalmente, concerne a tudo que é agradável ao paladar, ou pode tornar-se agradável para ele. Desse radical, deriva *hedýs*, doce, e o termo *süß* que, em alemão, tem o mesmo significado. A essa família pertence também a palavra latina *suavis*, que significa, igualmente, doce e, em um sentido mais estrito, designa o gozo dos sentidos e o que se usufruiu por meio dos sentidos. Por isso, em latim pode-se dizer, por exemplo, *suavitas odorum*, e, em termos mais gerais os prazeres do corpo são designados com o plural *suavitates*” (Cf. FERMANI, 2015, p. 125, n.14). Para uma análise mais detalhada da semântica que envolve o termo (Cf. BRAVO, 2009, p. 31-37).

(φρονεῖν), o fato de conceber (νοεῖν) e calcular (λογίζεσθαι)<sup>114</sup>. Note-se que estamos diante tanto de faculdades quanto de atividades, como também do que resulta disso. O termo chave aqui parece ser φρόνησις<sup>115</sup> que parece ser o mais recorrente, Sócrates diz em 11d9, 11e3,

<sup>114</sup> Em 21b6-7, novamente, “a inteligência a memória, a ciência e a opinião verdadeira”, como também em 60d4-5. (“νοῦν δὲ καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν (...) ἀληθῆ, 21b6-7; “μνήμην καὶ φρόνησιν καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀληθῆ δόξαν, 6660d4-5).

<sup>115</sup> Esse termo é digno de atenção e merece toda uma atenção por parte dos intérpretes. O termo φρόνησις pode ser compreendido em sentidos distintos, apesar de estabelecerem entre si alguma relação. Neste caso, seria necessário, como defende Dixsaut (1997), adotar um outro princípio de classificação, que deixaria de lado qualquer suposição que acredite que o sentido do termo tenha mudado durante as obras (evolucionista ou cronológica), mas o princípio das “constelações” poderia nos dirigir a um melhor resultado. Como o termo se encontra associado a alguns outros conceitos, um pequeno número de constelações permitiria uma classificação das ocorrências aceitáveis (p. 336). Esse termo, portanto, estaria incluído nessas três “constelações” (ou “famílias”, ou “campos semânticos” ou “significantes” como diz Tordo-Rombaut (1999, p. 193, n. 1), a(o)s quais seriam: (i) a inteligência e o inteligível; (ii) a vida e alma; (iii) o valor e a virtude. Φρόνεσις seria utilizado por Platão nesses três sentidos, em alguns diálogos apenas em uma conotação; em outros, em duas delas; e, em outros, nos três sentidos (como é o caso do *Filebo*) (DIXSAUT, 1997, p. 336-351). No entanto, somente no *Fédon* possuímos uma explicação mais detalhada da vastidão conceitual que esse termo apresenta. O sentido que me interessa aqui, e que acredito ter um “peso maior” na nossa interpretação do *Filebo*, é o sentido propriamente moral (ou axiológico) ao qual o termo possa ser efetivamente relacionado, isto é, no que diz respeito à discussão da vida boa, particularmente na atribuição correta do “valor bom” (ou bem) a uma vida, enquanto propriamente uma vida humana. Concepção expressa não somente em alguns trechos do *Filebo* (11b7, 12a, dentre outros, a despeito de, também, em algumas passagens estar relacionado aos outros sentidos de φρόνεσις), mas que pode ser lida já no *Fédon* na seguinte passagem em que o termo é expresso pela metáfora da “moeda de troca”: no *Fédon*, onde o sentido da φρόνεσις se torna mais claro, diz Sócrates: “(...) na verdade, excelente Sírias, talvez não seja em face da virtude um procedimento correto trocar assim prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, um receio por um receio, o maior pelo menor, tal como se se tratasse de uma simples troca de moedas. Talvez, ao contrário, exista aqui apenas uma moeda de real valor e em troca pela qual tudo o mais deva ser oferecido: a sabedoria” (Ὥ μακάριε Σιμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἡ ὥρθη πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή, ἥδονάς πρὸς ἥδονάς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ’ ἡ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὥρθον, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις) (Féd., 69a). Como bem explica Bossi (2008, p. 238) e também Gosling & Taylor (1982, p. 92), a metáfora da “moeda de troca” não significa apenas a troca de prazeres e dores por inteligência (como uma espécie de opção por uma vida ascética); mas, antes de tudo, significa que a vida filosófica, ou melhor, o exercício do filósofo, consiste não na redução ou acréscimo de prazeres e sim na seleção segundo um único e verdadeiro critério – que não a quantidade – mas o valor qualitativo dos prazeres atribuído pela razão: única e verdadeira moeda de troca. Por isso, o uso da expressão grega (μετὰ φρονήσεως) em 62b, logo após a passagem acima citada, a construção (meta + genitivo) só poderá indicar não os meios utilizados na execução de uma ação, mas sim o(s) modo(s) ou a(s) circunstância(s) de uma ação. Isso implica que não se pode compreender o significado da passagem como “comprando prazeres em troca de inteligência”, mas “comprando prazeres intelligentemente” (Cf. GOSLING & TAYLOR, 1982, p. 92). Podemos bem resumir o sentido que nos interessa ao ressaltar aqui o uso desse “gênero” que φρόνησις faz referência, particularmente, no que diz respeito à questão do prazer, com o que diz Marques (2016): “*Phronesis* não é mera competência técnica, nem estratégia prática, mas ambiente ou contexto de ressignificação, atitude reflexiva, filosofia, compreendida como esforço e busca argumentada, no sentido de se compreender as implicações ontológicas subjacentes as determinações que justificam diferentes valorações de prazeres e dores” (p. 257). Sobre isso, cf. SOUZA (2016, p.183-202) e BENITEZ (1999, p. 339ss).

que na disputa acerca da “vida boa” seria a disposição de pensar, ou a vida de pensamento, que parece ser superior e os termos respectivamente utilizados são: “φρόνεῖν” e “φρονήσεως”. Em determinados momentos da obra platônica, esse termo é apenas contado entre outros, mas aqui ele está em consonância com abordagem mais detalhada e criteriosa do termo que aparece no *Fédon*. Ela é um gênero que reúne todas essas atividades e Sócrates atenta-se em especificá-las (Cf. 19b, 21b9, 20, 60c-d), ela apresenta-se como rival à vida de prazer. Φρὸνεσις recobre no diálogo essa vastidão de sentidos, seja de inteligência (contato com essências, com o que sempre é), seja de forma de consciência (de si, ou da realidade), como também aquele sentido relacionado à virtude e ao valor. Todos os termos da lista socrática são ditos pelo próprio Sócrates como “aparentados” (συγγενῆ, 11b8), que ora significarão momentos de uma determinada gênese na qual a memória é quem conduz à inteligência, ora como espécies propriamente ditas de um mesmo gênero. Tudo dependerá dos objetivos da análise em questão, principalmente no tocante à análise dos prazeres (verdeiros/falsos, puros/impuros, bons/maus), o que geraria certa confusão entre os intérpretes numa primeira leitura rápida do diálogo. É o que detecta Benitez:

No campo adversário [sic. O de Sócrates] nós reencontramos τὸ φρονεῖν, τὸ νοεῖν, μεμνῆσθαι, δόξαν ὄρθην, κάληθεῖς λογισμούς (note-se que ἐπιστήμη não aparece nesse momento). Novamente, gostaríamos que em seguida esses elementos fossem distinguidos e ordenados, Platão parece decidido a reuni-los. Em conjunto, os verbos φρόνεῖν e νοεῖν são utilizados indiferentemente no *Filebo*, e o mesmo vale para os substantivos correspondentes: φρόνεσις e νοῦς. A vida defendida por Sócrates é descrita tanto com uma βίος τοῦ νοῦ, quanto como uma βίος τῆς φρονήσεως, sem que qualquer distinção seja feita. Por duas vezes Sócrates exige que memória e cálculo raciocinado sejam excluídos da vida de prazer, porque eles são componentes da vida intelectual e somente dela (21a-c, 60d). Essa confusão cria certos problemas: espírito, inteligência e saber diferem um do outro; a memória, que encontra-se ligada a ela, não é, no entanto, idêntica a nenhum daqueles e nem mesmo a opinião reta e o raciocínio verdadeiro. (1999, p. 339).

No momento, convém apenas destacar que a memória é ἄλογος enquanto conservação da sensação como também a opinião verdadeira<sup>116</sup> sobre sua efetiva percepção (consciência) de estar sentido prazer. Portanto, elas se opõem ao raciocínio (λογισμός), assim como este somado às outras duas se opõem à intelecção que diz respeito apenas ao inteligível. Todavia, como observa Dixsaut (2017), a contrariedade presente no gênero que constitui a φρόνεσις não exclui esse próprio pertencimento a um mesmo gênero, isto é, ao do

<sup>116</sup> Concordo nesse sentido com o que postula Casertano: “parece-me que nestes passos a opinião verdadeira à qual se faz referência, num primeiro sentido, é simplesmente a *consciência* do gozar. Como tal, é distinta da opinião verdadeira que entra em jogo dialético com a ciência, a *episteme*, que aparece em outros contextos dialéticos” (2010, p. 190).

intelecto. O que dista do discurso de Filebo do de Sócrates é que a série terminológica daquele soa em consonância, ao passo que a desse é vária e perfeitamente definível. Aspecto, como veremos, totalmente contestado por Sócrates, já que aquilo que Filebo postula como único pode apresentar não somente alterações de qualidade como também de intensidade, inumeráveis. (DIXSAUT, 2017, p. 263).

A possibilidade adotada por Sócrates de inserir seu discurso em uma notação temporal (memória: passado; raciocínio (*λογισμός*): futuro) confronta-se com o discurso de Filebo desprovido de uma notação tal. O prazer é incapaz de previsão, pois sua base assenta-se na experiência imediata do agradável. Passamos, então, do comparativo ao superlativo, uma vez que participar do pensamento é o que há de “mais vantajoso” segundo Sócrates, isto porque ele é capaz de se inserir na dinâmica do próprio tempo, pelos mecanismos diversos envolvidos na própria dimensão (humana) que é capaz de participar da *φρόνεσις*, seja pelo recurso da memória (passado), pela opinião verdadeira (resolução das decisões práticas do presente) e pelo raciocínio (cálculo e a previsão do futuro).

Nesse sentido, é necessário que Filebo se distancie da argumentação, que permaneça calado, de tal modo de que as questões atribuídas a ele sejam agora dirigidas a Protarco. O prazer não combate, nem ao menos é derrotado, como vemos no decorrer do diálogo, ele apenas se isenta do combate e, por isso, triunfa sem combater. Como nos lembra Dixsaut (2017), os versos da *Ilíada* de Homero proferidos por Diomedes à Afrodite, estando última ferida pela lança enquanto Diomedes a procurava no campo de batalha<sup>117</sup>. Diante disso é possível notar que o prazer triunfa sem combater, e, se ele adere a luta, é vencido.

A mudança dos discursos iniciais parece ter início quando Sócrates assim diz:

Soc.: Então é preciso que a verdade (*ταντὶ τάληθές*) sobre esse assunto (*περὶ αὐτῶν τρόπῳ*) seja, por todos os meios, delimitada (*περανθῆναι*).

Prot.: Sim é preciso.

Soc.: Vamos lá então. Com relação a isso, entremos em acordo (*διομολογησώμεθα*) sobre mais um ponto.

Prot.: Qual?

Soc.: Que agora cada um de nós tentará indicar o estado e a disposição da alma (*ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν* capaz de fornecer a todos os homens (*τὴν δυναμένην ἀνθρώποις*) uma vida feliz (*πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα*). Não é assim?

Prot.: Assim mesmo (11c9-d7).

<sup>117</sup> A autora refere-se ao seguinte verso: “Exclamou com forte Diomedes, corajosa em seu grito de guerra: – Retira-te, filha de Zeus, do combate e da luta! Acaso não te basta enganar (triunfar) as frágeis mulheres? Se tu pretendes frequentar a batalha, creio que estremecerás apenas em ouvir mencioná-la em um qualquer lugar” (*Hom. Il. 2. 5. 347-351*).

Permanecer naquele conflito anterior dos dois discursos só incorreria novamente em impasse, em aporia. Apenas com a mudança de interlocutor é possível esse acordo<sup>118</sup>; a primeira exigência (banal) de se atingir a verdade<sup>119</sup> sobre esses pontos muda a direção do inquérito, será necessário como nos diz Diès (1966) um “advogado mais dócil” (p. 8). No entanto, é essa mesma banalidade que torna possível a avaliação dos prazeres, sua “verdade ou falsidade”<sup>120</sup>. A luta se instaura não para que vençam um ou outro discurso, ou teses, como preferem alguns, mas para averiguar o que é “mais verdadeiro” é que se deve combater

<sup>118</sup> Creio que esse acordo deva ser lido em dois sentidos se recuperarmos o sentido que ele desempenha na filosofia platônica. Primeiramente, é necessário sair do impasse e, para tal, conciliar os discursos e colocá-los em um λόγος único é o que pressupõe qualquer discussão. No entanto, esse sentido do acordo também é colaborativo, não basta apenas submeter-se ao diálogo, mas também “dar razão” àquilo que é dito, reconhecendo as principais incoerências que seu discurso possa a vir a sofrer nesse mesmo processo dialógico. Dito de outro modo, é também imprescindível no curso da argumentação “estar de acordo consigo mesmo”, ter real conhecimento daquilo que é (e aqui sim) uma tese e que deve, então, ser defendida enquanto se é um interlocutor no processo dialógico (Basta retomarmos o sentido do ὁμολογεῖν em alguns dos demais diálogos: Ver Górg. (461b, 468e, 482d, 487e, 472b-c, 474a5, 495a5-9) e Teet. (154e1, 171d5) que atestam essa dupla especificidade do acordo). Sobre isso também é interessante retomar o que diz Boeri (2012): “este é um outro *dictum* crucial para Platão desde os primeiros diálogos: os acordos (*homología*) entre os falantes que pressupõem qualquer discussão e a coerência ou consistência (*homologia*) do discurso e os acordos (*homología*) prévios que pressupõem qualquer diálogo (...) o requisito da coerência é o que possibilita mostrar que alguém está em contradição (...) por isso é que no argumento dialógico não faz mal tomar como testemunha um terceiro, porém basta tomar por testemunha o próprio *lógos*. Em um verdadeiro diálogo, o decisivo não é que os falantes estejam ‘se testando’ uns aos outros (...) mas que sejam capazes de manter a coerência de seus argumentos e que, sobretudo, sejam capazes de revisar suas posições se o exame dialético assim o requerer. Uma condição necessária para que o diálogo funcione é que cada interlocutor sempre diga o que lhe parece ser verdade (...). Se a disposição de conservar uma atitude de colaboração diante do diálogo se elimina, não pode haver progresso na conversação filosófica e no processo educativo de que tal conversação é uma parte decisiva. O recusar-se a responder apropriadamente quando alguém é interrogado é acompanhado por um certo ‘espírito de ironia’, que caracteriza as técnicas sofísticas de discussão como opostas às filosóficas. Quem está disposto a responder apropriadamente, ao contrário, leva a sério o que se pergunta; este ‘levar a sério’ a conversação não apenas significa considerar seriamente a tese discutida e o assunto da discussão, mas também – e talvez o que é o mais importante – ser consciente do fato de que alguém deve se fazer responsável daquilo que se nega de suas próprias afirmações (esse é o modo de conservar a *homología* no diálogo), as quais pressupõem como ponto de partida certos “acordos” implícita ou explicitamente aceitos pelos falantes” (p. 159, n. 2).

<sup>119</sup> Como diz Casertano: “Num contexto dialógico ideal, cada dialogador apresenta-se como portador de uma verdade *sua*, na qual acredita e que defende com argumentos lógicos contra a tese do outro participante do diálogo. Não há, portanto, no início, uma verdade já dada com a qual se medir, mas há *mais do que uma verdade* e elas se enfrentam num plano, por assim dizer de paridade. Só no final se obterá (se obtiver) um acordo entre as teses contrapostas e se estabelecerá qual é o discurso verdadeiro, que poderá ser de um ou do outro dialogador, ou poderá ser também uma terceira tese encontrada e justificada no interior do diálogo vivo que se desenvolveu entre eles, como é o caso precisamente do *Filebo*” (2010, p. 186).

<sup>120</sup> Nas belas palavras de Dixsaut: “Então, ele [sic. Protarco] a isto: a vida, a alegria de viver, se encontrará submetida e subordinada ao conhecimento, à dialética e à vontade de verdade. Eros contra eros: aquele de Sócrates não é menos terrível que aquele de Filebo” (2017, p. 265-266).

conjuntamente e esse discurso só se torna mais estável por intermédio do acordo. (CASERTANO, 2010, p. 188)<sup>121</sup>. É sob essa característica que, aqui, podemos chamá-la sinérgica<sup>122</sup> que se funda o diálogo e que dista da pura disputa erística como nos mostrará Sócrates mais adiante no diálogo (15a-16b).

Fica claro a partir daqui a restrição de Sócrates feita ao debate que se dirige agora especificamente não a “todos os seres” (dentre eles animais, plantas), mas à vida humana, tão somente. A pergunta se caracteriza por tentar indicar o “estado” (ἕξις) e a “disposição” (διάθεσις) da alma (ψυχῆς) que será capaz de proporcionar aos homens a “vida feliz” (βίον εὐδαίμονα). Basta lembrar que o homem é o ser que participa da inteligência que reside na alma. Este é um primeiro aspecto a ser considerado<sup>123</sup>.

Um segundo aspecto importante é evitar conflitos inúteis, visto que a discussão sobre o bem já teria gerado impasses em outros momentos. Basta relembrarmos a discussão da *República* (aqui já citada) em que nem mesmo a inteligência, nem mesmo o prazer possuem os requisitos necessários para serem tidos como o bem (*R.* VII, 505b6). Esse bem agora deve ser uma outra coisa<sup>124</sup>, como já nos adianta Sócrates (11d11), e que ficará mais claro do que se trata essa “terceira coisa” no decorrer da argumentação<sup>125</sup>. Porém, não há outros concorrentes além da inteligência e do prazer. Se não há como afirmarmos com veemência o que seja o bem, que pelo menos possamos dizer no que consiste a “Vida boa” e o que faz com que ela seja portadora desse qualificativo, ou seja, o que a torna uma vida realmente boa. Não se trata, entretanto, de eliminar ou derrotar os dois discursos, mas de colocar ambos me perspectiva, analisáveis sob o domínio do λόγος.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> “Como se vê, todos os caracteres do dialogar socrático-platônico, tal como foram estabelecidos nos diálogos ditos ‘socráticos’ – a coragem do exame, a refutação que tem como fim não a vitória erística, mas uma investigação em comum, a concórdia que torna estável o resultado concordado – são também aqui, no Platão maduro, plenamente confirmados. A verdade e não a φιλονικία constitui sempre o horizonte e o fim do diálogo” (CASERTANO, 2010, p. 188).

<sup>122</sup> “O diálogo não será, portanto, um combate, mas uma verdadeira busca em comum, visando examinar o problema em-si e a construir uma posição correta” (DELCOMMINETTE, 2006, p. 39).

<sup>123</sup> “A discussão se inicia em um nível que pressupõe a localização do bem na alma” (DELCOMMINETTE, 2006, p. 37).

<sup>124</sup> Τὶ δᾶ τις κρείτων τούτων φανῆ; (11d11).

<sup>125</sup> Notomi (2010) relembra essa mesma perspectiva presente também no *Sofista* (250b7-d4): “Isso nos lembra um argumento semelhante no sofista. A investigação direta sobre o ser fica presa; Tanto o movimento como o resto são, mas ser não é movimento nem descanso; devemos procurar “uma terceira coisa ao lado dos dois” (p. 78).

<sup>126</sup> “Se dificilmente podemos dar uma resposta direta à pergunta anterior, qual dos dois é o bem, inteligência ou prazer, podemos examinar, em vez disso, qual é a boa vida e, além disso, o que faz a vida boa, em relação aos dois. Ao mudar as questões, o inquérito aborda o mesmo problema de forma diferente. Apesar do fracasso do diálogo entre Filebo e Sócrates, os seus dois candidatos não devem ser demitidos; nenhuma afirmação positiva será concluída sobre o bem, se ambos os candidatos forem simplesmente jogados fora. Por outro lado, a nova questão permite Protarco e Sócrates examinarem onde cada um está localizado em relação ao bem” (NOTOMI, 2010, p. 78).

Mas o que nesse contexto seria esse “estado” e essa “disposição”<sup>127</sup> citadas por Sócrates? Parece claro que não podemos tomar os dois termos como sinônimos, nem reduzi-los simplesmente a termos traduzíveis por “disposição”. Εξίν denotaria um estado, uma maneira de ser em sentido estrito (falso/verdadeiro), enquanto διάθεσιν diz respeito muito mais a uma consequência, a um resultado<sup>128</sup>. A alma não é o termo significativo, mas, sim, a felicidade<sup>129</sup>; não importa tanto mais a rejeição de que a felicidade consista na posse de bens exteriores como a saúde, a riqueza, a beleza, que para ambos interlocutores são meios, mas não fins.<sup>130</sup> Como atesta Gadamer (1983),

Assim a questão do bem na vida humana já possui uma compreensão antecipada de seu objeto, e assim oferece à investigação uma primeira orientação. O bem deve ser uma certa disposição (διάθεσις) ou também uma certa atitude (ἔξις) da alma que possa tornar “felizes” todos os homens. O bem é, portanto, concebido antecipadamente como uma certa compleição da alma. Não é, como o crê espontaneamente o senso comum, algo que o homem “possui” (compreensão vulgar de ἀγαθόν), mas uma modalidade de seu ser. Porque o homem é precisamente sua alma. A questão se apresenta a partir de então nesses termos: qual é a compleição da alma suscetível de trazer a todos os homens a “vida feliz”? A “felicidade” (εὐδαιμονία) não designa aqui um conteúdo determinado desse bem ao qual o homem aspira (no sentido onde, por exemplo, se possuiria uma alternativa entre a felicidade e

<sup>127</sup> O sentido aqui é mais próximo daquele de 64c7, da disposição que resulta da mistura bem constituída, e não ao significado proveniente do uso deliberado de ambos os termos mais adiante (como se pode notar em 32e3-9, 48a8, 42c2, 49e3).

<sup>128</sup> Dixsaut, ao nos dizer sobre isso, lembra Espeusipo que afirmava que a felicidade é “um estado acabado inherente a todos os seres naturais (ἔξιν είναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἐνουσίν), ou a posse dos bens” (ἔξις τῶν ἀγαθῶν) (2017, p. 266).

<sup>129</sup> Sobre isso nos lembra Bossi (2008): “Recordemos que o adjetivo *eudaimonia* não se aplica simplesmente a um sentimento subjetivo de satisfação senão a um estado objetivo harmonioso, ou saudável da alma. A palavra *eudaimonia* é composta de um prefixo *eu* (que significa “bom”) e da palavra *daimon* (divindade intermediária entre os deuses e heróis) que pode ser benigna ou maligna. Em geral, designa a boa parte ou lote que a cada um atribui o seu *daimon*. De modo que o conceito de *eudaimonia* está, de algum modo, relacionado com o prazer porque ambos supõem sentimentos subjetivos agradáveis, porém, enquanto o prazer encontra-se mais relacionado à sensibilidade, a *eudaimonia*, em Platão, se relaciona com uma certa satisfação da vida como um todo, que corresponde a um estado ordenado, saudável ou harmonioso da alma” (p. 229).

<sup>130</sup> Como afirma Delcommenette (2006), o bem não é identificado com a felicidade, mas à causa da felicidade. O bem é, portanto, essa posse que torna a vida feliz, e inversamente a felicidade é a posse do bem. Observemos que essa correlação entre o bem e a felicidade, ainda não determina nada sobre o conteúdo do bem, porque a felicidade também é tão indeterminada quanto ele nesse momento. Por outro lado, embora ela não seja uma identificação, ela nos autoriza a estabelecer num primeiro momento nossa busca pelo bem na busca pela felicidade, já desejar o bem é querer que ele nos pertença, isto é, desejar ser feliz (Cf. *Banquete*, 204e, 205a4). Veremos, no entanto, que essa coincidência entre desejo do bem e desejo da felicidade só poderá ser mantida até um certo ponto: com efeito, a felicidade só será acessível sob a condição de deixar de desejar-se a si própria, em si mesma, e de tender para o bem “em-si”. No entanto, mesmo essa superação da felicidade como objeto do desejo será baseada na busca pela felicidade, que pode, portanto, servir de guia preliminar (p. 36-37).

a virtude), mas retoma em geral ao mais alto grau do humanamente desejável, neste estado no qual nada mais “deixaria a desejar” (p. 166).

É interessante verificar que o termo *εὐδαιμονία* não é recorrente no diálogo, só constatamos sua presença no diálogo duas vezes, no trecho que anteriormente destacamos de 11d6, e em 14b7<sup>131</sup>, no qual Sócrates está criticando os intemperantes que são tomados por uma espécie de “loucura”<sup>132</sup> proporcionada pelos prazeres do corpo, acreditando serem os homens “mais felizes” (*εὐδαιμονέστατον*) do mundo. Creio que há razões para a ausência do termo: prazer e inteligência encontram-se subordinados àquilo que não é propriamente um conteúdo último (felicidade), mas, como ambos “prazer (gozo) e conhecimento” podem e devem contribuir para que uma vida possa se tornar uma vida feliz, uma “vida boa”. Prazer e pensamento estariam deste modo subordinados àquilo que constitui a felicidade e que não é um conteúdo formal, mas o problema geral da própria vida humana. Esse estado e disposição “felizes constituem num primeiro momento, apenas de maneira formal, uma “terceira coisa” (*τρίτων ἄλλο*, 14b4), ou possibilidade que se tornará possível graças a um “sonho” de Sócrates somente em 20b6, no qual prazer e inteligência passarão a disputar pelo “segundo prêmio. Passamos, portanto, do modo de vida de todos os seres para aquele em que podemos escolher, o que faz do prazer não o único bem comum a todos os eres vivos, mas, apenas preferência de alguns seres.

Como bem nos explica Dixsaut (2017), a felicidade

(...) é esse contentamento contínuo, esse *khairein* que traz certa maneira de viver, mas que não se confunde com ela e que só é distinto do que chamamos prazer por sua unidade e continuidade. Para dizer como Kant: ser feliz é necessariamente o desejo de ser todo acabado, ou seja, sensível, e para ser um ser sensível dotado de uma faculdade de prazer e de pena, a consciência que ele tem “do acordo da vida que acompanha sem interrupção toda a sua existência é a felicidade” (...) Todo ser vivo deseja o prazer, é mesmo isso que a maioria dos homens chamam de bem, e ninguém, diz o Sócrates do *Filebo*, aceitaria uma vida sem prazer. Reconhecê-lo, me parece, não é enunciar uma tese eudemonista, é constatar que para um ser vivo, a felicidade consiste em gozar a vida, Platão nunca contesta isso, mas se pergunta qual forma deve tomar a vida para que possamos dela gozar justamente (p. 282-283).

O diálogo prossegue e o questionamento é sobre a possibilidade de regular uma vida unicamente pela busca de um ou outro (prazer ou inteligência). Ou seja, qual modo de vida se deve escolher? Devemos fazer do prazer o único bem da vida (não mais de todos os

<sup>131</sup> Agradeço ao Prof. Fernando Mendonça por ter me chamado atenção sobre o breve número de ocorrências desse termo no diálogo, o que me levou a pensar que, por não ser um termo recorrente, Platão pudesse ter um propósito maior no diálogo em questão e que o sentido de felicidade aqui tratado estaria distante do que Aristóteles, por exemplo, concebe como felicidade na sua *Ética a Nicômaco*.

<sup>132</sup> Sobre os significados que esse termo adquire no diálogo, falarei mais adiante.

viventes), mas apenas preferência de alguns e só assim os dois modelos de vida podem ser confrontados por meio da dialética, a partir do momento em que as duas afirmações encontram-se em pólos opostos, agora sim sob forma de teses que se excluem mutuamente, ambas demonstradas como insuficientes. Propõe Sócrates: “para vós, então seria disposição de ter prazer (τοῦ χαίρειν), e para nós a de pensar (τοῦ φρονεῖν)?” (11d8-9).

Filebo então recusa a disputa, mesmo que agora a tese atribuída a Protarco demonstre-se vencedora, isto é, mesmo se ao longo da discussão essa vida se evidenciar como a disposição superior (o que já se pode entrever que não ocorrerá pela possibilidade de uma terceira coisa), transferindo-a aos cuidados de Protarco. De tal modo, aquele interlocutor já não possui autoridade alguma agora sobre a concordância (όμολογίας) ou não, entre Sócrates e o próprio Protarco (12a9-11). A atitude de Filebo é, deste modo, correta: se purificar (ἀφοσιοῦμαι) e invocar o testemunho (μαρτύρομαι) da própria deusa (αὐτὴ τῆν θεόν) (12b1-2). A pergunta importante que ecoa das linhas do *Górgias* (πῶς βιωτέον, 492d, 500c4) deveria agora ser tomada em sua questão fundamental e assegurar assim como afirma o discurso de Filebo aquilo que a realidade atesta, o prazer de gozar, o imediato da vida, o próprio χαίρειν, essa exigência profundamente humana da felicidade. Já não restam mais alternativas nem a moral do prazer, nem a justiça as quais teriam sido apresentadas na “séria questão” (sobre como se deve viver) do *Górgias*. Se pensamento e inteligência são ingredientes melhores em uma dada maneira de viver, se são os objetos preferíveis a qualquer outra coisa, por que não analisá-los *tout et court*? Não, o que se vê mais adiante é o desmembramento, a pluralização, o exame, baseado numa vontade de verdade. Mas, Sócrates, pelo contrário, não deixa de perseguir o prazer sobre essa essência de uma verdade tão sobre-humana a todo custo, mas Sócrates ainda pretende dar asas ao pensamento alçar vôo, teme que suas asas possam ser cortadas (DIXSAUT, 2017, p. 268).

O pensamento, como explica Dixsaut (2017), só se exerce à medida que estamos “mortos”, quando a questão sobre “como se deve viver” não é mais um problema com o qual devemos lidar (p. 268). O *Filebo* vai mais a fundo e retoma/confirmado o *Fédon*, o pensamento apresentado no *Filebo*, não é o que está em jogo realmente<sup>133</sup>, há um outro que se encontra na profundidade do diálogo, ele é extremamente poderoso, mas, no caso da composição, é mais prudente optar pela vida boa, que é justamente aquela misturada. Por enquanto isso basta para a nossa reflexão, cremos que no decorrer da argumentação ficarão mais claros, tanto os propósitos mais evidentes do diálogo quanto o “sentido mais aprofundado” que envolve tal reflexão. Continuemos o percurso, por hora, dando sequência à interpretação das demais partes do diálogo em questão. Como nada, absolutamente nada

<sup>133</sup> Dixsaut ainda diz, que em nenhum dos diálogos esse pensamento demonstraria tanto o seu poder (Cf. DIXSAUT, 2017, p. 268).

nos *diálogos*, é desprovido de significado, temos aqui mais um exemplo que exige atenção delicada. Assim parece a referência à deusa (‘Αφροδίτην): “sim, devemos tentar, começando com a própria deusa, que ele diz se chamar Afrodite, mas cujo mais verdadeiro nome é prazer” (12b7-9)<sup>134</sup>.

Mais adiante (12c1), Sócrates novamente retoma o mesmo discurso sobre seu “temor” em relação ao nome dos deuses<sup>135</sup> e agora, em relação a Afrodite, convém chamá-la do nome “que mais lhe agrada”. Do mesmo modo, Sócrates alerta à Protarco os perigos, nos quais ele próprio (Sócrates) incorre ao tentar examinar a natureza da deusa. É preciso, como diz Sócrates, “bem examinar”, “refletir bem” (12c5). A natureza (φύσιν ἔχει) do prazer é complexa (ποικίλον) (12c5-6). Embora, quando escutamos (ἀκούειν)<sup>136</sup> “prazer” ao ouvido ele parece simples (ἀπλος), algo único (ἐν τι), mas é algo complexo (ποικίλον) e, certamente, assume todo o tipo de formas (μορφὰς δὲ δήπου παντοίας εἰληφε) que são dessemelhantes (ἀνομοίους) umas às outras (τινα τρόπον ἀνομοίους ἀλλήλαις) (12c6-8).

O que podemos notar na passagem é que Sócrates parece fazer ressoar o preceito dos demais diálogos em relação à divindade, pois basta retomarmos a *República* (380dss). Ao dizer a palavra “deus”, segundo a própria teologia expressa naquele diálogo, designamos um ser privilegiado, de natureza única, desprovido de qualquer multiplicidade. Mas, quando se trata do prazer, lidamos com algo múltiplo e variado. Agora Platão faria Sócrates falar de um respeito ainda mais enigmático como nos diz Friedländer (2014, p. 1054). Se logo após isso, o discurso se desenvolve em torno da natureza do prazer, de sua essência múltipla, por conseguinte nada ele teria de divino. Nesse caso, como explicar essa conclusão negativa? E há ainda mais uma coisa a ser dita, a figura da “deusa” retorna à cena do diálogo em 26c, agora como doadora da ordem, como aquilo que dá limite a todas as coisas. Portanto, como se pode notar, não se trata apenas de um ornamento moral ou retórico quando o que está em questão é o próprio nome da “deusa”, a sua natureza. A partir daí, surgem algumas questões importantes: (i) Qual o sentido da alteração de Sócrates do nome da deusa? (ii) Há duas Afrodites ou dois significados que podemos atribuir à própria deusa? (iii) Filebo realmente se equivoca quanto ao nome de “sua” deusa?

É necessário, em um primeiro momento que lembremos a forma ambígua como Platão retrata a relação entre Sócrates e os deuses convencionais, fato notável nos diálogos<sup>137</sup>. Mas,

<sup>134</sup> “ΣΩ. Πειρατέον, ἀπ’ αὐτῆς δὴ τῆς θεοῦ, ἦν ὅδε Αφροδίτην μὲν λέγεσθαί φησι, τὸ δ’ ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα ‘Ηδονήν εἶναι’” (12b7-9).

<sup>135</sup> Basta tomarmos alguns diálogos: *Cra.* 400dss; *Euthph.* 12ass; *R. II*, 380dss; *Phdr.* 273 c8-9; *Ti.* 28 b3-4).

<sup>136</sup> Bravo nos diz que para os gregos os prazeres do ouvido, relacionados ao canto, aos belos discursos, são também tidos como prazeres de alta estima, assim como o do paladar e dos demais sentidos. Pra uma semântica e fisiologia dos prazeres mais detalhada (BRAVO, 2009, p. 13, 14, 33, 81, etc).

<sup>137</sup> Ver *Euthphr.* 6b-c; *Ap.* 26b-c, *Phd.* 118a, *Phdr.* 229css.

se podemos fazer uma afirmação genérica, ao mesmo tempo, e, em certo sentido, precisa, o uso que Platão faz da religião, ou melhor a compreensão que ele empresta ao religioso, manifesto pelas referências ainda constantes à mitologia não é o mesmo sentido atribuído pela tradição. Porém, Platão mantém a linguagem mítica e não vê outro meio de expor esse novo sentido, a não ser utilizando essa própria linguagem como instrumento para exposição desse novo modo de ver as questões religiosas. O que não significa uma suposta “opção” por uma forma ou outra capaz de expor um conteúdo de maneira mais eficaz, mas aproveitar esquemas de pensamento que configuram visões de mundo reconfigurando seus significados, para alterá-las profundamente<sup>138</sup>.

É preciso lembrar, como foi dito anteriormente acerca do *λόγος* de Filebo, que é apenas aquele da afirmação, que não contesta, apenas constata que o prazer é bom para todos se seres vivos. Ao abandonar a questão e atribuir a tarefa de dialogador a Protarco, ele (Filebo) não deseja submeter seu discurso à apreciação dialética. E, para tal, invoca a “própria deusa”. Como já evidenciamos, não há sequer alguma condenação ou censura de Sócrates a essa invocação. Muito pelo contrário, o próprio temor divino é correto, louvar a deusa, exaltá-la e é isso que deseja Filebo ao afirmar a própria agradabilidade do que consiste na natureza do bom (não do bem). Ao submeter-se ao dialogar, é necessário falar, mas Sócrates faz uso da exaltação e da glorificação, como ele mesmo diz, apenas por “gracejo”, por “ironia” (*σεμνύνων ἐν τῷ παιζειν ἔθορύβησα*, 28c), isto é, não para afirmar, exprimir, celebrar, mas para falar aquilo que é verdadeiramente. Ele (Sócrates) é quem pode incorrer em impiedade – e, por isso, é tomado de temor – se ousar exaltar a deusa deste modo. Por mais simples e óbvia que possa parecer a afirmação de Filebo, ela é de suma importância.

O temor socrático em relação aos deuses é mantido (isso explicaria nome de outra deusa: *Ηδονὴ*). A natureza dos deuses é única, e Sócrates não renega o preceito da *República*, porém o que está em jogo é essa “nova relação” entre o divino e humano, do qual ele (Sócrates) é o próprio exemplo, isto é, a relação entre o filósofo e o divino, que incide sobre o próprio deus. Por um lado o próprio Deus afirma a sabedoria de Sócrates, mas, por outro, diz que sua sabedoria assenta-se justamente num “saber do nada saber”. É

<sup>138</sup> Neste sentido são notáveis as contribuições de Bolzani (2008) ao analisar o que ele denomina como “tragicidade” e “anti-tragicidade” de Platão. No seu texto chama nossa atenção, partindo fundamentalmente da *Apologia* e do Oráculo de Delfos, ao procedimento platônico de retomar formas discursivas tradicionais para criticar as visões de mundo que as fundamentam, de modo a defender suas próprias ideias. O autor destaca, em dado momento, essa própria questão levantada no julgamento de Sócrates: a acusação de impiedade, o que demonstra como o sentido religioso é mantido por Sócrates, porém este reconfigura-se sob uma nova ordem, isto é, os esquemas de pensamentos são mantidos (teologia tradicional), porém, a filosofia de Sócrates insere-se nesta mesma tradição para criticá-la em vista de uma nova relação que se busca compreender e levar à compreensão entre o humano e o divino. Não há outro meio de inserir essa nova visão, segundo Platão, senão por meio do aproveitamento destas mesmas estruturas discursivas, para alterá-las profundamente.

investigando os pretensos sábios, que ele próprio (Sócrates) toma consciência do oráculo, ou se reconhece a si próprio, isto é, trata-se também de uma auto-investigação. O valor desse saber, ao longo do tempo, perde esse caráter meramente negativo e confirma a própria revelação do oráculo, pois não somente os pretensos sábios foram submetidos ao crivo da investigação, mas também o próprio deus é questionado nessa revelação. Ora, isso só é possível, a partir do momento em que uma nova relação entre o divino e o humano é pensada.

É Sócrates que não pode (ainda) concluir todo o sentido presente na figura de Afrodite. Isto porque o discurso de Filebo não é o discurso de Protarco, ele não é uma tese, por isso, interessa à Sócrates convocar a “descendência”<sup>139</sup> (múltipla) da deusa (única), e não apenas a “deusa” em si, única, que Filebo exalta. A correlação com a sequência da argumentação é imediata, o prazer será analisado em suas “espécies”, o prazer será desmembrado em sua “unidade”, pluralizado, colocado em exame, submetido à exigência socrática “sobre humana” (ou desumana) da verdade (DIXSAUT, 2017, p. 268).

Ora, esse fato atesta ainda mais que o diálogo é muito mais rico do que o debate escoliasta entre hedonismo e anti-hedonismo. Dixsaut (1999) nos lembra o caráter simétrico do diálogo, por um lado nos remete a textos clássicos, muito próximos ao que afirma Filebo, como o fragmento 1 de Mimnermo<sup>140</sup>: “que valor teria a vida e que alegria permaneceria sem a Afrodite áurea...”, também a mais bela das vidas descrita na *Odisseia* por Homero<sup>141</sup>, citada por Platão na *República*<sup>142</sup>, e o julgamento de Páris, simplificado por Sófocles (κρίσις), no qual Páris é posto como árbitro – tarefa a ele atribuída por Zeus – para escolher entre Athena e Afrodite<sup>143</sup>. Por outro lado, evidencia descrição platônica da *República*<sup>144</sup>, manifestada na indignação de Adimanto ao ver a forma como os homens concebem o prazer, como um

<sup>139</sup> Um dos atributos de Afrodite é ser protetora do Prazer, principalmente do prazer erótico, mas não apenas deste. Há outros sentidos que evocam a deusa Afrodite, como beleza, saúde, ordem, dentre outros. Mais adiante falo sobre como Platão irá jogar com esses vários sentidos que os homens nomeiam como sendo “Prazer”. Sobre isso, cf. BOSSI (2008, p. 237).

<sup>140</sup> Que vida, que prazer sem a áurea Afrodite?

Que eu morra, quando isto não me interessar mais:  
amor secreto e doces dons e leito –  
tais são da juventude as flores atraentes  
a homens e mulheres. Mas quando chega a dolorosa 5  
velhice, que faz similarmente vil e feio o homem,  
sempre em torno de seu peito ansiedades vis se enredam,  
e, olhando a luz do sol, ele não se deleita,  
mas é detestável aos meninos e desonrado às mulheres:  
assim repugnante o deus dispôs a velhice... (*Mimn. Fr.1*).

Utilizo a tradução de Ragusa (2008, p. 52-70).

<sup>141</sup> *Hom. Od.*, 9 , 9-11

<sup>142</sup> *R. III*, 390a-b

<sup>143</sup> *Hom. Il.* 2, 24, 25–30

<sup>144</sup> *R. II*, 363c-d

banquete eterno, uma embriaguez constante, assim como o caráter de degradação moral instaurado pelo uso desenfreado dos prazeres, a ponto de culminarmos no livro XI<sup>145</sup> da mesma obra com uma existência humana tão pouco humana, mais próxima do nível animalesco. A reflexão sobre a vida boa não consiste unicamente num julgamento moral, puramente hedonista, mas é, como nos diz a autora uma questão de gosto, refinada, diferente de um julgamento teórico e anti-hedonista<sup>146</sup> (p. 12).

No discurso de Filebo subjaz o *carpe diem*<sup>147</sup>, ele traduz o mesmo sentimento apresentado na elegia do poeta grego e esse prazer é um prazer erótico. A patrona de Filebo é, sem dúvida, aquela do desejo irrefreável, do gozo, da sedução, dos amores. Mas uma leitura dessa invocação divina (como teria feito Frede (1993) e Hackforth (1945)) nos faria talvez supor algumas contradições nesse próprio ato piedoso. Sócrates não rejeita, ou mesmo

---

<sup>145</sup> R. IX, 586a-b

<sup>146</sup> Torres Morales (2016) vai na mesma direção de Dixsaut ao fazer um levantamento considerável sobre a presença da poesia homérica em algumas das principais passagens do *Filebo*, sobretudo em se tratando das divindades míticas ali representadas. Cito na íntegra suas considerações sobre a presença de Afrodite no diálogo: “A intenção de Sócrates no início do diálogo anterior a de Filebo e a de Protarco será privar o prazer de sua vontade divina (de sua identificação com Afrodite) para analisá-lo como uma unidade que surge principalmente como uma experiência humana. Nesse sentido, um dos principais objetivos de Sócrates na primeira parte do diálogo será desmitificar ou ‘des-divinizar’ o prazer. Isso apenas significa que, em toda a sua pesquisa o prazer não pode ser mostrado como um elemento conectado com alguma ordem transcendente; de fato, no fim de sua análise, o prazer será identificado com ἀπείρων, uma realidade sem forma e sempre em mudança, elemento essencial da ordem cósmica (ver *Filebo*, 31a6-9; 53css.). Como acontece frequentemente, o exame platônico conecta - na cena dramática do diálogo - o humano com o divino e o cósmico para alcançar uma compreensão adequada das questões tratadas. A análise de Sócrates do prazer será desenvolvida e em certo sentido será seguida por Protarco, mas Filebo descansará em paz e permanecerá quase em silêncio o tempo todo. Ele permanecerá ao longo do diálogo como um seguidor piedoso de Afrodite: para ele o prazer deve ser identificado com essa divindade e o ilimitado. ‘Se não fosse de fato por natureza múltiplo tanto em quantidade quanto em intensidade, o prazer não seria totalmente bom’ (*Filebo*, 27e7-10). Filebo fez uma escolha, uma escolha pela vida de prazer entendida como uma simples e óbvia experiência (sempre maior e não menor, com alegria e sem dor), uma vida ilimitada sob os auspícios de Afrodite. A própria possibilidade do diálogo é construída sobre o fato de Protarco ainda não ter feito sua escolha definitiva. A relevância desse fato e a presença da divindade nele é o que permite traçar uma equivalência indireta importante entre Homero e Platão. Isto é, a divindade de Afrodite, é apresentada tanto no diálogo quanto no poema homérico (e, claro, em outras fontes da tradição grega) como um confronto, um confronto que tem que fazer em ambos os casos com uma escolha (...) esta escolha no diálogo pode ser um lembrete da escolha ou do julgamento de Páris, uma escolha que favoreceu a Afrodite perante de Hera e Atena e que no conto homérico trouxeram os atenienses a terrível guerra terrível contra Tróia (Il., 24, 25-30). De fato, também no diálogo Afrodite representa a origem do conflito entre os interlocutores. Ao longo de toda a sua jornada, Sócrates precisará persuadir e, em certo sentido, converter Protarco, a fim de mostrar-lhe que a melhor vida não é a que Filebo escolheu, dedicado aos prazeres ilimitados de Afrodite, mas uma vida dedicada a uma existência alegre moderada que reconhece seu caráter ilimitado no caminho correto” (p. 60-61).

<sup>147</sup> Sobre isso encontram-se notáveis explicações no artigo de Ragusa (2008, p. 52-70) e em suas traduções da poesia arcaica em que se encontram menções diretas à Afrodite e sua caracterização com o desejo, com o erótico, o sexo, e ao viço presente na beleza da juvenil.

se mostra descrente dos poderes e honras pertencentes à deusa de Filebo, ele a exalta, justamente por conceder testemunho de compreensão de tão poderosa deusa.

O medo de cair em blasfêmia ou impiedade é do próprio Sócrates, que pode ser assacado pela acusação de impiedade, caso não se compreenda o propósito da sua “desmistificação” desse sentido figurativo que envolve a “deusa” (ou o prazer). Dito de outro modo, ainda não é possível falar do divino e Sócrates irá se precaver disso, pois ele irá se utilizar desse esquema de pensamento (teológico tradicional) a não ser alterando a própria concepção (divina) que se possui do prazer e nada melhor do que discuti-lo dentro da estrutura mítica e, aqui, podemos ressaltar o caráter mimético no qual também se insere toda a obra platônica. É digno de nota ressaltar que o ἀπέιρων (gênero no qual o prazer será inserido) oferece a nós leitores um novo caminho para compreendermos nossa existência intermediária (entre a animalidade e a divindade), porque o ilimitado (*ἀπείρον*) é tanto um elemento da realidade cósmica quanto algo presente na alma humana. Quando Sócrates coloca o prazer em seu devido lugar na realidade, ele oferece um novo sentido à divindade, tornando-a aqui muito menos um princípio, uma realidade puramente dada, transcendente, aceita de forma inconteste (dogmática), do que um modelo para o homem que deve buscar alcançar a ordem e a harmonia de sua alma, pois disto decorre uma vida boa. Do mesmo modo, Sócrates joga com os sentidos contidos na figura da própria deusa, pois, ela não somente é patrona dos mais variados tipos de desejos, mas na sua natureza encontra-se a beleza proveniente da ordem, da saúde, isto é, da boa constituição, da harmonia, capaz de doar o limite necessário tanto na ordem do universo, quanto na constituição de uma vida propriamente humana<sup>148</sup>.

Sócrates deseja olhar “cara a cara” o prazer, retirar-lhe momentaneamente o estatuto áureo que lhe encobre, mostrar quão diverso é isso que nomeamos unicamente “prazer”, isto é, mostrar todas as “tonalidades” (e o exemplo das cores surge mais à frente) que esse desejo de prazer pode assumir. Lembremo-nos das distinções entre as duas Afrodites do discurso de Pausânias no *Banquete*. Platão não concebe duas deusas, nem altera a natureza da deusa (ao querer chamar Afrodite de Hedoné), que continua sendo única, a estrutura é a mesma, os significados também o são, mas tudo depende ao momento dialógico em questão, aos objetivos próprios da discussão em que se encontra em dado momento. A compreensão divina de Sócrates é ainda mais clara do que a tradicional, no entanto, essa mesma concepção

<sup>148</sup> Filebo solenemente presta juramento à sua deusa, neste caso, à Afrodite deusa do prazer. Podemos aqui também retomar o *Banquete* (180d-181a), no qual nos são dadas maiores observações sobre a deusa, um retrato duplo dessa divindade é apresentado no discurso de Pausânias. Temos por um lado a chamada Afrodite Celestial, e por outro a Afrodite Vulgar (Cf. PRADEAU, 2002, p. 238, n.4). Brisson (2005) explica-nos ainda mais sobre a presença de Afrodite junto a Eros naquele diálogo. Diz ainda que cada uma das duas Afrodites possuía um templo nos quais eram cultuadas pelos gregos. Sobre isso ver mais: (BRISSON, 2005, p. 41-43).

(teológica) como já dissemos, por ser ainda mais clara, é vista como distinta; Sócrates não deixa de crer, mas ele procura saber porque se deve crer deste modo e não de outro. É por isso que notamos esse “balé” entre termos, de Afrodite à Hedone, de Hedone à Afrodite e o “temor” justificando as diferenças demarcadas entre discursos, um para louvar, exprimir, celebrar, outro, para falar, para pôr em debate, em discussão. Diante das possíveis e reais acusações de impiedade e blasfêmia, Sócrates volta a justificar seu “ser piedoso”, invocando a divindade, segundo aquilo que o curso da argumentação julgou como necessário após a investigação (dialética) do verdadeiro caráter do prazer e do sentido (bom) que é necessário resgatar como já dissemos: esse sentido agora é o da ordem<sup>149</sup>, o qual não deixa de pertencer também à deusa do “belo Filebo” (ou melhor do “amante da força juvenil”).

Na continuação do diálogo, Sócrates considera que tanto homem temperante (*σοφροῦτα*) como o homem intemperante (*ἀκολασταίνοντα*) possuem prazer, mas não apenas esses dois, também aquele homem tolo (*ἀνοηταίνοντα*) e o homem que pensa (*φρονοῦτα*). O objeto do prazer, contudo, é diferente; o homem moderado se regozija em ser moderado (*σωφρονεῖν*), o homem tolo com as opiniões tolas e com as tolas expectativas (*ἀνοήτων δοξῶν καὶ ἐλπίδων μεστόν*), e o homem que pensa com a atividade de pensar (*φρονεῖν*) (12d1-4). Deste modo, o próprio Sócrates é quem questiona, de que modo poderíamos dizer que esses prazeres são semelhantes, sendo que o objeto de prazer de cada um difere uns dos outros, neste caso, só um homem tolo poderia crer nisso (11d5-6).

A resposta de Protarco é que tais prazeres encontram-se em situações opostas (*πραγμάτων ἐναντίων*), mas entre eles não podem ser opostos uns aos outros, pois não se poderiam chamá-los a todos de prazer? Não fariam parte de algo que genericamente podemos definir como sendo “prazer”? “O prazer, neste caso, não seria o que há de mais semelhante (*ὁμοιότατον*), idêntico em relação a si mesmo (*αὐτὸν ἐαυτῷ*)?” (11e1-2).

Sócrates responde utilizando as cores, dizendo que a mesma coisa pode ser exemplificada ao notar que uma cor é semelhante a uma cor. Isto significa dizer que Sócrates não contesta a natureza do prazer enquanto agradável, que em conjunto elas digam respeito àquilo que é agradável, o que será reafirmado daqui há pouco (13a). Podemos, assegura Sócrates, dizer que preto e branco são cores e que nada as diferenciaria enquanto ambas são cores, apesar de notarmos que elas contêm diferenças e que são até opostas umas das outras. Além do mais Sócrates acrescenta: “(...) uma figura também é uma figura”. Podemos

---

<sup>149</sup> Tal significado será realçado em 26b7 por Sócrates, semelhante ao que se encontra em Hesíodo (*Th. 937-975*). Diès reconhece em sua tradução essa mudança de sentido quando nos diz: “essa deusa não pode ser aquela Afrodite, não aquela Afrodite de Filebo, que seria apenas o prazer sem regra (...) mas aquela que Sócrates quer claramente distinguir (12c). Afrodite é mãe da Harmonia (Hes. *Th. 937, 975*), que tem como servas as Estações” (1966, p. 24, n.1).

notar aqui alguma relação com a passagem do *Mênون* (73e ss)<sup>150</sup>, porém se trata do inverso, a multiplicidade antes questionada naquele diálogo, agora adota aqui o lugar da análise. Em suma, Sócrates deseja decompor o que é isso que nós nomeamos em uma coisa única “prazer”<sup>151</sup>, mas agora lhe interessa dividi-la, compreendê-la por meio de uma análise pormenorizada de sua multiplicidade.

Sócrates então irá dizer em 13a1 que é pelo gênero (*γένει*) que elas são um todo (*πᾶν ἐν*), mas em suas partes (*μέρη*) desse todo elas são contrárias umas às outras e, ao mesmo tempo, algumas apresentam inúmeras diferenças entre si (*τὰ δὲ διαφορότητ' μηρίαν που τυγχάνει*). Do mesmo modo, o condutor da discussão recusa *prima facie* considerar os prazeres como unidade, insiste em considerar que as coisas opostas não devem ser conduzidas por ora a uma unidade. A justificativa é que alguns prazeres possam até se demonstrarem eles mesmos enquanto tais opostos a si mesmo (13a1-6).

O questionamento de Protarco é sobre a utilidade desse procedimento porque se deve agir sim, já que todos nomeiam (*όνοματι*) como algo único prazer. Sócrates explica que geralmente se nomeiam coisas dessemelhantes (*άνόμοια*) por um outro nome, apesar de serem elas uma única coisa (como é o caso já referido das cores, preto e branco são cores, mas, nomeamos o preto de ‘preto’ e não de ‘branco’). Protarco age da mesma maneira, pois ele afirma que todas as coisas prazerosas são boas (*ἀγαθὰ*) mas, essas coisas boas são dessemelhantes, contrárias e até más para alguns indivíduos, a despeito de todos eles nomearem essas coisas como boas. Quanto à indagação de Protarco, Sócrates a responde claramente: “Ora, nenhum argumento contesta (*ἀμφισβητεῖ*) o fato de que coisas prazerosas são prazerosas” (13a9-b1). De acordo com a argumentação subsequente, Sócrates diz que embora grande maioria das coisas prazerosas seja má, há também coisas prazerosas boas, contudo, a todas elas os indivíduos designam o qualitativo bom, mas se alguém vier a confrontá-los com argumentos, concordarão sobre essas coisas boas que são dessemelhantes. O importante aqui é reconhecer que a argumentação continua em círculos e recorre a uma petição de princípio resultante da argumentação lógica anteriormente desenvolvida. Aqueles indivíduos (moderado, tolo, pensante), todos eles sentem prazer e denominam os seus prazeres como bons, contudo, cada um deles sente prazer com algo distinto, por exemplo, o moderado considera que é bom ser moderado, sente prazer com isso. Confrontados uns com os outros, cada um desses diria que o seu prazer é bom e o do outro

<sup>150</sup> “Como em outro caso qualquer. Por exemplo, se queres, a respeito da redondez, eu diria que é uma figura não simplesmente que <é> uma figura. E diria assim, pela razão que há outras figuras” (*Men.* 73e3-6). O mesmo exemplo das cores é encontrado a seguir em 74c.

<sup>151</sup> Alguns intérpretes como Gosling (1975 pp. 76–78, 142) veem nesta passagem talvez um sinal de mudança no pensamento platônico, pois no *Mênon* (74c) a coisa única é preferida à multiplicidade, mas é necessário levar em conta o contexto em que se insere a passagem, isto é, os propósitos relativos à análise dos prazeres.

não, o que já demonstraria certa dificuldade em encontrar uma ideia única do que seja efetivamente a unidade “prazer”. Ora, o prazer do temperante é, assim, contrário ao do tolo, logo ele não é bom e sim mau. Ao que Sócrates questiona: “O que há, exatamente, de *mesmo* (grifo do tradutor), nos maus, assim como nos bons prazeres, para que seja possível chamar todos os prazeres de bons?” (13b3-5). Cada um dos interlocutores ainda defende, ambos, suas posições sem adotarem uma base comum, por isso, ainda resiste o impasse. Protarco ainda não comprehende os propósitos, ainda se apegava à questão definicional, tautológica até, prazer é prazer, e quando dissemos “prazer” implica dizer que algo é bom.

Podemos então dizer que Sócrates está disposto a combinar duas questões diferentes: (i) seria possível dividir o prazer em diferentes espécies, algumas delas dissemelhantes e até mesmo contrárias umas às outras? (ii) é possível distinguir prazeres bons de prazeres maus? Tais questões só serão separadas mais tarde como veremos, mas aqui elas ainda são analisadas conjuntamente. Protarco que até então não tinha manifestado sequer alguma objeção à argumentação precedente questiona: “supões que alguém, depois de manter que o prazer é o bem (*τὰ γαθόν*), aceitará pacientemente esta tua afirmação de que dentre os prazeres alguns são bons (*ἀγαθὰς*), e outros são maus?” (13b6-c2). Dirá Sócrates que pelo menos diria que eles são dissemelhantes (*ἀνομοίους*) e até opostos (13c3-4).

O próprio Sócrates reconhece o andar em círculos do argumento porquê de novo o argumento vem à tona e novamente se insiste que o prazer enquanto prazer não se diferencia, são todos “prazer”, conforme os exemplos já dados anteriormente. Quando Protarco se dá conta da combinação de duas coisas distintas por Sócrates, ele tenta recuar à divisão. Mesmo reconhecendo que há diferentes tipos (espécies) de prazer, não aceita que se divida o prazer, apesar das múltiplas instâncias de prazeres, ele é incapaz de aceitar a divisão da unidade “prazer”. Ele se recusa à dialética do prazer, dito de outro modo, há uma dificuldade por parte desse interlocutor em reconhecer os “intermediários”<sup>152</sup>; segundo ele, ou é prazer ou não, não importa se o prazer do temperante é a moderação, ou se o prazer do tolo são as opiniões tolas, todos são prazeres, diferentes, mas todos prazeres.

A rejeição de Sócrates por esse tipo de recurso parece mais uma discussão, uma disputa de “iniciantes”, “que se perde e naufraga”<sup>153</sup> do que um discurso que segue determinada “rota” em vista de pontos comuns. Talvez seriam necessárias abdicações recíprocas; é o que Sócrates propõe a seu interlocutor (13d3-8). A questão então é invertida, e do mesmo modo Sócrates forja um questionamento, agora, em relação ao conhecimento afirmando que eles deverão passar pelo mesmo processo. A investigação é similar, do mesmo

<sup>152</sup> Ficará mais evidente o termo aqui utilizado em nossa argumentação posterior de 16d, referente ao “dom dos deuses”.

<sup>153</sup> Muniz (2012) faz uma nota (n.11) em que referencia o caráter divino da atividade dialética, como busca pelo que é estável, que não muda, por isso, também chamada de divina.

modo não podemos dizer que os conhecimentos não se diferem entre si, que são dessemelhantes (ἀνόμοιοί), os mesmos conhecimentos e ciências (φρόνησίς καὶ ἐπιστήμη), diz Sócrates (13e4-7), que anteriormente ele teria dito que são bons (ἀγαθὰ) e que são bens (ἀγαθόν).

Soc.: Tomados em conjunto (συνάπτασαι), os conhecimentos (ἐπιστῆμαι) parecem (δόξουσιν) múltiplos (πολλάί), e alguns deles, dessemelhantes (ἀνομοιοί) entre si (αύτῶν ἀλλήλαις). Mas, no caso de alguns se revelarem até mesmo opostos (ἐναντίαι), estaria eu à altura da nossa discussão (διαλήγεσθαι) se, temendo isso, afirmasse que um conhecimento não é, de modo algum, dessemelhante de um conhecimento? E então, nosso discurso não se perderia como um mito perece (ἀπολόμενος)<sup>154</sup>, e estaríamos são e salvos (σωζοίμεθα), mas graças a um absurdo (ἀλογίας)? (13e9-14a5).

<sup>154</sup> Bernadete é o único, de acordo com meu conhecimento, a tratar dessa expressão nas traduções dos diálogos: “O provérbio ‘o mito se perdeu’ tem três diferentes explanações entre os *scholars* de Platão. Aqui, se diz que foi aplicado aos que não estavam prestando atenção ao que estava sendo dito. Em *Teeteto* 164d, é dito que foi aplicado àqueles que não colocam limites (*peras*) na sua argumentação; e, no final da *República* (621b), Proclo possui uma interpretação da expressão socrática ‘o mito nos salvou’ que ‘o mito se perdeu’ referem-se ao fato de que os mitos são algo tão desinteressado por quanto falam de algo que não existem” (1993, p. 5, n.14). No entanto, talvez seja necessário discordar desse sentido de suposta desatenção e também das considerações levantadas por Proclo. Brisson (1999), em um importante estudo sobre os mitos e sua presença nos diálogos platônicos, irá demonstrar recorrendo aos manuscritos e às coleções bizantinas que o sentido aqui é realmente aquele que se refere à uma discussão que não possui fim, que não possui limite. O que faz todo o sentido se analisarmos a passagem. Mas, antes de explicar o sentido da expressão, o estudioso francês recorre à presença dos dois verbos (que no *Filebo* aparecem conjuntamente), são eles: ἀπολλυται (perecer) e σώζειν (salvar) que quando aparecem juntos retomam o proverbo (οἴχοιτο) termo omitido pela tradução brasileira. Verbos que aparecem em outras obras (*R. X*, 621b-c1, *Tht.* 164d8-10, *Lg. I*, 645b1-2) e evocam esse sentido proverbial “o mito perece” “o “mito nos teria salvo”, contida na expressão do *Filebo*: “(...) ὁ λόγος ὥσπερ μῆθος ἀπολόμενος οἴχοιτο, αὐτοὶ δὲ σωζοίμεθα ἐπί τινος ἀλογίας” (14a4-5). A mesma expressão, segundo Brisson, está relacionada com o sentido “mito sem cabeça” (ακέφαλος μῆθος), logo ele resume o sentido da expressão: “(...) expressão proverbial referente a uma história [mito] que não possui um fim” (1999, p. 61). O estudioso explica mais dizendo que popularmente o mito, assim como qualquer discurso, é comparado com um ser vivo, com um corpo vivo, que não pode se encontrar desordenado, não seria normal ver um corpo perambulando sem cabeça, por isso, um mito (ou um discurso) deve ser capaz de dizer o que tem de dizer até o fim. Isso, nos dirigiria a duas questões importantes: àquilo que o mito deve falar e àquilo que ele deve deixar de falar. Um mito é reavivado quando aquilo a que se relaciona e reformula possui o pretexto de ser imortal (BRISSON, 1999, p. 61). Nesse sentido, é necessário compor um discurso que tenha sentido, como um corpo vivo bem estruturado, e não algo infinito sem pé e nem cabeça. Não por acaso, em 64a, Sócrates irá afirmar que todo o discurso teria conduzido a ambos interlocutores a uma “bela ordem incorpórea”. Muniz (2007, p. 113-123) teria reconhecido em outro texto essa semelhança, mas se esquece de evocar nessa passagem (14a) o que validaria ainda mais sua defesa de que o diálogo possui uma ordem invisível, mas visivelmente aparenta ser desordenado aos intérpretes. Para tal, ele recorre ao *Fedro* (264c) que recorre a este mesmo significado: todo discurso deve se assemelhar a um corpo vivo, dotado de ordem, compondo um todo unificado.

Protarco demonstra-se satisfeito com o suposto pé de igualde em que são colocados ambos os discursos (14a6-9). Digo ‘suposto’ porque Sócrates apela apenas à possibilidade de divisão entre conhecimentos semelhantes e conhecimentos dessemelhantes e a possibilidade de conhecimentos contrários, mas não submete os conhecimentos à divisão entre bons e maus. O que de fato veremos bem mais adiante é que todos os conhecimentos serão considerados bons, puros, o que não significa dizer que não serão ordenados de acordo com seu maior ou menor grau de bondade, o que apresenta certa semelhança com a divisão inicial entre prazeres bons e maus. Resta saber se o critério utilizado será o mesmo. Mas, por ora não devemos ainda tratar disso.

Na discussão atual, é pertinente a Sócrates distinguir os prazeres entre bons e maus prazeres, mas esse tipo de divisão não decorre necessariamente da divisão em espécies do prazer. Ao dizer que o prazer possui espécies dentre um mesmo gênero, não somos obrigados a fazer uma distinção entre prazeres bons prazeres maus. Mas tudo indica que esta é a postura assumida no decorrer da argumentação. A divisão dos prazeres em espécies não pode ser realizada antes de examinarmos uma divisão em relação a sua bondade. Não é possível operá-la sem que assumamos que o prazer não é idêntico ao bem. Por isso, duas questões novamente se apresentam: (i) o prazer é idêntico ao bem? E ainda, (ii) o que é o bem? (Cf. 13c14b).

Note-se que nada ainda foi adiantado, nenhum dos dois prazer e inteligência perderam a batalha ainda. Primeiramente convém analisar se o prazer é essencialmente o bem e, em segundo lugar, se alguns prazeres são bons e outros são maus e ainda, em terceiro, se o prazer é idêntico ao bem. Isso significa apenas dizer que se podemos considerar todos os prazeres como bons ou a apenas alguns deles, para tal, devemos saber o que é o bem em si mesmo. O mesmo deve ser feito com relação aos conhecimentos: podemos predicá-los todos como bons ou apenas alguns deles. Em caso de não identidade ao bem reconhecida em ambos (prazer e conhecimento) devemos buscar uma terceira coisa. É o que diz Sócrates:

Soc.: Bem, Protarco, sem ocultar então a diferença entre a tua e a minha, mas expondo-a à visão de todos, vamos ousar ver se, ao serem examinadas (*έλεγχόμενοι*), podem elas nos indicar se devemos chamar de bem (*τάγαθόν*) prazer (*ήδονήν*) ou o pensamento (*φρόνησιν*) ou uma terceira coisa (*ή τι τρίτον ἄλλο εῖναι*). Pois certamente agora não entramos na disputa (*φιλονικοῦμεν*) para dar vitória ao que eu defendo (*ὅπως ἄγω τίθεμαι*) ou ao que tu defendes (*ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα*). Devemos, sim, combater juntos, e aliados (*συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω*) ao mais verdadeiro (*τῷ δ' ἀληθεστάτῳ*) (14b1-b7).

É somente depois disso que será possível fazer uma distinção entre prazeres bons e maus. Apenas se for demonstrado que a proposição o bem é idêntico ao prazer é equivocada.

Como bem nota Delcommnette, “isso significa igualmente que o método de coleta e divisão não pode ser de alguma ajuda na determinação da natureza do bem, uma vez que o único uso relevante que poderíamos fazer do problema do bem pressupõe que a natureza disso já teria sido determinada” (DELCOMMINETTE, 2006, p. 44). Sócrates parece então estar preocupado com a questão metodológica, algo que será desenvolvido logo a seguir, mas a própria artificialidade do método é algo consciente e tornará capaz de entrelaçar a questão metodológica com as questões éticas, algo que veremos bem mais adiante no diálogo.

O que se pode notar neste início de diálogo é toda uma tentativa de Sócrates em oferecer à discussão uma característica propriamente dialética ao estruturá-la segundo os objetivos maiores que a discussão possa vir a alcançar. Portanto, a escolha do método não é algo casual, mas deliberada em função dos objetivos, de tal modo já é possível notar, ainda que implicitamente, que os aspectos metodológicos e éticos da questão estão condicionados mutuamente (DELCOMMINETTE, 2006, p. 49).

Essa parte do diálogo talvez seja uma das que mais colocam embaraço os leitores do texto<sup>155</sup>: aquele “purgatório”, como já apontamos, que Frede (1993, p. 13) faz menção e que torna o diálogo complexo e a respeito do qual muito se discutiu e se discute ainda hoje. Afirmadas as diferenças entre prazeres e conhecimentos, essa mesma unidade a qual nos referimos ao nomear algo como prazer e conhecimento evoca a clássica e controversa discussão do problema da unidade e da multiplicidade. Como diz o próprio Sócrates no diálogo, “aquela [questão] que causa problemas para todos os seres humanos, quer queiram, como alguns querem, quer não queiram, como às vezes não queiram” (14c4-5). Que questão seria essa? Nos responde Sócrates: “(...) a tese surpreendente por natureza, que agora há pouco encontramos por acaso: ‘que o múltiplo seja *um* e o *um* seja múltiplo (Ἐ γὰρ δὴ τὰ πελλὰ εἴναι καὶ τὸ ἔω πολλὰ)” (14c8-9). Não há como ser contestado (ἀμφισβητῆσαι) qualquer *um* que sustente (τιθεμένω) qualquer uma das duas posições (14c9-10).

Como nos diz Dixsaut (2001 p. 289), estamos em um “terreno conhecido”, isto é, aquele que coloca em discussão a possibilidade de algo possuir simultaneamente posições

<sup>155</sup> A literatura interpretativa deste momento do diálogo é tão vasta que chega a ser impossível tratar de cada um dos comentadores pormenorizadamente, até porque muitos divergem entre si seja totalmente, seja em algumas partes. Pretendo lidar apenas com alguns comentários que são pertinentes e que, de certo modo, coadunam com a interpretação que procuro aqui defender, alguns os quais sigo bem de perto: Friedländer (2004); Striker (1970); Shiner (1974); Gosling (1975); Casper (1977); Hahn (1978); Moravcsik (2006); Dancy (1984); Benitez (1989); Davidson (1990); Hampton (1990); Mirhady (1992); De Chiara-Quenzer (1993); Barker (1996); Meinwald (1996); Frede (1997); Frede (1993); Carpenter (2009); Dixsaut (2001); Delcommnette (2006); Muniz & Rudebusch (2004, 2007). Até porque, neste momento, embora seja importante para a compreensão do diálogo, não é o alvo da minha análise do texto, dos temas propriamente que me são caros neste trabalho, como a dialetização dos prazeres; a discussão aqui se centra em torno do método, algo que tem desafiado leitores contemporâneos do diálogo. A meu ver, ele está a serviço da dialética, é mais uma de suas propriedades, sobre esse debate falarei mais adiante.

contrárias, essa é uma das dificuldades que conduz Sócrates a postular as Formas, resolvendo a questão pela participação (*Phd.* 102ass, *R.* 523e-525a, *Tht.* 154c). Ou seja, trata-se de um problema fundamental já bastante discutido, mas o que vemos parece ser um certo descaso ou “esnobismo” por parte de Sócrates em relação à questão como teria bem reconhecido Frede (1993, p. 20-21). Para tal, uma justificativa plausível seria recorrer ao *Parmênides* (128-6, 130a), em que Sócrates rejeita esta espécie de “discussão infantil” e fácil (παιδαριώδη καὶ ράδια, 14d7) para tratar de tão importantes paradoxos, partindo de coisas individuais (como se diz em *Prm.* 130c5-7 das absurdidades praticadas em relação às Formas, quando se pretende alcançar uma Forma de coisas em *devir*, de coisas desprezíveis e vis, como a forma da lama, do cabelo, da sujeira, e outras mais), e para tal a resposta é muito semelhante àquela apresentada naquele diálogo (*Prm.* 130d3-9).

Protarco não deixa de descrever essa mesma visão “banalizada” (δεδημευμένα)<sup>156</sup> da divisão, utilizando a si próprio como exemplo, ele mesmo sendo *um* por natureza, é também múltiplo, alto e baixo, pesado e leve e várias coisas desse tipo (14d1-3). Contudo, esse problema não deixa de ser importante, pois trata-se de algo presente em outros diálogos, nos quais o problema já foi discutido. A questão da multiplicidade de predicações dos sensíveis a um ser particular já foi algo recorrente<sup>157</sup>, e a hipótese da participação nas Formas se destina justamente a resolver esse problema, como dissemos anteriormente. A fala de Protarco citada anteriormente (14d1-3) é relevante nesse sentido porque ela retoma essa questão. Podemos compreendê-la de duas formas: (i) como limitante ao problema da oposição entre contrários; ou (ii) como inclusão dessas oposições como em casos particulares de multiplicidade<sup>158</sup>. Todavia, como bem notou Delcommenette (2006), o segundo sentido parece mais próximo à temática em torno dessa argumentação, uma vez que será relevante pensar a divisão em um sentido abstrato ou “inteligível” e não puramente “sensível” (p. 52). Como anteriormente dito,

<sup>156</sup> Delcommenette (2006) critica aqueles comentadores (referindo-se a Jackson (1882) e Dancy (1984)) que acreditam que os qualificativos “banal”, “pueril”, “fácil” atribuídos a esse problema (predicação dos sensíveis) denote alguma mudança no pensamento de Platão acerca da relevância do problema, já que em outros diálogos ele teria ganhado destaque, alcançado determinada relevância. Todavia, somos obrigados a concordar com esse autor, que a crítica aqui tem um outro sentido; vale lembrar que esta divisão tida como banal já foi rejeitada em outras obras pela recorrência à hipótese das Formas, isto só significa que o propósito demonstrado por Platão seria o mesmo realçado por ele no início do *Parmênides*, ou seja, agora é necessário tratar da divisão de um ponto de vista dialético e não banal, modo apenas pelo qual a discussão sobre os temas tidos como “sérios” irá avançar. Algo, que como veremos, uma discussão entre “jovens” deverá se ater (p. 53-54).

<sup>157</sup> Cf. *Sph.* 251ass.

<sup>158</sup> Algo notado por Frede (1993, p. 21) a partir do duplo sentido desempenhado pela partícula καὶ no trecho referido. Vejam: “ΠΡΩ. Ἀρ' οὖν λέγεις ὅταν τις ἔμε φῇ Πρώταρχον ἔνα γεγνότα φύσει πολλοὺς εῖναι πάλιν τοὺς ἔμε καὶ ἐναντίους ἀλλήλοις, μέγαν καὶ σμικρὸν τιθέμενος καὶ βαρὺν καὶ κούφον τὸν αὐτὸν καὶ ἄλλα μυρία;” (14c11-d3).

o modo como Sócrates responde às objeções de Zenão no *Parmênides* é consoante com o que se apresenta aqui no *Filebo* como bem resume Delcommnette (2006):

O fato de que várias qualidades, e até mesmo qualidades opostas, possam predicadas a um ser sensível pode ser explicado pelo fato de que ele participa de diferentes Idéias, de tal forma que cada uma delas é, por sua vez, apenas aquilo que é. Deste modo, o fato de que um ser sensível possa receber predicados contrários não implica a menor contradição, porque cada predicho corresponde a uma relação particular sob a qual esse ser é considerado, a saber em relação à sua participação nesta ou naquela Ideia, enquanto que a contradição apenas pode acontecer entre predicados que qualificam algo segundo a mesma relação. Então, Platão geralmente lida com esse tipo de problema do um e do múltiplo ao separar um e múltiplo e por colocá-los em dois níveis ontológicos diferentes – o um no nível sensível, e o múltiplo no nível inteligível (p. 53).

Da mesma maneira, Sócrates apresenta sua crítica a esse tipo de divisão anteriormente descrito por seu interlocutor, atribuindo a ela os mesmos qualificativos antes destinados no *Parmênides*. Quando alguém se põe a dividir em “membros ou partes” algo por meio do discurso (ὅταν τις ἐκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἄμα μέρη διελών τῷ λόγῳ) e atesta que por meio da reunião dessas partes se tenha chegado ao *um*, não lhe faltam pessoas a dizer que se trata de algo ridículo, afirmando “monstruosidades” como a sentença de que o “um é múltiplo e ilimitado (Ἐν ὡς πολλά ἔστι καὶ ἄπειρα) ou que o múltiplo é apenas um (πολλὰ ὡς ἐν μόνον) (14e3-4).

Esse é um dos principais obstáculos impostos à atividade dialética que deve distinguir pelo discurso os membros que são, ao mesmo tempo, partes de uma determinada coisa. Qual seria então a forma correta de se utilizar a divisão, que não seja essa das coisas que nascem e perecem, já que não se trata de uma “divisão banal” que nem sequer deve ser levada em conta<sup>159</sup>.

Soc.: É quando, meu jovem, alguém coloca o *um*, mas não aquele do qual agora há pouco falamos, das coisas que vêm a ser e perecem – pois, neste caso, chegou-se à admissão que esse tipo de *um*, ao qual nos referimos há pouco, não precisa ser refutado. Mas, sim, quando alguém tenta colocar o

<sup>159</sup> Como comenta Delcommnette (2006), “de qualquer modo, esse tipo de problema do um e do múltiplo não é pertinente para a pesquisa atual, porque ele não concerne a um bom tipo de predicação. Com efeito, o tipo de declaração que Sócrates e Protarco estão lidando não consiste em predicar múltiplas qualidades de um ser particular – por exemplo ‘eu, Protarco’ – mas em predicar múltiplos termos gerais, possivelmente contraditórios, de outros termos gerais por exemplo quando se diz ‘o prazer é bom’ ou ‘o prazer é ruim’. A aparente contradição entre estes dois enunciados, que torna o prazer tanto um como múltiplo, apenas pode ser resolvida daquele mesmo modo anterior, ou seja, colocando o um e o múltiplo em dois níveis ontológicos diferentes, porque isso novamente nos conduziria a uma regressão ao infinito: cada predicho, podia, ele mesmo, ser qualificado de maneiras opostas, o que nos forçaria a introduzir uma outra distinção entre dois níveis ontológicos, e assim por diante *ad infinitum*. Pelo contrário, devemos compreender como um termo geral como ‘prazer’ pode ser tanto um quanto múltiplo no mesmo nível ontológico, isto é, no nível inteligível” (p. 54).

homem, como *um*, o boi como *um*, o belo como *um* e o bem como *um*. É sobre essas *hênadas* e sobre coisas desse tipo que muito rigor aliado à divisão gera controvérsia.

Prot.: Como?

ΣΩ. Ὁπόταν, ὡς παῖ, τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν. ἐνταυθοῦ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιουτον ἐν, ὅπερ εἴπομεν νυνδή, σθγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις ἔνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἔνα καὶ τὸ καλόν ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν ποιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

ΠΡΩ. Πῶς; (15a1-8)

Aqui mais uma vez o paralelismo com o *Parmênides* é visível. Não há nada de espantoso em alguém dizer que os sensíveis são simultaneamente *um* múltiplos, não haveria nada de espantoso aí, como diz Sócrates: “(...) diremos que ele demonstra que algo é múltiplas coisas e *um*, não que o *um* é múltiplas coisas, nem que o múltiplo é *um*, e que não diz nada de espantoso, mas coisas com que todos concordaríamos” (129d5-8), mas dizer que os gêneros e as formas são afetadas por contrários, isso sim seria espantoso. Se alguém separa as formas mesmas em si mesmas umas das outras, demonstrando que podem ser misturadas e separadas, isso sim demonstraria espanto (129 c4-d6). A aparente contradição não nos deve levar a considerar uma diferença, tudo que nosso diálogo diz é que devemos fugir desses paradoxos, porque agora (no *Filebo*) o múltiplo não corresponde a predicados contrários, mas a partes que são, ao mesmo tempo, membros e que fazem parte de um mesmo nível ontológico, isto é, ao sensível. No *Filebo*, os predicados contrários *um* e múltiplo dizem respeito àquilo que são em si mesmos. Já não podemos separá-los em dois níveis ontológicos diferentes, mas devemos analisá-los em um mesmo nível: o inteligível. Devemos, pois, considerá-los como duas ideias diferentes segundo uma relação de participação às quais uma mesma coisa deve ser considerada. *Um* e múltiplo pertencem ambos a um mesmo nível ontológico, tanto no sensível, enquanto um todo composto de partes, quanto no inteligível em termos da relação de participação no *um* e no múltiplo.

A abordagem contida na passagem supracitada é extremamente relevante para a compreensão do sentido da argumentação, como também do que se segue. Não se trata de desmerecer a questão, mesmo que os qualificativos utilizados não sejam os melhores, mas, sim, de utilizar uma discussão que era também complexa e que agora passa a ser vista de maneira mais simples analogamente às questões sérias, por isso, a linguagem utilizada é a mesma, embora os níveis ontológicos sejam diferentes. Mesmo que a discussão anterior seja vista como “pueril” ela já prepara o terreno para as considerações acerca do método que serão desenvolvidas logo a seguir e os problemas mais sérios do *um* e do múltiplo.

Dixsaut (2001) nos chama atenção quanto a presença do verbo *τίθηται*, *τίθεσθαι* (Cf. 15a2, 15a5) (postular/colocar). As unidades a serem divididas não são dadas, mas deverão

ainda serem postuladas. Tanto bem, como belo, se encontram no mesmo plano que o boi e o homem (neste caso, omite-se o artigo). Os últimos são seres em *devir*, são os homens e os bois. Ao serem colocados como unidades, oferece-lhes um modo de ser (essência) que lhes configura como termos pensáveis, estruturáveis, divisíveis. De tal forma, dessas hênadas, seria possível dizer já num primeiro momento que essas são Formas (p. 290). Sobre isso, ela ainda diz:

Isto é verdade, mas insuficiente diante de uma abordagem adequada do texto: o problema é o embaraço criado pela identidade do uno e do múltiplo, identidade que é a condição de todo *lógos* (discurso), dito de outro modo, de toda linguagem e de todo o pensamento. Não é aceitável dizer que o homem é o bem, ou que o homem é o belo, isto implicaria restringir um ou outro. No entanto, como essas unidades podem ser tidas como unhas, e divisíveis, e, portanto, múltiplas? Submeter as unidades a uma divisão imediata é algo problemático (DIXSAUT, 2001, p. 291).

Como se pode notar a própria origem dessas unidades é controversa, assim como o modo como Sócrates, a seguir, descreve os problemas relacionados a tais unidades. Talvez, esse seja uma das passagens mais complicadas do texto:

Soc.: Em primeiro lugar, é preciso supor se tais *unidades* realmente existem; em seguida, como essas – cada uma sendo sempre a mesma e não submetida nem ao vir a ser nem ao deixar de ser – são, entretanto, seguramente essa *uma*; e se devemos supor, depois disso, que nas coisas que vêm a ser e são ilimitadas, ela se dispersa e se torna múltipla ou se mantém um todo separado de si mesmo – o que pareceria a coisa mais impossível de todas: a mesma coisa *uma* vindo a ser simultaneamente no *um* e no múltiplo. São esses os problemas sobre esse tipo de *um* e múltiplo, Protagoro, – não aqueles outros – que, quando não se chega a um belo acordo sobre eles, causam todo tipo de aporia, mas, quando se chega, tem-se um caminho sem obstáculos (15b1-c4)

ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὕσας: εἴτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ απείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονοῦαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, ὁ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταύτὸν καὶ ἐν ἄμα ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. ταῦτ' ἔστι τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν καὶ πολλά, ἀλλ' οὐκ ἐκείνα, ὡς Πρώταρχε ἀπάστης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὄμολογηθέντα καὶ εὔπορίας [ἄν] αὖ καλῶς (15b1-c4)

A passagem colocou em dúvida durante séculos muitos estudiosos<sup>160</sup> ao ponto de postularem três indagações: quantos problemas são mencionados no mesmo trecho? Quais

<sup>160</sup> Entre o grupo dos partidários de duas questões encontram-se: Hackforth (1945), Frede (1993), Waterfield (1982), Casertano (1989). No grupo daqueles que defendem três questões: Hahn (1978),

problemas são esses? E que relação esse trecho teria com o método descrito a seguir em 16c5-17a5? Alguns creem que há dois problemas e preferem assim dividir o texto em duas partes, outros que há três e dividem o texto em três partes. Uma visão interpretativa mais grosseira poderia postular que o texto seria extremamente desproporcional se fosse divido em apenas duas questões, mas o argumento é insuficiente diante da complexidade do texto. Há ainda que examinar o conteúdo de cada questão, tanto por um aspecto filológico quanto pelos conteúdos filosóficos que elas exprimem. Creio, dentre as interpretações analisadas, que a de Carpenter (2009), de Dixsaut (2001) e de Muniz & Rudebusch (2004, 2007) explicam mais pormenorizadamente a questão e procuram resgatar o sentido original do texto sem propor emendas, clarividências ou mesmo revisões gramaticais. Pelo contrário, retomam as passagens anteriores, os antecedentes gramaticais de pronomes, recorrendo às braquilogias de acordo com sentenças anteriores do próprio texto, e estabelece uma distinção plausível entre dois termos que causam confusão nos intérpretes, a saber: *μονάδας* e *ἐνάδων* (cf. MUNIZ & RUDEBUSCH, 2007, p. 26).

Primeiramente, conforme Dixsaut (2001, p. 292), “Πρῶτον μὲ, εἴτα, μετὰ δὲ τοῦτ, articulariam claramente três teses<sup>161</sup>. E afirma que ninguém duvidaria da primeira e da terceira questão (controvérsia), caso a segunda questão não colocasse em dúvida as outras duas. A *primeira questão* (controversa) proposta não suscita muitas dúvidas: trata-se de supor se tais unidades (mônadas) realmente existem (*ἀληθῶς οὖσας*)<sup>162</sup>. A qual delas devemos conceder

---

Casper (1977), Dancy (1984), Benitez (1989), Bernadete (1993), De Chiara-Quenzer (1993), Barker (1996), Meinwald (1996), Dixsaut (2001), Muniz & Rudebusch (2004, 2007), Ide (2002), Carpenter (2009). Mirhady (1992) vê uma única questão dividida em três partes. Para uma descrição de todas as posições e de seus partidários, ver Dancy (1984), Hahn (1978), Muniz & Rudebusch (2004, 2007).

<sup>161</sup> Três argumentos podem ser utilizados para confirmar a tese das três questões: (i) as conjunções Πρῶτον μὲ, εἴτα, μετὰ δὲ τοῦτ, recorrentemente usadas por Platão, denotam enumeração em três termos, o que já seria suficiente para provar tal divisão; (ii) a presença dos três verbos no infinitivo regidos por *ύπολαμβάνειν*, (*εἶναι*, *εἶναι* e *γίγνεσθαι*) um em cada parte; (iii) as duas ocorrências da partícula adversativa *αὐ*, sendo que cada uma marcaria o início de uma nova etapa. Sobre isso, ver: Mirhady (1992, p. 173, 174ss) e Delcommenette (2006, p. 57). Delcommenette apresenta ainda dois argumentos (filosóficos) para a recusa leitura em três teses: (i) ela não faria sentido com a discussão precedente sobre a seriedade necessária ao problema do um e do múltiplo, isto é, que o prazer esteja contido nesse tipo discussão “séria” do um e do múltiplo, demonstraria o contrário do que Sócrates disse anteriormente, daí não faria o menor sentido toda a argumentação anteriormente desenvolvida, ela não teria a menor relevância. A leitura em duas questões não permitiria nenhuma conexão com esses aspectos anteriores; (ii) além do mais ela não teria relação com a passagem anterior acerca da divisão, embora Sócrates trate dos problemas decorrentes da prática da divisão (15a6-7). Deste modo, como propõe a interpretação em duas questões, esta passagem seria uma digressão que não se integraria efetivamente à progressão argumentativa do diálogo (2006, p. 57-58).

<sup>162</sup> Dixsaut (2001) prefere traduzir *εἴ τις* por “quais”. Segundo a intérprete, nenhum diálogo até então teria feito tal equivalência, pois se trata de saber aqui (15b1) *quais* unidades julgamos ser necessário atribuir uma existência verdadeira. Ela também conserva o termo “*ὅμως*” (contudo, apesar de, no entanto) (15b4) dos manuscritos, muitas vezes corrigidos pelos tradutores por *ὅλως* (inteiro, perfeito, completo, geralmente), como, por exemplo, Diès (1966). Muniz traduz: “(...) é preciso supor se tais

uma verdadeira existência. Sócrates já não hesita mais sobre esse ponto (Cf. *Prm.*130b7-c6). No *Filebo* não se passa de outro modo. A mesma questão volta a ser colocada. Devemos conceder uma existência verdadeira, uniforme, imperecível, engendrada, isto é, necessariamente admitir uma forma única (hênada) para o Belo, o Bem, mas por que Homem e Boi?

Para isso talvez seja necessário recorrer às explicações de Muniz & Rudebusch (2007, p. 133) acerca da forma como ele busca clarificar as três controvérsias. A fim de responder a primeira delas, primeiramente, ele divide, a partir da distinção de Sócrates, os dois modos de lidar com o problema do um e do múltiplo, aquele “pueril” que Muniz & Rudebusch (2007) denominam “vulgar” e que causa uma série de problemas à dialética ao lidar com os sensíveis particulares, aquele um que é todos os membros e todas as partes (vários prazeres e que se denominam como “prazer”), pertencente ao domínio das coisas em *devir*, e um outro que ele denomina como “aristocrático”.

Os casos não-vulgares ou aristocráticos do um são aqueles que possuem relação com o Belo, o Bom e, como bem notado por Muniz & Rudebusch (2007), o um homem, o um boi, que nem vêm a ser, nem deixam de ser (15a4-6). É por essas hênadas que Sócrates demonstra tamanho zelo (“περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ, 15a5-6). Sócrates se refere a elas como “essas hênadas”. Ou seja, essa interpretação parece consoante com o que foi dito sobre o Prazer, a Cor e a Figura. Em nenhum momento, estas últimas são postas em questão, por isso, segundo o teórico, ainda não há controvérsia, ela só existirá à medida em que se propõe a divisão (p. 133-134). Nos casos aristocráticos, a divisão se torna controvérsia, mas nos casos vulgares não. Vale lembrar também que o zelo em relação às Formas nos outros diálogos (*República*, *Banquete*) quanto à sua existência contrapõe-se à ignorância vulgar dos não-filósofos que não reconhecem a existência das

---

unidades realmente existem (...)” (15b1-2) (2012, p. 36). Delcommenette (2006, p. 60), por exemplo, discorda da tradução de Dicksaut, ele diz: “Segundo Dicksaut (2001), εἴ τις equivaleria aqui para o latim *si quis* et traduzido por ‘qual’. A questão seria, portanto, saber quais unidades julgaríamos necessário conceder uma existência verdadeira. É por isso que ela propõe a seguinte tradução desse primeiro problema: ‘em primeiro lugar é necessário considerar quais unidades [mônadas] desse tipo existem realmente’, o que apontaria para o problema da ‘extensão do mundo das Ideias’ mencionado no *Parmênides*, 130b8-e4. Se é verdade que essa leitura é possível (εἴ τις equivale perfeitamente a τίς cf. Kühner et Gerth (1904), pp. 573–574), ela não é necessária, e nos parece, ainda mais, difícil de conciliar com a repetição εἴναι... ἀληθῶς οὔσας ο (M. Dicksaut traduziu, com efeito, como se o texto portasse simplesmente ἀληθῶς εἴναι). Ademais, a tradução exata com essa construção seria: ‘é necessário considerar quais unidades desse tipo realmente são existentes’, o que permitiria entender, que outras unidades desse tipo (portanto, outras unidades inteligíveis) não seriam realmente existentes – embora ainda existam de certo modo?” Seja como for, veremos mais tarde que, também pensamos que τίνας apenas se refere a certas Ideias. Muniz (2012) traduz, como Delcommenette (2006), “é preciso supor se tais *unidades* existem realmente”. Como se nota, só há um desacordo quanto à tradução, mas, como diz o próprio Delcommenette (2006), que mais adiante em seu comentário à primeira controvérsia é possível notar que se trata de apenas algumas ideias.

mesmas (MUNIZ & RUDEBUSCH, 2007, p. 134). O zelo se ausenta no *Filebo*. Antes o termo utilizado para tratar das divisões foi διελῶν (14e1), agora o termo utilizado é διαιρέσεως, isto é, trata-se de dividir pelo discurso essas hênadas e não operar uma divisão especializada, entre gêneros e espécies, pois naquele caso (vulgar) (14e) nem Protarco, nem Homem são gêneros. Logo, podemos afirmar, como Muniz & Rudebusch, que “(...) não é o estabelecimento de hênadas que produz a controvérsia, mas antes a tentativa de dividi-las” (2007, p. 34).

A divisão vulgar produzia resultados como aqueles “Protarco é um e múltiplos Protarcos”, alto, baixo, etc (14c11-13). Apesar do termo “hênada” só aparecer mais adiante em 15a6, esse tipo de divisão já tinha sido pré-anunciada pelo próprio Sócrates em 14d1-4 ao dividir Homem em Homem Temperante e Homem Intemperante, Homem Tolo e Homem Sábio, como também ao se dividir Prazer em Prazer Moderado e Prazer Imoderado, Prazer Sábio e Prazer Tolo, dentre outros. Por isso é que surgiu a controvérsia (ἀμφισβήτησις, 15a7) o prazer embora sendo único assume diversas formas diferentes umas das outras, e até contrárias, fato que pode ser ilustrado pelo exemplo das cores e das figuras (formas geométricas<sup>163</sup>) (12c-13d).

Outro fato notável, como nos alegam Muniz & Rudebusch, é que a controvérsia só surge enquanto uma “controvérsia”, literalmente, quando Protarco se recusa à divisão requerida por Sócrates dos prazeres em bons e maus prazeres (13b6-c2): “embora Sócrates não descreva deste modo o impasse, entendemos que o zelo com que ambos começaram tenha neste ponto se tornado ‘controvérsia’” (ἀμφισβήτησις, 15a7) (2007, p. 135). O artifício socrático, neste momento, é colocar em “aparente” pé de igualdade prazeres e conhecimentos, ao que Protarco assente salientando um acordo comum. Mas, vejamos, ainda não se contrapõem unidade e multiplicidade explicitamente, apenas são ressaltadas pluralidades análogas. Muniz & Rudebusch (2007) destacam a presença de “adicionalmente” (ἔτι μᾶλλον) em 14c1, na exortação socrática logo no início da discussão sobre o problema do um e do múltiplo, isto é, sobre a necessidade de se estabelecer que tipo de princípio *um* deve ser levado em conta ao dizer que tanto prazeres quanto conhecimentos são um e múltiplos (p. 136). Logo, uma hênada Homem é muitos Homens: Homem Sábio e Homem Tolo, Homem Tolo, Homem Moderado e Homem Imoderado, e assim por diante (12c8-d4), o mesmo se aplica à Cor e às Figuras. Mas, como dizem Muniz & Rudebusch, “além disso, é de suma relevância para o *Filebo* como um todo, são evidentemente as hênadas Prazer e Sabedoria” (2007, p. 136).

Diante do que foi dito anteriormente, é possível compreender o sentido da primeira controvérsia e porque ela não nos gera tantos problemas. Perante à indagação de Protarco a

---

<sup>163</sup> Cf. *Men.*, 74d-e

Sócrates sobre a que tipo de *um* ele se refere, expressa pela pergunta: πῶς; (Como?) (15b1), Sócrates responde que devemos supor se tais mônadas existem verdadeiramente (15b1-2). Vale ressaltar que aqui não se trata de um reconhecimento acerca das ideias serem ou não unidades, as ideias são unidades porque elas são colocadas como tais, são postuladas enquanto unidades em si. A pergunta, neste caso, também não é aquela: “as unidades existem?” Ou seja, sobre o estatuto ontológico destas, mas “estamos corretos em dizer que tais unidades existem realmente?” Algo também que poderia ser objeto de discussão é o uso num primeiro momento do termo hênadas (15a6) e o uso do termo mônadas logo em seguida, a ponto de supormos que se tratam de coisas completamente iguais.

Nesse sentido, é preciso recorrer novamente ao contexto da discussão para fazer uma devida distinção entre essas hênadas Homem, Boi, Prazer, Sabedoria e as mônadas que não são termos intercambiáveis. Primeiramente, porque Sócrates já teria explicado essa distinção (12c7-8), ao dizer que o prazer soa aos ouvidos como uma coisa única (ἕν τι), mas que, por outro lado, ele assume diversas formas (μορφὰς) dessemelhantes umas das outras, como também ao dizer que pelo gênero (γένει) todas essas coisas (prazer, cor, figura) são um todo, mas que pelas partes (μέρη) são contrárias umas às outras, e apresentam incontáveis diferenças (12e7-9). Outra questão importante é que o uso dessa palavra (hênada) ocorre somente uma vez no *Filebo*, em 15a6, ao contrário de mônada. Assim, tudo parece indicar que a diferenciação não é circunstancial, ela possui um sentido na passagem. Podemos crer, como ressalta Muniz (2007, p. 137), que “não há razão para que Platão tivesse cunhado uma nova palavra hênada, se pretendia utilizá-la de forma intercambiável com a palavra já estabelecida mônada<sup>164</sup>. Portanto, como bem explicam Muniz & Rudebusch (2007), “(...) a palavra ‘hênada’ conota o *um* de uma *unidade*, enquanto a palavra ‘mônada’ conota, por sua vez, a *separação* (...) de uma unidade com relação a outras unidades – assim o modo como interpretamos este significado, o *resultado de uma divisão*” (p. 137). Vale lembrar também que as hênadas (Prazer e Sabedoria) nunca são postas em discussão por nenhum dos interlocutores, logo a μετὰ διαιρέσεως de 15a7 não diz respeito às hênadas divididas, como evidencia Muniz & Rudebusch, mas ao resultado dessa divisão (mônadas) (2007, p. 138).

Se pela divisão da hênada Homem em Homem Imoderado e Homem Moderado, e assim por diante, o “zelo aristocrático” torna-se controvérsia, devemos supor se essas mônadas (Homem Imoderado, Homem Moderado, etc) realmente existem. Deste modo, a

<sup>164</sup> Muniz & Rudebusch (2007) explicam em uma nota do artigo (n. 29) que a palavra “hênada” aparece pela primeira vez no grego que sobreviveu até em nós em 15a6 (embora seja encontrada em *testimonia* de Pitágoras, Zenão e Xenócrates). Os autores ainda nos chamam atenção ao dizerem que a ocorrência supracitada do termo é a única em Platão, ao contrário de “mônada”, que pode ser encontrada em outros textos do autor e também em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes (p. 137). Na sua tradução do referido diálogo, ele (Muniz) em outra nota (n. 9) diz que a palavra “hênada” é um hápax (palavra ou expressão de que só existe uma única abonação nos registros da língua) (2012, p. 212).

controvérsia parece fazer mais sentido. Fica claro, então, que não se trata da existência ou não da hênada Prazer, mas da realidade das mônadas (Prazer Imoderado, Prazer Moderado). Como já dissemos, vale lembrar que ainda que Protarco reconheça as dessemelhanças e oposições entre prazeres, ele é incapaz de reconhecer os intermediários, não importa se o prazer do intemperante é a intemperança, e a do moderado é a moderação, todos são prazeres “(...) οὐδ' ἄρα ἡδονὴν ἡδονῆς διάφορον (...)”<sup>165</sup> (13c7). Algo também que muitas vezes pode passar desapercebido, Sócrates também não tem como objetivo (em 12c8-d4), postular a existência de mônadas individuais e separadas da hênada Prazer, como Prazer do Sábio e do Tolo, lembre-se que ele atesta a complexidade (ποικίλον, 12c4) característica do prazer, o que justificaria seu “medo” (δέος) e “temor” (φόβον)<sup>166</sup> – que ultrapassa o limite do humano – manifesto em 12c1 ao tratar do próprio prazer, em relação ao nome da “deusa” (Prazer), isto porque o intemperante, o sábio, o moderado, todos eles se referem ao Prazer de acordo com sua própria compreensão, ou seja, afirmam que o seu prazer é o “Prazer”, o divinizam da forma como lhes aprouver.

Dito isso, fica mais fácil compreender do que se trata a primeira controvérsia: trata-se de analisar se essas mônadas realmente possuem existência (Prazer Imoderado, Prazer Moderado), não a hênada Prazer em si se dividindo, mas aquilo que lhe é adicionado, isto é, as mônadas individuais e distintas resultantes dessa divisão tais como Prazer Imoderado e Prazer Moderado, sobre as quais Protarco teria manifestado sua profunda descrença (13c5).

A segunda questão (controvérsia) segue dizendo o seguinte: “como essas, cada uma delas sendo sempre a mesma e sem estar sujeita nem ao vir a ser nem ao deixar de ser são seguramente essa uma” (εἴτα πῶς αὕτας, μίαν ἐκαστην οὕσαν ἀεὶ τὴν ἀυτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὅλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἴναι βεβαιότατα μίαν ταύτεν) (15b2-4). É necessário identificar corretamente a que se refere ‘essas’ (ταύτας) no plural, e aquilo que lhe é contrastante no singular (μίαν ταύτεν), de tal modo que se possa relacionar o conteúdo desta

<sup>165</sup> “(...) não há nenhuma diferença entre um prazer e outro (...)” (13c7).

<sup>166</sup> Devemos concordar com Torres Morales, quando nos explica que: “parece que existe uma diferenciação entre ‘φόβος’ e ‘δέος’, que traduzimos para o ‘temor’ e ‘medo’, respectivamente. O termo ‘δέος’ parece designar medo, ou medo em termos gerais, enquanto ‘φόβος’ seria uma concreção ou especificação. Uma das etimologias de ‘δέος’ refere-se a ‘δείδο-’ que significa disjunção entre caminhos e está vinculada (...) com a palavra ‘dilema’. É o caso de questionar qual é o significado do medo socrático, que ‘supera’ (um termo que se traduz como ‘πέρα’, o que nos lembra de ‘πέρας’ (limite) e significa, de fato, estar além do limite) o humano. Se considerarmos todo o argumento socrático, veremos como o medo de Sócrates pode ser entendido como superior ao medo humano porque, enquanto os homens temem a divindade como algo sobre-humano e eterno, Sócrates, por sua vez, tem medo da divinização do prazer porquanto conhece sua natureza e sabe que ele é algo instável, em mudança e, como mostrará todo o argumento do diálogo, ilimitado. Como veremos, o exercício argumentativo socrático tem uma clara intenção desmistificadora da figura do prazer da divindade que é o fundo do discurso de Filebo e, em outro sentido, de Protarco. Sua estratégia consistirá em colocar o prazer em seu lugar correspondente em tudo e na vida humana” (2012, p. 213).

controvérsia com a primeira e a terceira. De que forma essa exposição metafísica pode ser relacionada com a passagem anterior sobre a hênadas Prazer e Sabedoria, e consequentemente com o resultado de suas divisões (mônadas)?

Diante do que foi dito acerca da primeira controvérsia, podemos afirmar que *ταύτας*, no plural, refere-se a tais mônadas (15b1): Homem Imoderado, Homem Intemperante, Prazer Sábio, dentre outras. Já *μίαν ταύτεν* diz respeito a essas hênadas (15a6), como Homem, Prazer, deste modo acatamos o resumo feito por Muniz & Rudebusch (2007) dessa segunda controvérsia:

Como essas mônadas (por exemplo, Homem Moderado e Imoderado) – cada uma sendo sempre a mesma e sem estar sujeita nem a vir a ser nem a deixar de ser (por exemplo, a mônica Homem Imoderado é sempre Homem Imoderado e nunca se torna Homem Moderado nem deixa de ser Homem Imoderado) – são entretanto de forma sólida essa hêna (por exemplo, Homem) (p. 139).

Se retomamos o que foi dito acerca da primeira controvérsia, tal resumo faz todo o sentido. Anteriormente, Protarco rejeitou a existência de tais mônadas separadas e diversas, mas aqui elas fazem todo o sentido. Sentido este que Sócrates implicitamente já havia se referido e que já dava sinais com sua alusão à tese surpreendente (*Θαυμαστὸν*, 14c7-8), com relação ao um e aos muitos, agora melhor configurada, isto é, na possibilidade de admitirmos a existência de tais mônadas além da existência das mônadas. Logo, o que torna objeto de controvérsia são essas mônadas que não estão sujeitas ao vir a ser e ao deixar de ser como dirão Muniz & Rudebusch (2007), essa é a versão “aristocrática” (Homem, Cor, Figura) do um e não a vulgar de Protarco (vários Protarcos, alto, baixo, etc) (p. 140). Pois, não há nada de espantoso que o vir a ser e o deixar de ser sejam instáveis, dito de outro modo, o conhecimento se torna impossível deste modo. Mas, o espanto se dá em relação à mônica, estável, igual, imutável, objeto apropriado de conhecimento; como ela pode ser entretanto uma hêna e sê-la desta forma “sólida” (*βεβαιότατα*)? (MUNIZ & RUDEBUSCH, 2007, p. 140)<sup>167</sup>.

<sup>167</sup> Dixsaut parece ir na mesma direção quando propõe: “cada uma das mônadas cuja existência verdadeira é postulada vê-se atribuir o *mesmo* modo de existência: cada uma é única, sempre o mesmo que ela própria, não-gerada e incorruptível. Unidade, Identidade, eternidade e imutabilidade são características que apresentam toda existência verdadeira (a de qualquer mônica, de qualquer Forma que seja). Mas, mesmo se todas as mônadas (que aceitamos postular) existem da mesma maneira, é necessário considerar como cada uma delas pode ser mais firmemente *essa* mônica única, isso significa essa unidade singular que ela é (o que justifica a presença e o lugar de *ταύτην*). A identidade de cada uma com ela mesma não leva a sua identidade com todas as outras – como seria esse o caso se fosse a unidade aritmética: enquanto a aritmética vulgar adiciona as “mônadas desiguais”, como dois exércitos ou dois bois, a aritmética filosófica se recusa a operar “se não se postular que cada mônica não difere de cada uma das inumeráveis mônadas e que nenhuma delas difere uma da outra (56e2-3). A aritmética filosófica suprime as diferenças sensíveis, mas a dialética deve postular as

A terceira questão (controvérsia) postulada também não é explicitamente mais resolvida do que as duas primeiras: a relação entre essas mônadas com “(...) as coisas que vêm a ser e são ilimitadas, se ela se dispersa e se torna múltipla ou se mantém um todo separado de si mesmo – o que pareceria a coisa mais impossível de todas: a mesma coisa *uma* vindo a ser simultaneamente no *um* e no múltiplo” (“(...) μετὰ δὲ τοῦτον ἐν τοῖς γιγνομένοις αὕτη καὶ απείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονοῦσαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτο” ἀν, ταύτον καὶ ἐν ἄμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι (...)”) (15b4-8). Vejamos, há duas possibilidades na fala de Sócrates, estando presente nas coisas múltiplas, a unidade se dispersa, torna-se divisível indefinidamente em muitas partes, ou se unidade permanece a mesma e está, ao mesmo tempo, presente em uma multiplicidade, se encontra separada de si mesma, dividida de acordo com a transcendência e a imanência<sup>169</sup>.

Conforme nos aponta Dixsaut (2001), temos aqui algo que deve ser lido como um eco das questões levantadas a Sócrates por Parmênides no diálogo homônimo (*Parm.* 131b1-2<sup>170</sup>, 131c5-7<sup>171</sup>), diante de tal constatação ela nos diz que:

Se Platão retoma a propósito das mônadas a crítica que Parmênides endereçaria às Formas, podemos presentemente concluir que existem dois nomes para uma mesma coisa. Nomear “mônadas” as Formas permite, no entanto, insistir sobre *uma* das dificuldades que apresenta sua posição – sobre a primeira aporia da participação desenvolvida por Parmênides, a despeito das outras (DIXSAUT, 2001, p. 296).

Poderíamos pensar que Dixsaut ao dizer que existem dois nomes para uma mesma coisa esteja tomando as mônadas como hênadas. Creio que não se trata disso. No fundo, ela diz que tais unidades (mônadas) enquanto propriamente “unidades” se assemelham às hênadas e neste caso do diálogo elas recebem um outro nome: mônadas. Mas, de acordo com o que é expresso no *Parmênides*, é possível reconhecer que há certa semelhança ou

---

diferenças inteligíveis entre as mônadas. Para compreender isso tenho que supor um ἔκαστην subentendido afixado a ταύτας, é por isso que avanço nessa hipótese com certa incerteza (2001, p. 294-295).

<sup>168</sup> Para os defensores da leitura em duas controvérsias, essa seria a terceira controvérsia e todo o restante anterior faria parte da primeira controvérsia.

<sup>169</sup> Cf. DIXSAUT, 2001, p. 295.

<sup>170</sup> “Então sendo *uma* e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma” (“Ἐν ἄρα ὅν καὶ ταύτον ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὗσιν ὅλον ἄμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸς αὐτοῦ χωρὶς ἄνε εἴη”) (*Prm.* 131b1-2).

<sup>171</sup> “Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa” (“Μεριστὰ ἄρα φάναι, ὡς Σώκρατες, ἔστιν αύτα τὰ εἰδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἀν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἔκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἔκάστου ἀν εἴν”) (*Prm.* 135c6-7).

mesmo identidade entre as aporias levantadas por Parmênides no diálogo homônimo em relação às Formas e essas postuladas nas controvérsias do próprio Sócrates. Mais adiante, Dicksaut (2001, p. 296) demonstra estar ciente de que Sócrates no *Filebo* insistiria nessas aporias levantadas pelo *Parmênides*, só que com uma diferença, ele não para diante dessas aporias agora, mas insiste em postular a real existência (uma e múltipla) dessas mônadas: “são esses os problemas sobre esse tipo de *um* e múltiplo, Protarco, – não aqueles outros – que, quando não se chega a um belo acordo sobre eles, causam todo tipo de aporia, mas, quando se chega, tem-se um caminho sem obstáculos” (15b6-c3). Como bem notou a autora francesa, as dificuldades impostas por Parmênides não são insuperáveis, não é necessário que Platão abandone as Formas e o modo de existência que ele sempre as atribui, pois, nos lembra a autora, como no final do *Parmênides* (135b9c-2), se não admitimos uma Forma (*ἰδέα*) a cada um dos seres, àquilo que é sempre o mesmo, é a potência dialética (*τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν*) que se esvai: “a forma constitui a possibilidade da dialética, mas é o exercício da potência dialética que confirma a existência das Formas. Sua potência consiste sempre em saber aquilo que é (*ὅτι ἔστιν*) cada ser (... )” (DIXSAUT, 2001, p. 297).

Certamente, tudo o que foi dito diz respeito a uma clássica e intricada discussão acerca da questão da participação dos seres nas Formas volta a ser retomada, no *Filebo*, depois das inúmeras aporias que ela suscitou no *Parmênides*. Obviamente, a questão exige esforço dos intérpretes e ainda está longe de ser totalmente resolvida. Ambos os intérpretes aqui utilizados não dão como resolvidos esses clássicos problemas, mas propõem no contexto do diálogo sem recorrer a acréscimos que não estariam contidos na própria obra<sup>172</sup>. Utilizo-os também

<sup>172</sup> Muniz e Rudebusch (2007) ainda demonstram uma série de leituras contrapostas a de ambos os autores em relação à segunda controvérsia, tentando evidenciar seus supostos equívocos na compreensão da passagem, tanto aqueles que adotam emendas, clarividência do texto, ou mesmo uma revisão gramatical distinta do grego antigo sob a qual o texto original platônico fora escrito. Destarte, ainda demonstram as deficiências das leituras contemporâneas como a de Migliori (1993) (tida como pleonástica ao identificar um pleonasmo dentro da própria braquilogia. A leitura de Meinwald (1996) também é citada no caso de clarividência a partir de outros diálogos. E, por fim, a de Delcommenette (2006), que afirma que “essas” e “essa” indicados pela segunda controvérsia (15b2-3), referem-se a espécies de um mesmo gênero, isto é, ele interpreta a questão como uma relação parte-todo, entre as partes do *λόγος* e o todo que elas constituem. “Para Delcommenette, o *logos* é a definição da espécie, de modo que a relação todo-partes em questão é o problema da “constituição da espécie” – ou “o problema da unidade do *logos* obtido por divisão – e não “o problema da divisão do gênero em várias espécies” (MUNIZ & RUDEBUSCH). Neste caso, haveriam dois problemas na leitura de Delcommenette: (i) ela partilha de requerer clarividência de Protarco, mas, de acordo com Delcommenette (2006), só mais adiante (com a introdução do método divino, 16c5-17a4) a interpretação do texto faria sentido e teria sido entendida pelo interlocutor; logo, sem clarividência, Protarco não entenderia a fala de Sócrates em 15b, seria ininteligível; (ii) ela teria de supor que o “método divino” provoca as três controvérsias, o que não ocorre, mas, como afirmam Muniz & Rudebusch, o texto prova exatamente o contrário: “(...) ‘não há modo melhor’ (οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὄδος) do que este método para evitar as *aporiai* causadas pelas três controvérsias fornecendo *euporiai* (15c2)” (MUNIZ & RUDEBUSCH, 2007, p. 132).

porque creio que possuem o mérito de tentar melhor esclarecer essa passagem intrincada do diálogo e porque tais soluções me parecem mais convincentes se analisamos o texto original. Tanto Dixsaut (2001) quanto Muniz & Rudebusch (2012) podem não ter resolvido esses problemas gerais, nem mesmo a passagem em questão, mas, certamente, possuem certa importância por as terem tornado mais inteligíveis. Esses mesmos autores apresentam suas posições enquanto “leituras”, Dixsaut ainda demonstra no próprio texto a insegurança com a qual avança nesta hipótese interpretativa das três controvérsias (DIXSAUT, 2001, p. 295).

Voltemos ao diálogo. A discussão prossegue e todos os esforços devem agora ser empregados para se alcançar um caminho sem obstáculos (*εύπορίας*) diante das dificuldades (*ἀπορίας*), essa é a exigência demonstrada por Protarco (15c4-5) suscitadas pela controvérsia (*ἀμφισβητούμενα*) que surgiu no diálogo (15d2). Mas por onde começar? Não seria deste ponto?

Soc.: Dizemos que, pelo discurso (*ύπτο λόγων*), a mesma coisa, vindo a ser *uma e múltipla* (*ἐν καὶ πολλὰ*), circula sempre em todos os sentidos e em cada coisa dita, tanto no passado quanto no presente. Isso não começou agora, nem irá parar nunca; trata-se, como me parece, de algo imortal, que não envelhece, inherente ao discurso humano. E sempre que um jovem (*τῶν νέων*) o experimenta<sup>173</sup> sente tanto prazer (*ύφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾶ*) como se tivesse descoberto algum tesouro de sabedoria (*ῶς τινα σοφίας ηύρηκώς θησαυρόν*),

<sup>173</sup> Aqui parece ser notável a expressão “ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν” (15d8), a imortalidade do diálogo, bem como o termo πάθος, que tanto se refere à experiência dos homens com os discursos, como a uma característica (afecção) dos próprios discursos. O termo é traduzido por experiência e será de extrema relevância na análise dos prazeres. Essa característica “imortal” dos discursos retoma o epíteto homérico (*Od.* 5, 153, VII, 94; *Il.* 8, 539) e também o *Político* (273e) ao ser descrita a renovação periódica do demiurgo do cosmos. Note-se aqui que Sócrates já deixou claro que esse tipo de problema sobre o *um* e de múltiplo que deseja tratar; podemos dizer também que os próprios λόγοι são postos em questão na medida em que pretendem dizer a realidade (crítica à antilogia: Cf. *R.* VII, 539 b1–7; *Sph.* 251 b6–c6; *Plt.* 285a-b). Outro fator importante são os termos utilizados ao se referir à atitude experimentada pelos “jovens” em relação a esses discursos, todos estão ligados ao prazer (Delcommnette (2006, p. 87, n. 67) também faz semelhante constatação), “γεύω” (gosto 15d9), “ηδομαι” (de sentir prazer 15d9), “ἀσμενος” (rejubila, 15e2), “ησθείς” (regozija 15d9), ήδονης (15e1). Parece aqui ser justo dar voz à Torres Morales (2012), concordando com ele que: “(...) esse fato não apenas restaura o vínculo estreito e, muitas vezes, despercebido entre prazeres e discursos ou julgamentos, mas, sim, reforça a ideia de que Protarco é também um filólogo que sente prazer em dizer e ouvir discursos, o que o impede de ver além das palavras (...). Finalmente, (...) achamos interessante acrescentar que, novamente, a enumeração socrática não é aleatória, mas mostra uma graduação ou ordem: em primeiro lugar, a série jovem e contemporânea parece nos enviar claramente para o futuro, para o passado e para o presente); o conjunto pai-mãe parece referir-se à origem e formação do mais novo; e a série homens-bárbaros parece designar uma graduação entre homem e animal onde o bárbaro seria colocado no meio e, ao mesmo tempo, se refere ao alcance do interior e exterior da cidade. Na verdade, os bárbaros («βάρβαροι») parecem estar separados dos homens como «outros seres vivos» («τῶν ἄλλων ζώων») e esta referência refere-se à questão política da transmissão do conhecimento ou perplexidade fora da própria cidade: a perplexidade dos jovens não só afeta a cidade, mas também tem um efeito no exterior. O *Filebo* não desenvolve esta questão, mas acreditamos que essa é uma preocupação do pensamento platônico e da educação” (p. 221-222, n. 37).

e não só fica entusiasmado pelo prazer, como se rejubila (ἥσθείς) em mover todo e qualquer argumento (πάντα κινεῖ λόγον), ora revirando-o e o misturando em um só, ora desenrolando-o de novo e dividindo-o em partes. Em primeiro lugar, lança sobretudo a si mesmo na aporia (εἰς απορίαν); em segundo, lança também quem quer que esteja perto dele seja mais jovem, mais velho, ou da mesma idade dele – não poupando pai, nem mãe, nem nenhum outro ouvinte. Mas não apenas os ouvintes humanos – por pouco não poupa nem os animais – e bastaria ter um intérprete para não poupar sequer os bárbaros (15d4-16a3).

Diante de uma descrição extremamente cômica, o que não é surpreendente quando em se tratando de Sócrates e da sua crítica aos jovens empolgados com o prazer dos discursos<sup>174</sup> e dos usos impróprios que, por vezes, fazem deles. A resposta de Protarco é uma investida com certo tom de indignação ao relembrar a Sócrates que aquela discussão é uma discussão entre jovens, rodeada por um público jovem! (16a4). No entanto, o desejo de sair das aporias é ainda maior, as discussões que geram as controvérsias só poderão encontrar alguma solução a partir de algum “caminho mais belo” (όδὸν δέ τινα καλλίων) do que o anterior (14b1). Torna-se imprescindível que Sócrates coloque todo o seu ardor juntamente com seus interlocutores, para que Protarco possa acompanhá-lo diante de “uma discussão que não é nada pequena” (οὐ γὰρ σμικρὸς ὁ παρὼν λόγος, ὡς Σώκρατες) (16b3). A partir daí o tom é acalmado, pode-se notar isso pelo modo como Sócrates se refere a seus interlocutores “meus jovens” (ὦ παῖδες) (16b4), utilizando-se do modo como Filebo trata seus amigos. De fato, essa questão não é pequena, isto é, o método, confirma Sócrates (16b4), não poderia haver “caminho mais belo do que este” (“οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδὲ ἀν γένοιτο”), do qual Sócrates insistentemente se declara como amante (“-ῆς ἐγὼ ἐραστῆς μέν εἰμι ἀεί”)<sup>175</sup>, caminho que muitas vezes lhe escapou, deixando-o desolado e em aporia (“πολλάκις δέ με ἥδη διαφυγοῦσα ἔρημον κατέστησεν”) (16b6-7).

Perante a indagação de Protarco sobre qual caminho seria esse, torna-se possível estabelecer o ponto que Sócrates há muito tempo já almejava chegar. Sua resposta adverte a respeito das dificuldades de se utilizar este caminho, mostrá-lo não é difícil, difícil, porém é

<sup>174</sup> Cf. *R.* VII, 539 b1–7; *Sph.* 251 b6–c6; *Plt.* 285a-b.

<sup>175</sup> Há aqui uma ressonância daquilo que foi dito no *Fedro*: “Eu mesmo, Fedro, sou amante dessas divisões (διαιρέσεων) e reuniões (συναγωγῶν)” (266b3-4). A passagem apresenta certa literalidade com o método das divisões descrito no *Fedro* (265e-266b). Podemos também aqui nos lembrar tanto do *Sofista* (253d1-3), onde se afirma que a divisão por gêneros (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) é “obra da ciência dialética” (τῆς διαλεκτικῆς... ἐπιστήμης); como também do *Político*, advertindo que, no uso do método dialético para a definição do político, esta não é feita em vista deste personagem, mas para “nos tornarmos melhores dialéticos em todos os domínios” (τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρος γίγνεσται) (285d6-7). A questão sobre o método da divisão e suas implicações no contexto do *Filebo* é um dos importantes problemas que ainda dividem os intérpretes. Sobre isso falarei mais adiante. Para uma análise mais detalhada, cf. BRAVO (2007, p. 11-37).

utilizá-lo. “Todas as coisas relativas às τέχνης (técnicas) descobertas vieram à luz por meio dele” (16c1-2). Segue a descrição do caminho:

Soc.: Eu vejo esse caminho como um presente dos deuses, lançado dos deuses, de algum lugar, junto com um fogo de intenso brilho por algum Prometeu. E os mais antigos, que eram superiores a nós e habitavam mais perto dos deuses, transmitiram essa tradição: “as coisas que se pode sempre dizer que são vêm do *um* e do *múltiplo*, e têm nelas mesmas um limite e uma ilimitação “inatos”. Se as coisas foram belamente dispostas em tal ordem, devemos, então, admitir sempre, para cada caso, apenas uma forma para qualquer uma delas e devemos buscá-la; e certamente a encontraremos presente. Se, então, a apreendermos, devemos depois de *uma*, examinar duas, se houver; caso não haja duas, devemos examinar três ou qualquer outro número. Devemos examinar da mesma maneira cada uma delas até que se veja essa unidade original, não apenas como *uma*, múltipla e ilimitada, mas também que se vejam quantos elementos ela tem; mas não devemos aplicar a forma do ilimitado à pluralidade antes de percebermos o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o *um*, e só então podemos nos despedir dessas coisas e abandonar cada uma delas no ilimitado. Como disse, os deuses ofereceram-nos essa tradição para examinarmos, aprendermos ensinarmos uns aos outros. Mas os sábios atuais produzem o *um* e o múltiplo ao acaso, mais rápido ou mais lento do que deveriam fazer. Vão de imediato do *um* ao ilimitado, deixando escapar os intermediários. Mas são esses intermediários que distinguem a discussão dialética que travamos uns com os outros de seu contrário a erística (16c5-17a5).

ΣΩ. Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, πιθὲν ἐκ θεῶν ἐριφη διά τινος Προμηθέως ἄμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί: καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ιδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν—εύρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἡ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἔκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἄν τὸ κατ’ ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστι μόνον ἵδη τις, ἄλλὰ καὶ ὅποσα: τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ιδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός, τότε δ’ ἥδη τὸ ἐν ἔκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἔστιν. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἴπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἄν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἀπειρα εύθυς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει—οῖς διακεχώρισται τὸ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους (16d5-17a5).

Pela passagem acima fica ainda mais evidente que “o caminho mais belo” (καλλίων ὄδος) que Sócrates se declara como amante (ἐραστῆς) (16b7) é a dialética. “Ele é o mais belo caminho não porque seja infalível, mas porque apenas ele permite compreender o que cada ser é verdadeiramente” (DIXSAUT, 2001, p. 298). Ainda nos é dito, por Sócrates, que ele é um “dom divino” (16c5), lançado a nós por “algum Prometeu” (διά τινος Προμηθέως) (16c6)

transmitido a nós pelos Antigos (οἱ μὲν παλαιοί) (16c7). Os comentadores, em geral, do diálogo atribuem à Pitágoras<sup>176</sup> atestando certa evidência de que Pitágoras teria recebido tal revelação divina e transmitido a seus discípulos, esses antigos aos quais Sócrates faria referência nessa passagem que viviam mais perto dos deuses. A hipóteses dos tradutores se baseia em dois pontos principais: (i) Pitágoras seria visto por Platão como uma espécie de semi-deus que teria transmitido uma revelação divina a seus seguidores; (ii) Platão reconheceria em Pitágoras um filósofo da natureza<sup>177</sup>.

Carl Huffman (1999) certamente possui o mérito de ter contestado ambas as hipóteses, diante de um vasto estudo sobre as relações entre os pitagóricos e Platão, especialmente, ao analisar esse conteúdo em específico do *Filebo*. Ele nos diz:

<sup>176</sup> Dois dos mais importantes tradutores do *Filebo* apostam nessa hipótese: Gosling (1975) e Hackforth (1945).

<sup>177</sup> Huffman (199) apresenta vários motivos para descartarmos essas hipóteses. Antes, porém, ele destaca que a interpretação de que Pitágoras pudesse ser considerado um ser divino por Platão remonta à própria antiguidade posterior ao nosso filósofo. Na própria Academia surge essa controvérsia, por um lado Espeusipo e os acadêmicos defendiam que o platonismo seria uma elaboração dos temas pitagóricos. E, por outro, estavam os aristotélicos que faziam uma clara distinção entre Platão e os pitagóricos. O teórico destaca também que muitos como Aristóteles, Aristoxeno consideravam Pitágoras como divino, mas, quanto a Platão, muito se supunha (entre acadêmicos e aristotélicos) se talvez também essa não fosse a sua visão sobre Pitágoras. No entanto, como diz Huffman: “teríamos certas dificuldades em supor que Platão poderia ter adotado a opinião segundo a qual Pitágoras teria recebido uma revelação divina, a partir da qual, ele, Platão, desenvolveria sua última filosofia” (1999, p. 14). Huffman ainda destaca que esta assimilação de Pitágoras a um filósofo da natureza é extremamente problemática, apoiando-se em Burket, e que talvez seria melhor admitir que Platão se apoia nas concepções dos pitagóricos do século V a.C que veem na filosofia do ilimitado e do ilimitado e que deve ser considerada como um conhecimento particular e, por isso, atribua a ela uma revelação divina que talvez remontasse ao próprio Pitágoras. De acordo com o teórico, Pitágoras é uma personagem xamânico, inventor de uma forma de viver (a Comunidade pitagórica). Ele recorre a passagem da *República* (X, 600a-b), na qual Pitágoras é citado, mas, mesmo nessa passagem, o filósofo antigo não é citado como um filósofo da natureza, nem como um personagem divino, mas como alguém que é venerado por ter descoberto uma forma de viver, por isso é chamado de “ἡγεμών παιδείας” e teria descoberto um Πιθαγόρειος τρόπος τοῦ Bio. “Quando Platão discute, mais acima nesse mesmo diálogo (R. X, 530d5), sobre os trabalhos técnicos pitagóricos sobre a música, ele se refere aos pitagóricos e não ao próprio Pitágoras. Por consequência, a imagem que nós temos de Pitágoras e dos pitagóricos na *República* está totalmente de acordo com aquela que nós encontramos em Aristóteles, na qual todas as doutrinas filosóficas, envolvendo o limite, o ilimitado, o número e a harmonia, são atribuídas aos pitagóricos do quinto século e na qual o próprio Pitágoras é mal citado ou associado a histórias infundadas. Mas, essa visão de Pitágoras sustentada por Aristóteles e pelo Platão da *República*, na verdade, não concorda com a interpretação corrente do *Filebo* que representa Pitágoras como um Prometeu enviando dos deuses a intuição filosófica central do pitagorismo do quinto século (p. 15). Para uma análise ainda mais aprofundada, e que segue esta mesma visão, torna-se imprescindível recorrer à interpretação ítalo-brasileira do Prof. Cornelli em dois textos em que ele discute claramente as passagens do *Filebo* em paralelo com o pitagorismo do quinto século, especialmente os fragmentos de Filolau, oferecendo-nos uma compreensão renovada dos traços neopitagóricos presentes no *Filebo*, distantes, porém, da visão clássica que procura atribuir as questões metafísicas desse diálogo a um protopitagorismo (Cf. CORNELLI, 2010a, p. 210- 216; 2010b, p. 35-72).

(...) nada em Platão nos sugere que o sistema do limite e do ilimitado remonta a Pitágoras. Nós podemos estimar por consequência que Platão se refere ao sistema de Filolau, sistema que data do quinto século sobre o qual Aristóteles parece a sua maneira se apoiar nessa sua descrição do pitagorismo" (1999, p. 17).

Antes, porém, de nos referirmos às questões do limite e ilimitado, fundamentais à nossa discussão, voltemos, pois aos aspectos externos relativos à dialética, tal como ela é descrita. Talvez, ao invés de ir em busca da personagem histórica que esteja por trás desse Prometeu, seja necessário retomar o sentido mítico que essa personagem traz consigo e o uso que Platão faz dele aqui neste momento do diálogo. Primeiramente, é preciso observar a expressão utilizada em que há um certo tom que tira a proeminência de divindade, dado que se diz "algum Prometeu". Prometeu está ligado intimamente à técnica ( $\tauέχνη$ ), sobre ele é dito ter roubado o "fogo sagrado" dos deuses, elemento fundamental para a produção de todas as técnicas e tê-lo doado aos homens. No entanto, em Platão, esse mito adquire uma nova interpretação, esse fogo não é fruto de um roubo, mas, sim, é um presente dado aos homens pelos próprios deuses, Prometeu então seria um desses deuses<sup>178</sup>.

A menção a Prometeu não é inédita na obra platônica, o *Filebo* não é o único exemplo, basta voltarmos ao *Protágoras* (321 c7–322 a2), onde temos uma visão mais fiel à tradição, e no *Político* (274 c5–d2) que contrasta com aquele diálogo, podendo, como nos diz Delcommnette (2006), serem explicados ambos em relação às regras estabelecidas na *República* (II, 378 e4–380 c10) acerca do modo como devem ser regrados os discursos aos deuses (p. 94). Ora, não teria Sócrates, antes de expor detalhadamente o "método divino", dito em 16c1-3 que o "caminho mais belo" (método) seria a origem de todas as técnicas ( $\tauέχνης$ ), que todas vieram à luz através desse método? Portanto, esse sentido permanece fiel à ressignificação platônica do mito de Prometeu. Sobre isso são esclarecedoras as palavras de Huffman:

Platão encontra-se mais preocupado em mostrar que o método que ele quer apresentar é decisivo para o conjunto das artes e das ciências ( $\tauέχναι$ ). Ele mesmo faz essa declaração impressionante: todas as descobertas que teriam sido feitas nesse domínio devem ser atribuídas a esse método. Não é surpreendente que, quando relata a origem desse método, ele se refira ao santo patrono de todas as  $\tauέχναι$ , Prometeu. Também no *Prometeu acorrentado*, Prometeu declara que ele doou o fogo aos homens e que estes tiraram do fogo as variadas técnicas ( $\grave{α}φ οὐ γε πολλὰς ἐκαμαθήσονται τέχνας$ , 252-254). Quando Platão diz que o método que ele irá descrever foi lançado das alturas divinas por algum Prometeu ao mesmo tempo que o fogo luminoso, ele está realmente dizendo que esse método possui tanto valor

<sup>178</sup> Sobre isso, cf. DELCOMMINETTE (2006, p. 94); PUCCI (2005, p. 31-70); VERNANT (2008, p. 313-325).

para as artes assim como o próprio fogo, símbolo do poder tecnológico da humanidade. Obviamente, um método filosófico que não pode ser atribuído ao Prometeu da tradição mitológica, é por isso que Platão nos convida a considerar “algum Prometeu”, um Prometeu revisto e corrigido que, junto com o fogo, transmite um método filosófico (1999, p. 15-16).

Diante disso, é preciso reconhecer esse tom de diversão aplicado à descrição de Prometeu na passagem. Essa interpretação parece nos dar um sentido mais preciso dessa invocação, ou seja, se retomamos o momento que se insere a passagem, ao voltarmos aos trechos anteriores (16c1-3) a ela, faz mais sentido essa interpretação. Neste sentido, nada nos dirige a algo que esteja por trás (da máscara) de Prometeu como, por exemplo, uma menção a Pitágoras. Como diz Huffman (1999), “algum Prometeu é simplesmente Prometeu” (p. 16).

O tom de solenidade expresso por Sócrates em sua descrição do método, atestando ainda maior respeito pelos “antigos” (*οι μὲν παλαιοί*), que estavam mais próximos dos deuses e que transmitiram tal tradição, dotado de humildade, é algo que também deve ser melhor compreendido. Antes de tudo, como já foi dito, a mesma solenidade é comum em outros diálogos, isto é, talvez seja melhor realçar o sentido altamente persuasivo desta declaração, já que é necessário dar a dialética, em um primeiro momento, um estatuto de técnica eficiente para vida dos homens. As alusões à doutrina dos ilimitado e do ilímite e, posteriormente, à analogia musical recobrem ainda mais esse sentido. Lembre-se que no final da descrição Sócrates diz que essa técnica permite que se examine (*σκοπεῖν*), que ela se destina ao aprendizado (*μανθάνειν*) e ao ensino (*διδάσκειν*) (16e3-4). Como nos diz Delcommnette, “parece, portanto, que a dialética seja descrita aqui como a contraparte “teórica” de todas as *τέχνης*, isto é, dizer como o que é transmissível através da aprendizagem e ensino” (2006, p. 95). Todo o restante do diálogo parece confirmar esse sentido à medida em que a dialética serve como instrumento para a classificação dos prazeres e conhecimentos a serem incluídos na boa vida (mista). A dialética irá se deter na investigação dessa melhor composição resultante da vida boa. A vida boa que não pode ser descrita unicamente pela via teórica, mas precisa ser descrita em sua real efetividade prática, isto é, não apenas como essa vida é, mas como ela deveria ser. Ao mesmo tempo, nem mesmo a dialética se livra, como se poderá ver, desta ambiguidade que carrega consigo, sendo ao mesmo tempo divina porque esta também é a sua origem, ela se insere no campo humano das técnicas, dos conhecimentos.

A caracterização solene do método possui, deste modo, quando analisamos o contexto da discussão, um sentido fortemente persuasivo. Primeiro, porque, como se nota, é preciso que Protarco em sua extrema piedade (Cf. 28b7-10, e1-6) não ousa reconhecer um método divino como absurdo. Desta maneira, em um primeiro momento, na pesquisa atual é possível ainda não tratar dos problemas sérios do um e do múltiplo, questão que será retomada mais

a frente por Sócrates e aí então ficarão mais claros os objetivos de Sócrates em relação ao método. Ora, se a dialética é um dom dos deuses, torna-se possível a aceitação dela por parte de Protarco, a despeito dos problemas que ela origina e que permanecem sem solução, em dado momento, para o interlocutor<sup>179</sup>.

Enquanto essas soluções, para nós, podem ser esclarecidas caso retomemos outros diálogos, para Protarco, ainda não estão suficientemente claras (DELCOMMINETTE, 2006, p. 95). Do mesmo modo, será possível a Platão exibir novos elementos ao ser dito que “se as coisas forem belamente dispostas em tal ordem, devemos admitir (...)” (τούτων οὕτω διακεκοσμημένων) (16d1-2), ou seja, os antigos nos disseram que as coisas que se podem dizer sempre que são vêm do um e do múltiplo e têm nelas um limite e uma ilimitação inatos (ώς ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχοντων) (16c4-5), sem dar nenhuma argumentação acerca deste fato, mas, apenas: os antigos disseram assim. Sobre isso explicita ainda mais Delcommnette:

Nestas circunstâncias, se não somos tão piedosos como Protarco, que razão devemos dar crédito a esta afirmação e à ontologia. O que isso pressupõe? Na verdade, a situação é mais uma vez muito mais complicada do que parece à primeira vista: com efeito, veremos que a ontologia que parece ser simplesmente pressuposta nesta passagem será desenvolvida mais tarde, em uma passagem que consistirá em uma aplicação do método aqui descrito. Em outras palavras, a ontologia pressuposta pela dialética será trazida à luz por uma aplicação da dialética e a aparente prioridade lógica da ontologia sobre a dialética será substituída por uma aparente prioridade lógica da dialética sobre a ontologia. O fato de que esta passagem descreve a dialética como revelação divina, portanto, não tem apenas por resultado a quebra do círculo entre a concepção correta do bem e o método a ser utilizado para alcançá-lo: ele também introduz um novo círculo entre dialética e ontologia e nos oferece os meios para entrar neste círculo. Como veremos, esse segundo círculo tem relações íntimas com o primeiro. Esta estrutura extremamente complexa apresenta um problema fundamental para o intérprete (2006, p. 95-96).

Diante do que foi dito, a menção aos “antigos” torna-se mais clara ainda. É necessário investigar o conteúdo trazido por esta tradição. Retomando Huffman (1999), podemos notar que ele nos traz evidências ainda mais relevantes sobre isso ao dizer que “nada em Platão

<sup>179</sup> A meu ver, a explicação de Cornelli sobre o sentido da “revelação divina” parece ser a mais pertinente dentre as que encontrei, assim ele diz: “essa referência insistente a uma origem divina [que novamente reaparecerá em 23c-d] pode sublinhar o valor que Platão dá à teoria do limitante e do ilimitado. Sócrates havia declarado diversas vezes seu temor para com os deuses nas primeiras páginas do diálogo (12c). Ao mesmo tempo, a revelação não deve ser pensada como algo completo, definitivo – como poderia sugerir certa influência sobre a leitura dos antigos da concepção dogmática da matriz judaico-cristã-islâmica, isto é, das assim chamadas ‘religiões do Livro’. A revelação, ao contrário, pode ser pensada como algo de origem nobre e que pede para ser continuado: como um compromisso a ser tomado no futuro: não como algo estático, dogmático” (2010, p. 214).

sugere que o sistema do limite e do ilimitado remonte à Pitágoras. Podemos estimar por consequência que Platão se refere ao sistema de Filolau" (p. 17). Esses antigos em questão seriam os pitagóricos do século V a.C.<sup>180</sup>, pois Filolau é o primeiro dos pitagóricos que insurge em resposta aos filósofos da natureza que o precederam ao construir o sistema de limite e ilimitado, colocando-os no mesmo plano, ambos igualmente como dois princípios, em resposta à prioridade dada ao ἄπειρον, logo após as obras de Anaxágoras e de Zenão, ele nos lembra o fragmento 1 do pitagórico:

A natureza do universo foi harmonizada a partir de ilimitados e de limitadores — não apenas o universo como um todo, mas também tudo o que nele existe (Fr.1)

ἀ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος (ό) κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα. (Fr. 1)<sup>181</sup>

Podemos também retomar o fragmento 2:

Forçosamente é que as coisas que existem sejam, todas elas, ou limitadoras ou ilimitadas ou simultaneamente limitadoras e ilimitadas. Mas não podiam ser apenas ilimitadas ... Portanto, uma vez que elas parecem não dever a sua existência nem às coisas que são todas limitadoras nem às que são todas ilimitadas, é evidente, por conseguinte, que tanto o universo como aquilo que nele existe foram harmonizados a partir simultaneamente dos limitadores e dos ilimitados. É isto o que demonstram, também, as coisas tal como efetivamente existem. É que algumas delas, provenientes dos limitadores, limitam; outras, procedentes tanto dos limitadores como dos ilimitados, limitam e não limitam ao mesmo tempo; e as outras, que provêm dos ilimitados, são, evidentemente, ilimitadas (Fr. 2).

ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἡ περαιόντα ἡ ἄπειρα ἡ περαιόντα τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον οὐκ ἀεί. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὕτ' ἐκ περαιόντων πάντων ἐόντα οὕτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τάρα ὅτι ἐκ περαιόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῦ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς

<sup>180</sup> Huffman diz que essa hipótese não deve ser descartada tendo em vista que Filolau é contemporâneo de Platão, isto é não há uma distância de séculos entre ambos. Se colocamos na boca de Sócrates (histórico) isso pareceria pouco provável, isto é, nomear Filolau como um "antigo". Mas, se levarmos em conta o fato de que realmente o *Filebo* é um dos últimos diálogos escritos por Platão, faz todo o sentido. Além do mais, ele nos convida à interpretar da expressão "os antigos" conforme o sentido "homens de antes de nosso tempo", e não como gênios de uma antiguidade imemorial. O teórico ainda recorre ao exemplo do *Fedro* (235b), diálogo no qual Anacreonte ainda em atividade no sexto século, é considerado um desses "antigos", e também relembra o *Hípias Maior* (181c), em que os οἱ παλαιοί são divididos em dois grupos de épocas diferentes, o mais antigo incluindo os sete sábios, e o mais recente estendendo-se até Anaxágoras no quinto século (Cf. 1999, p. 16).

<sup>181</sup> Utilizo os textos recolhidos da doxografia dos pré-socráticos e traduzidos por Kirk *et al* (1983) com apresentação do texto original grego também fornecido pelos tradutores. A segunda parte do Fragmento 6, não traduzida pelos autores, utilizo a tradução e o texto original estabelecidos por Cornelli (2010). Ambas as obras se encontram devidamente referenciadas ao final deste trabalho na seção pertinente às referências.

ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δὲ ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δὲ ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται. (Fr.2)

Pelos fragmentos, nota-se que Filolau sempre se refere a esses princípios, não enquanto princípios abstratos como fará Platão no *Filebo* (πέρας, ἀπειρία) e Aristóteles (τὸ πεπερασμένον, τὸ ἄπειρον). Muito pelo contrário, ele fala de limitantes e de ilimitados no plural, ambos como constituintes do cosmos e de tudo aquilo que ele contém. O universo é uma combinação de coisa limitantes e de coisas limitadas. Na referência aos limitantes e utilizando o particípio ativo no plural (περαίνοντα) e não um particípio perfeito no singular como teria feito Aristóteles (πεπερασμέμον, *Metaph*, 987a16)<sup>182</sup>. As coisas no mundo são, portanto, feitas de contínuos intermináveis de onde provém a mudança e as estruturas perfeitas e completas que se introduzem neles. O cosmos não poderá ser um caos, e jamais será, porque o limite é tão originário quanto o ilimitado. Obviamente, como veremos, Platão interpretará à sua maneira essa tradição recebida dos antigos (HUFFMAN, 1999, p. 18). Pois, como atesta o próprio Fragmento 3 de Filolau:

Pois nada haverá que, em princípio, possa conhecer, se todas as coisas são ilimitadas (Frag. 3)

ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἔσσεται πάντων ἀπείρων ἔοντων. (Fr. 3)

Há algo ainda a ser dito. Os limitantes e os ilimitadores não compõem eles unicamente o cosmos, é necessário que esses elementos estejam harmonizados (ἀρμόχθη), devem estabelecer um acordo conjunto, donde surge a realidade. Vejamos o Fragmento 6 e o Fragmento 7:

Acerca da natureza e da harmonia a posição e a seguinte. O ser tios objetos, por ser eterno, e a própria natureza admitem o conhecimento divino, mas não o humano — com a exceção de que não era possível a qualquer das coisas, que existem e que nós conhecemos, o terem nascido, sem a existência do ser daquelas coisas de que foi composto o universo, os limitadores e os ilimitados. E, visto estes princípios existirem sem serem semelhantes ou da mesma espécie, teria sido impossível para eles o serem ordenados num

<sup>182</sup> Cornelli (2010) sobre isso nos confirma: “há um detalhe terminológico que merece ser destacado. Filolau não utiliza os termos limitado/ilimitado e, sim, sempre e somente o plural: ἀπείρα e πειράνοντα, isto é, em uma tradução mais filologicamente mais fiel e mais filosoficamente fecunda “coisas ilimitadas e ilimitantes”, por se tratar, este último, de um particípio presente do verbo *peraínō*. Ao contrário, tanto no *Filebo* de Platão quanto na *Metáfisica* de Aristóteles, os termos são pensados e utilizados no singular: o nome *pέρας* para ‘limite’ ou o particípio passivo do verbo *peraínō*, *peperasménon*, para ‘limitado’ e o adjetivo neutro singular *άπειρον*, precedido de artigo (*τὸ ἄπειρον*), o ‘ilimitado’, todos eles no singular. A insistência no fato de que esses ‘princípios’ sejam plurais indica diretamente o fato de eles não serem compreendidos por Filolau como princípios metafísicos à maneira que serão compreendidos em seguida por Platão e Aristóteles, que exatamente por esse motivo preferem utilizar o singular (p. 218).

universo, se a harmonia não tivesse sobrevindo — fosse qual fosse o modo como ela se gerou. As coisas que eram semelhantes e da mesma espécie não precisavam de harmonia, mas sim as que eram dissemelhantes e de diferente espécie e de ordem desigual — necessário era para tais coisas o terem sido intimamente unidas pela harmonia, se é que hão-de manter-se juntas num universo ordenado.

A grandeza do acordo é formada pelos intervalos da quarta e de quinta. A quinta é maior do que a quarta por um tom. De fato da corda/tom mais alta à corda do meio é uma quarta, da do meio à última, é uma quinta. Da última à terça é uma quarta, e da terceira à mais, alta uma quinta, O intervalo entre a do meio e a da terceira é um tom (9:8) a quarta é expressa pela relação epítrita (4:3) e a quinta pelo emiólio (3:2) e a oitava pelo duplo (2:1). Assim, o acorde (a escala harmônica) comprehende cinco tons e dois semitons menores, a quinta, três tons e um semitom menor; a quarta, dois tons e um semitom menor (Fr. 6)

περὶ δὲ φύσιος καὶ ἀρμονίας ὡδε ἔχει· ἀ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιο ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἀ φύσις θείαν γα καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἡ ὅτι οὐχ οἶον τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἀμῶν γα γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὡν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὄμοιαι οὔδ' ὄμόφυλοι ἔσσαι, ἥδη ἀδύνατον ἡς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο ὡιτινιῶν ἄδε τρόπωι ἐγένετο. τὰ μὲν ὥν ὄμοια καὶ ὄμόφυλα ἀρμονίας οὔδεν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὄμόφυλα μηδὲ ἰσοταγῇ ἀνάγκα ταὶ τοιαύται ἀρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

ἀρμονίας δὲ μέγεθός ἐστι συλλαβὴ καὶ δι' ὄξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὄξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβῆς ἐπογδόωι. ἔστι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσσας ἐπὶ νεάταν δι' ὄξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὄξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσωι μέσσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἀ δὲ συλλαβὴ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὄξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πασᾶν δὲ διπλόν. οὕτως ἀρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσις, δι' ὄξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεσις, συλλαβὴ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις (Fr. 6)

Ora, a semelhança com o *Filebo* aqui é surpreendente, uma vez que o exemplo que ilustra tal harmonia entre limitantes e ilimitados é a harmonia presente na escala diatônica musical, analisada pela relação entre números inteiros que compõem um tom inteiro e a quarta, a quinta e a oitava (*διαπασών*)<sup>183</sup>. Serão esses mesmos exemplos, que como veremos, Platão utilizará em 17bss para tratar ainda mais da questão do limite e do ilimitado diante da incompreensão manifestada por Protarco acerca destes temas. A imagem aqui utilizada da teoria musical, parece ser a mesma utilizada por Platão em nosso diálogo. Trata-se de uma corda, de um contínuo ilimitado, na qual se definem tons específicos, limitados, intervalos específicos. Mas sobre isso nos adverte Cornelli (2010): “mais uma vez a harmonia,

<sup>183</sup> A mesma escala diatônica que aparecerá no *Timeu* (Ti. 35b)

o acordo, não devem ser nunca confundidos com o limitante: o acordo funciona pelo número, mas o número e o acordo não se substituem pelos limitantes” (p. 223)<sup>184</sup>.

A passagem da harmonia à escala musical evoca outro elemento importante, não é nada surpreendente essa passagem se levarmos em conta que a introdução da harmonia para explicar a origem da realidade, do cosmos constituído por limitantes e ilimitados, a busca pelos intervalos sonoros, pelos tons específicos, caracteriza-se pela busca de um número. Atentemo-nos ao Frag. 4:

E o certo é que todas as coisas que se conhecem têm número;  
pois sem ele nada se pode pensar ou conhecer (Fr. 4).

καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι οὐ γὰρ οἶόν τε οὐδὲν οὕτε  
vonθῆμεν οὕτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου (Fr. 4)

A partir da introdução da harmonia no sistema de Filolau é possível notar que o número possui um papel fundamental nesse sistema, há aqui como se nota uma preocupação epistemológica. No caso da escala diatônica, os tons específicos identificados sobre o contínuo sonoro ilimitado, pode-se notar que estes não distribuídos de forma aleatória, mas de acordo com as proporções de números inteiros que determinam os intervalos da oitava (2:1), (4:3) e (3:2), respectivamente oitava, quarta e quinta. É possível dizer que Filolau comprehende o cosmo como uma articulação em função de relações numéricas específicas, o que não implica dizer que “tudo é número”, mas que essas relações numéricas nos permitem compreender, conhecer, o que são as coisas<sup>185</sup>. Filolau se recusa a dizer o que são esses princípios (limitantes e ilimitados), a enumerar tais realidades, o que possam ser tais princípios limitantes e ilimitados, como seria o caso de ser o fogo, a água, ou outros. Pode-se dizer que aqui Filolau está instaurando uma polêmica com seus predecessores, não só com Anaximandro, mas com o próprio Anaxágoras, devido às suas postulações, seus múltiplos *ἀρχαί*<sup>186</sup>. Diferentemente, portanto, do uso que Filolau faz desses elementos para tratar deste

<sup>184</sup> Huffman (1999) esclarece ainda mais: “no caso de Filolao, não há indicação explícita quanto ao papel exato que os limitantes e os ilimitados desempenham nesse seu exemplo, mas ele parece naturalmente supor que o ilimitado é o contínuo sonoro enquanto os tons específicos identificados sobre esse contínuo formam os limitantes. O papel da harmonia é o de determinar um arranjo agradável e específico desses limitantes identificados sobre o contínuo, isto é, constituir uma escala musical” (p. 19).

<sup>185</sup> Vide também Fr. 5 de Filolau: “De facto, o número tem duas espécies que lhe são peculiares, a ímpar e a par, e uma terceira, derivada da combinação destas duas, a par-ímpar. Cada uma das duas espécies tem muitas formas, que cada coisa em si mesma revela”. “ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἐκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἔκαστον αὐταυτὸ σημαίνει” (Fr. 5).

<sup>186</sup> “O caminho de Filolau é certamente original, mesmo no interior da filosofia pré-socrática, pois, por um lado não expressa uma posição monista, uma vez que o ser resulta da pluralidade de ilimitados/limitantes; por outro lado *ceticismo epistemológico* do Fr. 6 é moderado pela possibilidade de

acordo, desta harmonia, que torna possível a compreensão da realidade, como é o caso do fogo no Fr. 7:

A primeira coisa que está harmonizada, o um que está no meio da esfera, é chamado fogo (Fr. 7)

τὸ πρῶτον ὄρμοσθέν, τὸ ἐν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἐστία καλεῖται (Frag. 7)

O fogo que se encontra no centro do cosmos é o fogo central em torno do qual gravitam a terra, o sol, a lua, a contra-terra e os cinco planetas. É necessário destacar que Filolau ressalta aqui o fogo como um exemplo de algo acordado, harmonizado. O fogo é esse símbolo do ilimitável que é limitado pelo limitante, neste caso, o centro de uma esfera (HUFFMAN, 1999, p. 19)<sup>187</sup>. Mas voltemos à questão do número.

A realidade configura-se por uma pluralidade ordenada, esse é o sentido aqui de ἀριθμὸν, “tudo é basicamente número” e é graças ao fato da realidade “possuir número” que ele pode ser conhecida, porque passível de descrição numérica, isto é, passamos pelo reconhecimento de um sentido propriamente ontológico/cosmológico para um sentido também epistemológico (CORNELLI, 2010, p. 224). Por fim, podemos concluir com Cornelli:

Essas passagens do *Filebo*, centrais para a definição da dialética do limitado/ilimitado, revelam as raízes pitagóricas da teoria dos princípios platônica e – como tais – constituem um achado pré-aristotélico da filosofia pitagórica. Raízes afirmadas e conhecidas pelo próprio texto platônico (...) e que – como fontes para a elaboração filosófica platônica – são reinterpretadas pela Academia, que se percebe nesse sentido como continuadora e mediadora do esforço dialético-metafísico pitagórico. Todavia, para além do argumento dialético-ontológico, a construção da dialética no *Filebo* é fruto da concepção filosófica platônica (2010, p. 215).

Depois de ter analisado detalhadamente tais influências pitagóricas e o paralelismo estabelecido entre elas e nosso diálogo, podemos agora novamente retomar a exposição de Sócrates em 16c5-17a5. Vimos que é a partir dessa tradição de origem divina que Sócrates pretende expor aqui a reflexão acerca da dialética, agora de modo diferente nesse diálogo.

Sócrates nos diz que se todas as coisas estão assim ordenadas, ou seja, se todas as coisas sobre as quais se pode dizer que são vêm do um e do múltiplo, e que elas têm em si

---

conhecer ao menos duas coisas: isto é, esta mesma pluralidade e a *harmonía* que a mantém unida, acordada” (CORNELLI, 2010, p. 221).

<sup>187</sup> Essa é também a hipótese de Cornelli (Cf. CORNELLI, 2010, p. 222). Ele ainda acrescenta: “É possível que exatamente essa referência filolaica ao fogo como um no centro da esfera possa explicar a citação prometética relativas às origens pitagóricas da teoria do limitante/ilimitado no *Filebo*. Ainda que seja possível trata-se, aqui, de simples assonâncias conceituais.” Ele ainda faz referência em nota (n. 511) ao âmbito médico-antropológico, que possa ser extraído do fragmento, num paralelismo estabelecido entre o fogo e o calor da vida humana.

mesmas um limite e uma ilimitação inatos (16c-9), devemos postular sempre, em casa caso, uma *única ideia* (*μίαν ιδέαν*)<sup>188</sup><sup>189</sup> para todas as coisas e temos de encontrá-la e iremos encontrá-la na própria coisa (16d2). Esse momento correspondente à reunião (*συναγωγή*<sup>190</sup>) é aquele que se busca a *ιδέα* imanente e não uma multiplicidade de coisas que são singulares, mas à cada espécie e a cada gênero. O condutor ainda diz que forçosamente a encontraremos, o que significa dizer que começamos a pressupor uma unidade própria em cada coisa em questão, do contrário não a procuraríamos. Tal necessidade fica ainda mais clara em 25A2-4 quando Sócrates irá novamente reafirmar essa reunião das diferentes espécies de ilimitado em um único gênero: “de acordo com o discurso anterior, afirmamos que devemos reunir todas as coisas repartidas e cindidas em pedaços e imprimir tanto quanto possível o sinal de uma natureza única – se é que te recordas” (*κατὰ τὸν ἔμπροσθεν λόγον ὃν ἔφαμεν ὅσα διέσπασται καὶ διέσχισται συναγαγόντας χρῆναι κατὰ δύναμιν μίαν ἐπισημαίνεσθαι τινα φύσιν, εἰ μέμνησαι*) (25a2-4).

Sem dúvida, devemos a Dixsaut (1991)<sup>191</sup> a distinção entre *ouúsia*, *εἶδος* e *ιδέα*, termos muitas vezes traduzidos como sinônimos, sendo que não haveria distinção entre o que Platão

<sup>188</sup> Pradeau explica que: “(...) ‘natureza única’ remete à *mian idéan*. *Idéa* poderia ser tomado por ‘ideia’, mas os usos filosóficos do termo dificilmente refletiriam o que aqui é designado por Platão, na ocorrência, uma realidade única (uma ‘natureza’ nesse sentido) perceptível pelo intelecto. A apreensão dessa unidade inteligível é evocada por termos idênticos na *República*, VI, 507a-c. A maior parte dos intérpretes não hesitam em tomar *ideia* por ‘forma’ (inteligível), estimando que Platão faria um uso de palavras sinônimas dos termos *idéa* e *eidos*; me parece que *idéa* designa a realidade ou natureza inteligível, enquanto *eidos* designa a forma dessa realidade, assim como podemos encontrá-la nas coisas sensíveis que dela participam (como encontramos a forma do belo nas belas coisas)” (2002, p. 240, n. 241).

<sup>189</sup> Agradeço ao Prof. Rubens por ter me feito atentar à ocorrência deste termo na passagem, mas não somente. Também por ter me feito reconhecer que ela se faz presente também em outros diálogos, como *Parmênides* (132a, 157d8), *Teeteto* (204a), *Sofista* (253d5-6) e a relevância deste termo, principalmente o significado que ele adquire na obra platônica em geral.

<sup>190</sup> Os correspondentes ao termo aparecem no *Filebo* nas seguintes passagens: 23e5, 25a3, 25d6-8, que aparecem cunhado nesta sua forma origina no *Fedro* em 266b4.

<sup>191</sup> Explica Dixsaut (1991, p. 497) que a *ιδέα* diz respeito ao *λόγος* que discorre sobre os contrários indiretos. Ela não é aqui sinônimo da Forma, nem uma imagem de natureza espiritual menos ou mais elevada do que a Forma, nem sequer se trata de uma propriedade P que a forma F – imporia em uma determinada coisa x. Ela se define por verbos, pelas suas ações, ela avança sobre as coisas, aproveita-se destas, e não pode ser recebida por essas coisas caso lhes seja contrária, ou seja, se é um contrário indireto de uma propriedade essencial deste algo. As *εἴδη* são causas de determinação que elas impõem, elas forçam à coisa possuir sua própria *ιδέα*. Algo não pode receber e não receber a determinação simultaneamente. É importante que ele receba a determinação, porém, só pode ser determinado se sofrer o feito da determinação daquilo que o determina. Além do mais, determinada coisa só se torna ordenável apenas participando, isto é, deixando-se “informar” por uma ou mais Formas. Logo, o domínio da forma sobre a coisa é a *ιδέα*. A *ιδέα* é a ação da Forma (*εἶδος*) sobre a coisa, ela surge a partir das Formas, para as quais ela doa menos da sua inteligibilidade e da sua determinação que elas lhes impõem. A *ιδέα* testemunha a participação possessora, dominadora, conquistadora das Formas por meio do discurso da coisa que dela(s) participa(m). As Formas se apoderam da coisa, restringem-nas, avançam em direção às coisas. As coisas da φύσις só existem

denomina como “ideia”, “Forma” e “essência”, mas que analisando as suas ocorrências nos diálogos podemos notar que possuem sentidos diferentes uns dos outros. Dixsaut confirma em um outro texto a mesma interpretação, ao dizer assertivamente:

A *ideia* não é o *eidos*. Podemos observar que todas as vezes que Platão quer evitar empregar *eidos* falando de uma realidade não corporal, ele utiliza *idea*: assim na *República*, trata-se da *idea* da luz e, quando lhe é atribuída uma potência suplementar, da *idea* do Bem. A luz não é uma essência, e o Bem tampouco. Uma por falta, o outro por excesso. Nesse caso, *idea* não tem seu sentido platônico habitual. O termo é empregado porque não é possível nomear propriamente *eidos* a coisa da qual se fala ao mesmo tempo dotando-a de uma potência particular de ligação: luz e Bem têm uma mesma função de jugo (*zugon*), eles submetem objetos à faculdade capaz de os apreender (visão, tratando-se da luz; intelecção tratando-se do Bem) (2017, p. 61-62).

Logo, tendo alcançado essa “natureza única”, essa *iódea*, é necessário, então, dividi-la. Trata-se de reconhecer o número de intermediários entre essa unidade inicial e o ilimitado. É isso que distingue (διακεχώρισται) o dialético (διαλεκτικῶς) do erístico (ἐριστικῶς) (17a4). Para o dialético esses “intermediários” que os sábios atuais deixam escapar (τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἔκφεύγει) devem ser respeitados. O mesmo se diz do um e do múltiplo, e do abuso que os jovens fazem dele<sup>192</sup> (15d-16a), quando abusam dessa própria estrutura que é a linguagem em si, espantados com o poder dos *λόγοι*. Os “sábios do presente” vão ora mais lento, ora mais rapidamente, imediatamente do um ao ilimitado (μετὰ δὲ τὸ ἐν ἀπειρᾳ εύθυς) (17a2-3). Se vão mais lentamente levantam um grande número de espécies, de tal modo que sequer conseguem impor essa marca única, se vão mais rápido nunca conseguem enumerar um número suficiente, sempre se equivocando. O próprio Sócrates diz em 16d6-e3: “(...) mas não devemos aplicar a forma do ilimitado à pluralidade antes de percebermos o número total da

---

devido à participação, e a *iódea* não é indeterminação, mas é esse índice de sobredeterminação essencial de algo pela Forma. Nos dizeres de Dixsaut (1991), “a participação, a causalidade das Formas, permite dizer não apenas de Formas ou de propriedades contrárias, mas de coisas que contrárias e excludentes” (p. 498). A imposição de uma forma interrompe a mudança, o *devir*, impede que algo deixe de ser, ela impede a continuação do processo de mudança indefinida: “a ligação entre a Forma e a coisa é mais estreita no caso das Formas e das que possuem um contrário indireto. A *idea*, nem a Forma, nem a coisa, é a instância de ligação: sua presença na coisa manifesta a conformidade das coisas ao seu *eîdos* que doa à coisa sua conformação” (DIXSAUT, 1991, p. 498). A *iódea* torna manifesta a ação da causalidade da Forma, ela (a *iódea*) torna possível compreender que tipo de efeito pode produzir uma causa dessa espécie: o efeito é que a coisa restrita à aquisição da sua *idéa* não é mais um processo, ela é conformada pela Forma, ela é obra do *εἶδος*, que se torna traduzível e dizível (DIXSAUT, 19991, p. 479-500). Para uma análise ainda mais detalhada, cf. NUNES SOBRINHO (2007, p. 89-117).

<sup>192</sup> Cf. *Euthd.* 272a-b, 275ess; *Phdr.* 261c6. Nas passagens citadas podemos notar a mesma descrição dos jovens que se deixam levar pela erística e pelos poderes dos discursos que visam contradizer os interlocutores (adversários) por meio da antilógica, ao simularem a discussão dialética (filosófica).

pluralidade que existe entre o ilimitado e o um, e só então podemos nos despedir dessas coisas e abandonar cada uma delas no ilimitado". Como explica Dixsaut (2001),

Ir imediatamente da unidade ao ilimitado significa, com efeito, que a unidade possui segundo eles [os sábios atuais] por conteúdo unicamente uma pluralidade indeterminada de indivíduos, assim eles ignoram as diferentes espécies entre as quais esses indivíduos poderiam se distribuir. Assim, a ideia não tem apenas por conteúdo uma multiplicidade sensível, mas primeiramente uma multiplicidade inteligível (p. 301).

Até aqui tudo nos parece distanciar da hipótese de que Platão utilizaria da vida boa para exibir sua "nova terminologia", pois os procedimentos adotados em relação à dialética são aqueles ditos "habituais". Dito de outro modo, mais uma vez, se atesta a necessidade de buscar essa ideia única (*μίαν ἴδεαν*) a fim de poder dividir essa unidade postulada em tantas unidades que seja necessário. A fim de estabelecer uma discussão dialética em torno da "boa vida", é imprescindível analisar os candidatos a serem escolhidos para comporem esta vida, a saber: prazer e conhecimento. É imprescindível saber, em primeiro lugar, como cada um destes é um e múltiplo. Mais uma alusão à potência dialética se pode notar aqui, são nos dadas maiores informações acerca dela: ela deve postular um número de intermediários, sendo cautelosa ao dividir, sem passar imediatamente do um ao múltiplo, assim como fazem os praticantes da erística<sup>193</sup>.

Protarco não entende bem aquilo que Sócrates está querendo dizer (17a6-8), Sócrates recorre ao exemplo das letras do alfabeto e à φωνὴ (voz), pois a φωνὴ é ἄπειρος (Cf. 17b3-4, 18b6): "a voz de todos e de cada um de nós que sai pela nossa boca é *uma*, mas é também uma pluralidade ilimitada" (φωνὴ μὲν ἡμῖν ἐστί που μία διὰ τοῦ στόματος ιοῦσα, καὶ ἄπειρος αὖ πλήθει, πάντων τε καὶ ἐκάστου) (17b3-4). Sócrates irá dizer, então, que não nos tornamos letrados por conhecer esse ilimitado, nem o *um* das letras e dos sons, mas porque sabemos quantos são e de que tipo são esses sons. É isso que nos torna competente no conhecimento das letras ("καὶ οὐδὲν ἐτέρῳ γε τούτων ἐσμέν πω σοφοί, οὕτε ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὕθ' ὅτι τὸ ἐν: ἀλλ' ὅτι πόσα τ' ἐστὶ καὶ ὅποια, τοῦτο ἐστὶ τὸ γραμματικὸν ἔκαστον ποιοῦν ἡμῶν") (17b6-9). Gallop (1963) é quem melhor nos explica a passagem:

Isso, no entanto, deve ser lido com o devido respeito ao contexto. As letras fornecem um modelo não, como parece, para entender a relação entre palavras e frases e seus significados, mas para discutir a classificação. Platão

<sup>193</sup> É possível ir mais adiante em 56e2-3. Sócrates ao fazer uma distinção entre a aritmética vulgar e a aritmética filosófica. Aquela adiciona mônadas desiguais, como dois exércitos ou dois bois. Enquanto esta (a aritmética filosófica) se recusa operar desta maneira, caso não se postule uma diferença entre as incontáveis as mônadas, que nenhuma delas se difere uma da outra: "a aritmética filosófica suprime as diferenças sensíveis, mas a dialética deve postular as diferenças inteligíveis entre as mônadas" (DIXSAUT, 2001, p. 294-295).

usa a classificação de sons sobre os quais um alfabeto se baseia para ilustrar o método de divisão, em antecipação ao seu próprio procedimento mais tarde no diálogo (p. 368).

Poderíamos, assim, perguntar como Filebo postula o primeiro princípio de relevância: “(...) mas o que isso agora tem a ver com o nosso tema, e onde ele [Sócrates] está querendo chegar com isso?” (18a1-2). É aí que Sócrates torna mais evidente o que há por trás de seus exemplos gramática e música<sup>194</sup>, utilizados anteriormente (17b11-e6):

No caso de alguém que já aprendeu uma unidade qualquer ( $\varepsilon\nu$ ), o que digo é que ele não deve olhar imediatamente para a natureza do ilimitado ( $o\bar{u}k\ \dot{\epsilon}p'$   $\dot{\alpha}p\epsilon\iota\bar{o}u\ \phi\bar{u}si\ \delta\bar{e}\iota\ \beta\bar{l}\epsilon\pi\bar{e}i\ \varepsilon\bar{u}\theta\bar{u}\zeta$ ), mas sim para um número determinado ( $\dot{\alpha}\bar{l}\bar{l}\bar{l}'\ \dot{\epsilon}p\iota\ t\bar{i}n\ \dot{\alpha}\bar{r}\iota\theta\bar{m}\bar{o}n$ ), assim também como no caso contrário ( $o\bar{u}t\bar{o}\ k\bar{a}\iota\ t\bar{o}\ \dot{\varepsilon}\bar{n}a\bar{n}t\bar{i}o\bar{n}$ ), quando alguém é forçado a aprender em primeiro lugar o ilimitado ( $\dot{o}\bar{t}a\bar{n}\ t\bar{i}c\ t\bar{o}\ \dot{\alpha}p\epsilon\iota\bar{o}n$ ), não deve olhar imediatamente para o *um* ( $\dot{\alpha}\bar{n}a\bar{g}k\alpha\bar{s}\bar{\theta}\bar{h}\ \pi\bar{r}\bar{a}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\ \lambda\bar{a}\bar{m}\bar{b}\bar{a}\bar{n}e\bar{i}n\ \mu\bar{h}\ \dot{\epsilon}p\bar{t}\bar{i}\ t\bar{o}\ \varepsilon\bar{n}\ \varepsilon\bar{u}\theta\bar{u}\zeta$ ), mas deve discernir, novamente, um número que constitui qualquer pluralidade determinada ( $\dot{\alpha}\bar{l}\bar{l}\bar{l}'\ \dot{\epsilon}p'\ \dot{\alpha}\bar{r}\iota\theta\bar{m}\bar{o}n\ a\bar{u}\bar{s}\ t\bar{i}n\ p\bar{l}\bar{h}\bar{\theta}\bar{o}\bar{c}\ \dot{\varepsilon}\bar{k}\bar{a}\bar{s}\bar{o}\bar{t}\bar{o}\ \dot{\varepsilon}\bar{h}\bar{x}\bar{o}\bar{n}\bar{t}\bar{a}\ t\bar{i}\ k\bar{a}\bar{t}\bar{a}\bar{n}\bar{o}\bar{e}\bar{i}\bar{n}$ ) e, a partir de todos eles, finalmente olhar o *um* (18a6-b4).

Sócrates decide, então, voltar ao exemplo das letras citando Teuth (como fez no *Fedro* 274c-275b), o deus ou homem divino egípcio inventor da escrita que, aqui, no caso relatado pelo *Filebo* teria discernido o som da voz como ilimitado ( $\dot{\epsilon}\bar{p}\bar{e}\bar{i}\bar{\delta}\bar{h}\ \phi\bar{w}\bar{n}\bar{h}\bar{\eta}\ \dot{\alpha}\bar{p}\bar{e}\bar{i}\bar{o}\bar{r}\bar{o}\bar{n}$ ) (18b6-7). Primeiramente ele teria distinguido as vogais<sup>195</sup> neste ilimitado ( $\dot{o}\bar{s}\ \pi\bar{r}\bar{a}\bar{w}\bar{o}\bar{s}\ t\bar{a}\ \phi\bar{w}\bar{n}\bar{h}\bar{e}\bar{n}\bar{t}\bar{a}\ \dot{\varepsilon}\bar{n}\ t\bar{a}\ \dot{\alpha}\bar{p}\bar{e}\bar{i}\bar{r}\bar{o}\bar{w}$ ), não como uma, mas como muitas ( $\kappa\bar{a}\bar{t}\bar{e}\bar{n}\bar{o}\bar{h}\bar{s}\bar{e}\bar{n}\ o\bar{u}\bar{x}\ \dot{\varepsilon}\bar{n}\ \dot{o}\bar{n}\bar{t}\bar{a}\ \dot{\alpha}\bar{l}\bar{l}\bar{a}\ p\bar{l}\bar{e}\bar{i}\bar{w}$ ), como também teria verificado a existência de outras emissões que não são propriamente sons vocais, mas, certa espécie de ruído ( $\dot{\varepsilon}\bar{t}\bar{e}\bar{r}\bar{a}\ \phi\bar{w}\bar{n}\bar{h}\bar{\eta}\bar{s}\ \mu\bar{e}\bar{n}\ o\bar{u}\bar{y}\ \phi\bar{t}\bar{h}\bar{y}\bar{g}\bar{g}\bar{o}\bar{u}\ \delta\bar{e}\ \mu\bar{e}\bar{t}\bar{e}\bar{h}\bar{o}\bar{n}\bar{t}\bar{a}\ t\bar{i}\bar{n}\bar{o}\bar{s}$ ), existindo também em número determinado ( $\dot{\alpha}\bar{r}\iota\theta\bar{m}\bar{o}n\ \delta\bar{e}\ t\bar{i}n\ k\bar{a}\iota\ t\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{o}\bar{n}\ \varepsilon\bar{i}\bar{n}\bar{a}\bar{i}$ ). Depois foi feita também uma distinção de uma terceira espécie de letras, em seguida, as dividiu em sem-ruído e as mudas até a unidade de cada uma, e dividiu as vogais e as intermediárias do mesmo modo, até que se obtivesse o número delas e a cada uma delas deu o nome de letra ( $\tau\bar{r}\bar{t}\bar{i}\bar{o}\bar{v}\ \delta\bar{e}\ \varepsilon\bar{i}\bar{d}\bar{o}\bar{c}\ \gamma\bar{r}\bar{a}\bar{m}\bar{m}\bar{a}\bar{t}\bar{o}\bar{w}\ \delta\bar{i}\bar{e}\bar{s}\bar{t}\bar{h}\bar{\iota}\bar{s}\bar{a}\bar{t}\bar{o}\ t\bar{a}\ \varepsilon\bar{u}\bar{n}\ \lambda\bar{e}\bar{g}\bar{y}\bar{m}\bar{e}\bar{n}\ a\bar{\dot{\alpha}}\bar{f}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\ \dot{\eta}\bar{m}\bar{i}\bar{v}\ t\bar{o}\ \mu\bar{e}\bar{t}\bar{a}\ t\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{o}\ \delta\bar{i}\bar{h}\bar{r}\bar{e}\ t\bar{a}\ t\bar{e}\ \dot{\alpha}\bar{f}\bar{h}\bar{t}\bar{h}\bar{y}\bar{g}\bar{a}\ k\bar{a}\iota\ \dot{\alpha}\bar{f}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\ \mu\bar{e}\bar{h}\bar{r}\ \dot{\varepsilon}\bar{n}\bar{o}\bar{c}\ \dot{\varepsilon}\bar{k}\bar{a}\bar{s}\bar{t}\bar{o}\ t\bar{a}\ \dot{\alpha}\bar{f}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\bar{h}\bar{e}\bar{n}\bar{t}\bar{a}\ k\bar{a}\iota\ t\bar{a}\ \mu\bar{e}\bar{s}\bar{a}\ k\bar{a}\bar{t}\bar{a}\ t\bar{o}\bar{u}\bar{t}\bar{o}\ \tau\bar{r}\bar{t}\bar{p}\bar{o}\bar{v}\ \varepsilon\bar{w}\bar{c}\ \dot{\alpha}\bar{r}\iota\theta\bar{m}\bar{o}n\ a\bar{u}\bar{t}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\ \lambda\bar{a}\bar{b}\bar{w}\bar{o}\bar{n}\ \dot{\varepsilon}\bar{n}\bar{i}\bar{v}\ t\bar{e}\ \dot{\varepsilon}\bar{k}\bar{a}\bar{s}\bar{t}\bar{w}\ k\bar{a}\iota\ s\bar{u}\bar{m}\bar{p}\bar{a}\bar{s}\bar{i}\ s\bar{t}\bar{o}\bar{i}\bar{h}\bar{e}\bar{i}\bar{o}\bar{n}\ \dot{\varepsilon}\bar{p}\bar{w}\bar{n}\bar{\dot{\alpha}}\bar{m}\bar{a}\bar{s}\bar{e}$ ) (18b8-c6). O inventor divino sabendo que não aprenderíamos qualquer letra apenas por ela mesma, isolada de todas as demais, estabeleceu esse elo ( $\delta\bar{e}\bar{s}\bar{m}\bar{o}n$ ) que liga todas as letras e faz delas

<sup>194</sup> Sobre este último falo mais adiante.

<sup>195</sup> É necessário lembrar que, como nos diz Muniz (2012), os Gregos antigos classificavam as letras segundo a quantidade de sopro empregada na emissão das mesmas; as que possuem um emprego de sopro maior são as vogais (as que soam) (p. 214, n. 21).

uma unidade, proclamando um só conhecimento para elas ao atribuir-lhes o nome de gramática (γραμματικὴν τέχνην)<sup>196</sup>.

O mesmo se dá com o exemplo da música<sup>197</sup> (τὸ μουσικὸν) que aparece logo em seguida da primeira apresentação da gramática, em 17b11-12: “de acordo com essa técnica, o som de algum modo, é também em si mesmo, *um* (φωνὴ μὲν που καὶ τὸ κατ’ ἐκείνην τὴν τέχνην ἔστι μία ἐν αὐτῇ) (17c1-2), Sócrates então identifica três sons: o grave (βαρύ), o agudo (όξυ) e o médio (όμότονον<sup>198</sup>) (17c4-5). Mas, ao mesmo tempo admite que de niguém é dito ser competente (σοφὸς) em música (τὴν μουσικὴν) por saber disso, mas, caso não soubesse, não teria mérito algum no assunto (17c7-9). Ele explica em uma longa digressão:

Soc.: Mas, meu caro, quando apreenderes qual é o número (τὸν ἀριθμὸν) de intervalos (όπόσα διαστήματα) do som, tanto do agudo (όξυτητός) quanto do grave (βαρύτητος), de que tipo são, e também os limites dos intervalos (διαστημάτων), e quantos são os sistemas (ὅσα συστήματα) que resultam deles – que nossos predecessores (οἱ πρόσθεν), observando-os, os transmitiram a nós, seus seguidores, nomeando-os de “escalas” (ἀρμονίας) – e quais afecções ocorrem, nos movimentos dos corpos que, segundo dizem, devem ser medidas por números (ἀριθμῶν μετρηθέντα) e chamadas de ritmos (ρυθμοὺς) e metros (μέτρα), e, ao mesmo tempo, que é preciso compreender que é desse modo, que as investigações (σκοπεῖν) sobre tudo que é *um* e múltiplo, devem ser feitas... Quando apreenderes essas coisas desse modo, ter-te-ás tornado sábio(σοφός); e quando qualquer unidade que

<sup>196</sup> Rudebusch (2007), a meu ver, é quem melhor explica a passagem: “a voz vem a ser *um* ou *entre* ruídos dispareces e mutuamente contrários. Os ruídos são indefinidos no tempo, curtos ou longos: ‘aoi’, ‘aaaooouuuuii’. São também indefinidamente menos ou mais ásperos: ‘aaahhhhchchch’. E são feitos por variações indefinidas da língua e lábios: ‘blrrmndzzpt’. Fica claro que, quando aprendemos a falar, aprendemos a combinação correta dos limites destes ruídos. As vogais gregas têm qualidade limitada – por exemplo, ao contrário de u ou i – e têm quantidade limitada. Vogais longas são duas vezes mais longas que vogais breves, por exemplo, ω e ο, η e ε. As consoantes gregas são limitadas a formas definidas (labiais, dentais e velares), como ou sem uma forma definida de aspiração e de som, de nasalidade, etc. O conhecimento da gramática é o conhecimento das combinações corretas, para dar nascimento, entre os muitos ruídos dispareces no mundo, às palavras” (p. 44). Sobre isto, cf. Gallop (1963, p. 364-376) e Menn (1998, p. 291-305).

<sup>197</sup> Pradeau (2002) retoma uma questão também fundamental à nossa argumentação posterior em torno da passagem: “a *mousiké* grega é entendida num sentido mais amplo que nossa “música”; ela envolve tanto a dança, como o canto e a práticas do discurso. Ela reúne, de fato, o conjunto das práticas artísticas musicais e literárias que relacionamos às Musas; é a razão pela qual os exemplos do canto como da métrica e dos tons teriam sido aqui incluídos” (p. 243, n. 28).

<sup>198</sup> Concordo com Moutsopoulos (2002) quando diz: “Platão fala do *limite* e do *ilimitado*, assim como da mistura entre ambos, inspirando-se na música. O percurso de seu pensamento se orienta de tal modo a referir-se simultaneamente a dois planos distintos, vale dizer ao plano metafísico do qual ele fala e ao concreto plano musical do qual tratada sua argumentação, não se pode sustentar a definição do limite assim como se encontra formulada no *Filebo* responda a uma concessão unicamente musical. A dificuldade imposta ao termo óμότονον, traduzido como “intermediário”, pode ser superada tendo com conta a dúplice valência do pensamento platônico. Este termo, que indica o uníssono, é, de fato, muito feliz, porque aí se tem presente a linguagem metafórica de Platão; com efeito, este termo designa perfeitamente o ponto no qual a mistura dos contrários alcança sua perfeição” (p. 80).

seja apreenderes investigando assim, sobre isso ter-te-ás tornado bem informado. Entretanto, a pluralidade ilimitada de coisas e a pluralidade em cada coisa, só podem fazer de ti, a cada caso, uma pessoa inexperiente no pensar (τὸ δ' ἄπειρόν σε ἐκάστων καὶ ἐν ἐκάστοις πλήθος ἄπειρον ἐκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν) e que ninguém leva em conta, nem dá conta de nada, já que jamais terás voltado teu olhar para qualquer número de qualquer coisa (ἄτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπίδοντα) (17c11-e6).

É impossível, ao analisar essa passagem, não levar em conta a herança pitagórica do quinto século que Platão visa ressignificar, sobre a qual nos detemos longamente nesta seção mais acima. A estrutura musical, com seus sons (φωνῆς), o conhecimento dos intervalos (τῶν διαστημάτων), dos limites desses intervalos (τοὺς ὅπους)<sup>199</sup>, as correlações (consonâncias)<sup>200</sup>

<sup>199</sup> Moutsopoulos explica: “Tendo constatado que a voz e os sons musicais apresentam ambos, que são ao mesmo tempo idênticos e diferentes, uno e múltiplo, Platão passa ao estudo dos intervalos musicais, fundados sobre a relação numérica dos sons. ‘Opoς’ indica um dos termos da relação numérica que exprime um intervalo. A expressão ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν, utilizada também no *Timeu* (36b), se refere à explicação dos fenômenos musicais obtidos por meio dos números que têm um valor absoluto e bem definido. Os autores musicais descrevem os métodos de precisão usados para definir esta relação: divisão do comprimento dos tubos sonoros, suspensão de pesos nas extremidades da corda vibrante, enchimento de vasos, nos quais o peso, a capacidade e o comprimento servem como medida e conferem aos sons medidos o valor de parâmetro. As relações de quarta e de quinta, como aquelas deduzidas dos dois procedimentos e que representa o tom, enfim, a relação 243/256 que exprime o intervalo chamado *lemma*, resultante da subtração de dois tons da quartam encontram-se na base da linguagem que Platão utiliza no *Filebo*, sob o propósito de determinar a concepção pitagórica dos intervalos musicais, que, além disso, coincide com a sua. Da combinação desses intervalos se obtém os *sistemas*, tradicionalmente chamados *harmonias*, reconhecidas não arbitrariamente, mas a luz de um exame matemático” (2002, p. 80).

<sup>200</sup> Wersinger (1999) em um importante estudo retoma o termo συμφονία que designa a consonância, ou seja, o acordo (matemático) elaborado entre dois sons, que são chamados sinfônicos e que são fixados por uma relação matemática, um λόγος, de acordo com a teórica. Os pilares inamovíveis da harmonia são esses sons fixados por um acordo elaborado matematicamente. A consonância concerne às relações da oitava (διαπασών 2:1), da quinta (ou ἡμιόλιος, 3:2) e da quarta (ἐπίτριτος, 4:3). No *Filebo* (25ae1-2), Sócrates explica que a consonância suspende as diferenças, o conflito de contrários, ao colocar o número em termo de igualdade, de dobro, e de quantida em geral. Como noz diz Wersinger, a consonância é vizinha, ou mesmo sinônima, da comensurabilidade, no diálogo expressa pelo termo συμμετρία, isto é, como aquilo que põe fim à contrariedade. Note-se pelo exemplo do διαπασών como exemplo claro da homofonia, pois a relação de oitava se estabelece graças à consonância (sonoridade comum) entre a nota mais grave (ὑπάτης) a mais aguda (νεάτης) (R. IV, 443d). Este tipo de relação (homofonia) se encontra em um domínio preciso da comensurabilidade, tal como a mistura de qualidades psíquicas (quente e frio), como o das misturas de vinho e água nos ritos simpósicos, é desse tipo que as relações de consonância são feitas, de maneira mais nuançada entre agudo e grave, como o vinho é misturado com a água de maneira gradual, de tal modo que não corrompa por completo a mistura. Logo, Wersinger solicita a atenção para a distinção entre uma assimilação rápida entre consonância e proporção. A consonância é uma relação matemática na qual um número se encontra em relação com um outro número, expressão que aparece no *Filebo* (25b) próximo à justa medida (μέτρον πρός μέτρον), ela é, então, um λόγος de dois números. Em um contexto político-moral, assim como os sons, os elementos da alma são postos em relação de forma a produzirem uma mesma opinião ou uma mesma atitude, a consonância é acordo (όμολογία) (cf. *Smp.* 187b4). A consonância, como visto na *República* (IV, 442d2), produz a amizade e a temperança (σωφροσύνη) e que deve sua existência à opinião comum (όμοδοξία, 442d2) que permite que a irascibilidade e o desejo submetam-

existentes entre eles, isto é, o número ( $\tau\circ\lambda\theta\mu\circ\lambda\circ$ ) que encontra-se por trás das diferentes escalas ( $\lambda\mu\mu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$ )<sup>201</sup>, ou “modos” como quiserem<sup>202</sup>. O número permite a identificação destes intervalos<sup>203</sup>, uma espécie de medida racional, por intermédio do número, torna capaz identificar esses acordos entre limitantes e ilimitados, diferentemente de uma medição empírica baseada na conjectura como faziam os deslumbrados com a música, contudo

---

se à razão, do mesmo modo que dois sons se acordem mutuamente em uma consonância. Logo, homofonia e homodoxia encontram-se em estrita relação (p. 63-64).

<sup>201</sup> Conforme nos diz Wersinger (1999) é necessário compreender a polissemia do termo  $\lambda\mu\mu\lambda$ , já que este termo pode ser confundido com a consonância, tendo em vista que se diz também que a oitava é harmônica. Na *República* (443d6c3), lembremo-nos que o homem justo é aquele que possui sua alma harmonizada, ou seja, aquela alma cuja tripla especificidade (irascibilidade, desejo e razão) encontram-se direcionados à parte melhor, analogamente à música que constrói suas escalas ou seus “modos” a partir das três partes harmônicas ( $\lambda\mu\mu\lambda\lambda\lambda$ ,  $\nu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$ ,  $\mu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$ ). Todos esses múltiplos elementos se unem e se tornam um, temperando-se (diferentemente de música temperada, o que Platão reprova como se pode notar: *R. VII*, 530e-531a) e alcançando plena harmonia. A harmonia, diferentemente da consonância, se estabelece a partir de uma relação não entre um elemento e outro, mas de dois a dois elementos, em uma cadeia de proporção, isto é, uma igualdade de relações. As consonâncias recebem um fundamento matemático que torna possível a relação de umas com as outras a fim de formarem uma progressão musical, como já dito, para formarem as escalas de quinta (entre a nota mais aguda e a média), a de quarta (entre a mais grave e a média). Harmonizar, neste sentido, significa colocar em relações as próprias relações, identificar as razões comuns, estabelecer uma progressão musical, “maior dom das Musas” de acordo com *Epinomis* (991a5-b5) (p. 64). Ainda, nos dizeres de Wersinger: “a harmonia é, sobretudo, analogia ( $\lambda\mu\mu\lambda$ ). Ela é um meio de criar a unidade. Ela depende no *Filebo* da ação reconciliadora do “gênero” do limite ( $\mu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$ )” (1999, p. 64-65).

<sup>202</sup> Platão faz referência aos modos (harmonias) permitidos no âmbito da cidade ideal, note-se aí uma correspondência entre os nomes origem étnica (lídio, dório, frígio, jônio, etc) e as harmonias musicais dos gêneros (cromático, enarmônico e diatônico), ou seja, uma correspondência ética e mimofônica (*R. III*, 398e-399a).

<sup>203</sup> Algo mais é necessário ressaltar sobre os intervalos. Afirmada a polissemia da noção de harmonia, ela também diz respeito aos sons e notas que não são sinfônicos, ou seja, esses sons variáveis, móveis, que se encontram acordados definitivamente nas três consonâncias. Platão, na *República* (IV, 443d6-e3), teria feito alusão a estes sons intermediários por meio termo  $\mu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$ . O estudo dos intermediários é a parte mais importante da música: aquela que trata das repartições dos intervalos no tetracorde, ou seja, aquela que porta o nome da harmonia dos Gêneros. O tetracorde é uma das partes disjuntas do heptacorde ou do octacorde que coincide com a oitava. O tetracorde é composta de quatro notas em escala descendente da nota média até a nota mais grave. Reunir o tetracorde é dar um estatuto aos intermediários entre as consonâncias, esta tarefa compete unicamente a verdadeiro músico matemático. Essa operação repousa sobre a interpretação da  $\lambda\chi\lambda\lambda\lambda$  (posição do dedo indicador que toca a primeira nota do tetracorde) e da  $\mu\lambda\lambda\lambda\lambda\lambda$  (nota mais grave/ primeira), disposta em três modelos harmônicos: diatônico, enarmônico e cromático. No *Timeu* (36a1-b5), o gênero escolhido é o diatônico no qual os dois intervalos superiores eram tons inteiros e o inferior um meio tom. Nos diz Wersinger (1999) que “na elaboração dos gêneros a matemática desempenha também um papel fundamental. E é nessa acepção matemática da música que nós devemos interpretar as passagem dos *Diálogos* nos quais a temperança é descrita em termos de tensão e suavidade (...) o gênero diatônico que preside, no *Timeu*, a constituição da estrutura da alma (cinco oitavas e uma quinta e um tom) pode ser considerada como uma matemática da temperança (...) Platão, aqui chega a se divertir com as matemáticas, parece admitir, portanto, na maioria das vezes que a vida moral, assim como a música, se ajusta matematicamente. A musa filosófica é medida, o que significa que ela pratica o gênero da harmonia diatônica e as matemáticas da  $\sigma\omega\phi\mu\sigma\lambda\mu\lambda\lambda\lambda$ ” (p. 67-68).

inexperientes recorrendo ao monocórdio<sup>204</sup>. É imprescindível identificar também os sistemas (*συστήματα*) de intervalos e as combinações (*ὅσα*) provenientes de tais sistemas – lembremos aqui de Aristoxeno e sua teoria musical, segundo a qual esses intervalos compunham determinada harmonia<sup>205</sup>. As afecções que ocorrem nos corpos por meio dos ritmos (*ρυθμοὺς*) e metros (*μέτρα*)<sup>206</sup> e que devem ser medidas pela utilização de um determinado número. Basta lembarmos da famosa “coma pitagórica”<sup>207</sup>, das várias referências à música presente no *Timeu* à escala diatônica<sup>208</sup>, a harmonia universal, a música suas relações com a geometria e a aritmética, além da gama tonal (a oitava) da qual encontramos referência também em

<sup>204</sup> Rizek (1998), em artigo que busca resumir a teoria da harmonia platônica, nos fala sobre esse processo ainda simplório da afinação por meio do monocórdio que os inexperientes recorriam, aos quais Platão critica ao propor uma ciência harmônica séria baseada em termos exclusivamente matemáticos, assim ele diz: “dada a própria simplicidade da teoria da afinação, esta ciência [a harmônica], em comunhão com a base empírica dada pelo monocórdio, foi a primeira, dentro da Física, a tornar-se plenamente matematizada (...) Platão dá evidências inquestionáveis de ter conhecido o monocórdio – um aparato técnico destinado a manter constante todos os outros fatores enquanto somente o comprimento da corda é variado –, o que fica claro, por exemplo, na passagem onde ironicamente ele brinca com os músicos que não se libertam da prisão sensível determinada pelo apego a este instrumento: ‘[esses músicos virtuosos] agregam dificuldades às cordas e inclusive torturam-nas, valendo-se do tormento das cravelhas’” (Cf. R. 531 b1-2) (RIZEK, 1998, p. 259). Para mais passagens sobre isso, cf. R. 531a1-c1).

<sup>205</sup> Segundo Aristoxeno os sistemas musicais (ou harmonias) são compostos por um ou mais intervalos. Para um exame mais detalhado dos elementos musicais do peripatético Aristoxeno presentes no *Filebo*, ver Kucharsky (1959, p. 41-72).

<sup>206</sup> Sobre isso explica Moutsopoulos (2002): “Os procedimentos ‘platônicos’ inspirados naqueles dos harmonistas, são descritos ainda mais claramente: A quantidade numérica dos intervalos do som em relação ao agudo e ao grave, a sua natureza qualitativa, os limites dos intervalos e quantos acordos surgem (acordos que os antigos reconheciam e que transmitiram a nós com o nome de “harmonia”, bem como outras afecções semelhantes que estão nos movimentos do corpo): dizendo que todas estas coisas, medidas por meio do número, devemos chamá-las ‘ritmo’ e ‘metro’: esse é o único modo correto” (p. 79). Dito de outro modo, assim como harmonia que oscila entre agudo e grave, o ritmo também é, em certa disposição, uma sequência de movimentos lentos e rápidos. Platão teria dado uma nova acepção mais precisa à questão tradicional. Sobre isso, cf. Muniz (2012, p. 213, n. 19). Wersinger chega a afirmar que graças ao ritmo e à harmonia que a saúde do corpo (indissociável com a da alma) alcance o equilíbrio, sem a qual não teríamos sequer consciência do prazer. Logo, o prazer é também uma tarefa musical, porque a alma é musical, como nos diz o *Timeu* (36ass, 86css). Tanto progressão geométrica quanto progressão musical compõem esta *ἀνάλογία* psíquica e, consequentemente, moral, em que o que está me questão é a saúde e o equilíbrio entre corpo e alma. Wersinger chega a concluir e, nós com ela, que: “existe segundo Platão um prazer do saber, ligado à temperança e à saúde que procura o equilíbrio da alma e do corpo. Esse prazer obedece a uma estrutura que pertence a mesma matemática que possibilita definir os dois conceitos musicais que são a consonância e a harmonia, assim como também estes últimos constituem uma progressão musical” (1999, p. 66).

<sup>207</sup> Trata-se do intervalo microtonal seja entre a *λεῖμμα* (semitom pitagórico da escala diatônica) seja entre o *ἀπτοτομή* (semitom da escala cromática). Essas divisões dos semitonais são também chamadas de *δίεσις*, essas divisões relativas ao temperamento (afinação) musical resultavam no *κόμμα* (531441:524288!), pois o semi-tom não poderia ser um número irracional, por isso a divisão do tom se dava por meio de duas partes desiguais (*λεῖμμα* 243:256/ *ἀπτοτομή* 2187:2048) e uma “coma” (Cf. *Ti.* 31b-36b).

<sup>208</sup> Cf. *Tim.* 36ass.

*Epinomis*<sup>209</sup>, que no *Filebo* dá lugar à gama dos prazeres. Podemos concluir, a respeito disso, seguindo as considerações de Moutsopoulos que

O *Filebo* reflete o conhecimento musical científico de Platão, devido aos estudos dos pitagóricos que determinavam os intervalos em virtude da “medida racional efetuada por meio dos números”. Este gênero de pesquisa consitia em realidade no método matemático de dois fenômenos musicais, método oposto àquele empírico que se baseava unicamente sobre o ouvido [veremos Sócrates em 56a3-8 fazer uma distinção entre a música que ajusta suas harmonias por meio da medida, e àquela que se utiliza de conjecturas, tida como imprecisa]. Platão, pode rejeitar esta última, não poderia, por sinal, ignorá-la de tudo pela grande difusão que ela tinha naquele tempo e pela importância louvável da criação musical que, se baseava unicamente seus princípios imutáveis derivados unicamente do cálculo mental, tornando-a muito mais rígida (2002, p. 81).

O ensinamento dos primeiros pitagóricos encontra-se degenerado no tempo de Platão. A música que anteriormente era objeto da doutrina filosófica dos pitagóricos do quinto século, ponto de pertencimento a essas doutrinas, se tornará, então, mais tarde, uma evidente especialização de uma determinada pesquisa. Ela (a música) se torna uma matéria científica por direito próprio, estudada a partir de si mesma. O papel da matemática no campo musical deve ser levado em conta como algo de suma importância, dado que os números possuem o poder de iniciação à atividade dialética. O *Filebo* reafirma essa afinidade entre a matemática e a música, o essencial não é a quantidade de conhecimentos, mas o modo como esse saber é adquirido. As diferenças entre o um e o múltiplo devem ser agora estudas tendo em vista também a multiplicidade (não qualquer multiplicidade, como se pode já notar). Dito de outro modo, é essa diferenciação entre o estudo de tal questão (um e múltiplo) que suscita também a distinção entre aqueles que adotam o método dialético e aqueles que utilizam-se da erística. Lembrando que a exigência de Sócrates nesse trecho em relação à música não se trata de uma requisição, de um conhecimento extremo da ciência harmônica, tal como os musicistas, ou seja, não se trata de tornar músicos os seus interlocutores, mas a incentivá-los a reconhecer na ciência harmônica aqueles princípios básicos (consonância, harmonia) propícios à caracterização do modo como a dialética deve ser dirigir em relação aos objetos que visa investigar. No caso do nosso diálogo, devido a uma influência dos pitagóricos, a

<sup>209</sup> “Finalmente, na escala que vai do dobro ao termo médio, uma das médias é equidistante dos extremos, já que excede ao termo menor em uma quantidade igual àquela em que é excedida pelo termo maior; a outra excede o termo menor e é excedida pelo maior pela mesma fração dos termos respectivos; e assim se formam as razões de 3:2 e 4:3 que serão encontradas como médias dentro da gama que vai de 6 a 12. É por esta progressão, com o duplo sentido direcional efetivado por meio destas últimas razões, que recebemos uma dádiva do abençoado coro das Musas, às quais a humanidade deve o benefício do jogo da consonância e da medida, com toda a contribuição ao ritmo e melodia” (991 a-b).

beleza é essencialmente proporção e medida, duas características traduzíveis na noção de número. O papel ativo da beleza consiste na introdução do número no indeterminado platônico, vago, incerto, a determinação matemática, que atua como elemento concreto (MOUTSOPoulos, 2002, p. 82).

Filebo comprehende os usos desses exemplos elencados por Sócrates como demonstra em 18d3. Mas ainda falta algo na visão do interlocutor. Sócrates se atenta ao “princípio de relevância” anteriormente requerido. Agora é o próprio Sócrates quem se atenta a essa exigência: “o que está faltando, de novo, Filbebo, é a relação disso com o nosso tema não é?” ( $\muῶν, \ddot{\omega} \Phiίληβε, \tauὸ τί πρὸς ἔπος αὐτὸν ταῦτα ἔστιν;$ ) (18d6). É, relação, admite Filebo, que este último e Protarco procuravam há muito tempo, e que, então, Sócrates admite que ela estaria bem diante deles (18e1-2):

Soc.: Nossa discussão não era desde o início ( $\epsilon\acute{\epsilon} \acute{a}ρχῆς \acute{o} λόγος$ ) sobre o pensamento ( $\varphiρονήσεως$ ) e o prazer ( $\eta\acute{d}ονῆς$ ), e sobre qual dos dois deve ser escolhido ( $\acute{o}πότερον αὐτοῖν αἱρετέον$ )?

Fil.: Como não?

Soc.: Ora, afirmamos também que cada um deles é *um*.

Fil.: Sim certamente.

Soc.: É exatamente essa questão que nossa discussão anterior ( $\acute{o} πρόσθεν λόγος$ ) nos exige resposta: como cada um deles é *um* e é múltiplo ( $\acute{e}στιν \acute{e}ν καὶ πολλὰ$ ), e como não são eles imediatamente ( $\acute{e}ύθύς$ ) ilimitados ( $\acute{a}πτειρα$ ), possuindo, um e o outro, um número ( $\acute{a}ριθμὸν$ ) determinado antes de se tornar ilimitado ( $\acute{a}πτειρα$ ) (18e8-19a2).

A reação de Protarco é, então, dirigida a Filebo, o que teria feito desde o início do diálogo tanto ele quanto Sócrates “andas em círculos” ( $οὐκ οἶδ’ ὄντινα τρόπον κύκλω πως περιαγαγῶν \eta\acute{m}āς \acute{e}μβέβληκε$ ) (19a3-4). A indignação de Protarco chega a tal ponto de considerar-se ele próprio “ridículo” ( $\gammaελοῖον$ ) ao tentar responder a uma questão tão árdua, ao ter assumido o papel de interlocutor no diálogo doado a ele por Filebo, mas ainda mais ridículo seria se nem ele, nem Sócrates fossem capazes de responder a tais questões anteriormente tratadas (19a8-b1). Neste momento, o próprio Protarco, emite um testemunho de compreensão:

Prot.: (...) Sócrates, na realidade, está nos perguntando, segundo me parece, pelas espécies de prazer – se existem ou não ( $\epsilon\acute{e}δη γὰρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν \eta\acute{d}ονῆς$  (...)  $\epsilon\acute{e}τε \acute{e}στιν \epsilon\acute{e}τε μή$ ), quantas são e de que tipo são ( $καὶ ὅποσα \acute{e}στι καὶ ὅποια$ ), e a mesma coisa em relação ao pensamento ( $τῆς τ’ αὐτοῦ \varphiρονήσεως$ ) (19b1-4).

E Sócrates responde imediatamente:

Soc.: Nada mais verdadeiro (ἀληθέστατα λέγεις), filho de Cálias. Se nós não pudermos fazer (δρᾶν)<sup>210</sup> isso em relação a todo tipo de unidade (κατά παντὸς ἔνος), semelhança (όμοίον), identidade (ταύτοῦ) e também ao oposto (έναντιον), como o argumento passado nos revelou, nenhum de nós será digno de valor (ᾶξιος) em relação a nada (19b5-8).

Protarco supõe que esse realmente é o modo correto de agir em se tratando desses tipos de problemas, isto é, com a intrincada questão do um e do múltiplo, um problema do qual a dialética reiteradamente arroga-se também no *Filebo*. Platão então coloca na boca de Protarco a clássica expressão do *Fédon* (99c-d), a saber: “Mas se é belo (καλὸν) para o temperante (τῷ σώφρονι) conhecer todas as coisas (μὲν τὸ σύμπαντα), existe para ele, segundo me parece, uma “segunda navegação<sup>211</sup>” (δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς δοκεῖ), que

<sup>210</sup> Dixsaut (2004) chama nossa atenção para o verbo δρᾶν (fazer) – também utilizado por Platão no *Sofista* – o uso do verbo marca o caráter predominantemente ativo do processo plasmático que configura a atividade dialética e sua característica fundamentalmente unificadora. “Com o mesmo direito que a retórica, a dialética permite falar, porém, diferentemente daquela, permite também pensar. Pensar é ter em vista uma unidade e uma multiplicidade tanto como a relação natural que as une. Ter em vista (*horan*), segundo Platão, é fazer (*dran*, o mesmo verbo novamente é encontrado, a propósito do dialético, no *Sofista* [Cf. 235d5] e no *Filebo* [19b6, 25b2]), pôr em relação o uno e o múltiplo resultantes de um certo número de operações do dialético, operações orientadas por um propósito unificador” (p. 15).

<sup>211</sup> Dixsaut (1991), em uma nota da sua tradução do *Fédon* (99c-d), reforça o sentido da “segunda navegação” (δεύτερος πλοῦς) e cita o sentido consoante entre essa mesma expressão retomada neste trecho do *Filebo* com aquele primeiro diálogo. Ela assim diz: “está claro que [no *Filebo*] essa ‘segunda navegação’ não designa uma simples mudança de meios para alcançar um mesmo fim, mas uma mudança de orientação e, neste caso, uma virada completa: o saber não é mais pensado em extensão, mas como um conhecimento refletido pelo sujeito que conhece, que deve tomar consciência do fato que se ignora a si mesmo. Essa reflexão constitui um pré-requisito: a segunda navegação (*deúteros plōus*) é a primeira por direito, se não em fato, e ela evita as divagações da primeira (...) não designa nem o recurso a um método inferior àquele da primeira navegação, nem um método de substituição que permite alcançar um mesmo objetivo: ela é um “desvio de perspectiva” (do exterior para o interior) que metamorfoseia o objetivo, isto é, tanto objeto como a natureza do saber” (p. 371-372). Podemos certamente dizer que Platão rejeita o modo das explicações fisiológicas, baseadas no plano dos fenômenos, promovendo uma reviravolta que ele denomina como “segunda navegação”, e que tem como resultado a “hipótese das Formas”. Platão procura fazer do pensamento um diálogo da alma com ela mesma, e não com a Natureza. O saber dialético, que parte das Formas inteligíveis, circula apenas entre estas últimas, e apenas delas resultam os conhecimentos mais elevados. A ciência das causas primeiras ou não, não é senão secundária, diante deste saber da alma consigo mesma – e que, como diz Dixsaut (1991): “(...) é apenas outra face de um mesmo conhecimento (...)” (p. 372) – em relação ao λόγος, que busca, ao máximo, explorar essas relações entre as Formas. Se pensamos que a “segunda navegação” é apenas uma mudança quanto à utilização de meios, esses mesmos meios deveriam fazer com que Sócrates alcançasse essa mesma espécie de causas, ou seja, causas finais, as quais teriam lhe dirigido à frustração em sua primeira navegação pela “ciência da natureza”. Mas, não é esse o caso, as causas finais pressupõem sua posição por uma inteligência que é sempre interna, isto é, da alma (individual ou universal). Essas causas não podem ser válidas para todos os casos, nem para cada um em particular, não se encontra em questão aqui a dimensão maior ou menor de ser, não importam aqui os detalhes fisiológicos nesse novo tipo de explicação, mas a participação nas Formas que explica suas determinações e não as considerações relativas aos seus fins. No caso de uma

consiste em não ignorar-se a si mesmo (μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν)“ (19c1-4). Feitas as alusões à dialética, Protarco recapitulará *en passant* as posições iniciais que deram início ao diálogo, num primeiro momento entre Filebo e Sócrates (19c3-e5). Filebo teria afirmado que a maior das aquisições humanas é o prazer e as coisas desse tipo. Sócrates, no entanto, se contrapôs àquele dizendo ser outras coisas que não estas e que essas outras seriam ainda melhores, superiores ao prazer, como a inteligência, o conhecimento, a técnicas e todas as coisas semelhantes a estes últimos. Ambas as posições foram postas em controvérsia (ἀμφισβητήσεως), tanto a do condutor como a dos interlocutores se inseriam nessa espécie de “brincadeira” (παιδιάς) a fim delimitarem a discussão para que ela adquirisse um limite suficiente na determinação dos argumentos apresentados por tal discussão (τῶν λόγων πέρας ἵκανὸν γένηται τι διορισθέντων). Protarco, então exige uma nova postura de Sócrates, qual seja: recusar manifestar constantemente oposição aos assuntos que desejam tratar, isto é, sobre qual dos dois (prazer e conhecimento) possa ser considerado o bem. É imprescindível a Protarco a saída da aporia que surge diante de tais perguntas sobre coisas que permanecem sem uma resposta suficiente dos interlocutores, como estes problemas relativos à divisão e ao problema do um e do múltiplo, mas Sócrates com essas discussões continua lançando-os nesse “caminho repleto de obstáculos”. Trata-se aqui novamente, insisto, de afirmar o “princípio da relevância”, mas que, como já notamos, o próprio Sócrates parece estar ciente dessa necessidade. É impossível admitir, ou mesmo presumir, que toda essa discussão acabará em aporia, o que não significa dizer que ela irá terminar como veremos. Para Protarco, Sócrates deve tomar para si a responsabilidade de direção da discussão e fazer com que todo o discurso alcance um sentido, ou seja, que ele não seja pueril e sem sentido, mas, sobretudo, uma discussão séria. Diz finalmente Protarco:

---

determinada alma, ela se determina por meio da postulação das Formas (beleza, justiça, coragem, etc) que são fins, diferentemente dos seres inanimados; a participação dessas coisas em uma ou mais formas as torna inteligíveis, mas ainda permanece algo nelas, uma parte de “necessidade”, de ininteligibilidade, de opacidade irredutível. A causa final pode ser válida para ao mundo quando tomada em conjunto; necessariamente é considerada a melhor imagem (modelo) inteligível para a compreensão, mas ela não se aplica ao detalhe. Logo, Sócrates não descobre – por meio da segunda navegação – para cada coisa o melhor que pode ser, mas as causas que, por participação, são causas de inteligibilidade (finais no caso dos seres (almas) inteligíveis, não-finais no caso dos demais seres). Sobre a segunda navegação devemos pensar: “(...) que ela é um outro caminho, que nos permite postular um outro tipo de causas (as Formas), mas, sobretudo, possuir um outro tipo de discurso. Ela permite romper com o discurso explicativo e mecanicista dos ‘fisiólogos’, a exigência de causas finais não é suficiente para consumir essa ruptura. Deixar “escapar” nos *lógoi*, as razões, é passar a um outro tipo de conhecimento, atribuir como ‘causa’ não aquilo que engendra – mesmo da melhor maneira possível –, mas aquilo que torna inteligível. “Escapar” é primeiramente cessar de perguntar o que produz a beleza de uma coisa para começar a perguntar *o que é*, em si, o belo. A maneira de questionar muda: não mais ‘por que esta coisa é bela?’, mas ‘por que é legítimo dizer que ela é bela?’” (p. 373) (cf. DIXSAUT, 1991, p. 372-373). Para uma análise ainda mais detalhada da expressão do *Fédon*, cf. Nunes Sobrinho (2007, p. 115-116).

Decide, então, por ti mesmo, se deves dividir as espécies de prazer e de conhecimento ou se deves abandoná-las (ἡδονῆς εἰδῆ σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον ἢ καὶ ἐστέον), se fores capaz e se quiseres esclarecer de um modo diferente nossa controvérsia (εἴ πῃ καθ' ἔτερόν τινα τρόπον οὗτος τ' εἴ καὶ βούλει δηλῶσαι πως ἄλλως τὰ νῦν ἀμφισβητούμενα παρ' ἡμῖν) (20a5-8).

Diante da requisição e Protarco não há um outro caminho, a não ser, como veremos, dispor de uma “nova máquina de guerra” (δεῖν ἄλλης μηχανῆς, 23b7-8). A primeira nos forneceu os meios para se tratar dialeticamente o indeterminado. Antes de passarmos, então, a essa “nova maquinção” que será precedida por uma retomada às questões iniciais do diálogo, é necessário resumirmos a “primeira maquinção” contida nessa longa passagem repleta de alusões à atividade dialética e suas contribuições para a compreensão do que vem a ser o ilimitado (ἄπειρον). O que podemos dizer a respeito da dialética nesse primeiro momento do diálogo?

Primeiramente, o que se diz é que a dialética e o λόγος em si são sempre um caso do um e do múltiplo. Em 14e3-4, algo a mais é dito sobre a multiplicidade nesse “balé” de termos que oscila entre o um e o múltiplo, se afirma que o um é multiplicidade e mais indefinida (τό τε ἐν ὡς πολλά ἔστι καὶ ἄπειρα), assim como se diz que o múltiplo é um (τὰ πολλὰ ὡς ἐν μόνον). Nota-se aqui a introdução de um novo termo ἄπειρα. Qual o significado que este termo adota neste primeiro momento? Quais são suas relações com a dialética aqui nesta passagem? Primeiro, como vemos ao longo deste trecho diálogo, é que é possível afirmar que essa multiplicidade (ἄπειρα) se opõe à unidade, isto porque a pluralidade ilimitada e a unidade consistem em dois extremos da atividade dialética (17a, 18a, 18e-19a); mas também se diz que ela pode predicar uma unidade (14e), como também uma multiplicidade (16d); também foi dito que ela se encontra relacionada às coisas em *devir*, diante da análise do emblemático trecho que corresponde às noções tratadas em 15bss. Logo, a participação é pensada como presença, seja imanente ou transcendente de uma unidade (mônada) nas coisas que estão em devir e são ilimitadas (particulares sensíveis) (15b5); e, por último, se diz que a multiplicidade numerável deixa escapar essa pluralidade de unidades incontáveis notáveis como estando contidas em uma unidade dada (16e, 17e).

Nos diz Sócrates, em 17e3-4, que a pluralidade ilimitada de coisas e a pluralidade em cada coisa só podem fazer de alguém, nestes casos, um inexperiente no pensar, que ninguém, leva em conta (τὸ δ' ἄπειρόν σε ἐκάστων καὶ ἐν ἐκάστοις πλῆθος ἄπειρον ἐκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδὲ ἐνάριθμον). Neste caso, parece haver dois sentidos envoltos na noção de ἄπειρον, tanto o de multiplicidade variável quanto o de uma multiplicidade

determinada ou, como nos diz Dixsaut (2001)<sup>212</sup>, “Platão parece gostar do jogo que faria passar de um homônimo a outro” (p. 302). Logo, o indeterminado é uma “pedra de tropeço” para o pensamento, ele coloca em questão o próprio pensamento.

Um primeiro modo de dividir é partir de uma unidade até alcançar uma multiplicidade determinada e, segundo o *Filebo* (16e1-3), não devemos imediatamente aplicar a forma do ilimitado à pluralidade, mas só depois de percebermos o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um, para, somente depois disso, abandonar tais espécies (várias), se despedir dessa multiplicidade deixando na indeterminação tudo aquilo que não inclui essa escolha (dessa unidade) realizada pelo dialético ao dividir. Porém, há ainda uma situação contrária (*τὸ ἐναντίον*) a essa tarefa do dialético de dividir uma dada unidade como nos diz o texto em 18a9, isto é, “quando alguém é forçado a apreender em primeiro lugar o ilimitado” (*ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν*), ou seja, partir de uma multiplicidade indeterminada. Esta unidade presente nesta multiplicidade só pode ser nominal e indeterminada. Ela também não pode ser tornada imediatamente (*εὐθύς*) uma unidade real (18b1), mas antes se deve discernir um número (*ἀριθμὸν*) que constitui qualquer pluralidade determinada (*αὐτὸν τινα πλήθος ἔκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν*) e só depois disso se deve olhar para o *um*.

Sem a postulação de uma unidade real não há divisão possível. Logo, essa também passa a ser uma tarefa do dialético, antes de postular uma unidade real, ele deve constituir uma multiplicidade numerável. E, como isso poderá ser feito? Pela classificação, pela distinção na multiplicidade indeterminada inicial todas as espécies que exigem o número que nós lhe damos juntamente com aquelas que não o exigem e, então, ordenar essas espécies ou elementos no interior de uma estrutura. Trata-se de substituir essa multiplicidade incontável, essa indeterminação – seja entre as coisas, seja entre as variadas coisas dentro de uma unidade – por uma multiplicidade determinada, que oferece conteúdo a essa nova unidade, unidade real, tornando-a verdadeira. Postular um número determinado de intermediários que existe entre o ilimitado e o um (*μεταξὺ τοῦ ἄπειρου τε καὶ τοῦ ἐνός*, 16e1) é o que distingue o dialético do erístico e por essa estrutura intermediária deve passar todo movimento dialético. Se vamos por um sentido ou por outro, ou seja, do um ao ilimitado, ou do ilimitado ao um, só podemos falar em unidade real à medida em que essa unidade torna-se uma unidade determinada, isto é, se envolver uma multiplicidade constituída de forma precisa. Ora, se vamos imediatamente do ilimitado à unidade, é o mesmo que ir do ilimitado ao ilimitado. É apenas esse processo de circularidade do um e do múltiplo pode retirar a indeterminação: o *um* torna-se apenas esse *um* sob a condição de ser a unidade de

<sup>212</sup> Sigo de perto a interpretação desta autora em relação à interpretação do ilimitado (Cf. DIXSAUT, 2001, p. 302-310) e também seguindo em grande parte as considerações postas por Delcommenette (2002, p. 96-159).

determinada multiplicidade, ao mesmo tempo que uma multiplicidade, para ser múltipla, deve ser simultaneamente uma multiplicidade de unidades e ser incluída em uma unidade, pois, caso contrário, “haveria dispersão sem limite e sem ligação, e não multiplicidade” (DIXSAUT, 2001, p. 304)<sup>213</sup>.

Penso que Dixsaut (2001) está correta ao dizer que ἀριθμὸν significa em grego, antes de mais nada, uma estrutura (p. 304)<sup>214</sup>. Quando somos “forçados a partir primeiramente do

<sup>213</sup> Delcommnette (2002) também explica a passagem recorrendo ao exemplo do deus egípcio Teuth. Theuth - ou melhor, um deus ou um homem divino - deverá distinguir as letras do alfabeto grego para instituir a γραμματικὴν τέχνην. Para tal, ele deverá postular o som vocal como um gênero a ser dividido. Semelhante posição o coloca na presença não da infinita variedade de sons já individualizados, mas de um som indefinido. De fato, Theuth não chega à compreensão dos sons individuais antes do final do processo. Nessas condições, o problema do status das entidades reunidas é um problema falso: não são nem coisas particulares nem universais porque nem sequer são entidades; elas simplesmente formam um halo indiferenciado que acompanha a unidade que postulamos como a possibilidade para essa mesma ideia de ser participada, de estar envolvida nessa relação (p. 107). Ainda nos diz Delcommnette (2002): “É por isso que o *apeiron* não deve ser tomado em um sentido exclusivamente extensional. Se ‘apeiron na multiplicidade’ refere-se a uma multiplicidade indiferenciada, então ela é tanto uma noção extensional como intensional: ela pode se referir tanto à multiplicidade ilimitada e indiscriminada de participantes na ideia que nós postulamos, que estão virtualmente presentes em nosso pensamento, quanto à parte de indeterminação de nosso pensamento quando pensamos nessa Ideia que pode ser determinada de muitas maneiras diferentes. Esses dois aspectos são correlativos e qualquer ação sobre um implica uma ação sobre o outro: qualquer limitação da multiplicidade de participantes implica uma determinação da indeterminação de nosso pensamento e vice-versa. O objetivo da reunião é precisamente fazer a ponte entre esses dois aspectos e permitir que o dialético se move de um para o outro. Mais especificamente, o aspecto ‘extensional’ é o instrumento que permite ao dialético determinar seu pensamento, por exemplo, usando o contraste entre vários participantes para descobrir as diferenças que os distinguem. E na medida em que qualquer determinação subsequente reduza a multiplicidade de participantes, esse aspecto também pode servir como critério para testar a integridade de sua atividade determinante. Esta circulação incessante entre ‘extensão’ e ‘intensão’ é possível graças a ambiguidade inerente ao termo *apeiron*, que se refere a tudo aquilo que é indefinido, tanto quantitativamente (caso em que pode ser traduzido como ‘ilimitado’ desde que não o entendamos como um termo referente a um *número* ilimitado, mas ainda mais à ilimitação que o impede de ser um número no sentido grego do termo) quanto qualitativamente (caso este em que podemos traduzi-lo como ‘indeterminado’). O fato de que a postulação de uma Ideia possa trazer à tona um *apeiron* tendo esses dois aspectos resulta do fato de que a reunião é um processo *virtual*, em vez de uma enumeração de participantes já diferenciados. De forma geral, podemos provisoriamente propor essa definição puramente negativa do *apeiron*: o *apeiron* é indeterminação ou ilimitação no sentido de que *escapa* à determinação ou à limitação. Deste ponto de vista, o *apeiron* é o oposto do pensamento, e até mesmo seu inimigo, e este antagonismo é reforçado pelo jogo de palavras sobre esse termo, idêntico em grego àquele que significa ‘inexperiente’” (p. 107-108).

<sup>214</sup> Na mesma direção segue Delcommnette: “o interessante aqui é a clara conexão entre o processo de aprendizagem individual e a transição da indeterminação para a determinação, tanto quantitativa quanto qualitativa, que é obra da dialética (...) o que é aprendido é sempre uma estrutura determinada, na qual todos os elementos estão conectados de tal forma que é impossível conhecer algum independentemente de todos os outros. O aprendizado envolve a imposição de uma *estrutura* (grifo nosso) definitiva sobre a primeira indeterminação do nosso pensamento, uma estrutura que constitui o campo de aplicação de uma *tekhnē* correspondente - neste caso, a *grammatikē tekhnē* do nosso pensamento, (18 c7-8) (...) Sócrates irá dizer, não sem prejuízo, que o *apeiron* é aquilo que torna alguém ἄπειρος τοῦ φρονεῖν, isto é, inexperiente no pensar (17 e3-6): pensar não é possível sem

ilimitado" e é esse o ponto que Sócrates deverá aqui retomar ao dizer que esta situação também se configura enquanto uma atividade do dialético, que nos encontramos perante a uma situação simétrica à da divisão. Contudo, reunir e dividir aqui, ao que tudo indica, trata-se de estruturar, problema semelhante ao encontrado por Teuth o criador do alfabeto fonético, como ilustrado no exemplo do diálogo. Dito de outro modo, é imprescindível agora ao tomar uma realidade ilimitada, produzir um conjunto ordenado de elementos que se encontram interligados, interdependentes, como no caso da  $\varphiωνὴ$  (voz) e dos demais exemplos dados por Sócrates na argumentação precedente<sup>215</sup>. Diante de uma realidade ilimitada, como é o caso da voz, Teuth é o primeiro a tentar converter esse ilimitado indefinidamente variável em uma pluralidade numerável. Da realidade sonora indeterminada, de um conjunto ilimitado de modulações, fora possível retirar uma quantidade determinada, limitada de espécies fonéticas (vogais, semi-vogais e mudas), como também foi possível determinar o número de elementos próprios de cada uma dessas espécies a fim de instituir uma totalidade, uma estrutura coerente (o alfabeto fonético, o conjunto das letras) detendo-se apenas nessas mesmas espécies.

O problema do prazer é semelhante ao caso do alfabeto, antes de determinarmos se o prazer é o bem devemos analisar essa realidade em que consiste ser o prazer e que recobre uma pluralidade indeterminada. Antes, então, devemos constituir uma unidade real e para tal, é necessário alcançar uma pluralidade determinada, uma multiplicidade contável. Vale lembrar que prazer e conhecimento estão submetidos a uma escolha sobre qual dos dois possa ser considerado o bem. Antes, devemos saber em que medida ambos (prazer e conhecimento) são simultaneamente um e múltiplo, ao invés de considerá-los como ilimitados já à primeira vista, melhor dizendo, como cada um deles adquire em dado momento um número antes de se tornar ilimitado (Cf. 18e9-19a2): “Em um dado momento’ ( $\piοτε$ , 19a1), porque não é sempre *em um mesmo momento* do processo dialético que se é conquistada a pluralidade determinada: ela pode acontecer *antes* ou *após* o posicionamento da unidade determinada” (DIXSAUT, 2001, p. 305, grifos da autora). Ela irá acontecer antes caso iniciemos pelo ilimitado e ocorrerá depois se já partimos de uma unidade determinada e a dividimos. A incompreensão de Protarco e de Filebo versa sobre a necessidade de maiores esclarecimentos por parte de Sócrates: por que um interlúdio tão exaustivo sobre a divisão? Sócrates não poderia perguntar diretamente – e Filebo concorda com Protarco, pois,

---

referências, e essas referências são fornecidas pelas estruturas determinadas aprendidas pela educação” (2002, p. 133-134)

<sup>215</sup> Sobre isto conferir o que dissemos sobre a música anteriormente e a ambiguidade presente em dois tipos de música praticadas na época grega clássica, aquela que visava o número, herdada prática matematizante da caracterização das harmonias; e aquela baseada na medição (empírica) infinita dos intermediários, dos intervalos musicais visando a criação e sistemas, como é o caso Dos elementos harmônicos presentes nas doutrinas de Aristoxeno (Cf. DELCOMMINETTE, 2002, p. 134-143).

constantemente, está a exigir de Sócrates o “princípio da relevância” – se o objetivo maior dessa discussão é a divisão dos prazeres e conhecimentos, se eles possuem realmente espécies, quais são e quantas são? (19b1-4). O fato é, que neste caso, Sócrates não está a solicitar de seu interlocutor principal uma divisão de prazeres e conhecimentos, porque isso seria impossível, não se pode começar a dividir pelo ilimitado, antes se deve postular um número, para, então, constituir uma unidade verdadeira, real, somente essa unidade é que poderá ser constituída objeto da divisão. Nos dizeres de Dixsaut (2001),

O que Sócrates exige, de fato, é a constituição de um alfabeto ou gama dos prazeres, a fim de substituir a indeterminação inicial *do prazer* pela multiplicidade *de prazeres* (daquilo que é verdadeiramente, e não falsamente ou ilusoriamente, nomeado prazer). É precisamente isso que ele irá fazer durante uma longa análise (p. 306, grifos da autora).

Todos os três exemplos (alfabeto fonético, teoria musical, gramática) ilustram de maneira significativa o modo como o dialético deve operar diante do ilimitado. A multiplicidade é transformada pelo dialético, “informada”, a ilimitação adquire o status de uma multiplicidade determinada, ela é constituída a partir de uma pluralidade incontável, se torna uma pluralidade determinada que não está dada. Música e fonética estruturam um ilimitado sonoro. No caso da abordagem dialética dos prazeres não se passa de outra maneira, ela exige uma outra abordagem dialética que é, também, uma abordagem prévia. Será necessário tomar a questão de uma maneira diferente, isto porque o prazer não se apresenta nem como uma multiplicidade de unidades distintas ou diferenciáveis (multiplicidade determinada), nem como uma unidade articulada propícia à divisão.

Já o conhecimento, muito pelo contrário, pode ser examinado diretamente pelo processo dialético da divisão, ele lida com espécies reais. Embora se reconheça qualquer contrariedade ou diversidade que seja entre os conhecimentos, ele (o conhecimento) comporta unidades reais, ele é uma unidade real, porque exclui diretamente suas contrariedades, ou seja, os conhecimentos falsos. Neste caso, se trataria de uma contradição em termos, já que também existem prazeres falsos, mas o tipo de falsidade do conhecimento não é o mesmo tipo de falsidade que envolve os prazeres; ou porque o prazer, diferentemente do conhecimento não é algo determinado, mas indeterminado, essas talvez possam ser algumas das principais saídas diante do que será tratado mais adiante no diálogo por Platão ao se referir aos prazeres falsos, por hora deixemos isso de lado.

Portanto, de acordo com o que se pode verificar na análise desta primeira parte do diálogo, o ἄπειρον é um predicado aplicado tanto a uma unidade quanto a uma multiplicidade também ilimitada, por isso, aqui ele desempenha um duplo papel. A ilimitação tem tanto um sentido quantitativo quanto um sentido qualitativo. Quantitativo pois ela caracteriza uma

multiplicidade numérica distinta (ἄπειρον πλήθος, πλήθει, 16d7; 17b4; 18b2)<sup>216</sup>. Para ser uma unidade real, essa unidade prescinde compreender: (i) uma multiplicidade numerável, as espécies obtidas no processo de divisão (ii) uma multiplicidade de espécies não-numeráveis, seja aquelas espécies que o dialético deverá deixar no âmbito da ilimitação; ou aquelas espécies indivisíveis em espécies (ínfimas espécies) que compreendem uma população incontável de indivíduos singulares. Qualitativo porque ambos os casos (i e ii) recebem o qualificativo ἄπειρος, como bem explica Dixsaut: “(...) essas são multiplicidades incontáveis de fato (ou em ato), enquanto que aquelas [multiplicidades contáveis] permanecem contáveis por direito (ou em potência)” (2001, p. 307). Ademais, ela nos explica:

Cada Gênero, Cada Forma contém esse gênero de multiplicidade, o que não significa uma “matéria inteligível”, porque uma tal matéria deveria preceder, ou ao menos ser independente de sua determinação pela forma, enquanto que a multiplicidade indeterminada resulta dos movimentos de determinação (DIXSAUT, 2001, p. 307-308).

Ora, esse ponto é decisivo na interpretação do *Filebo* e sugere que refutemos qualquer compreensão que tente duplicar as Formas inteligíveis, separando-as em matéria e forma. Como todas as coisas, elas contêm limite e ilimitado (indeterminação e determinação), porém não são resultantes da imposição de um limite ao ilimitado. Essa seria uma primeira transposição que Sócrates faria sofrer a “tradição divina” (DIXSAUT, 2001, p. 308, n.1)<sup>217</sup>. Dentre as alusões feitas à dialética já realçadas em nossa análise desse tema no *Filebo*, ainda é possível notar que, aqui, a dialética se evidencia como uma tarefa dotada de certa parcialidade, as unidades obtidas em conjunto apenas são frutos de uma multiplicidade determinada, logo, limitada, como também a multiplicidade é derivada de uma unidade particular, tomada desde um ponto de vista particular, por exemplo, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, todos esses diálogos realizam uma espécie de divisão das técnicas, ou melhor, dos conhecimentos, mas em todos eles se parte de um ponto de vista distinto, o que não nos permite dizer que partem da multiplicidade, mas de uma unidade dada. Ou seja, a ideia é a mesma, os resultados nem sempre o são. O que atesta ainda mais que nenhuma divisão é exaustiva, que sempre permanece um resíduo de indeterminação nas divisões. O que não significa dizer que se vai do um ao ilimitado diretamente (compreendido no sentido de unidade

<sup>216</sup> Dixsaut (2001) nos chama a atenção para a recorrência em outros diálogos da expressão “ἄπειρον (τὸ) πλήθος: (Cf. *R. IX*, 591d8; *Tht.* 147d7; 147d7; *Prm.* 144a6, e3-4); “ἄπειρον πλήθει”: (Cf. *Tht.* 156a6, 8; *Prm.* 144a6, 145a3, 158b6, 164d1, 165c4, e6; *Sph.* 256e6; *Lg. IX*, 860b4).

<sup>217</sup> A discussão sobre as Formas será retomada no momento em que nos detivermos na ontologia quádrupla (23c-31b), é sobre este momento que muitos estudiosos colocam em questão a presença ou ausência das Formas no diálogo.

não-numerável). Da mesma maneira, se vamos imediatamente do ilimitado (multiplicidade não-contável) ao um, é a própria unidade, ela mesma, que se encontrará indeterminada.

No *Filebo*, torna-se ainda mais evidente este caso, no qual “somos forçados a partir do “ilimitado”, pois, nesse caso, tanto a multiplicidade quanto a unidade não nos são dadas, elas são igualmente indeterminadas, completamente diferente das operações dialéticas fundamentais, as ditas “habituais”. Temos um problema maior aqui, visto que esse indeterminado impede a atividade dialética caso ele não aceite recuar; por isso, torna-se necessária instauração de uma multiplicidade não-dada, para, então, a partir dela, postular uma determinada unidade, diante daquilo que parece excluir qualquer determinação. Nesse primeiro momento do diálogo, nesta primeira parte o estatuto do *ἄπειρόν* é desenvolvido tendo vista a *démarche* dialética. Se o pensamento é capaz de tolerar esse resíduo de indeterminação, se toda divisão executada pela dialética não é exaustiva, de que modo poderia a dialética controlar essa indeterminação que busca constantemente se impor ao pensar? Há algum recurso que possa ser utilizado pelo dialético? De que nos adiantaria a postulação do indeterminado enquanto um termo extremamente oposto à unidade, já que ambos os termos não pudessem se relacionar de forma alguma? Por certo, o ilimitado, não teria utilidade alguma ao dialético.

É aqui que o caso egípcio, anteriormente realçado, faz todo o sentido, principalmente no que diz respeito à resultante desse caso, a saber: a gramática, esse elo que permite que compreendamos cada unidade que tivera como ponto de partida uma multiplicidade não-numerável, mas que só pode ser aprendida em uma relação conjunta (multiplicidade contável), essa unidade que torna possível a compreensão ao aprendizado, como no caso das letras, que isoladas uma das outras não teriam sentido algum, mas somente por meio desse elo que as une e faz delas certa unidade proclama-se que possuímos um único conhecimento acerca delas, o qual se denominou como gramática<sup>218</sup>. Isso quer dizer que não

<sup>218</sup> Gallop (1963) explica suficientemente a passagem ao tratar deste caso do alfabeto fonético, pois, nada se diz acerca da escrita, mas, apenas às letras e à perícia fonética, da divisão entre vogais, consoantes e mudas. No entender de Gallop (1963) isso deve ser lido com o devido respeito ao contexto dialógico. As letras fornecem um modelo não, como se pode parecer num dado momento, para se compreender a relação entre palavras e frases e seus significados, não é este o sentido da passagem aqui apresentada, mas, para se discutir a classificação. A classificação dos sons sobre os quais um alfabeto é baseado é utilizada para ilustrar o método da divisão. Assim, seria equivocado dizer que a aprendizagem das letras é equiparada à perícia fonética. Sócrates irá dizer em 17b que nos tornamos *γραμματικὸν* não porque conhecemos o ilimitado, nem porque conhecemos o um, mas, porque sabemos quantos são e de que tipo são os sons vocais. Teuth depois de classificar os sons atribui-lhes uma única arte que engloba a todos, chamando-a de *γραμματικὴν τέχνην* (18d). Mas, porque aqui não encontramos uma menção à escrita, por que classificar os sons e não designar caracteres gráficos que representariam esses sons tal como se relata no *Fedro* (274c) que Teuth teria feito? Por que alguém deveria antes aprender a natureza e o número dos sons, se não para dominar esses caracteres que os representam? Em 18d também se diz que o deus egípcio considerou que não poderíamos aprender qualquer letra por ela mesma, isolada de todas as outras, sem aprendê-las todas em conjunto. O que

basta que cada termo seja determinado somente em-si, mas relativamente a todos os outros, por isso, esse recurso é a própria estruturação dessa multiplicidade indeterminada tornando-a determinada. É por meio desse esse recurso, dessa determinação relativa, da interdependência dos elementos no interior de um todo que a indeterminação pode ser superada<sup>219</sup>.

Logo, parece compreensível a apresentação da dialética deste modo no início do diálogo, pois se o dialético se depara como uma unidade real, uma unidade verdadeira, ele se contenta em dividi-la em uma multiplicidade, “abandonando”, deixando de lado o ilimitado essas espécies múltiplas, já que, como já dissemos, essa divisão não é nunca exaustiva. Contudo, ainda é necessário mencionar o papel principal do ἄπειρον na discussão, cujo propósito se configura por demarcar a situação presente, ou seja, no caso em que se lida com

---

se quer dizer aqui não é que não possamos aprender suficientemente algumas letras do alfabeto, por exemplo 6 ou 7 letras, sem aprender as demais, o que seria obviamente falso. Logo, o que se afirma, e com precisão, é que não poderíamos “conhecer realmente” nenhuma delas [sic. As letras] se não somos capazes de distinguir pela língua e pelo ouvido a diferença, por exemplo, o som da consoante “b” do som da consoante “c”, e assim por diante. Obviamente poderíamos conhecer e nomear todos os sons iniciais das palavras iniciadas com a consoante “b”, ou seja, conhecer a consoante, sem necessitar conhecer nenhuma outra, como por exemplo, a consoante “c” e, então a crença de Teuth seria falsa se se tratasse apenas de nomear uma letra, caso isso fosse suficiente para o conhecimento dela. Mas, quando se trata de “conhecer realmente” as consoantes “b”, “c” “s”, por exemplo, o critério para se “conhecer realmente” essas letras é o mesmo, o fato de escrevê-las não garante o aprendizado das mesmas, se diz que alguém realmente sabe as letras quando se consegue distinguir à primeira vista, seja pelo olho, pela língua, pela audição, o que som que aquela letra representa verdadeiramente, isto é, o fonema que ela evoca; quando num primeiro momento se pode distinguir pela inicial de “sapo” e pela inicial de “papo” que esses sons das letras iniciais são distintos e que devem ser pronunciados também de forma distinta, não importando aqui nenhuma diferença de significado, mas, apenas uma distinção fonética. Deste modo, faz todo sentido a reflexão (puramente fonética) de Teuth, enquanto isso que ela propriamente é, uma pura reflexão fonética. Não, há, portanto, aqui, uma distinção entre leitura e escrita, mas, se passa de uma a outra “sem hesitação”, isto é, não há uma distinção real entre fonema e letra (GALLOP, 1963, p. 367-368).

<sup>219</sup> “Todas as espécies e subespécies que descobrimos são um *sistema* que tem sua própria coerência como tudo, consistência garantida pela completude de nossas divisões. Neste sistema, cada divisão é necessária e depende de todos os outros. Logo, é essencial notar que Sócrates não relaciona essa ordem sistemática com a natureza das coisas em questão, mas com nossa capacidade de aprendê-las e conhecê-las; é porque *elas não podem ser aprendidas independentemente umas das outras* que as letras são consideradas constituintes de uma certa unidade. Isso confirma que a *estrutura* descoberta pela dialética não pertence como tal às próprias coisas, mas apenas ao *conhecimento* que temos delas; e essa estrutura é o que constitui o campo conceitual de uma arte - neste caso, o da *tekhnè grammatikè*. Além disso, deve-se ressaltar que a necessidade de divisões em um determinado sistema é apenas *interna*: não significa que a divisão que realizamos seja a única possível ou a única válida, mas apenas que ela é coerente e completa em si mesma (...) A necessidade interna das divisões realizadas não deve ser confundida com uma necessidade externa que faria desta divisão particular a única possível. Nestas condições, a questão não é ‘qual sistema de limitação (ou determinação) é o certo?’, Mas ‘quais divisões são as boas no sistema atual?’. Seria perfeitamente possível que o deus ou o homem divindo dividisse a φωνὴ de outra forma, desde que sua divisão fosse completa, regular e possuísse consistência interna” (DELCOMMINETTE, 2002, p. 154-155, grifos do autor).

uma situação que deve operar num sentido contrário àquele primeiro supracitado. Logo, são dois movimentos que o dialético deve seguir, e mais, dois movimentos contrários. A fim de se estabelecer uma simetria entre um movimento e outro é que certo número de “intermediários” – que não devem ser saltados pelo dialético passando-se de um para o outro rapidamente – devem ser buscados nesse processo dialético inverso. Explica Dixsaut (2001):

Que essas espécies sejam aqui nomeadas “intermediários” não configura em alusão a nenhuma doutrina representante de *realidades* dessa ordem. Isso simplesmente quer dizer que quando se deve partir do indeterminado, o dialético não obtém um número determinado de espécies por divisão, as, deve constituir essas espécies, que se tornam ao mesmo tempo intermediários entre a realidade indeterminada de partida e sua unidade. Ao dizer que aqueles também foram obtidos pela divisão, Sócrates quer simplesmente mostrar que os dois percursos são também dialéticos tanto um como o outro, e a formulação que ele dá do percurso “normal” tem o único propósito de demarcar que nos dois casos trata-se do mesmo caminho, ainda que esse seja percorrido num sentido inverso (p. 309-310).

Diante de tudo o que foi exposto parece clara a relação entre o “método divino” e o assunto do diálogo, a despeito de muitos intérpretes contemporâneos acreditarem que estas passagens não desempenham um papel importante na economia interna do diálogo. Uma ideia que não é nova. Se olharmos atentamente o diálogo, veremos que esses intérpretes estão prefigurados no mesmo questionamento de Protarco. Como tratar de algo que nem é uma unidade verdadeira, nem mesmo uma multiplicidade verdadeira, como é o caso do prazer? Qual caminho se deve adotar? Ora, por isso, torna-se necessário um exame metodológico capaz de delinear claramente uma nova abordagem, porém também pertinente ao dialético enquanto uma tarefa, desafiadora, mas ainda uma tarefa do próprio dialético que deve agora utilizar um recurso próprio para lidar com essa situação contrária, quando se tem como ponto de partida uma multiplicidade e uma unidade não dadas.

O papel desempenhado por essa primeira parte (14b-20a) é, um dos maiores, senão o maior, objeto de controvérsia entre os intérpretes como já dissemos. Isto porque, como veremos logo a seguir, diante da requisição de Protarco em 19e-20a acerca da saída das aporias lançadas pelo condutor anteriormente, Sócrates retorna à problemática inicial do diálogo (a vida boa) a partir de 20c, um primeiro fato que demonstraria que a discussão inicial seria uma espécie de “parênteses” à discussão central da obra. A metáfora da “segunda navegação” (19c), salientaria a necessidade de uma abordagem das espécies de prazer e de conhecimento fundada na dialética e que evitaria as aporias da primeira abordagem. Outro fato é que essa mesma questão passa a ser tratada segundo uma “lembrança” (20b) de Sócrates e de que não precisariam mais das espécies de prazer para a divisão. Essa aparente “quebra” do diálogo suscitou um debate contemporâneo acerca do sentido da divisão tanto no

*Filebo* como em relação ao denominado “método da divisão” platônico (διαίρεσις). Este debate pode ser resumido em três eixos principais: (i) muitos<sup>220</sup> julgam que o Sócrates do *Filebo* estaria no decorrer do diálogo aplicando aos prazeres e conhecimentos o método anteriormente tratado por ele no início do diálogo, esse método seria uma variante do célebre Método da Divisão (διαίρεσις) do qual se fala no *Fedro*, mas que concretamente se torna aplicável explicitamente no *Sofista* e no *Político*; (ii) outros<sup>221</sup> acreditam que este método apresentado no início da obra tem uma função classificatória no decorrer da argumentação em relação aos prazeres e conhecimentos, e que, no caso do *Filebo* não podemos encontrar neste diálogo em absoluto este Método da Divisão presente em algum dos demais diálogos; (iii) há ainda outros<sup>222</sup> ainda que acreditam que não se trata nem do Método da Divisão nem do próprio método exposto no *Filebo*.

Diante das limitações impostas por esse trabalho, um estudo capaz de avaliar todas essas questões demandaria uma ampla análise em um outro momento. Primeiramente seria necessário adentrar às especificidades do Método da Divisão na filosofia platônica, o sentido geral atribuído por nosso autor a esse procedimento dialético; posteriormente teríamos de esclarecer a relação das Divisões do *Filebo* com esse célebre Método da Divisão; como também explicar a especificidade das Divisões desse diálogo e, por fim, ressaltar a importância dessas divisões em relação ao objetivo geral do diálogo. Se nos é possível adiantar algo sobre a nossa posição em relação a esse debate contemporâneo que envolve a questão das divisões no *Filebo*, poderíamos ressaltar o que já dissemos: a abordagem do método das divisões possui objetivos próprios no diálogo como a demarcação dialética da situação contrária em relação ao um e ao múltiplo que se deve partir no caso do tratamento dos prazeres, em que uma unidade e uma multiplicidade determinada não nos são dadas. Porém, discordo de que essa divisão (διαίρεσις) não tenha relação com o conteúdo do diálogo e que ela não desempenhe um papel relevante na economia interna do diálogo. No entanto, creio que essa divisão (διαίρεσις) não se estende ao caso dos prazeres e conhecimentos, o que se verá mais adiante é uma classificação de ambos e não divisão, pois, vale lembrar, no caso dos prazeres estamos partindo do ilimitado. Portanto, toda a abordagem do método ilustra muito bem essa nova abordagem dialética em questão a saber: a análise dos prazeres e dos conhecimentos para a composição da boa vida mista.

Ainda que não se trate do caso de divisão dos prazeres e conhecimentos, essa primeira parte do diálogo não deixa de ter um papel fundamental e indispensável às análises que se seguem, cujas consequências poderão ser notadas mais adiante. Isso ficará ainda mais claro, no momento em que nosso texto tratar de ambas as análises (dos prazeres e dos

<sup>220</sup> Ackrill (1971); Bravo (2009); Delcommnette (2002); Moravcsik (2006) e outros.

<sup>221</sup> Dixsaut (2001); Rowe (1999), Trevaskys (1960) e Benitez (1999).

<sup>222</sup> Vanhoutte (1956) e Frede (1993).

conhecimentos). Logo, como já disse, sigo nesta posição com todo o cuidado possível e ciente da necessidade de uma investigação mais pormenorizada sobre todas as posições conflitantes acerca das divisões anteriormente citadas, minha opção por uma determinada posição deve-se num primeiro momento a uma análise direta do que me parece mais evidente ser possível verificar no diálogo. Uma tal crítica especializada que confronte essas posições, e que possa defender com mais veemência a posição adotada por este trabalho exigirá um esforço maior a ser apreendido em um momento posterior. Passemos então aos desdobramentos posteriores do diálogo na tentativa de compreender, então, essa “nova maquinção” utilizada por Sócrates agora e que definirá o rumo de toda a investigação ulterior.

### 3.2 Prazer, Bem, Vida Mista e Intelecto

Diante da insistência de Protarco sobre a dificuldade de permanecerem nas aporias relativas à divisão (20a), Sócrates deverá retomar as questões iniciais do diálogo, e novamente tratar da disputa inicial entre prazer e inteligência pelo primeiro prêmio. No caso anterior, o círculo entre a vida boa e a dialética resultou na apresentação do “método divino” (16c-17a), das divisões com as quais deve lidar o dialético quando se depara com algo ilimitado, como é o caso do prazer. A identidade entre prazer e bem, assim como a identidade entre inteligência e bem gerava um círculo vicioso (14b) e a única saída seria a busca por uma “terceira coisa” ( $\eta\ \tau\iota\ \tau\rho\iota\tau\omega\ \alpha\ll\omega$ ) caso nenhum dos dois (prazer ou inteligência) demonstrassem não ser o bem. Para tal, Sócrates postulou a divisão entre os prazeres com base nas diferenças e até mesmo contrariedades existentes nisso que denominamos como algo único, “Prazer”, como também postulou uma divisão tendo em vista a bondade dos prazeres distinguindo prazeres maus de prazeres bons. Este último tipo de divisão, como vimos, não fora aceito por Protarco (13c) e, a fim de sanar o impasse, Sócrates se refere à multiplicidade e à contrariedade que também envolve os conhecimentos sem, no entanto, tocar na questão da bondade ou maldade dos conhecimentos.

Protarco, então, afirma reconhecer esse “pé de igualdade” (14a) entre ambos (prazer e conhecimento), o que, na verdade, é uma equidade apenas aparente, pois sobre os conhecimentos apenas se diz que são diferentes, variados, e até mesmo contrários uns aos outros. Logo, o interlúdio (14b- 20a) que irá tratar dos problemas relativos ao um e ao múltiplo, possuem uma relação direta – por mais que alguns defendam que não – com o conteúdo do diálogo. Fica claro que a forma de se tratar dos prazeres deve ser dialética, porém essa própria abordagem dos prazeres exige um tratamento prévio que foge das alusões aos procedimentos dialéticos ditos “habituais”. Protarco não reconhece essa importância do “método divino” e se vê incapaz de realizar as divisões operadas por Sócrates, exigindo que

a questão inicial sobre a vida boa, capaz de tornar os homens felizes, seja retomada, como também qual dos dois, prazer ou conhecimento, é idêntico (*ταύτόν*, 20c2) ao bem.

É importante notar que Sócrates não o refuta, mas deixa que Protarco manifeste sua insuficiência diante do virtuosismo das divisões socráticas e a rapidez em suas transições. Talvez isso aconteça para mostrar a diferença entre o exame dialético-filosófico rigoroso e o jogo retórico-sofístico antes de adentrar às questões dos dialéticos experientes, aquelas que versam sobre o bem, categoria a que Protarco evidentemente não pertence. Todavia, no momento em que assume sua ignorância e teme cair no ridículo, justamente por se auto reconhecer como ignorante, não querendo fazer de sua incompreensão objeto de escárnio para os demais, ele dá o primeiro passo para a filosofia, mesmo sem saber, sem estar ciente disso, ainda que ela não lhe agrade, pois, como se pode notar (19c-d), ele ainda permanece preso ao círculo vicioso devido à sua defesa da tese reelaborada na discussão que ele mesmo defende: a identidade entre bem e prazer (Cf. DELCOMMINETTE, 2002, p 162).

A demarcação dialética se oferece nesta primeira abordagem como uma saída para tratar da questão dos prazeres, da multiplicidade que lhes é característica, tornando evidente que o prazer é algo complexo, múltiplo e não algo único. Os conhecimentos são também múltiplos, porém, estes lidam com unidades reais e que excluem imediatamente os conhecimentos contrários ou falsos. Vale lembrar que a dialética é capaz de apresentar divisões coerentes, mas nunca exaustivas, esgotadas; ela é sempre parcial. De tal modo, analisados prazeres e conhecimentos sob a perspectiva da unidade e multiplicidade, vemos que ambos não são esse algo “único”, “idêntico” para que sejam tomados como o bem.

Note-se que esse círculo vicioso entre prazer e bem não foi de tudo rompido. Ainda falta dizer porque alguns prazeres podem ser ditos bons e outros maus, ou melhor, porque o prazer não é o bem. A deficiência de Protarco em seguir as divisões anteriores não é ingênua<sup>223</sup>, sua incapacidade de seguir o caminho da dialética (19b, 20a), que resulta na “segunda navegação” (19c) colocada por Platão na boca de Protarco, nos dirige a uma “nova fase” do percurso argumentativo e dos fins a que se dirige o diálogo. Ao que tudo indica, após a demarcação da dialética que envolve os prazeres, será possível tratar do bem e da vida

---

<sup>223</sup> Delcomminette comprehende bem essa questão quando diz: “por outro lado, esse retorno sobre si mesmo leva Protarco a reconhecer sua incapacidade de praticar a dialética. Essa incapacidade não é contingente: como vimos, ela é a consequência necessária do seu hedonismo. Nesta fase do diálogo, Protarco ainda não tem nenhuma razão para desistir de sua posição hedonista; e enquanto ele o adotar, não poderá praticar dialética. Nesse sentido, também o valor *metodológico* da dialética não pode ser pressuposto porque conceder tal valor à dialética já implica que o hedonismo radical de Protarco foi refutado. Sócrates certamente tornou este valor plausível apresentando a dialética como um presente dos deuses, mas para aceitá-lo plenamente, Protarco deve primeiro estar livre de seu hedonismo radical. É, portanto, a *identidade* proclamada entre o prazer e o bem que serão abordados agora, e sem recorrer à dialética, sem a qual a demonstração seria baseada em um círculo vicioso” (2002, p. 162, grifos do autor)

boa, prescindindo das divisões das espécies de prazer, o que, por sinal, irá eliminar de vez o impasse do círculo inicial.

Lembremos que todo o processo argumentativo culminará no artifício socrático habitual consistindo em fazer com que seu interlocutor se torne um defensor da “tese da multidão” que postula o prazer como o bem. A primeira abordagem da dialética como vimos não fazia sair do impasse, daquela tese em que “os refinados” diziam ser a inteligência o bem; os intemperantes, ser o prazer o bem<sup>224</sup>. Pode-se afirmar que, em um primeiro momento, a dialética é um meio oferecido por Sócrates para tratar definitivamente da saída desse impasse por meio de uma segunda tentativa que irá configurar a vida mista, ou seja, o proceder dialético será ofertado por quem não a pratica ainda, mas permanece circunscrito em um discurso fechado, que não se põe em discussão e que busca se afirmar sempre. A modificação no discurso inicial de Filebo que diz que o prazer é bom para todos os seres vivos e que todos o desejam, reconfigura-se na “tese da multidão” pela ação de Sócrates<sup>225</sup> e de Protarco<sup>226</sup> que emprestam ao personagem que nomeia o diálogo um discurso transmutado em tese. Em um segundo momento, a dialética, agora, pode se voltar sobre o outro aspecto relativo à análise do prazer, a saber: sua bondade, ou seja, o aspecto “ético” recobre essa segunda parte, evidenciando uma aparente derrocada metodológica, uma separação artificial e forçada, pois ambos os aspectos (metodológico/ético) se implicam mutuamente como se pode notar. Estamos agora de volta àquele círculo vicioso inicial, porém em uma outra extremidade. Agora será o bem que deverá ser tratado para, afinal, se decidir se um dos dois, prazer ou conhecimento, pode ser tido como o bem.

Anteriormente, a dialética era tratada em vista da abordagem múltipla, indeterminada dos prazeres, a fim de demonstrar a coerência interna faltante na tese do gênero comum dos prazeres. Agora, a dialética deixa aos poucos transparecer sua parcialidade, trata-se aqui da possibilidade de vislumbrar a “boa vida”, esse terceiro termo, esse conteúdo vazio, a qualquer um que não é capaz de praticar a dialética, de onde essa concepção (a vida boa) resulta. Isso explica, como bem observa Delcommenette, que “nestas circunstâncias, não é surpreendente que Sócrates use exatamente o mesmo estratagema que no caso anterior para quebrar o

<sup>224</sup> (Cf. R. VI, 505b7-8)

<sup>225</sup> Como bem notou Dicksaut (2017) Sócrates inverte pura e simplesmente a afirmação primeira no decorrer do diálogo, a ponto de chegar a dizer que o Filebo não teria, no final das contas, afirmado que todo prazer é bom, mas ele teria dito que o bem é o prazer. A afirmação de Filebo quanto à bondade do prazer transforma-se em uma (má) definição do bom, ela ainda acrescenta: “Entre a fórmula inicial e sua inversão final, há todo um percurso bastante complicado do Diálogo, sendo um de seus resultados ter triunfado em estabelecer uma simetria perfeita entre as duas teses e diferenciar radicalmente seus partidários” (p. 256-257).

<sup>226</sup> “A primeira transformação é operada por Protarco. Os dois *logoi* (o de Filebo e o de Sócrates) são apresentados por ele como duas respostas a uma mesma questão, o que confere àquele de Filebo um valor reivindicativo ausente da primeira fórmula: o prazer cessa de ser ‘bom para todos seres vivos’ para tornar-se ‘a melhor das coisas humanas’ e entrar em concorrência com o pensamento” (DIXSAUT, 2017, p. 255).

círculo, a saber, uma revelação divina” (2002, p. 162-163). Vejamos do que trata essa lembrança divina<sup>227</sup> (πρὸς δὲ αὗτοῖς μνήμην τινὰ δοκεῖ τίς μοι δεδωκέναι θεῶν ἡμῖν) (20b3-4):

Soc.: Vêm agora à minha mente certos discursos (λόγων) que há muito escutei, em sonho ou em vigília, sobre o prazer e o pensamento (περὶ τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως). Tais discursos afirmam que nenhum dos dois é o bem (ώς οὐδέτερον αὐτοῖς ἔστι τάγαθόν), mas, sim, uma terceira coisa (ἄλλὰ ἄλλο τι τρίτον), diferente deles (ἔτερον μὲν τούτων), e melhor que ambos (ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν). Mas se isso de revelar agora com toda clareza para nós (καίτοι τοῦτο γε ἂν ἐναργῶς ἡμῖν φανῇ νῦν), então o prazer fica afastado da vitória (ἀπήλλακται μὲν ἡδονὴ τοῦ νικᾶν), pois o bem não poderia mais ser a mesma coisa que o prazer (τὸ γὰρ ἀγαθὸν οὐκ ἂν ἔτι ταῦτὸν αὐτῇ γίγνοιτο). Não é assim? (20b6-c2)

A possibilidade de uma “terceira coisa”, como já dissemos, já teria sido anunciada (11d11-12a4) aqui. Ela apenas se concretiza, passa a ser o meio pelo qual torna-se possível sair do enfrentamento entre duas teses incompatíveis. A “lembraça de Sócrates” é o meio encontrado para prescindir da divisão das espécies de prazer (20c4-6). De certa forma, a questão sobre o bem já antecipa a conclusão que virá mais adiante: a vida boa é uma vida mista resultante da combinação entre prazer e conhecimento (“ὁ συναμφότερος (...) ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινὸς γενόμενος;”) (22a1-2). Mas de que maneira se pode compreender essa mistura? Os deuses apenas se contentam em nos informar a possibilidade de “uma terceira coisa ser o bem”, entretanto esse conteúdo ainda permanece vazio, nada sabemos acerca da vida boa, exceto que ela é uma vida mista e que prazer e inteligência só podem agora lutar pelo segundo prêmio. O que exige que Sócrates e Protarco entrem em acordo (διομολογησώμεθα) sobre alguns pequenos pontos (μίκρ’ ἄπτα) (20c8): sobre o lote que compete ao bem (τὴν τάγαθοῦ μοῖραν) (20d1), o bem (τὴν τάγαθοῦ) deve ser perfeito (τέλεον) (20d1-2), suficiente (ἴκανὸν) (20d4), quando reconhecido perseguido por todos, e todos tendem a ele querendo capturá-lo e adquiri-lo (“ώς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸν θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸν κτήσασθαι”), “(...) e não se preocupa com nenhuma outra coisas exceto aquelas que se completam em conexão com algum bem” (καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἄμα ἀγαθοῖς) (20d7-10).

Em 20e, a questão reconfigura-se. As duas hipóteses aventadas no início do diálogo acerca do bem transformam-se agora em modelos de vida que passam a ser confrontados: vida de prazer (τὸν ἡδονῆς βίον) e vida de pensamento (τὸν φρονήσεως βίον) (20e1-2). Não se trata mais do “estado ou disposição da alma para pensar”, nem do “estado ou disposição da alma para sentir prazer”. O que passa a ser chamado de bem é um modo de vida (βίος),

<sup>227</sup> Essa ação de recordar é comum em outros diálogos como se nota em: *Chrm.* 178a; *Tht.* 201c-d; *Lg.* 800a, 960b.

que passa do modelo de vida unicamente dos seres vivos para um modelo que podemos e devemos escolher, o qual depende necessariamente da atuação de certos estados e disposições da alma que conduzem à felicidade. Essa vida boa só pode ser a vida feliz, que necessariamente depende da maneira de ser (estado), do cultivo desses estados e do resultado dessas disposições.

A vida boa é a única que pode receber tais atributos, se, de fato, estamos a considerar uma vida propriamente humana. Se desejarmos que ela seja uma “boa vida”, é necessário que nos atenhamos àquilo que consideramos ser o bem. Isso não significa considerar o bem como algo metafísico ou abstrato. Temos aqui um experimento mental, ambas as vidas (de prazer e de conhecimento) são examinadas (*σκοπῶμεν*) e julgadas (*κρίνωμεν*) separadamente sob o propósito de se verificar alguma identidade entre elas e o bem (20e1-2). Ora, se alguma destas vidas é o bem, elas não devem prescindir de mais nada. Deste modo, não se poderá admitir nem pensamento na vida de prazer, nem prazer na vida de pensamento. Caso algumas das vidas demonstre insuficiência, ela não poderá ser o bem. (21a4-8). É aqui que tais vidas são postas à prova e o critério é simples: como alguém aceitaria regular a sua existência inteira e unicamente pela busca de um ou de outro, isto é, unicamente de prazer ou unicamente de inteligência.

A proposta então é feita a Protarco. São testadas no próprio interlocutor. Primeiramente, poderia este aceitar viver a vida inteira desfrutando dos maiores prazeres (*ἡδονὰς μεγίστας*) (21a8-9). Isso seria suficiente? Sócrates alega que não, visto que sem o pensamento e a inteligência (*φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν*) torna-se impossível a realização do cálculo (*λογίζεσθαι*) daquilo que é necessário ao indivíduo; ele ignoraria o próprio fato de estar sentindo prazer, já que não possui pensamento (21b6). Também não poderia se lembrar dos prazeres passados, nem conservar a lembrança do prazer presente, pois não possuiria, neste caso, a memória (*μνήμην*) (21c1-4). Sem a opinião verdadeira (*δόξαν ἀληθῆ*), não se pode julgar (*δοξαζεῖν*) que há prazer, nem mesmo calcular (*λογισμοῦ*) o prazer vindouro (21c4-6).

Soc.: Não viverias, no entanto, uma vida humana (*ἀνθρώπου βίον*), mas a vida de algum molusco ou de uma dessas criaturas marinhas que vivem em corpos de ostras. Será assim mesmo ou podemos conceber isso de modo diferente? (21c6-8).

Lefebvre (1999) explica o sentido do “pulmão marinho” e das “criaturas aquáticas. O teórico nos explica que aqui se faz menção à falta de consciência do prazer e também não se trata de uma pura oposição entre o animal e o humano. Os seres aquáticos ocupam o último grau da hierarquia dos viventes, que não respiram pelo ar, mas pela água, impuros como sua alma porque são os mais ignorantes. O pulmão marinho é um nível, uma direção assintótica, mais baixa no sentido de uma hierarquia das almas. A alma do pulmão marinho é ainda mais

pobre que a das plantas e que não participam da transmigração das almas (Cf. *Ti.* 92b-c). Plantas possuem sensações prazerosas e dolorosas juntamente como desejo, o pulmão marinho não (*Ti.* 77b6-7), estão fixados, imóveis na sensação de um prazer sem dor. Mas, o prazer em si lhe falta. O pulmão marinho carece de sensibilidade porque lhe falta um elemento nomeado φρόνιμον (Cf. *Ti.* 64b6)<sup>228</sup> (p. 81-84).

No *Filebo*, a vida de prazer puro é, como dito anteriormente, desprovida de memória, de opinião correta e de reflexão. Antecipação, conhecimento, lembrança, conservação, seriam ações impossíveis ao prazer sem o conhecimento. Passado, presente e futuro são as dimensões temporais que caracterizam o fluxo no qual o prazer se encontra. Sem essas dimensões, o prazer seria apenas instantâneo, ou menos do que isso. O *Filebo* nos dirá em 33d-34a que há insensibilidade (ἀναιστθησία) quando a impressão (πάθημα), fraca, apenas toca o corpo sem afetar a alma, ou seja, no caso em que um ser vivo é totalmente desprovido de φρόνησις. Isso não significa que as sensações desses seres aquáticos não alcançariam suas almas, uma vez que eles a possuem, eles teriam, sim, sensações (αἴσθησις) e não insensibilidade, mas sem memória, imediatamente após a sensação, esta não se conservaria, desapareceria instantaneamente.

Poderíamos dizer que esta alma (do pulmão marinho) é uma alma desejante, por conseguinte, sentiria falta de prazer, ou seja, dor? Esse tipo de alma seria um sujeito desejante? Essa pergunta é complicada e talvez só terá resposta mais adiante, a dor ainda não é tratada aqui. É impossível saber se esse prazer “completo” pode ser comparado ao sujeitos dos prazeres mistos, que será analisado mais adiante (31d-36c, 46b-47b). Nenhum prazer que seja da alma ou do corpo, exceto os prazeres puros, pode ser separado da dor da alma ou do corpo, anterior ou simultânea em relação ao prazer. Quem tem sede, sofre essa sede em seu corpo, mas se alegra em sua alma de poder saciar-se ou sofre por não poder fazer tal ação. O corpo tanto sofre quanto se alegra quando sacia sua sede. Os maiores prazeres (ἡδομενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας, 21a9, b4-5) oferecidos a Protarco em um estado hipotético de vida de puro prazer serão tomados no diálogo enquanto pertencentes ao gênero dos prazeres mistos que contém maior vivacidade, os quais são renegados pelos “inimigos dos prazeres repugnantes”, isto é, os prazeres desmesurados (45d3-6), precedidos por grandes desejos e acompanhados por dores (46a-b), os prazeres excessivos que deixam loucos os indivíduos intemperantes. Aqui, não se trata de intemperança, não é a vida de

<sup>228</sup> “O pulmão não é limitado ao prazer de tocar, porque ele sequer tem prazer: ele é sem *phronesis* e, portanto, absolutamente desprovido de sensações em geral. O pulmão não é prazer sem pensamento porque uma impressão sobre a carne de um pulmão marinho ou de um molusco consiste no máximo em uma impressão extremamente lenta a se propagar em um corpo cujas partes não irão captar jamais o eco e que não alcançará jamais algum *phronimon*. O pulmão marinho, então, quase não é nada no todo, porque o prazer totalmente desprovido de *phronesis* é no máximo uma alma (ἔμψυχα, *Filebo*, 21c8; *Timeu*, 92b3) (...)" (LEFEBVRE, 1999, p. 84).

prazeres desmedidos, mas a vida de prazer ausente de memória, exceto no caso da vida de prazer puro. Como veremos, não há desejo sem memória (33c5-34d6)<sup>229</sup>, a memória ainda não possui um papel particular na discussão, mas ela será fundamental na análise do prazer. O prazer dele (do pulmão marinho) é, o máximo possível, um prazer da πλήροσις (repleção) e não um prazer passageiro, que implicaria irritação e dor. “O pulmão marinho não é, assim, apenas o limite do pensável mas o mais inferior, o mais baixo de todos os viventes, alguns desses vivem uma vida de prazeres mistos, prazeres que se acompanham de dores e de memória” (LEFEBVRE, 1999, p. 86).

Não nos interessa tanto essa descrição do prazer sem nenhuma φρόνεσις e sem nenhuma dor, pois o pulmão marinho goza sem saber e nem deseja um prazer que não seja defectivo; em suma, é um vivente totalmente atípico. Esse tipo de vida não é um tipo de vida que possa ser escolhido enquanto uma vida tipicamente humana. Não temos aqui uma tripartição entre divino, animal, humano e vida marinha. Essa hierarquia – se é que há uma hierarquia – é mais continuista do que separatista como o diálogo irá nos mostrar. Sócrates, então, dá lugar a uma segunda hipótese: a vida de pensamento sem o prazer (βίον φρονήσεως βίον) (21d9-e2), ou seja, uma vida unicamente em que se possui pensamento e inteligência e a memória completa de todas as coisas, mas sem tomar parte, nem muito nem pouco nem do prazer nem da dor, isto é, uma vida sem experimentar (ἀπαθής) nenhuma dessas duas coisas. “Nenhuma das duas vidas é digna de escolha (αἱρετὸς) (...)”, dirá Protarco (21e3-4), nem para o interlocutor, nem para a escolha de ninguém. Ressalta-se que tanto a vida de prazer instantâneo sem memória (moluscos e pulmão marinho) como a vida de puro pensamento são extremos de vidas: “(...) uma e outra indicam duas direções que não são humanamente desejáveis, mas que não estão totalmente fechadas à escolha do homem” (LEFREBVRE, 1999, p. 87). Mas, em se tratando da discussão ali encetada, quanto à vida boa humana, a única escolha possível é uma vida de pensamento e de prazer.

As posições iniciais são, de fato, falas não por um juízo de valor, um juízo moral, neste caso, equivocado. Esses extremos não podem ser escolhidos.<sup>230</sup> Podemos notar tal fato pela discussão que segue:

<sup>229</sup> “(...) apenas podemos desejar a repleção, tocá-la de alguma maneira, não pelo corpo que é vivo, mas pela alma cuja memória permanece sempre plena disso que ela goza com o corpo. A memória é a condição de possibilidade do desejo e, em geral, o princípio vital, a origem do todo movimento em direção ao prazer (35d1-3); a memória, que conserva e evoca, indica para o vivente os caminhos do prazer já empregados e suscetíveis de ser uma novidade. Um vivente sem memória não poderia, portanto, desejar nada e nem buscar como objeto do prazer: permanecendo inteiramente passivo, vindo até ele em permanência um prazer que ele não teria desejado, que não seria conservado e sobre o qual ele não saberia que estaria gozando” (LEFEBVRE, 1999, p. 86).

<sup>230</sup> Gadamer (2009) é um dos que percebem essa contradição que se apresenta nas propostas apresentadas para a escolha dos modos de vida: “assim, na verdade, logo na cena inicial em que ambos os ideias, ‘prazer’ e ‘conhecimento’, são contrastados, é perpassada por uma contradição latente. A maneira como todos os seres vivos obedecem, às cegas, ao imediato princípio ‘prazer’, impulsionados pelo poder secreto do ímpeto vital, não satisfaz a possibilidade do ser humano de levar

Soc.: E o que me dizes, Protarco, da combinação (τί δ' ὁ συναμφότερος) de ambas proveniente da mistura comum das duas (ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινὸς γενόμενος)?

Prot.: Estás falando da mistura de prazer de inteligência e de pensamento (ἡδονῆς λέγεις καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως)?

Soc.: Estou falando exatamente disso.

Prot.: Sem dúvida, qualquer um, sem exceção, escolheria (αἱρήσεται) essa vida de preferência a qualquer uma das outras duas.

Soc.: Será que nós agora compreendemos qual a consequência do presente argumento?

Prot.: Sim, certamente. Três vidas foram propostas (ὅτι γε τρεῖς μὲν βίοι προτείθησαν), e duas delas não seriam suficientes (ἰκανὸς) nem dignas de escolha (αἱρετὸς) seja para os homens, seja para qualquer ser vivo (οὕτε ἀνθρώπων οὔτε ζώων οὐδενί).

Soc.: No que diz respeito a elas, fica claro, então, que nenhuma das duas possui o bem (ώς οὐδέτερος αύτοῖν εἶχε τάγαθόν)? Pois, se o possuíssem, elas seriam suficientes (ἰκανὸς), perfeitas (καὶ τέλεος), e dignas de escolha, para todas as plantas e animais (καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός), que poderiam viver sempre assim, a vida inteira (οἴσπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν); mas, se algum de nós escolhesse outra coisa, estaria agindo contra a natureza do que é verdadeiramente digno de escolha e contra a vontade, por causa da ignorância ou por causa de alguma feliz fatalidade (εἰ δέ τις ἄλλα ἡρεῖθ' ἡμῶν, παρὰ φύσιν ἀν τὴν τοῦ ἀληθῶς αἱρετοῦ ἐλάμβανεν ἄκων ἐξ ἀγνοίας ἢ τινος ἀνάγκης οὐκ εύδαιμονος) (22a1-b8).

Protarco teria ficado mudo diante da possibilidade da fruição e uma vida unicamente de prazer (21d4-5), mas essa sua aferia não significa que ele não tenha escolha. Penso que Platão aqui não diz que a vida unicamente de prazer é ruim ou boa, não se trata de uma questão valorativa, mas de pura constatação de que uma vida unicamente de prazer é uma vida inferior, mesmo as plantas e os animais, que são também seres desejosos, perseguem o prazer e possuem certo grau de memória, por isso também encontram-se submetidos nesse ciclo de repleção e de vazio, de prazer e de dor. Perseguir naturalmente o prazer e fugir da dor é uma ação que envolve tanto corpo como alma. Como já dissemos, envolve maior ou menor grau de φρόνησις em uma dada alma e em um determinado corpo, isto é, utilizando um termo contemporâneo, a capacidade de “senciência” em maior ou menor grau é que nos possibilita fazer escolhas, perseguir aquilo que nos traz prazer e fugir daquilo que nos causa dor. O caso dos animais é um caso intermediário entre as duas vidas extremas, assim como o caso da vida humana. Não se trata, então, de uma diferença entre animalidade, humanidade e divindade, mas de uma diferenciação em graus de inteligibilidade do sujeito desejante em

---

a sua própria vida. Essa questão é exposta assim logo no início, de modo que, no final, terá de resultar a contradição de que aqui algo seja colocado para escolha, mas que efetivamente, não possa ser escolhido. A cegueira do ímpeto vital, o qual sobre tudo impera, é a falta de escolha. Mas do outro lado da escolha encontra-se aquilo que, por si só, já está escolhido por estar posto para escolha: o próprio escolher através do conhecimento contido no aquilo” (p. 111).

relação ao objeto prazeroso. É necessário aqui concordar com Lefka (2010) que esses estágios de vida extremados são apenas suposições de Sócrates, modos de vida presentes no início do diálogo e que são descartados totalmente agora, mais do que indignos de escolha, eles nos são, na verdade, impossíveis. Nossa constituição humana, encarnada, biológica, não nos permite tal escolha (p. 173-174).

A alusão aos animais e às plantas só pode ser, neste caso, uma insinuação irônica porque parece impossível aos animais e plantas escolherem algum tipo de vida. Eles podem escolher como gozar e como fugir da dor em um dado estado de vida que lhes é pertinente, ou seja, naquele em que eles se encontram situados, mas, caso pudessem escolher entre ter mais memória, mais inteligibilidade para que gozem de prazeres mais permanentes, dos quais teriam uma melhor consciência ou inteligibilidade, obviamente escolheriam estar mais próximos do estado de permanência de prazer e de ausência, em maior medida, de dor, ou seja, a apatia da vida que Platão chamará de “mais divina” (33b7). Mas o que nem mesmo os animais e as plantas, nos diz Sócrates em 22b, podem escolher são também esses tipos de vida extremados porque suas configurações anímicas não se situam nem na ausência total de φρόνησις, ou seja, a apatia, anestesia, o prazer dotado de imediaticidade, como é o caso do pulmão marinho que possui sensibilidade em menor grau, nem no mais alto grau de φρονησις da pura inteligibilidade, de permanência, de pensamento puro.

Logo, tanto a vida humana como a vida animal são intermediárias entre essas concepções impossíveis de vida. Ambas apenas se diferenciam perante as possibilidades de escolha segundo os graus diferentes de φρόνησις, pois a vida humana mista, diferentemente da vida mista dos animais, pode se prestar a ser uma “vida boa,” uma vida em que se goza melhor, em que tais indivíduos se abrem aos prazeres puros e necessários, como também a todas as formas de conhecimento e que pode merecidamente ser tributária da caracterização de uma vida mista (humana) propriamente boa. Basta analisar a constatação do próprio Protarco: “Estás falando da mistura de prazer de inteligência e de [prazer de] pensamento?” (22a1-2). Apesar de franqueáveis, ambos os modelos de vida, devido a nossa dada condição (humana), nos são-nos impossíveis, por isso o prazer e o conhecimento da vida mista é diferente do puro prazer e do puro conhecimento. Aqui, portanto, se pode dizer que na vida mista, seja a de um animal ou de um homem, tem-se um pensamento que resulta prazeroso e prazeres que apenas existem a partir do pensamento. A mistura num primeiro momento parece ser uma mistura desses elementos tomados (unicamente) como no início do diálogo, mas aos poucos vemos que isso não possível, que não se trata disso. O prazer da vida mista não é o prazer puro e o pensamento da vida mista não é o pensamento puro.

A “vida divina”, própria dos deuses, que exclui qualquer prazer e, por conseguinte, o trânsito “preenchimento-vazio”, permanece como modelo, uma vez que o homem pode apenas aspirar a esse estado divino de puro pensamento quando se põe a refletir sobre uma

vida em que se pode gozar mais e da melhor maneira possível; entretanto, devido à sua condição, jamais atingirá o nível puro de inteligibilidade. O homem e também o filósofo não se guiam pelo discurso inspirado nas paixões eróticas dos animais, mas por aqueles inspirados pela força da Musa filosófica nos dirá o final do *Filebo* (67b). Dizer que a busca dos animais pelo prazer e a fuga da dor seria uma prova de que o prazer é o bem implica em desconsiderar que a vida humana dispõe de um modelo de vida – apesar de misto como os animais – em que tanto o prazer quanto o conhecimento dessa vida mista (humana) são diferentes, isto por que os graus de inteligibilidade que tornam possíveis a fruição dos prazeres ordenadamente nessa vida é diferente daquela dos animais; e, por ser diferente, ela possui outras e até melhores possibilidades de fruição desses prazeres daquela dos animais.

Em um nítido e bom tom, ele (o filósofo) tem algo a mais para se preocupar do que se lamentar quanto à sua condição presente, colocando em atividade máxima sua criatividade para tentar transgredir essas “regras” firmemente estabelecidas pela natureza, transgredindo-as por meio da possibilidade de um discurso que irrompe com essa situação primariamente humana presente de repleção e de vazio, não eliminado esse ciclo, mas tornando seus efeitos menos danosos ao aspirar se aproximar cada vez mais deste esse estágio “mais divino”, visando essa superioridade. Ousadia de nossa parte? Talvez sim, talvez não, mas já que dispomos de um maior grau de inteligibilidade porque não tentar explorar suas possibilidades máximas, mesmo sabendo dessa ilimitação própria de nossa constituição limitada? Por que não tornar operantes nossas faculdades nesse exercício filosófico de “separação” (morte) (na medida do possível) indo em direção àquilo que é próprio da alma, essa estabilidade, essa permanência da vida de pensamento puro e que pode nos auxiliar a orientar com certa clareza uma vida e que se possa gozar com maior qualidade, nessa nossa vida mista de prazer e de conhecimento? Como nos diz sabiamente Bossi (2008),

observemos que Sócrates não apresenta a alternativa em forma excludente senão hierárquica: pode aceitar que o prazer seja bom para os seres vivos, que cegamente perseguem sua perpetuação como espécie, porém o melhor para o homem é o uso de suas capacidades intelectuais porque a vida humana é uma vida que deve decidir-se a cada momento, que não está traçada de antemão pela força do instinto (...) ao comparar e buscar não fazemos outra coisa que seguir os passos para escolher, e ao fazê-lo, já estamos dando mostras de dar prioridade ao cálculo racional, já elegemos conforme nosso modo de ser humano (p. 228-229).

Até então a inteligência possui uma atribuição meramente procedural. Cabe a ela organizar devidamente a vida mista humana, ou não-humana, para que esses tipos de vidas sejam vidas suficientes, satisfatórias, dotadas de razoabilidade. Mas, veremos, no caso da vida humana, a inteligência ocupará um papel maior além daquele de constituinte da vida mista. A inteligência apenas organiza a fruição do prazer nesse primeiro momento. Sem o

pensamento, como já vimos, não é possível fruir o prazer, sua duração é tão instantânea que ele (o prazer) escapa da própria temporalidade reconhecidamente própria enquanto condição em que se situam os seres vivos por meio da inteligência, alguns partilhando em menor ou maior grau dela. Não há nenhum meio do prazer ser bem sucedido sem o pensamento.

Prazer e conhecimento não são tratados da mesma maneira, isso é um fato, já que a inteligência encontra-se em um nível acima porque ela é capaz de tornar possível a resultante do desejo, do prazer; ela é um meio que torna um fim possível, mas também ela não se encontra separada do prazer na vida mista, pois a própria faculdade intelectiva caminha para a realização desse fim, isto é, para o prazer, ela busca a maneira correta e mais bem ordenada para a realização do desejo e do prazer. Ora, não temos aqui nenhuma relação de anterioridade entre prazer e inteligência, nem mesmo uma relação de causalidade entre ambos, mas cada um dos dois (prazer e conhecimento) executam suas funcionalidades próprias nesse conjunto da vida mista humana, ou seja, uma correlação. Contudo, no caso do homem, ele não apenas recorda ou deseja, ele avalia, emite cálculos e juízos com maior fecundidade acerca dessa própria organização que prescinde de satisfação em um dado modelo de vida, numa dada condição, e mais, ele pode tentar alcançar, dentro desta sua vida mista entre prazer e conhecimento, melhores arranjos que possam levá-lo a fruir não apenas de forma satisfatória o prazer, mas também em abundância e melhor, ou seja, uma vida em que seja capaz de atender em maior grau as nossas aspirações propriamente humanas.

É por isso que Sócrates considera, diante do que foi exposto, já ser suficiente admitir que a “deusa de Filebo” ( $\Phi\imath\lambda\eta\beta\ou{v}\theta\epsilon\ou{v}$ ) não poder ser o bem ( $\tau\acute{a}\gamma\alpha\theta\ou{v}$ ) (22c1-2). E Filebo retruca dizendo que nem mesmo a inteligência ( $vo\tilde{u}\zeta$ ) de Sócrates é o bem ( $\epsilon\sigma\tau\imath\tau\acute{a}\gamma\alpha\theta\ou{v}$ ). Sócrates, então, faz questão de distinguir: “Sim, talvez a minha ( $\ddot{o}\gamma'\dot{\epsilon}\mu\acute{o}\zeta$ ), Filebo. Mas, não a inteligência verdadeira e divina, creio, pois com ela as coisas se dão de modo diferente” (“οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἄμα καὶ θεῖον οἴμαι νοῦν, ἀλλ’ ἄλλως πως ἔχειν”) (22c5-6). A partir disso a discussão adquire a forma de um *ranking*, o primeiro prêmio ( $\tau\tilde{a}\nu\mu\acute{e}\nu\tilde{u}\nu\pi\kappa\eta\tau\eta\pi\acute{u}\nu\omega\acute{u}$ ) já foi atribuído à vida conjunta ( $\tau\tilde{a}\nu\kappa\eta\pi\acute{u}\nu\beta\acute{u}\nu$ ), mas agora o que está em jogo é o segundo prêmio ( $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\pi\acute{u}\nu\omega\acute{u}$ ) (22c6-7). Neste momento, cada um dos interlocutores pode reclamar, ambos, para si o segundo prêmio, devem lutar por ele, um para o prazer outro para a inteligência enquanto causa ( $\alpha\acute{u}\pi\acute{u}\nu$ ) dessa vida conjunta (22d1-4).

Ora, como visto, nenhuma das vidas anteriores, isoladas, vida de prazer e vida de conhecimento, seria o bem, ou melhor, esses estados ou disposições da alma para a vida humana, enquanto uma vida mista de prazer e conhecimento porque nenhuma das vidas anteriormente mencionadas possui o grau máximo de suficiência na vida humana mista, ambas exigindo a presença uma da outra. É isto que conduz Sócrates à pergunta sobre a causa dessa mistura, ou seja, o que torna possível esse arranjo em uma dada condição de vida. Mas, aqui, Sócrates avança ainda mais, ao dizer que essa causa é também um elemento

que compõe a própria mistura. Já que cada um dos interlocutores deve agora guerrear cada um como partidário de um dos dois elementos, prazer e inteligência, em favor do segundo prêmio, que não é o bem, mas causa dessa mistura que lhe confere existência efetiva naquilo que ela é propriamente: uma mistura. Como um elemento poderá ser responsável pela própria fórmula dessa mistura e, ao mesmo tempo, um elemento constituinte dessa própria mistura? Simultaneamente, esse elemento deverá tornar-se possível por intermédio de sua ação, um efeito, um resultado, estando ele próprio também presente nesse efeito sendo incluído nessa mistura da qual ele próprio é o agente e, por conseguinte, causa.

Agora, sobre esse ponto, eu gostaria de enfrentar Filebo com muito mais energia, sustentando que, nessa vida mista (ἀν ώς ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ), o que quer que seja aquilo que, tendo sido obtido por ela, a torne digna de escolha e boa (αἱρετὸς ἄμα καὶ ἀγαθός), não é o prazer (οὐχ ἡδονὴ), mas a inteligência (νοῦς) que lhe é mais aparentada e semelhante (τούτῳ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν ἐστι); e, de acordo com esse argumento, poderíamos então afirmar que não se pode atribuir ao prazer, nem o primeiro, nem o segundo prêmio (ἀν τῶν πρωτείων οὐδ' αὐτὸν δευτερείων); e se, no momento, devemos dar algum crédito à *minha* inteligência (εἴ τι τῷ ἐμῷ νῷ δεῖ πιστεύειν ἡμᾶς τὰ νῦν), ele está muito longe até do terceiro prêmio (πορρωτέρῳ δ' ἐστὶ τῶν τριτείων) (22d5-e3).

Sócrates se alia à inteligência em favor do segundo prêmio somente depois de ter chegado à conclusão, juntamente com Protarco, de que o primeiro prêmio apenas pode ser atribuído à vida mista de prazer e de conhecimento e que nenhum deles pode ser unicamente o bem, como nenhuma das duas vidas, vida de prazer unicamente e vida de conhecimento, possui o bem. Por isso, Sócrates diz agora que irá enfrentar com mais vigor a Filebo, lutando em favor do segundo prêmio ao disputar o lugar da causa da mistura. Nos é dito que a inteligência é mais aparentada e semelhante (συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν). Somente a disposição para o conhecimento pode gerar e, concomitantemente, ser parte constituinte da mistura, pois ao prazer falta essa capacidade ordenadora própria da inteligência. O posto de causa lhe seria negado ao prazer em virtude da sua pouca eficácia ordenadora quando comparada à inteligência. A inteligência, o conhecimento, é semelhante à forma inteligente da vida ordenada. Dito isso, o pensamento agora deixará de ser tratado apenas segundo essa função (procedimental) de tornar possível a fruição dos prazeres, sua participação na mistura em questão deixa de ser meramente a de um constituinte como também seria o prazer. Assim, o pensamento adquire o status de constituinte fundamental como causa dessa mistura. Além de ordená-la, ele produz um efeito nessa mistura, cujo resultado também o incluirá como um elemento fundamental, indispensável naquilo que ele próprio constitui: essa mistura de prazer e conhecimento que configura a vida humana.

Tratar do segundo prêmio e de o porquê ele é indispensável nessa mistura poderá nos dizer algo a mais sobre o valor do prazer nessa mistura, assim como o porquê de ele não pode ser a causa dessa mistura. Por agora, é melhor não torturar o prazer, é melhor “deixá-lo em paz”, não “causar dor ao prazer”, nos dirá Sócrates (23a6-8). Ainda não é o momento de examiná-lo com profundidade e rigor, ou melhor, refutá-lo (*έξελέγχοντα*) (23a7).

Para marchar em favor da inteligência e obter para ela o segundo prêmio, iremos agora adentrar à nova “maquinção de guerra” (*δεῖν ἄλλης μηχανῆς*), em que serão utilizadas armas (*βέλη*) diferentes dos argumentos anteriores (*ἔχειν ἔτερα τῶν ἔμπροσθεν λόγων*), embora algumas possam ser as mesmas (*ἔστι δὲ ἵσως ἐνία καὶ ταύτα*) (23b6-8). Sócrates, então, diz a Protarco sobre a necessidade de cautela ao estabelecer (*τιθέμενοι*) certo princípio (*τὴν δέ γε ἀρχὴν*) que ele denomina como “nossa princípio” (23c1-2). A tarefa que Sócrates faz menção neste momento consiste em “separar todas as coisas que agora existem no universo<sup>231</sup>” (*πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν*) (23c4-5)<sup>232</sup>. Talvez seja

<sup>231</sup> Concordo com alguns autores como (Delcommenette 2006, p. 213) e (Carone, 2008, p. 131-132) que esse “agora” (*νῦν*) indica que as Formas não são incluídas aqui, em nenhuma das categorias, as Formas são eternas e imutáveis. A passagem cosmológica trata da demíurgia específica, cujos exemplos são retirados da realidade sensível, compreendidos em uma dimensão universal, do todo cosmológico. Rejeito a argumentação revisionista que postula uma substituição de das Formas postuladas nos diálogos ditos “médios” para se resolverem os supostos problemas levantados por elas realçados pelas aporias do *Parménides*, como também uma compreensão de que essas divisões seriam Formas, ou os Gêneros Supremos como são chamadas nos *Sofista*. Há motivos que ficarão claros para tal rejeição a partir de nosso comentário sobre a ontologia quádrupla como: (i) as Formas não são limitadas por determinações numéricas e métricas, nem relações matemáticas, por isso não são *πέροις*; (ii) as Formas são seres puros, simples, e não podem ser misturados assim como todos os seres gerados do mundo que pertencem a esse gênero, as Formas devem ser eternas, não-geradas, não submetidas ao movimento, ao devir, logo, não podem ser *μικτὸν* (mistura); (iii) as Formas também não são a “causa” (*αἴτια*), pois, a criação depende do Demiurgo que cria a partir da Forma, sozinha elas não dão origem a nada, elas são modelos para a produção da atividade demiúrgica; (iv) por fim, não podem ser *ἄπειρον* porque este gênero é indeterminado num duplo sentido (multiplicidade indeterminada e gênero das coisas dispostas no devir), que é tornado uma unidade multiplicidade apenas por meio da atividade dialética. Enquanto que as Formas são pura determinação. Essencialmente limitadas e definidas, ou seja, não estão sujeitas a qualquer tipo de variação, seja ela qualitativa ou quantitativa. Para uma análise mais detalhada dessa “clássica disputa”, ver CARONE (2008, p. 143-149).

<sup>232</sup> Dicksaut (2001) acredita que a referência feita em 23c à divisão quádrupla é distinta (em propósitos) da abordagem do “método divino” (dialética) de 16c. Em 23c o que se propõe é uma divisão de todas coisas que existem agora no universo (*πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ*). Segundo a autora francesa, é muito provável que haja uma ligação entre as duas passagens, mas as abordagens não são idênticas. É necessário lembrarmos que aqui estamos diante de uma “nova maquinção”: “(...) e que e que se o termo *άπειρον* deve ser entendido em dois sentidos diferentes, esses dois sentidos não devem ser relacionados entre si. O dialético, como foi dito, pode ser forçado a começar pelo indeterminado: mas, por que poderia sé-lo? Porque é necessário reconhecer a existência de duas espécies de realidades. Enquanto alguns (a ciência ou a virtude, a constituição política ou delírio, por exemplo) se apresentam como unidades compreendidas por articulações naturais, o que permite dividi-las, outras, pelo contrário, apenas oferecem indeterminação. A primeira maquinção teria fornecido o meio para reduzir essa indeterminação tomando o *άπειρον* como um predicado quantitativo, mas o deus no início, ele próprio, teria precisado que o *άπειρον* é um modo de ser. Para determinar esse modo de ser, é necessário dividir, não o *άπειρον* porque isso é impossível, mas, “tudo aquilo que existe atualmente no universo”, em quatro gêneros, isto é, subsumir a totalidade da existência sob quatro categorias” (DIXSAUT, 2001, p. 311-312).

necessário dividir em dois, ou em três, ou em quatro, todas essas partes denominadas como sendo formas (τῶν εἰδῶν) (23c13). Sócrates relembra o discurso anterior que teria mostrado a existência do limite (πέρας) e do ilimitado (ἄπειρον) dos seres (23c9-10), ambos agora passam a ser tidos como um casal de formas (τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα) (23c13-d1). No entanto, é preciso ainda uma terceira forma da unidade proveniente do intercurso entre os dois (τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἐν τι συμμισγόμενον), e ainda um quarto gênero (τετάρτου μοὶ γένους) que seria a causa (τὴν αἰτίαν) deste intercurso (συμμείξεως) entre os dois primeiros gêneros (23d1-8).

Em primeiro lugar, então, tendo separado (διελόμενοι) três dos quatro (μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία), tentemos com dois deles (τὰ δύο τούτων πειρώμεθα) – uma vez observado que cada um dos dois se cindiu e se despedaçou em muitos (πολλὰ ἐκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ιδόντες) – reconduzilos em conjunto, cada um dos dois, de novo ao *um*, e conceber de que modo cada um deles era *um* e múltiplo (εἰς ἐν πάλιν ἐκάτερον συναγαγόντες, νοῆσαι πῆ ποτε ἦν αὐτῶν ἐν καὶ πολλὰ ἐκάτερον) (23e3-6).

É possível observar como a passagem retoma as questões suscitadas no início do diálogo que colimam na apresentação do “método divino” (14b-18d). Protagoras parece não compreender o sentido da fala anterior de Sócrates e o condutor o faz lembrar da discussão anterior, sobre o que tem limite (τὸ δὲ πέρας ἔχον) e o ilimitado (τὸ ἄπειρον), chamados também, agora, de gêneros nesta passagem; porém, Sócrates deseja mais, ele diz: “(...) eu tentarei mostrar que de algum modo, o ilimitado é múltiplo” (ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πόλλ’ ἔστι, πειράσομαι φράζειν) (24a1-4).

A discussão irá tratar primeiramente do ἄπειρον. Nesse gênero são colocados tudo aquilo que não pode receber a marca do limite, como o caso do mais quente e do mais frio. Neste último caso, não poderíamos conceber algum limite (ὅρα πέρας) ao mais quente e ao mais frio, porque ambos possuem em si o mais e o menos (τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἔττον), temos, assim, tanto mais quente e menos quente como mais frio e menos frio. Esse gênero (τοῖς γένεσιν) de coisa, enquanto presente em ambos, nos impediria de chegar a qualquer fim (μὴ τέλος ἔχειν), pois, caso chegassem, um eliminaria o outro (24b7-8). Por isso, bastaria analisar esse discurso para que se possa notar que esse par nunca tem fim e que, sem dúvida, neste caso lidamos com ilimitados (ἄπείρω) (24b8).

O uso do advérbio σφόδρα em 24b9 é a oportunidade vista por Sócrates para explicar ainda mais a natureza do ilimitado, por um jogo de palavras que brinca, ora com o sentido denotado pelo advérbio extremamente, ora com o sentido conotativo deste termo presente em 39d ao se tratarem dos prazeres falsos da antecipação. Advérbios como “extremamente” e “levemente”, como também onde quer que esteja o par limite-ilimitado, no mais intenso e no

mais suave, o demasiado, o mais eco e o mais úmido, o muito e o pouco, o maior e o menor, todos possuem essa “potência” (*δύναμιν*) do mais e do menos.

O ilimitado impede que as coisas possuam uma quantidade determinada (*οὐκ ἔστοι εἶναι ποσὸν ἔκαστον*) e, ao introduzir o mais e o menos em todas as coisas, faz desaparecer essa quantidade determinada (*τὸ δὲ ποσὸν ἀφανίζετον*). Porém, caso o ilimitado surja com a medida (*τὸ μέτριον*), e não faça desaparecer a quantidade determinada, eles próprios, ou melhor, essas coisas “escoariam” por si próprias. A quantidade determinada é a única capaz de conter esse “avançar”, essa “progressão” do ilimitado, a quantidade determinada permanece estável (24c1-d7). Sócrates deseja o assentimento de Protarco – sendo o próprio interlocutor de Sócrates a propor essa consonância (*συμφωνοῦντας*) necessária sobre essas questões – para que se possa colocar no gênero do ilimitado todas essas coisas, dito de outro modo, “(...) aceitar esse sinal (*σημεῖον*) da natureza do ilimitado (*ἄπειρον*)” (24e1-5). Todas essas coisas, de acordo com o discurso anterior, devem ser colocadas nesse gênero (*τὸ τοῦ ἄπειρου γένος*), nos diz Sócrates, pois fora dito que era necessário reunir (*συναγαγόντας*) essas coisas separadas, repartidas (*διέσπασται*), cindidas (*διέσχισται*) em pedaços imponentes (tanto quanto possível), esse sinal de uma natureza única (*κατὰ δύναμιν μίαν ἔπισημαίνεσθαι τινα φύσιν*) (24e7-25a4).

É preciso especificar do que se trata aqui quando se diz que o *ἄπειρον*, o ilimitado é um gênero. Pode se dizer que o indeterminado, qualquer indeterminado que seja, contém, assim várias espécies das quais cada uma é determinada. Uma enumeração não-exaustiva seria suficiente para produzir esse “sinal” de que fala Sócrates de uma natureza única no indeterminado. Ao dizer que o ilimitado pode, por meio desse caráter distintivo, determinar sob um mesmo gênero determinadas espécies de qualidades, todas aquelas que passam pelo mais e pelo menos, não exclui o fato de que ele também pode determinar quantitativamente em um mesmo gênero determinadas espécies, como já fora visto, a voz, o prazer e a dor (Cf. 27e). “*Ἄπειρον* é tudo aquilo que carece de limite, tudo aquilo que se encontra desmedido, seja em excesso, seja em falta ou, como bem sugere Dixsaut (2001, p. 312), é tudo aquilo: “(...) que é, por assim dizer, a transgressão em ato”.

O *apeiron* não é uma matéria que o limite viria a informar, é um devir que o limite viria a estabilizar, uma perpétua desigualdade em-si, um processo ‘ao qual não podemos atribuir nem começo, nem meio, nem fim’ [Phlb., 31a-10, Prm., 137d]. Não é mais considerado como uma pluralidade indefinida de unidades discriminadas, termo para o qual tenderia uma multiplicidade quantitativa, ele é constituído de um determinado tipo de realidades, enquanto que o devir incessante exclui qualquer fixação, afasta qualquer determinação (DIXSAUT, 2001, p. 312-313).

Aqui podemos notar claramente o duplo movimento do processo dialético, aquele que vai do um ao múltiplo e do múltiplo ao um, ao se deparar com aquilo que é um devir constante,

uma perpétua γένεσις. A saída é a mesma, devemos reunir (*συναγαγόντας*) esses devires, essas diferentes espécies e imprimir nelas o sinal de uma natureza única, determinada. Como nos adverte Dixsaut (2001, p. 313), sem adentrar às infundáveis discussões da auto predicação das Formas, Platão jamais teria dito que a ideia de Neve seria fria, nem a ideia de Maldade, má, nem a ideia de quadrado, quadrada, o que por conseguinte, não implica necessariamente que a forma do indeterminado seja ela também indeterminada. Muito pelo contrário, Sócrates insiste em sua determinação. Assim ela nos esclarece:

O α privativo significa que o termo que ele prefixa não pode, e nem sequer deseja, receber seu contrário. Ele não conota uma simples negação lógica, mas uma recusa do termo contrário, uma exclusão dinâmica. O termo *apeiron* recupera essa semântica: ele não é a simples ausência de qualquer determinação (então impensável), ele a recusa, a transgressão perpétua de qualquer determinação, transgressão que não se realiza de qualquer modo, mas sempre da mesma maneira, por excesso e por falta (DIXSAUT, 2001, p. 313).

Parece ser necessário se atentar ao estatuto que o ἄπειρον adquire a partir de então. No caso da passagem do método divino, lidávamos com uma multiplicidade indeterminada e que passa a uma espécie de multiplicidade determinada – mas ela ainda não é uma espécie de gênero indeterminado. No caso do ἄπειρον, estamos lidamos com uma “(...) indeterminação ontologicamente inicial e não mais dialeticamente terminal (...)” (DIXSAUT, 2001, p. 315). Esse ἄπειπον (gênero do indeterminado) não deve nada a dialética, ele nem sequer é uma “coisa”, mas um tipo de devir que sofre acréscimo e diminuição. É a natureza propriamente desse devir que devemos começar a caracterizar, que somos forçados a designar. Caso a indeterminação seja inicial, ela exigirá a “primeira maquinação” e não a segunda. A segunda irá “informar” em um gênero, por meio da imposição do número e da estrutura, essa unidade indeterminada, irá reuni-la em um gênero: o gênero do ilimitado. A primeira maquinação parte de uma pluralidade infinda e “abandona”, por meio de um processo dialético, aquelas que não lhe interessam. Já o procedimento dialético que consiste em reunir o ἄπειρον em um só gênero lida com espécies de “coisas” que são naturalmente ilimitadas ontologicamente, as quais devemos reunir em um gênero. Como observa Dixsaut:

A ilimitação é própria de determinadas gêneses, de determinados processos. Já não se trata mais de uma pluralidade indefinida de unidades discriminadas (todas aquelas que, *durante* uma divisão, povoam à “esquerda” porque as deixamos sem as dividir, e todas aquelas residentes nessas últimas espécies obtidas pela divisão, as quais nós “dizemos adeus”, mas de um movimento de transgressão perpétua de qualquer limite por excesso ou por falta (“o ilimitado, o mais e o menos, faria desaparecer a quantidade definida, 24c) (2001, p. 315-316).

Podemos resumir em um quadro, como bem observa Dixsaut (2001, p. 315) as duas situações contrárias, as quais o dialético enfrenta quando se depara com ἄπειρον:

<b>1<sup>ª</sup> Situação</b> <b>(Primeira Maquinação)</b>	<b>2<sup>ª</sup> Situação</b> <b>(Segunda Maquinação)</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- o dialético parte de unidade indeterminada;</li> <li>- ele a divide em uma multiplicidade determinada;</li> <li>- da qual ele deixa escapar uma multiplicidade quantitativamente indeterminada.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- O dialético parte de uma entidade abrangente do gênero indeterminado;</li> <li>- e a impõe uma estrutura e a constitui em uma multiplicidade determinada;</li> <li>- que ele pode então unificar em uma unidade determinada.</li> </ul>

**Quadro 01- As duas maquinações relativas ao ἄπειρον (adaptado)**

(DIXSAUT, 2015, p. 315).

No lado oposto a isso, dito anteriormente, temos o gênero do limite (πέρας), no qual devemos colocar o igual e a igualdade (ἴσον καὶ ισότητα), o duplo (διπλάσιον) e “(...) tudo que é relação de número a número ou de medida a medida (...)” (“καὶ πᾶν ὅτιπερ ἀν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἡ μέτρον ἡ πρὸς μέτρον”) (25a7-b2). Sobre o terceiro gênero se diz que ele é a mistura (τὸ μεικτὸν) dos dois primeiros<sup>233</sup> (25b5-6). Sócrates reconhece a passagem breve que a discussão faz ao tratar do limite e a ausência de maiores especificações sobre o gênero do limite, ele apenas diz logo depois em 25d6-7, que a “família” do limite também deve ser reunida, assim como fizeram com o ilimitado tornando-o uma unidade. Novamente se afirma que a introdução do número (ἀριθμὸν) nas coisas que são duplas, iguais (τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου), põem fim nas coisas díspares (διαφόρως), mutuamente opostas (ἄλληλα τάναντία διαφόρως ἔχοντα), tornando-as comensuradas (σύμμετρα) e consoantes (σύμμετρα)<sup>234</sup> (25e1-

<sup>233</sup> Sócrates novamente recorre ao “divino” neste passo (25b), indicando que ele tornará possível a compreensão de ambos os dialogantes acerca da natureza do misto que requer a introdução da ordem pelo número (ἀριθμὸν) (25e2). A meu ver, essa passagem mais uma vez indica proximidade, mas não semelhança, visto que agora a multiplicidade adquire o estatuto de gênero e o dialético deverá lidar com a indeterminação em um sentido genérico, diferentemente da passagem inicial sobre o um e o múltiplo, esta que tem como resultante a exposição do “método divino” herdado dos antigos, que como dissemos, é herdada dos pitagóricos do quinto século.

<sup>234</sup> É necessário atentar que o limite difere da mistura, não podemos tomá-lo como sinônimo ao número, o número possibilita a introdução do limite nas coisas iguais, duplas, mas ele não deixa também de ter muitos gêneros, como nos dirá Sócrates em 26d, diante da inquietação e Protarco que não entende

2). Exemplos destas misturas, desses intercursos dos quais resultam certas “gerações” (*γενέσεις*): a saúde que é engendrada a partir da imposição da medida; a música produzida a partir da justaposição de grave, agudo, rápido e lento; as estações do ano que regulam o inverno rigoroso e o calor sufocante; esse e os demais são exemplos dessa combinação correta, que estando presente, remove o demasiado excessivo e o ilimitado, produzindo o que tem medida e o comensurável (25e3-26a8).

Soc.: Quando as coisas ilimitadas e aquelas que têm limite têm intercurso (*έχόντων συμμειχθέντων*), não é delas que nascem as estações e todas as coisas que para nós são belas (*ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε*)?

Prot.: Como não?

Soc.: Sem falar, é claro, em incontáveis outras coisas, tais como a beleza (*κάλλος*) e o vigor (*ἰσχύν*) que acompanham a saúde, e, nas almas, tantas outras coisas perfeitamente belas (*καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἔτερα καὶ πάγκαλα*). E essa deusa (*ἡ θεός*), belo Filebo (*ὦ καλὲ Φίληβε*), percebendo o excesso (*ὕβριν*), e a superabundância de maldade em todas as coisas (*καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὔτη κατιδοῦσα*), e percebendo que não havia nelas limite nem dos prazeres, nem das saciedades (*πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς*), colocou nelas lei (*νόμον*) e ordem (*τάξιν*) – aquilo que dá limite (*πέρας ἔχοντ' ἔθετο*); e enquanto tu dizes que ela os corrompe, eu, pelo contrário, digo que ela os salva (*καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαι φῆς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τούναντίον ἀποσῶσαι λέγω*). E a ti, Protarco, como te parece? (26b1-c2).

Estão apresentados os três gêneros, Protarco apenas comprehende dois deles: o limite e o ilimitado, permanecendo em dúvida acerca do gênero misto (26c5-7). Sócrates, por sua vez, explica que essa “incompreensão” se deve à “pluralidade” dessa terceira geração, ou seja, o misto, o próprio ilimitado foi tomado como unidade, mas não apenas como uma unidade, mas como várias unidades, vários gêneros tornados *um*, marcados pelo sinal do mais e do menos, mas foram transpostos esses vários gêneros em vários *um*<sup>235</sup>. Como também aconteceu com o limite (26c8-d5). Esse terceiro gênero surge também como uma “geração em direção ao ser (*γένεσιν εἰς οὐσίαν*)<sup>236</sup>”, produzido a partir da imposição das medidas que acompanham o limite, ele é também uma unidade (26d7-9).

bem em que medida o limite se diferencia do terceiro gênero (o da mistura), ele dirá: “mas o limite também tinha muitos gêneros e nem por isso ficamos descontentes por ele não ser *um* por natureza” (“καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἐν φύσει”) (26d4-5). Também em 25e1-2 Sócrates utiliza “quantas” (*όποση*) no plural, ao falar sobre o limite: “à do igual e do duplo, e quantas sejam aquelas que, ao introduzir o número, põem fim às coisas disíspares (...”).

<sup>235</sup> Dicksaut (2001) diz que já na primeira parte ao *ἄπειρον* é conferido dois sentidos, seja aquele que caracteriza quantitativamente uma multiplicidade (*ἄπειρον πλῆθος, πληθεῖ*), seja aquele que constitui um gênero. Toda a realidade, enquanto um devir, sofre acréscimo e diminuição, passa, necessariamente, pelo mais e pelo menos. Primeiramente, afirma a teórica, o *ἄπειρον* estrutural dialeticamente, é esse o seu sentido num primeiro momento, mas já nesse momento da divisão quádrupla ele passa a ser gênero, e adquire, como tal, um status ontológico (DIXSAUT, 2001, p. 314).

<sup>236</sup> Pradeau (2002) antecipa 54a-c ao tratar do sentido de *γένεσιν εἰς οὐσίαν* que aparece primeiramente em 30d80: “(...) a realidade de uma coisa, aqui, designa sua natureza de forma axiológica: é em função

Resta ainda o quarto gênero a ser examinado. Torna-se necessário uma causa (*διί τίνα αἰτίαν*) para que todas as coisas que venham a ser venham a ser por meio desta causa (26e1-4). Falar de causa é falar de um produtor (*προιοῦντος*), que significa, contudo, falar de uma mesma coisa (26e7-8). O que está subordinado à causa é aquilo que é produzido (*προιούμενον*), aquilo que vem a ser em virtude dessa mesma causa ou desse mesmo produtor. Esses sim, causa e devir, são diferentes. Logo, será chamado “artesão” (*δημιουργοῦν*) de todas as coisas (*τὸ δὲ δὴ πάντα*) a causa: “(...) dizer que o quarto [gênero] é a causa da mistura e da geração seria tocar uma nota dissonante?” (27b7-c1). É o que diz Sócrates, e Protarco assente dizendo que não faz todo sentido nomear o artesão como a causa.

Logo após concluir a apresentação dos quatro gêneros, o próximo ponto será a retomada da discussão do segundo prêmio no *ranking* geral dos candidatos ao posto de bem. Sócrates reafirma como vitoriosa nessa colocação, em primeiro lugar, a vida mista de prazer e pensamento (*νικῶντα μὲν ἔθεμέν που τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως*) (27d1-2). Fica mais claro, deste modo, a que tipo de gênero essa vida pertence. Nos diz Sócrates (27d7-10) que ela não é apenas a mistura de duas coisas, mas é a mistura de todas as coisas ilimitadas encadeadas pelo limite (ou *γὰρ ὁ δυοῖν τινοῖν ἐστι μικτὸς ἐκεῖνος ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος*). Sócrates interroga Filebo sobre qual gênero de vida pertenceria a vida de prazer sem mistura, mas ele sequer abre caminho para a resposta. O fato é que essa vida unicamente de prazer já fora demonstrada como impossível e até inelegível por uma vida que se diga humana (27e1-4).

É por isso que Sócrates irá dizer que o prazer e a dor (*ἡδονὴ καὶ λύπη*) fazem parte dessas coisas que recebem “o mais e o menos” (*τῶν τὸ μᾶλλον τε καὶ ἔττον δεχομένων*) e elas não têm um limite. Filebo volta a se manifestar no diálogo para novamente afirmar que o

disso que ela deve ser (conforme sua natureza) que a coisa é dissolvida ou reconstituída, e experimenta desse modo uma dor ou um prazer” (p. 260, n. 115). Esse termo é um dos termos mais “problemáticos” do *Filebo* e usado pelos revisionistas para defenderem que há uma “nova ontologia” no *Filebo* e que ela substitui o papel das Formas na filosofia platônica. Carone (2008) explica essa dificuldade e apresenta alguns argumentos que contestam a visão revisionista: (i) *οὐσία* e *εἶναι* não se prestam unicamente no *corpus* para se referirem às Formas; podem designar algo mais simplório como realidade, existência, aplicável a qualquer tipo de ser; (ii) há uma distinção clara no *Filebo* entre o mero *vir-a-ser* (*γιγνόμενα* 24e7-8) relacionado ao *ἄπειρον* que progride sempre, nunca repousando, sem nenhuma estabilidade, e a “geração em vista do ser” característico de combinações genuínas e essa resulta quando é transmitida ao *ἄπειρον* uma orientação teleológica através do limite (*πέρας*); (iii) Em 53c-54d temos uma abordagem que atesta uma “compreensão mais ampla de ser”, o contraste até então estreito entre gênese e ser inclui uma noção entre processo e resultado “(...) na qual este último pode ser visto como uma combinação que representa a meta do processo” (CARONE, 2008, p. 147), (iv) Ser é tratado em 53c-54d como uma noção axiológica, isto é, como algo que pertence à categoria do bem, aquilo por cujo motivo acontece a geração, logo, o universo sensível possui ser não só porque é estável em algum sentido (estrutura matemática que forma a base da aparência) e, por isso, inteligível, mas também na medida em que essa ordem e essa estrutura constituem um fundamento de sua excelência (CARONE, 2008, p.144-149). Ver, sobre isso, o importante artigo de Iglésias do qual destaco as concepções fundamentais sobre o termo problemático supracitado (2007, p. 108-112) sobre a relação entre a ontologia e “metrética” dos prazeres, que segue nessa mesma direção.

Fica mais claro o projeto de Sócrates para romper com tal identificação (bem/prazer) quando se nota sua vigorosa insistência em atribuir à inteligência (voūv), ao pensamento (φρόνησις) e ao conhecimento (ἐπιστήμην) o segundo prêmio, colocando-os no gênero da causa (28a). Sócrates evoca as opiniões dos “sábios” do passado” (καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον) de que “a inteligência e certo pensamento surpreendente” (voūv καὶ φρόνησιν τινὰ θαυμαστὴν) coordena e dirige (συντάπτουσαν διακυβερνᾶν) o conjunto de todas as coisas do universo (τὰ σύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον) (28c6-28d9). Ela não apenas ordena a inteligência, “ordena belamente todas as coisas” (τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν), nos dirá Protarco (28e1-6). Podemos contemplar tal ordem: nos astros das órbitas celestes (28e4-6); na ordem dos elementos, matérias que compõem os corpos dos animais (29a8-10) e na própria composição do universo (29e1-3). Certamente, deste modo é que “o gênero da causa está presente em todas as coisas” (“τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἀπασι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ’ ἡμῖν”) (30a10-b1). Ora, nos diz Sócrates, a “sabedoria e a inteligência jamais poderiam se estabelecer sem alma” (“σοφία μὴν καὶ νοῦς ἀνευ ψυχῆς οὐκ ἀν ποτε γενοίσθην”) (30c9-10), nós temos alma e o universo também tem uma alma. A alma do universo, ao que tudo indica, é a causa inteligente de sua ordem, assim como a alma humana é causa inteligente da ordem da vida boa (PAULA, 2016, p. 265). O argumento centrado no quarto gênero e a consequente inclusão da inteligência nesse gênero se tornou um importante “aliado” para que essa última pudesse obter o segundo prêmio (30d6-e3). A inteligência demonstrou toda a sua potência (δύναμιν) a partir da sua pertença (evidenciada) no gênero da causa (31a1-3).

Da mesma forma veio à luz o gênero do prazer (31a5), e Sócrates resume:

Lembremos também, então, sobre ambos o seguinte: a inteligência é aparentada à causa e pode ser dita do mesmo gênero (ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν συγγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους), mas o prazer é ele mesmo ilimitado (ἡδονὴ δὲ ἄπειρος τε αὐτὴ) e do gênero que não tem e não terá jamais, em si e por si mesmo, nem começo, nem meio e nem fim (καὶ τοῦ μήτε ὀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἔξοντός ποτε γένους (31a7-10).

É imprescindível, no contexto da exposição dessa ontologia quádrupla, perceber o duplo movimento realizado por Sócrates. Tendo sido demonstrado que uma vida unicamente de prazer seria um extremo, próximo à inferioridade animal, e que uma vida unicamente de conhecimento de permanência, de estabilidade, de pensamento puro, a mais divina possível, são ambas impossíveis e inelegíveis no contexto da vida humana que só poderá ser uma vista mista de prazer e conhecimento, há um avanço maior a partir da exposição do argumento cosmológico contido característico dessa ontologia quádrupla. A natureza dessa vida mista humana possui como condição necessária para a realização desse *μικτόν* (mistura) a introdução do limite no ilimitado realizada pelo Demiurgo, de tudo aquilo que é produto de geração, de uma geração que visa o ser, essa “geração para o ser” (*γένεσιν εἰς οὐσιαν*). Deste modo, também a vida humana é uma vida mista possível em virtude dessa inteligência (causa universal), e não de uma inteligência particular humana. Insisto sobre esse ponto, uma vida que poderíamos dizer em termos contemporâneos “biologicamente satisfatória”, mas essa justificação não pode ser compreendida de forma meramente fisiológica, sim em uma concepção cosmológica universal num sentido grego lato.

É preciso compreender o sentido dessa “mistura” que aqui, nesta passagem, precede o sentido ético, pois esse último sentido é sustentado, é interdependente, desse sentido cosmológico. Nesse último sentido, toda vida humana é boa porque a causa inteligente assim nos constitui mediante as potencialidades dessa nossa alma humana, tal como o universo é constituído por uma Alma que dispõe todas coisas de uma forma bela (*καλὰ*, 26b1-3). A distinção entre uma vida boa ética e uma boa vida cosmológica nunca é feita; só podemos utilizá-la de uma forma “didática” para compreendermos essa transição direta de um sentido ao outro, o que não diz respeito a uma atitude peculiar de Platão, que evoca o próprio sentido de uma vida boa “holística” em que não faz tanto sentido separá-los na visão greco-platônica. Esse termo soa contemporâneo, mas, como visto o próprio *Filebo*, se refere a tal concepção, é um atestado dessa compreensão (Cf. 28d5-9). Explica Carone (2008) que

(...) naturalmente, temos o exemplo da vida boa como uma vida de combinação de prazer e ordem (...) Mas todos esses exemplos e muitos outros (tais como beleza, força física, etc. ...) representam casos particulares dentro de uma estrutura mais geral do universo (*ouranos, to pan*, cf. 30a9-c7), do qual se diz que os constituintes são maravilhosamente belos (...), e que também e primariamente existe em virtude de uma combinação de *apeiron* e *peras*. Na verdade, se diz ser o corpo do mundo dotado de alma (*empsuchon*, 30a6), e todas as coisas dotadas de alma (cf. *to epsuchon eidos*), lemos em 32a9-b1, surgem como um resultado de *apeiron* e *peras*. Assim, parece que *apeiron* e *peras* estão apropriadamente combinados não só em coisas individuais mas também no cosmos como um todo. E porque *peras* é causa formal de excelência numa combinação podemos perceber como o universo possui excelência de origem interior, de um modo que

começa a explicar a concepção “elevada” do mundo sensível presente no diálogo (p. 143, grifos da autora).

O texto do *Filebo* nos permite dizer que uma certa e bela ordem nos é dada por meio da inteligência universal que dirige e coordena todas as coisas do cosmo, mas um resíduo dessa ordenação que compete ao homem realizá-la. Essa combinação (vida mista) é uma combinação que *deve ser* excelente, tornar-se, na medida do possível, excelente por meio da inteligência particular dos indivíduos.

Não se pode, a meu ver, confundir a atividade demiúrgica como algo isolado, transcendente. Esse *voūç* deve ser entendido naquilo que ele é: causa eficiente e ele é imanente tanto no universo quanto na composição da vista mista humana. A função dessa “inteligência” é compor boas misturas universais ou particulares, por isso, no *Filebo*, diferentemente do *Timeu* (28c3, 29a3) se utiliza o termo δημιουργοῦαφρον (27b1, 26e6-8, 27a5) no neutro, no lugar de “criador” (δημιουργός) no singular masculino; assim como também, no *Filebo*, essas combinações são combinações particulares realizadas em um todo, sem alusão clara à geração do cosmos em sua totalidade. Assim, por mais que o limite (πέρας) informe essa combinação, ou melhor, seja a causa formal da mistura, a explicação eficiente dessa estrutura cosmológica misturada provém da inteligência, desse *voūç*. Como nos diz Carone (2008), “se é assim, temos razão para suspeitar de algum tipo de interdependência mente/corpo mesmo num nível cósmico (... )” (p. 150).

No contexto da discussão sobre uma vida boa e consequentemente uma vida feliz, o aspecto cosmológico é levado em conta por Sócrates ao estabelecer um paralelismo entre inteligência humana e cósmica, entre micro e macro-cosmo. Penso que, aqui, o propósito não seja demarcar estritamente uma assimetria, ou mesmo oposição, entre um e outro, mas a análise do argumento cosmológico deve ser cuidadosa, porque dada oposição não nos traria resultados proveitosos em se tratando de uma compreensão acertada sobre a passagem<sup>237</sup>.

Devemos, antes de tudo compreender esse paralelismo feito por Sócrates no contexto da discussão maior acerca da vida boa. Ora, o condutor da discussão talvez esteja afirmando que o universo possui uma mente cósmica que opera essas misturas de uma forma excelente, que governa, dirige e preserva a boa ordem de todas coisas que mistura belamente. Dito isso, o paralelismo passa a ser estabelecido entre esse *voūç* cósmico e os organismos individuais

<sup>237</sup> Sobre isso é possível ver a análise detalhada e a recomposição do argumento por Carone (2008, p. 152), que aborda com clareza que a interpretação incorreta do paralelismo não alcança resultados satisfatórios, principalmente quando esse paralelismo é interpretado sob o ponto de vista da distinção/separação da causa do mundo, seja pela equivocada compreensão rasa da relação sensível-inteligível, ou melhor, entre teológico e fisiológico. A teórica diz, com toda clareza, que o argumento desenvolvido na passagem é físico-teológico, e não somente teológico (no inteligível) ou somente físico (no plano sensível), ele é físico-teológico e ambos os planos de realidade (CARONE, 2008, p. 150-151).

(28c-29d). Ora, se reconhecemos em nós a existência de um corpo e esse corpo provém do corpo do universo, também em relação a alma podemos pressupor o mesmo, isto é, que ela provém de uma alma universal e superior. É porque reside nessa alma (a cósmica) que essa inteligência (voūç) governa sempre o universo. Logo, não se trata aqui de uma distinção nítida entre sensível/inteligível, corpo/alma, caso defendêssemos isso, ou seja, que a natureza da causa, o intelecto demiúrgico estivesse além dessa interdependência mente-corpo, de tal modo que esse “Zeus régio” ( $\Delta\iota\circ\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\circ\mathbf{v}$ , 28d1-4), como é chamada a causa, essa última estivesse além da alma, perderíamos a grandeza do paralelismo aqui estabelecido. Sabedoria e inteligência, nos diz Sócrates, não existem sem alma (Cf. 30c-910). A alma do mundo, assim como a alma humana são, ambas, princípios de organização<sup>238</sup>, de sustentação, a causa existe em todas as coisas, o que sugere ainda mais inerência da causa do que sua separação ontológica.

Essa alma do mundo é singular, mas sua tarefa ordenadora dirige-se às entidades particulares, das quais reconhecemos a natureza das coisas mais e belas e mais nobres em porções maiores no universo como nos astros celestiais. Reconhecemos que essa beleza e essa nobreza é fruto desse ordenamento, dessa sustentação que a inteligência realiza nas almas desses seres, ou seja, dessa geração inteligível em direção ao ser. Esse voūç que realiza a combinação no universo tem de ser a inteligência *na alma do mundo*, o voūç cósmico. Da mesma maneira, ocorre em nós essa tarefa criadora e ordenadora excelentemente realizada pela demíurgia que compõe essa nossa natureza humana mista de prazer e inteligência, na qual também podemos reconhecer esse belo ordenamento (saúde, constituição corpórea adequada, vigor físico, etc.) em menores porções e que, por vezes, se desfaz e novamente se restabelece, ou seja, esse voūç que possibilita que tenhamos uma vida mista de acordo com essa própria condição (humana).

Contudo, no caso dos seres humanos nem sempre alma e voūç coincidem, pois nossa alma possui outras capacidades psíquicas e fisiológicas próprias à nossa condição natural. No caso do cosmos, também resultante dessa mistura de limite e ilimitado, a identidade entre voūç e alma é possível porque no inteligível esse ordenamento natural se conserva de forma excelente, diferentemente do caso humano. A inteligência cósmica não permite que o caos se instaure, que o universo seja caótico e desordenado. Por isso, Sócrates chamará essa inteligência que reside na alma humana de “sabedoria completa e variada” ( $\kappa\alpha\iota\pi\alpha\tau\alpha\iota\alpha\mathbf{v}$   $\sigma\circ\phi\iota\alpha\iota\alpha\mathbf{v}$   $\mathbf{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\iota\sigma\theta\alpha\iota$ , 30b4), tendo em vista que ela nos possibilita muitos ganhos como a

<sup>238</sup> Carone diz sobre isso que: “(...) permanece verdadeiro que esse vocabulário dificilmente seria empregado por alguém que considera o corpo um mero acessório da alma, como alguns entendem que sugerem os diálogos intermediários de Platão. Em lugar disso, a analogia macro/micro cosmo pareceria ressaltar a presença da alma no universo primordialmente como um princípio de sua organização, semelhante à alma em nós (à qual se diz que pertence a função de ser um *arché* em *Fil.* 35d)” (2008, p. 152).

saúde que se restaura pela medicina e pela ginástica quando o corpo falha. Mas, no universo em que a inteligência cósmica também produz constantemente essas misturas, ela sempre as faz de uma maneira legítima, com regularidade e sempre de forma excelente.

Logo, essa suposta inferioridade não parece ser aqui justificada em vista dessa distinção entre planos (sensível/inteligível) porque no universo também há corpos e corpos com almas permitem serem ordenados belamente, nem que a demiurgia seja algo (transcendente) que esteja além da imanência do mundo, mas ela é causa eficiente que, pela introdução limite, torna excelente qualquer mistura<sup>239</sup>, por isso a alternância socrática ao dizer que a alma é cósmica e que a causa é voūç. Já no caso da vida humana mista, somos convocados a sempre voltarmos à essa constituição originária a qual fomos destinados, a vida ética, boa é essa vida que realiza essa harmonização entre a finalidade cósmica estabelecida pela inteligência cósmica ao criar o homem (num sentido universal/genérico) e a finalidade estabelecida pela causa individual humana, ou seja, a inteligência particular de cada indivíduo.

A vida humana, destarte, é sempre mista e isso Platão jamais negou, mas o que se nega é que nem sempre ela é uma legítima mistura, à vista disso, nem sempre boa (num sentido ético). A tarefa humana consiste em um “afinamento” que requer um retorno, sempre que possível, a esse modelo originário belamente disposto pela inteligência cósmica, ou seja, à finalidade originária atribuída à alma humana pela inteligência cósmica no momento de sua criação, tarefa que deve ser realizada pela ação humana e que consiste em conservar essa originalidade que tem como paradigma, como modelo, a ordem universal cósmica. O universo possui uma organização interior na qual a inteligência sempre cumpre da melhor maneira o seu papel. Nós também possuímos uma composição natural dotada de intelecto devido à presença da alma e também afetiva devido ao corpo, uma *organização interior*, mas perdemos constantemente essa excelência quando realizamos más misturas, na qual os ingredientes não são bem dosados e corrompem nossa mistura (condição) originária tornando-a desprovida de tal excelência que a “vida cósmica universal” mantém, isto posto, ela pode ser tomada como paradigma, como modelo ou, nos dizeres platônicos, como a “mais divina”.

O universo é um corpo, um corpo dotado de alma, com os mesmos elementos que residem em nós em maiores porções de quantidade (*nos diz o Filebo* em 30d-e). A diferença se encontra, portanto, na conservação da ordem firmemente estabelecida, no arranjo (qualitativo) presente no universo que permanece fiel à sua finalidade originária<sup>240</sup>. Quanto ao homem, somos corpos, corpos dotados de alma, com os mesmos elementos do universo em menores porções (de quantidade), porém não conservamos nossa finalidade originária da

<sup>239</sup> Não qualquer combinação, mas uma “correta combinação” (óρθὴ κοινωνία) é louvada por Sócrates em 25e7.

<sup>240</sup> Sócrates dirá em 30c3-6: “(...) no universo há tanto excesso de ilimitado quanto suficiência de limite, e sobre eles uma causa não inferior, ordenado belamente e coordenando os anos, as estações e os meses, que poderia ser chamada, com todo o direito, de sabedoria e de inteligência”.

criação, somos infiéis quanto à nossa constituição originária. Precários e ignóbeis, realizamos más misturas e precisamos retomar, por meio de nossa faculdade intelectiva individual, a busca pela conservação dessa ordem belamente estabelecida e perdida a qual tornaria, de fato, nossa vida realmente uma “vida boa”. O que o *Filebo* deixará claro, a meu ver, é que essa nossa vida mista de prazer e inteligência só poderá ser efetivamente boa quando a vida particular humana se esforçar ao máximo para adquirir a natureza de uma forma genérica que participa da Forma do Bem, que é a única coisa boa de forma absoluta, que é boa excelentemente e, por isso, pode ser denominada como uma “vida boa” no sentido estrito.

Cosmologia e ética, portanto, permanecem conjugados e não separados, pois aquilo a que todas as coisas aspiram, sejam elas universais (cosmológicas), ou mesmo o próprio homem, enquanto também um desses seres presente no universo, é o Bem, e, que na vida humana, permanece como a orientação maior para que uma vida seja realmente uma vida boa, e como nos diz o *Filebo*, deve ser buscado na vida mista entre prazer e conhecimento. Dito de outro modo, o bem humano não é este ou aquele bem, mas, uma vida boa, a boa vida humana. A questão que envolve o *Filebo* vai além de uma simples e fácil mistura, essa é uma das misturas mais relevantes, porque trata de compreender a todo instante se uma vida tal como ela é, ela mesma se basta a si própria. O prazer teria essa ilusão que o pensamento denuncia, mas, nenhum nem outro, nem prazer nem inteligência, devem ser tratados de forma polarizada, mas a ética define-se por uma pergunta muito mais complexa a partir da introdução da mistura que visa o bem. O prazer é parte da vida boa, seu fascínio encanta, mas como introduzir algo ilimitado em si-mesmo naquilo que essencialmente, por natureza, é limitado, como é o caso da boa vida?<sup>241</sup>

Quando o ἄπειπον reina, quem impera é o acaso e a necessidade (τυχὴ ἐξ ἀνάγκης)<sup>242</sup>, não a ordem<sup>243</sup>, não o planejamento e a inteligência. O universo não é irracional, ambos dialogadores chegam a tal conclusão, muito pelo contrário, nele impera a ordem e a regularidade de forma excelente. Considerar o prazer como bem é dizer que nossa vida inteira deve ser regulada em função de algo que pertence ao gênero do ἄπειρον, o prazer é ἄπειρον, ou seja, passa pelo mais e pelo menos, é pura geração, pura transgressão que recusa a imposição do limite, um devir e o devir torna-se, mas não é ser, o prazer só se torna ser depois da atividade dialética que o estrutura, que o limita, primeiramente em multiplicidade

<sup>241</sup> Nas belas palavras de Bossi: “A velha paixão de Cálices reencarna em Filebo: o bom do prazer em seu caráter ilimitado, não impedido, sempre possível de ser levado um pouco mais adiante. Talvez poderíamos dizer que toda a ética socrático-platônica não tem outro objetivo principal que desmascarar esta atraente visão e destruir a fascinação que a perspectiva do prazer ilimitado exerce sobre nós” (2008, p. 241).

<sup>242</sup> (Cf. *Ti.* 46e5-6).

<sup>243</sup> O termo desordem (ἀτάκτως) aparece em 29a4 relacionado anteriormente com o acaso (τυχὴ cf. 28d5-9, *Ti.* 46e, *Lg.* 889c), pois Sócrates questiona a Protarco (28d5-7) se poderíamos dizer que o universo é governado pela potência do irracional (ἀλόγου) e de arbitrariedade e daquilo que acontece por acaso (τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν).

determinada, e depois disso, em uma unidade indeterminada que se denomina prazer, mas, que são vários prazeres.<sup>244</sup> O prazer ilimitado prescinde da ação da inteligência na composição da vida mista boa, nesta ele só pode ser bom após essa imposição do limite, pois, essa vida, para ser uma boa vida realmente deve saber dosar corretamente prazer e inteligência tendo como referência o ordenamento executado pela inteligência cósmica universal, a finalidade originária da sua criação pela Inteligência universal que se deu por meio de sua alma (humana), ordenamento que agora deverá ser retomado e consiste propriamente a uma ação executável pelo próprio homem. Nos belos dizeres de Carone (2008)

(...)um importante contraste torna-se aparente aqui ao observarmos como num nível cósmico a prevalência do *nous* sobre o acaso, a necessidade ou o ilimitado constitui um fato determinado e digno do aspecto dos céus (*Fil.* 28e). Ao contrário, para os seres humanos, isso não é determinado, cabe a nós optar por uma vida irracional de prazer excessivo ou, então, nos decidir a governá-la com nosso *nous* (...) Mas como podemos compreender nossas próprias tendências de modo que nos capacitemos a controlá-las melhor? Como podemos alcançar vidas humanas estavelmente felizes? É para esse tipo de problema ético que a passagem cosmológica que estivemos discutindo serve para estabelecer o conhecimento de base apropriado, uma vez que é igualmente importante aprender “o que é bom, tanto nos seres humanos como no universo” (64a1-2) (p. 157, grifos da autora).

Por fim, vemos que mesmo aqui nessa fundamentação cosmológica, toda e qualquer geração tem como fim o bem, por isso, ela é (tanto no caso cosmológico quanto no caso ético) propriamente axiológica, tem em vista sempre o melhor, o bom, o bem, e tudo o que é consoante ao valor maior pelo qual todas as coisas anseiam, como nos ficará claro em 53-54d.

### 3.3 Prazer, Conhecimento e Valor

Foi dito que a questão do prazer na vida humana é tratada segundo as questões da teleologia universal cósmica. A vida boa se define pela sua finalidade. É isso que importa para Platão. Antes do conteúdo da mistura da vida boa, é preciso investigar qual forma este tipo de vida deve tomar. É necessário delineá-la, pois a partir disso será possível ao indivíduo

<sup>244</sup> Dicksaut (2001) bem observa: “Dizer de algo, e particularmente do prazer, que ele se encontra no gênero do *apeiron* não significa apenas devolver negativamente a ele qualquer limite, mas determiná-lo positivamente como uma espécie de realidade capaz de recusar qualquer determinação, qualquer limite, qualquer medida. Era, portanto, necessário, antes de submeter o prazer à análise, refletir sobre a maneira de como lidar com uma realidade desse gênero, começando por definir o gênero (...) A ilimitação própria ao prazer é essa ilimitação dinâmica, essa recusa de qualquer quantidade determinada, de qualquer medida e de qualquer fim. É a ela que o dialético deve impor número e estrutura (*aruthmos*)” (p. 314, 316).

atuar na composição da mistura, dosando corretamente os ingredientes que devem ser incluídos em tal composição. Primeiramente, esse indivíduo deve conhecer a forma dessa vida, a vida mista, seu lugar na teleologia cósmica e, posteriormente, realizar a composição da vida mista boa, concretizá-la, atualizá-la. É a forma desta vida mista que determina o conteúdo dessa boa vida, mas essa vida deve ser capaz de atender às finalidades do kóσμο.

O pensamento presente nesta fórmula da vida boa consegue extrapolar a função de mero possibilitador da fruição de prazeres, do cálculo dos prazeres realizados pela memória; a inteligência nos oferece outros atributos, ela é capaz de conhecer a fundo essa mistura, de instaurar as finalidades mais amplas em nossa existência concreta. Todavia, ela deve exercitar-se a fim de conhecer a real dimensão da sua potência para aplicá-las na vida humana; logo, conhecê-las (estas possibilidades) permitirá, também, conhecer a forma que a vida humana pode e deve assumir se, de fato, ela deseja ser uma vida boa. O pensamento, assim, possui um valor inestimável, pois além de participante e constituinte da vida mista, ele é capaz de tornar uma vida mista humana, uma vida boa, ele dispõe de vários recursos, como: traçar estratégias, calcular, rememorar, investigar, imaginar, avaliar, julgar, dentre outras. O pensamento e o conhecimento ainda serão definidos mais claramente no espectro desse texto platônico. O pensamento possui um poder amplo na vida boa e no argumento que perscruta acerca do bem e da vida boa no contexto dialógico aqui tratado. Desta maneira, a finalidade da vida humana não pode ser o prazer, já que o conhecimento não se encontra ocupado somente com a fruição dos prazeres.

O hedonismo, enquanto uma teoria ética, deve ser refutado por Sócrates, tendo em vista a dimensão do pensamento, do conhecimento que, na vida humana excede, extrapola essa única função de fruição dos prazeres. Logo, o prazer não pode ser o bem. Todavia, o prazer reclama a todo instante sua existência no conjunto da vida boa, uma vida de pensamento unicamente não é desejável dada a nossa condição humana afetivo-intelectual. O bem precisa ser algo que possua limites que o próprio prazer não possui. Mas, o prazer, enquanto um ilimitado que é, pode ser limitado pela atuação do pensamento, pode se tornar bom, por isso, defendemos consistentemente que o *Filebo* é um diálogo que vai muito além do embate hedonismo vs. anti-hedonismo quando falamos em vida mista de prazer e inteligência, a forma e o conteúdo da vida boa mista altera essa oposição drástica, pois nenhum desses dois elementos (prazer e inteligência) podem ser eliminados drasticamente da vida humana.

Os bens humanos passam a ser discutidos de uma outra maneira e essa teoria ética tradicional, convencional precisa ser transposta criticamente pelo Sócrates do *Filebo*. O bem para uma vida, enquanto vida humana, só pode ser uma vida boa. A explicação de Sócrates para tais temas éticos reconfigura-se; no caso do *Filebo*, como se pode notar, vai mais a fundo permitindo uma análise psicológica e fisiológica, e, por último, ética, muito mais complexa do

que posições dogmáticas estritas em torno do problema ético tradicional sobre as ações humanas, sobre o modo como se deve viver. A busca pela definição de uma ética, se assim podemos dizer, em Platão, foge de posições extremas, polarizadas. Muito pelo contrário, a pergunta relevante, a mais simples e a mais enigmática da ética é uma questão complexa e dialética. Agora sim é o momento de analisar os conteúdos da mistura da forma da boa vida desejada como ideal para os indivíduos. Quais e que tipos prazeres entram nessa mistura? Quais e que tipos de conhecimentos devem ser incluídos nessa vida mista para que ela seja boa? Já que o prazer pode receber determinação e se tornar algo bom nessa mistura e a inteligência não se restringe unicamente à tarefa de tornar possível a fruição dos prazeres, mas desempenha outros melhores e maiores papéis nessa composição, vejamos então qual a relevância destes dois elementos nessa forma da vida boa mista.

A análise dos prazeres ocupa grande parte do diálogo (31b-55c). Não pretendo aqui tratar exaustivamente dessa análise devido às finalidades redutivas que nosso trabalho nos impõe. O trecho é permeado de passagens complexas que evocam uma compreensão clara de vários temas presentes no *corpus* que podem e devem ser retomados para o tratamento dessa importante questão filosófica da filosofia platônica. Minha hipótese de leitura pretende ressaltar brevemente dois aspectos que, a meu ver, são importantíssimos para compreensão da análise dos prazeres, a saber: em primeiro um aspecto *gnosiológico* e, em seguida, um aspecto valorativo, ou *axiológico*, como pretendo chamar aqui<sup>245</sup>.

Primeiramente, o prazer deve ser analisado em relação ao seu contrário, ou seja, no prazer e dor jamais poderíamos analisar sob tortura o prazer separado da dor, nos diz Sócrates em 31b6 (λύπτης δὲ αὐτὸς χωρὶς τὴν ἡδονὴν οὐκ ἄν ποτε δυναίμεθα ἰκανῶς βασανίσαται). Dor e prazer agora são incluídos em um gênero comum, o que dista da sua classificação anterior no gênero do ilimitado. Devemos, antes de qualquer alarde, nos atentar para o sentido desse “comum” (κοινῷ) utilizado aqui por Platão. Sócrates diz que por natureza (κατὰ φύσιν) ambos (prazer e dor) residem neste gênero do comum.

O exemplo da saúde é retomado (31d10-11). Quando em nós se desata a harmonia (τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν), ocorre a dissolução da natureza (λύσιν τῆς φύσεως) e daí simultaneamente resultam as dores (31d4-6). Quando, porém, a harmonia se recompõe

<sup>245</sup> Sigo bem de perto certos autores contemporâneos que hora ou outra ocupam parte do meu texto, me alio a essa visão interpretativa do diálogo e principalmente da questão do prazer por considerá-la mais entusiasmante e mais atenta aos problemas complexos que envolve essa intrincada questão do prazer na filosofia de Platão. Recentemente, essa visão é defendida por alguns autores, nos quais me fundamento para a construção da minha análise, como: (Marques (2012), Teisserenc (1999, 2010), Bossi (2008), Dixsaut (1999, 2001, 2017) – considero importante também retomar (Delcommenette, Bravo) enquanto grandes especialistas da temática, mas não sigo em alguns momentos seus posicionamentos, principalmente no que diz respeito a esse momento da análise dos prazeres.

novamente retornando a sua própria natureza surgem os prazeres (πάλιν δὲ ἀρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι) (31d8-10).

Alguns exemplos ofertados por Sócrates (31e6-32a8) facilitam a compreensão como: a fome, porque há dissolução (λύσις), e dor (λύπη), enquanto o ato de comer é um preenchimento (πλήρωσις) de retorno (γιγνομένη πάλιν) à situação normal e prazer; do mesmo modo, a sede que é corrupção (φθόρα) do estado natural fisiológico e dor, e o preenchimento (πληροῦσα) com líquido que preenche a secura, prazer; o calor insuportável e a refrigeração são exemplos do mesmo tipo, dor-restauração, separação e dissolução do estado natural (διάκρισις καὶ διάλυσις ἡ παρὰ φύσιν), sendo o resfriamento, nesse caso de calor extremo, restauração do equilíbrio natural; o congelamento (frio extremo) contrário à natureza que congela os líquidos do animal, e a restauração por meio do retorno ao acordo natural (κατὰ φύσιν δ' πάλιν ἀπόδοσίς), ou seja, ao se liquidificarem, é um retorno à natureza e, por isso, prazeroso. Logo, conclui-se que, quando essa harmonia natural se corrompe (φθόραν) entre limite e ilimitado, o resultado é a dor e o caminho do retorno tem como resultado nos seres vivos o prazer e ele é retorno ao próprio ser (τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὄδον, ταύτην δὲ αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν) (32b1-5). Em 32e1-2, Sócrates irá concluir “quando há corrupção dessas coisas, há dor, e quando há restauração, prazer” (“διαφθειρομένων μὲν αὐτῶν ἀλγηδῶν, ἀνασωζομένων δὲ ἡδονή”).

Na passagem da ontologia quádrupla, a saúde era tomada como um exemplo do gênero misto dentre aqueles outros três gêneros. Ou seja, toda a descendência desse misto era tratado como uma “geração em vista do ser” (γένεσιν εἰς οὐσίαν). Pela introdução do limite no ilimitado, o devir, a geração, adquiriam estabilidade e deixavam de ser um movimento contínuo ininterrupto, deixavam de ser uma mera “gênese” e se tornavam “geração para o ser”. Também a vida humana foi considerada uma vida mista, a constituição orgânica, fisiológica, dos seres humanos pertenciam ao gênero da mistura. Os elementos dessa vida misturada estavam sujeitos ao devir, pois passavam pelo mais e o menos, num contínuo movimento, ou seja, o ilimitado foi tratado como uma ilimitação dinâmica que recusava uma quantidade determinada, qualquer medida, qualquer fim. Estes movimentos do ilimitado ora se aproximavam, ora se distanciavam da condição saudável ideal. Esses movimentos agora estão relacionados aqui à dor e ao prazer. O prazer deve ser parte dessa mistura porque ele é também bom nessa mistura da vida humana, mas não deixa, por outro lado, de pertencer ao gênero do ilimitado enquanto esse movimento de restauração da própria natureza do ser vivo, de restauração da harmonia, do estado saudável natural, livrando-se da degradação anterior. Por mais que as coisas estejam em devir e, por vezes, a saúde se dissolve e a harmonia desse estado natural se corrompe, se dilui e, embora vivamos nesta oscilação constante entre saúde e doença, há um estado mínimo em que as condições fisiológicas tentam preservar o máximo possível dessa harmonia original. Harmonia planejada pela

inteligência cósmica que impõe limites na mistura por intermédio da alma tornando esta vida ordenada. Esse é o modo de vida mista louvado por Sócrates no diálogo, vida de pensamento e de prazer como a mais digna de ser escolhida.

O prazer do corpo não é apenas um sinal de satisfação sentida, mas também é um alerta de que a constituição saudável, a natureza harmônica fisiológica está retornando ao seu estado natural em certo indivíduo. O prazer também atesta a desordem, pois quando ele se ausenta progressivamente ele já dá indícios de que a dor está por vir. Por isso, também ele é ilimitado nesse aspecto, pois ele dá sinais de variação que já passam a reclamar seu contrário: a dor. O limite permite apenas que ele adentre na mistura quando aquele (o prazer) permite que sua indeterminação seja contida e possua o mínimo de variação possível. A vida humana como um modo de vida que é ciente, inteligente, nota essas variações. Logo, o prazer se inclui no Ilimitado comparativamente à sua presença no gênero misto de ilimitado e de limite, há níveis distintos e movimentos distintos em que ora ele se inclui totalmente e ora se inclui totalmente no misto de limite e ilimitado. Assim observa Bravo (2007):

Como entender esta aparente dupla inclusão genérica do prazer, agora inseparável da dor? Não sem a definição fisiológica do prazer que vem na continuação (...) a saber, do prazer como *repleção* (πλήρωσις) de *um vazio* (κένωσις 35b, 42d1). Esta definição (...) mostra que a Ilimitação do prazer é a de um movimento (κίνησις, R. 583e10), que passa do vazio à plenitude e comporta necessariamente um mais e um menos destes dois estados. Por conseguinte, tanto o prazer como a dor são, de certo modo, um misto de vazio e plenitude. A plenitude que é o prazer provém sempre de um vazio que é atual ou potencialmente dor e se encontra constantemente ameaçada por ele. O vazio que é a dor, por sua vez, tende naturalmente à plenitude que é o prazer e que o autor identifica com a “harmonia” da natureza (31d). É assim que o prazer se inclui tanto no gênero do Misto quanto no do Ilimitado, mas não ao mesmo tempo e no mesmo nível: se inclui no Ilimitado mediante sua inclusão no Misto de Ilimitado e Limite. Com efeito, o que se inclui no todo, também se inclui em suas partes (p. 29)

É interessante notar o modo como Platão conjuga a análise fisiológica do prazer com a ontologia anteriormente tratada fundamentalmente sobre os quatro gêneros. O prazer desempenha um papel importante em se tratando do modo de vida que adotamos, ele possui um valor moral inquestionável seja no aspecto fisiológico, seja no aspecto ético, o prazer na vida mista, composta de prazer e de dor, deve ser equilibrado corretamente entre os elementos que constituem essa dada mistura. A introdução do limite nestes elementos ilimitados se torna necessária em ambos os aspectos, fisiológico e ético. Tal ação nos permite integrá-los em uma condição estável, ordenada, saudável. Prazer e conhecimento cumprem um papel nessa ordenação básica, mas não apenas isso. É importante notar o modo como

essa ordenação é feita para que a mistura não seja corrompida, pervertida e nossa condição natural não sofra grandes alterações ou mesmo se corrompa totalmente.

Caso não nos preocupemos sobre o papel dessa vida humana mista na “vida cósmica”, em arranjá-la em sintonia com a harmonia universal, primeiramente, em nossa vida puramente fisiológica e, posteriormente, ética, faremos isso de uma forma inteligente à semelhança da ordenação universal, encontraremos restrições de toda parte; o próprio universo nos restringe quando optamos por uma vida desenfreada, que foge ao curso natural das coisas. Somos frustrados quando tentamos levar uma vida depravada, desordenada, sob a ilusão de que ela seria a mais correta e nos bastaria; a depravação manifesta esse sinal de oposição ao natural.

O resultado da transgressão perpétua, da corrupção desse modelo de vida mista, é a dor. O contrário, uma vida de prazer. Obviamente, temos aqui um argumento ético, mas o caráter valorativo dessas proposições encontra-se impregnada a uma visão ética que relaciona indivíduo e todo sem menosprezar nem um nem outro, assim como prazer e inteligência não são desprezados nem um nem outro na defesa da vida boa e feliz porque assim exige nossa condição humana. Se pervertemos essa ordem tornando o prazer como fim a ser buscado, levando uma vida irrefreada de prazeres intensos, imoderados, rompendo com os limites da nossa constituição natural por viver intensamente sob o domínio das paixões e extravasando ao máximo possível nossa fruição dos prazeres a fim de podermos gozar sempre desse prazer que promove a reconstituição do equilíbrio original natural, invertemos os papéis confundindo os papéis dos limites e dos prazeres e atentamos contra a oúσia cuja essência é o limite e não o ilimitado (IGLÉSIAS, 2007, p. 112).

Iglésias (2007, p. 11-112), em um notório artigo na coletânea de artigos organizados pelo Benoit sobre nosso diálogo, nos diz que o prazer é um “arauto” que anuncia que está sendo refreada uma ameaça ao ser vivo, que a integridade deste ser está sob ameaça, e que ele caminha para a recuperação do ser. Um organismo vivo é um *μεικτὸν*, um ser que nasce da imposição de limites acertados em variado tipo de *continuum* da ordem do ilimitado (*ἄπειρον*), um ser, ele próprio, que está saindo dos limites constantemente devido à sua própria natureza pondo em risco sua integridade; ele mantém, no seu ser, esse sensível que ele é, uma oúσia na *γένεσις*, uma *γένεσιν εἰς ούσιαν*. Toda vez que isso ocorre, quando o ser pode se encontrar em estado de dissolução da harmonia corporal, de perder os limites e chegar ao *ἄπειρον*, a dor é sentida, mas, quando essa harmonia retorna temos prazer. Assim nos diz Iglésias (2007):

Assim embora sendo da ordem da desmedida, a natureza do prazer pode ser captada na conexão essencial que ele guarda com a medida que constitui os limites ideias que mantêm o ser vivo em equilíbrio. É verdade que esta tese parece especialmente apropriada para compreender a natureza do prazer resultante da satisfação dos desejos “físicos”, ligados ao comer, ao beber e

ao sexo. Mas, ela pode, e deve, ser estendida para todo o tipo de prazer vindo da satisfação de um desejo, isto é, de uma falta. E compreendida dessa forma a verdadeira natureza do prazer, sua função aparece com clareza na ontologia do *Filebo*: ele, como a dor, é como que um dos *guardiões da integridade do ser vivo*. Um anuncia que os limites de sua integridade estão ameaçados, o outro, que eles estão voltando ao normal. Essa é a função do prazer. E quando se entende isso, encontra-se o verdadeiro lugar do prazer na criação divina (...) O prazer é um *ápeiron*, sim, mas um *ápeiron* a serviço de uma *genesis eis ousian*. A chamada tese dos delicados (*komposoi*) que Sócrates apresenta adiante (53c4) é justamente essa: o prazer é *genesis* e não *ousia*. Ora, algo que devém, devém em busca de algo, e não é o devir, mas esse algo em vista do que se faz o devir, no caso a *ousia*, que é o bem (...) E até mesmo para o cumprimento de tarefas maiores, que podem exigir que nos exponhamos a perigos, temos de tentar, na medida do possível, conservar os limites ideais que nos mantêm no ser que nos é próprio. Ora, o prazer ligado à satisfação dos desejos, sejam quais foram, é apenas o subproduto que acompanha a restauração dos limites que nos mantêm em equilíbrio, limites que estamos, constantemente, pela nossa própria natureza, perdendo, e que buscamos, o tempo todo restaurar (IGLÉSIAS, 2007, p. 111-112, grifos nossos).

Platão, em 32c-d, já dá alguns indícios que a problematização dialética do prazer a ser desenvolvida em nosso diálogo deverá levar em conta as questões psíquicas amplamente desenvolvidas em contextos dialéticos anteriores. Essa abordagem, sem dúvidas, irá lidar com as questões imagéticas do psiquismo que se envolvem em uma intrínseca relação entre prazer, desejo, imagem, reflexão e valor. Na passagem supracitada, Sócrates nos fala a respeito das afecções próprias da alma, expectativas (έλπιζόμενον) prazerosas diante de coisas prazerosas e expectativa atemorizante (φοβέρον) e dolorosa diante de coisas dolorosas. Vale lembrar que essas afecções são afecções pertencentes à própria alma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς 32b9), é necessário insistir. De acordo com Sócrates e Protarco esses tipos de afecções (παθημάτων) são antecipações (προσδόκημα, προσδοκίας, 32c1, 32c4).

Aqui vale a pena ressaltar que a dimensão natural não é pensada unicamente numa dimensão fisiológica, mas, sobretudo, em perspectiva ontológica. A natureza possui um valor, um parâmetro capaz de regular os movimentos dos seres vivos, tanto na dor como no prazer, como já dissemos acima. Também já dizemos que no fundo do argumento cosmológico residia uma dimensão fortemente axiológica que orienta todas as coisas à busca da realização daquilo que é o bem, o bom. Como diz Marques (2012),

Na medida em que o parâmetro utilizado para a constatação e subsequente avaliação o prazer é pensado em base ontológica, isso significa, em Platão, que se trata de uma essência inteligível, forma investida com o máximo de valor, valor que orienta os movimentos (ou transformações) de todos os seres (p. 214-215).

Penso que não se trata de um novo gênero de prazeres em relação ao argumento fisiológico que envolve a primeira parte da análise dos prazeres, por mais que alguns discordem que o esquema fisiológico possa ser estendido aos prazeres da antecipação<sup>246</sup>. Sem dúvidas temos aqui um prazer que é produzido a partir da produção de opiniões pela alma que antecipa certas afecções. Afecções que são mais ou menos independentes do corpo, da experiência empírica ou das determinações corpóreas (MARQUES, 2012, p. 215).

Sócrates insiste aqui (32d) na investigação dessa espécie/forma (*εἶδος*) de prazer, se alguns deles possam ser bons e, assim, incluídos na mistura, ou seja, se em algum momento são bens e em outros não. É imprescindível verificar se esses prazeres são puros (*εἰλικρινέσιν*) e, puros aqui se refere a não-misturado com dores (*ἀμεικτοῖς λύπης*), deste modo é que se poderá discutir se podemos considerar alguns prazeres como puros e dar acolhida a este gênero de prazeres puros, pensados como um todo ou não. A conclusão disso já aparece indicada tacitamente na passagem, poderá ser verificado que alguns prazeres serão puros, desejáveis em si mesmo, não misturados com dores, uns e, por outro lado, outros serão múltiplos, mistos e recusados por serem prejudiciais. Nem todos os prazeres, isso o diálogo irá mostrar, podem ser bens, mas apenas alguns são bons e recebem a marca distintiva do bom. Ora, se alguns prazeres não são bons, já é suficiente dizer que ele não pode ser o bem.

Creio que o prazer da restauração puramente fisiológico está englobado em uma dimensão maior do que seja o prazer. A transição drástica, a da restauração para a antecipação, nesse interlúdio breve em que anteriormente se trava da restauração, a meu ver, só pode indicar tal que a repleção de um vazio se estende e deve se estender a todo prazer que provém da satisfação do desejo. Penso que não há um abandono, mas, como nos diz Marques (2012, p. 217), uma ressignificação da estrutura repleta fisiológica do prazer. O preenchimento das afecções suscitadas pela antecipação exige um outro tipo de preenchimento em que o que está em jogo é uma saciedade de outra ordem que, a meu ver, apelam à valoração. Ou, como nos diz Marques (2012, p. 216-217), o prazer da antecipação “é uma espécie de avaliação prévia (prognóstica) das afecções futuras do corpo, pela alma (o que alguns chamam de condição objetiva para que ocorra o prazer)<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> Como Delcommnette (2006, p. 219) acredita que o esquema fisiológico é válido apenas para o referido caso, isto é, para dizer que o prazer é restauração da harmonia corporal, da constituição saudável da vida humana mista. Só nesse momento se pode falar de vazio e repleção.

<sup>247</sup> Marques observa claramente a particularidade da análise do prazer por antecipação: “A análise contrapõe o registro da ‘restauração’ (de certo modo, retrospectivo) ao registro da ‘antecipação’ (aparentemente referido ao futuro). Mas nem a restauração é apenas um retorno a um estado anterior, nem a antecipação é mera projeção numa linearidade temporal. A restauração é movimento na direção de uma essência (ou natureza), o caso mais simples e, por isso, exemplar, sendo a passagem do vazio da sede para a repleção da saciedade. Se, num primeiro momento, há efetivamente um processo corpóreo, por outro lado, trata-se também de uma busca de harmonia, de um movimento na direção de

A menção de uma terceira disposição (*διάθεσις*) (neutra) em que não há nem dor nem prazer, um momento no qual um ser vivo nem está restaurado, nem corrompido (*ἄρα οὐ πᾶσα ἀνάγκη πᾶν ἐν τῷ τότε χρόνῳ ζῶν μήτε τι λυπεῖσθαι μήτε ἥδεσθαι μήτε μέγα μήτε σμικρόν*) (32e3-7), também suscita dúvidas entre os intérpretes. Há algo estranho nessas linhas, pois em seguida se diz que nada impede que alguém possa optar por uma vida de puro pensamento (33a8-9). Note-se o caráter hipotético levantado por Sócrates nessa passagem. Dizer que é possível viver sem prazer e sem dor não significa que esse tipo de vida ocorre concretamente em nossa dada condição, em uma vida humana. Mas, na comparação dos estados de vida ficou assentido que vida unicamente de inteligência e vida unicamente de prazer são impossíveis e indignas de escolha. Mais ainda é dito em 33b6-7 sobre esse estado de vida considerado como o mais divino de todos (*θειότατος*). Os deuses não podem ter prazer ou dor (33b10c-3).

É necessário notar que não há nada de comum entre a vida divina e a vida de escolha, de exclusiva do pensamento além do fato da ausência das duas espécies de prazeres anteriormente mencionados (antecipação e restauração). Como diz Dixsaut (2017), “nem Protarco nem Sócrates dizem que, além de serem impassíveis os deuses pensam” (p. 1110). Essa vida mais divina, como já dissemos, atua em um extremo assim como a vida unicamente de prazer em que se diz estar em estado de impassibilidade, de uma atividade que basta a si mesmo e que determina, assim, uma vida autossuficiente. Por mais que o *Teeteto* diga, em 176b, que devemos nos aproximar cada vez mais dessa “vida divina”, como o modo de vida ideal e que deve ser ambicionado pelos homens, aqui não temos um juízo puramente teológico ou mesmo moral que desqualifique a vida mista humana dado que ela só pode ser uma mistura de prazer e inteligência. Caso se deseje que uma vida de pensamento seja digna de escolha, chamada de “divina”, que seja comandada pelo desejo de aprender (e não de saber) o verdadeiro, o que é cada realidade inteligível, nos dirá Sócrates em 58d, 59d, ao tratar da dialética, essa vida de pensamento é guiada por esse desejo (da alma) pelo verdadeiro, é ele quem a orienta. Logo, essa vida de pensamento deve deixar de ser pura, unicamente pura (no sentido anterior do diálogo) e deve se tornar mista para que seja de fato uma vida boa, deixando de lado as duas espécies de prazer (antecipados e restaurativos), e buscando o prazer próprio da inteligência.

A questão do estado neutro será melhor explicada a partir do surgimento de dois termos extremamente relevantes para a análise dos prazeres: desejo (*ἐπιθυμίαν*), memória (*μνήμην*), e também a sensação (*αἴστεσις*). O estado de satisfação e o estado doloroso são

---

alguma plenitude, para além da mera descrição fisiológica. Nem é a antecipação um mero deslocamento para o futuro. Na medida em que é constituída pelo desejo, a opinião prévia ou a expectativa é também, em parte constitutiva do seu objeto, ou, pelo menos, de seu valor, da significação da experiência antecipada (2012, p. 217).

estados próprios dos viventes mortais e a vida divina, neste caso, é o paradigma deste terceiro estado (o neutro). Mas, Sócrates diz que em determinados momentos não sentimos nem dor, nem prazer, não somos afetados nem pela dor, nem pelo prazer:

Soc.: Aceita que dentre nossas afecções corporais, algumas se extinguem no corpo, antes de penetrar a alma, deixando-a impassível, outras atravessam ambos e provocam em ambos uma espécie de abalo que é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois (33d2-6).

Θὲς τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν ἐκάστοτε παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν ἀπαθῆ ἐκείνην ἔσαντα, τὰ δὲ δι’ ἀμφοῖν ιόντα καὶ τινα ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέντα ἴδιόν τε καὶ κοινὸν ἐκατέρω (33d2-6).

Prot.: Que fique estabelecido

Soc.: Se dissemos, então, que nossa alma não se dá conta daquelas afecções que não atravessam, mas se dá conta daquelas que atravessam ambos, será que estaremos falando corretamente?

Prot: Como não?

Certas afecções podem não ser sentidas (tanto pelo corpo quanto pela alma), mas, se são sentidas, afetam ambos tanto o corpo quanto a alma; se alma sente, o corpo sente e se o corpo sente, a alma também sente. Não há nenhuma relação aqui de anterioridade ou de causalidade. Mas, note-se e, é importante insistir sobre isso, o corpo também pode permanecer insensível à algumas afecções e não é somente a alma que também pode ser insensível. Sabemos, pois, que os únicos seres insensíveis são os deuses que possuem a impassibilidade do imutável. Embora estejamos dispostos no devir, no movimento, no fluxo e estamos sempre em movimento, nem todas as mudanças são sentidas pelo corpo, mas apenas as “grandes mudanças”, quando é provocado essa espécie de “abalo” que “(...) é tanto peculiar a cada um quanto comum aos dois” (33d5-6). Nos diz Dixsaut (2017),

Portanto, mesmo a vida dos seres vivos pode comportar momentos de insensibilidade, mas a impassibilidade só caracteriza de modo contínuo os imortais e os mortos. Ora desde o *Fédon*, sabemos que há apenas uma maneira de morrer (p. 112).

E continua a teórica francesa:

Quando pensa, a alma desligada e livre é capaz de não ser atingida pelo fato que afeta esse corpo e ela tem mais o que fazer, ao invés de esperar ou de temer o que ela se tornou capaz de não sentir, não graças a uma ascese corporal (digamos: aquela dos faquires), mas porque sensível a outra espécie de realidade, inteligível, ela torna-se insensível a tudo que não é essa realidade (p. 112)<sup>248</sup>.

<sup>248</sup> Dixsaut (2017, p. 112) retorna ao *Fédon*.

O *Filebo* ilustra essa “separação” – na medida do possível – ao tratar da escolha divina daquele que pretere o pensamento. A separação entre fisiológico e psicológico e vice-versa. A alma se separa quando suas disposições, seus estados, não tem como causa afecções do corpo. Mas, como nota bem Dixsaut (2017), essa independência manifesta-se no interior dessa união, ela permanece sendo alma desse corpo que ela anima e do qual ela sofre o peso, não está livre dele, não está livre de deixar de ser movida por ele, não deixa de ser esse “auto (αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, 34b7) – móvel”, enquanto também possui a iniciativa de seus próprios movimentos, sem, portanto, se livrar do apetite, dos desejos que animam o corpo, dos apetites, das afecções

O modo de desligamento do *Fédon* é próprio somente ao filósofo: o filósofo desliga sua alma, tanto quanto ele pode, de toda a associação com o corpo, de um modo que o distingue de todos os outros homens (65a). É o modo de desligamento que é próprio ao filósofo, não o desligamento, ligado, em todo homem, à capacidade psíquica de lembrar-se e antecipar (DIXSAUT, 2017, p. 113)

Os prazeres separados do corpo só podem nascer devido à memória (μνήμης) (33c5-7). Essa outra espécie (ἕτερον εἴδος) de prazer surge exclusivamente pela memória, ela é esse tipo de afecção (παθημάτων, 33d2) que permite que esses prazeres surjam unicamente na alma. A alma fica insensível às afecções quando “não se dá conta delas”, quando se “esquece”, mas, aqui, Sócrates diz que esse esquecimento não é “escape da memória”, pois sequer ela surgiu, mas “esquecimento” é sinônimo de insensibilidade. A alma não se dá conta, porque sequer essa afecção a tocou (33d6-34a1).

Soc.: Isso que ocorre em comum (κοινῆ), nesse movimento conjunto (κινεῖσθαι κοινῆ) do corpo e da alma (τὴν ψυχὴν) em uma mesma afecção (τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει) ... chamar (όνομάζων) esse movimento de “sensação” (αἴσθησιν) não seria inapropriado.

Prot.: É a pura verdade.

Soc.: Compreendemos agora o que queremos chamar de “sensação” (αἴσθησιν)?

Prot.: Como não?

Soc.: Bem, então. Se alguém dissesse que a memória é a conservação da sensação (σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην), na minha opinião estaria falando corretamente.

Prot.: Sim, corretamente.

Soc.: E não dizemos que a reminiscência difere da memória (μνήμης δὲ ἀνάμνησιν ἀρ' οὐ διαφέρουσαν)?

Prot.: Talvez.

Soc.: E não será esta a diferença?

Prot.: Qual?

Soc.: Quando a alma sozinha e em si mesma, sem o corpo, recupera, o quanto possível, as afecções que uma vez experimentou com ele, não

dizemos que alma tem uma reminiscência? (ὅταν ἂ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέν ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνῃ, τότε ἀναμνήσκεσθαί που λέγομεν. ἢ γά;) Prot.: Certamente.

Soc.: E também, quando, depois de perder a memória de uma sensação (καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως), ou de um aprendizado (εἴτ' αὐτὸς μαθήματος), ela os recobra novamente, sozinha e em si mesma (αὐτίς ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), chamamos todos esses casos, com certeza de reminiscência (καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν).

Prot.: Falas corretamente.

Soc.: Eis o porquê de todas as coisas que falamos...

Prot.: Qual? Para que nós venhamos a apreender o mais claramente possível tanto o prazer da alma separada do corpo (τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος) quanto o apetite (καὶ ὅμα ἐπιθυμίαν), pois parece que ambos ganham clareza através dessas coisas. (34a3-c8);

Sócrates introduz um termo novo, de suma importância para o novo tipo de prazeres que ele deseja tratar. É imprescindível, neste caso, para investigar os tipos de prazeres e a própria gênese do prazer recorrer a essa instância fundamental: o desejo. Esse exame requer imediaticidade como requer Protarco (34d4) e não é necessário fugir das “aporias” (ἀπορίαν) (34d7) às quais esses assuntos possam nos conduzir. Mais uma vez devemos à Dixsaut (2017, p. 113) uma clara compreensão deste último termo que não significa um vazio, mas uma perplexidade que impulsiona ao saber<sup>249</sup>. Apenas aquele que se sabe carecente, que é capaz de reconhecer o que sabe e o que não sabe pode se encontrar em aporia. Aquilo que já se possui não precisa ser buscado, mas deseja o que é faltante. Aquilo que alma perde (a aporia), perde porque tem desejo de saber. Antes de adentrar a análise do apetite, do desejo, é preciso lembrar da força de "Ἐπως que torna possível a saída da perplexidade, aprender aquilo que não se sabia. E para tal, outra dimensão precisa ser retomada: "aprender, no *Mēnon* e no *Fédon*, consiste para a alma em lembrar-se. O termo acaba de ser pronunciado no *Filebo* (DIXSAUT, 2017, p.115).

Sócrates irá radicalizar ainda mais aquilo que disse no *Górgias*, no *Fédon* e na *República* a respeito dos apetites (ἐπιθυμίαν), sem, contudo, mudar de opinião. É isso o que podemos constatar nas linhas seguintes (35a-c). Três dimensões passam a ser de tal maneira integradas, que o exame se complexifica. A vida divina, a reminiscência e ἔρως invocam três questões fundamentais, segundo Dixsaut (2017, p. 115), estreitamente relacionadas no diálogo, tais como: uma maneira de viver, uma maneira de aprender e uma maneira de desejar. Elas acompanham Sócrates e, segundo a autora, justificam seu retorno à cena do diálogo para tratar dialeticamente das questões relativas aos prazeres (Cf. 2017, p. 115). Não há outra forma, a não ser pela dialética, pois não basta a satisfação da vida satisfatoriamente

<sup>249</sup> A autora recorrerá ao *Mēnon* (84b-c) alegando a necessidade da aporia que suscita o desejo de saber e o prazer que se tem em procurar tal conhecimento. E também, claro do *Banquete*, do ἔρως filosófico, que tem por natureza a miséria, a carência, a falta, mas não apenas, o que lhe permite sair dessa condição é a força desiderativa, o desejo de satisfação (Cf. DIXSAUT, 2017, p. 114).

misturada, a vida filosófica deseja ultrapassar esse limite imposto pela condição natural, sem contudo, eliminá-lo. Ao falar de uma vida divina, Sócrates não se esquece que a vida boa humana é necessariamente uma vida mista, mas se esforça por demonstrar que uma vida direcionada, ao pensar, pode ser melhor porque ela mesma se coloca em questão quando se questiona sobre um modo correto de aprender, de viver e de desejar. Nisso, a vida filosófica difere das demais porque ela se põe a aprender e não a saber (reminiscência), esse aprender provém de um desejo para compreender melhor “aquel que é” sempre. Essa ambiguidade permanece como essencial nessa espécie de “homem-divino”. Não encontrei em todo este trabalho algo melhor que possa dizer isso do que o que está contido nessas palavras de Dixsaut:

O eros que preside a dialética é a forma mais alta ou a mais intensa de *epithumia*, mas não há entre eles diferença de natureza. Um é como a verdade de outra, mas eles são radicalmente heterogêneos. Tal continuidade só é possível à condição de se afirmar que todo o desejo é desejo da alma. Pois, caso contrário, se fosse o corpo que desejasse, se todo o desejo nascesse em um corpo animado ou em uma alma encarnada, a alma pensante, ou seja, completamente desligada do corpo, seria estranha ao desejo. É possível acreditar que, enquanto nós pensamos, somos impassíveis como os deuses; possível, mas não necessário. A separação do corpo não é a separação do desejo. De modo contrário, é o desejo que, mesmo sob sua forma mais elementar, efetua a separação da alma e do corpo. O que permite à alma evadir-se do corpo e concentrar-se em si mesma é ainda da ordem do desejo: a separação é possível porque a alma “aspira ao que é” (*Fédon*, 65c). A ruptura da união com o corpo é a consequência desse desejo de conhecer os seres, e ela é a condição desse conhecimento. Ora, a experiência do desejo é sempre para a alma a experiência de uma ruptura – com o estado presente do corpo, quando ela deseja prazeres sensíveis; com o corpo todo, quando ela aspira aos inteligíveis. No primeiro caso é, aliás, mais exato dizer que é o corpo que tem a iniciativa: “todas as vezes que existem em nós o que chamamos apetites, o efeito dessas afecções é que o corpo se divorcia da alma e se separa dela. Essa afirmação não é incompatível com aquela do *Fédon*: se é na experiência do apetite que o corpo e alma se divorciam, é também o apetite que prega uma alma a seu corpo (p. 116-117).

Sócrates diz, em 35b-d, que o apetite é sempre um apetite de preenchimento (ἐπιθυμεῖ πληρώσεως) de repleção, que surge no momento em que o corpo se encontra vazio (κενοῦται), mas somente a alma pode gerar esse desejo de repleção da memória (τῇ μνημῇ), uma vez que apenas ela tem contato com preenchimento (τῆς πληρώσεως ἐφαπτεσθαι), que o corpo por si só não tem. Dito de maneira ainda mais clara, todo desejo só pode ser desejo da alma (ψυχῆς) e não existe desejo do corpo (σώματος ἐπιθυμίαν), que tem contato com esse preenchimento que o corpo não possui. Logo, se conclui que não há apetite do corpo. Vejamos a passagem:

Soc.: Não afirmamos ainda há pouco que a fome, a sede e muitas outras coisas desse tipo são apetites (τίνας ἐπιθυμίας)?

Prot.: Sim, certamente.

Soc.: Mas o que vemos de *mesmo*, quando denominamos com um só nome tantas coisas diferentes?

Prot.: Por Zeus, Sócrates. Talvez não seja fácil dizer, mas, no entanto, devemos dizer.

Soc.: Retomemos mais uma vez a questão a partir do mesmo ponto.

Prot.: De onde?

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

Prot.: Como não?

Soc.: E quer dizer: “ele está vazio” (ἐστί κενοῦνται)?

Prot.: E daí?

Soc.: E então, será a sede um apetite (διψος ἐστίν ἐπιθυμία)?

Prot.: Sim, e de bebida.

Soc.: De bebida, ou de preenchimento de bebida (ἡ πληρώσεως πώματος)?

Prot.: De preenchimento (πληρώσεως), eu penso.

Soc.: Então, qualquer um de nós que esteja vazio (ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα), como parece, tem apetite, pelo contrário daquilo que experimenta (ώς ἔοικεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἡ πάσχει): pois, estando vazio, deseja preencher-se (κενούμενος γὰρ ἐρῆται πληροῦσθαι).

Prot.: É o que há de mais claro.

Soc.: E então? O que dizes acerca disso: quem está vazio pela primeira vez (τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν ὁπόθεν), há algo a partir de que manteria contato (ἔφαπτοιτ) com o preenchimento, seja sensação seja memória, se não está experimentando no presente momento, nem nunca experimentou no passado esse preenchimento (εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἔφαπτοιτ ἀν εἴτε μνήμῃ, τούτου ὁ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μήτ' ἐν τῷ πρόσθεν πώποτε ἔπαθεν) (34d10-35a9).

Sócrates dizia na *República* (IV, 347d) e no *Fedro* (238a-b) que a fome é desejo de comida, a sede desejo de bebida, e o desejo erótico, desejo de belos corpos. No *Fédon*, se fala insistentemente em “prazer corporal”, mas, aqui, ele é substituído, assim como também é radicalizada a postura da *República* da tripla-especificação (como prefiro, e não tripartição) da alma e os três tipos de desejos correlatos a essa tríplice especificação. O desejo é desejo de algo e não de um objeto, ele é um movimento, um movimento de repleção que resulta em um estado. O objeto é apenas o meio que permite essa passagem de um estado contrário a outro, o desejo é o impulso que faz um determinado sujeito tocar um estado contrário daquele que no momento ele está experimentando. É preciso notar a presença do termo “contato”, como traduz Muniz, que possui um sentido de “tocar”, a repleção é um dos exemplos particulares que Sócrates utiliza para explicar o mecanismo do desejo, desse movimento de ruptura de uma harmonia natural, dissolução-restauração, vale lembrar dos exemplos do resfriamento e do calor que são também uma espécie de “vazio”, um contrário. Nem sempre temos um estado de satisfação, mas sempre uma harmonia fisiológica é restaurada pelo desejo, por uma falta ou insuficiência de algum dos elementos corporais.

Quando não há memória não há desejo, quando um bruto desequilíbrio se instaura não pode haver desejo, por isso a memória é aqui ambivalente. Por um lado, ela propicia ao desejo seu objeto e orienta-o, ela permite que o sofrimento presente não se torne constante. Mas, por outro lado, ela não livra esse mesmo ser da sucessão dos contrários. O desejo não é uma simples vacuidade, pois, nesse caso, teríamos dor redobrada, é um transcender-se em busca da superação do estado atual, retornado ao passado e ao futuro<sup>250</sup> (Cf. DIXSAUT, 2017, p. 122-123).

A análise do desejo será extremamente relevante para a seção seguinte do diálogo em que serão tratados detalhadamente os prazeres classificados em “prazeres falsos” (uma das maiores polêmicas que envolvem o diálogo) e os prazeres puros (36c-55c). Sócrates irá constituir uma gama dos prazeres substituindo o prazer por uma multiplicidade de prazeres, esses prazeres serão classificados e não divididos segundo dois princípios: (i) segundo seus lugares de origem, na alma unicamente, na mistura de corpo e alma, e aqueles que são produzidos unicamente pelo corpo; (ii) segundo a oposição puro e misturado, sendo puro, aqui, os prazeres que não são precedidos por dores e não misturados com dores. Em virtude das finalidades redutivas de nosso trabalho, falarei de forma muito geral dessas classificações, isto porque, devido à polêmica instaurada pelos “prazeres falsos”, seria necessário me deter longamente na “análise dos prazeres falsos” e nas relações complexas que eles envolvem. Relações estas que envolvem complexas dimensões do psiquismo como a imaginação, a memória, a sensação, o desejo, a opinião, e principalmente valores. O prazer da antecipação é uma espécie de prognóstico que faz crer certo indivíduo de que o prazer possui pretensões éticas que ele não possui, por isso ele é num primeiro momento semelhante à opinião. O caráter duplo do prazer (fenomênico-judicativo) promove por meio do desejo, ou melhor, por meio da representação imagética associada ao desejo, uma articulação entre a percepção efetiva, ou sua conservação que é a memória a uma dimensão avaliativa (MARQUES, 2012, p. 213).

Epistemologia/Gnoseologia estão entrelaçados na descrição do prazer que nos conduz a um exame do psiquismo humano por meio de um processo que envolve tanto representação como valoração. Será que o prazer possui o valor que ele nos leva a crer que ele é, que ele tem a pretensão de ser? O que está em jogo no prazer da antecipação é a esperança, pois a expectativa do prazer sempre o postula como bom e útil. Como nos diz Marques (2012),

---

<sup>250</sup> Para uma análise mais detalhada (Cf. DIXSAUT, 2017, p. 105-128), neste texto a autora trata especificamente dessa “certa espécie de vida” (*βίον γὰρ εἴδος*, 35d9), humana de que nos fala o *Filebo*, no caso a vida humana, nunca determinada, oscilando sempre entre o animal e o divino.

Só a análise crítica, dialogada (dialética), poderá mostrar o alcance do papel da imaginação e a legitimidade das valorações que a experiência do prazer nos suscita, no âmbito da discussão do que é a vida boa para todos os seres (p. 214).

Mas voltemos à gama dos prazeres, resumidamente eles podem ser apresentados em uma tabela que ilustra o desenvolvimento do diálogo em torno dos prazeres, aqui, utilizo a tabela sugerida por Dixsaut (2001):

Corpo Sozinho	União de alma e corpo	Alma sozinha		
<i>Misturados</i> resultado de uma restauração do equilíbrio corporal: = necessários  (31d-32b, 46c-47c)	<i>Misturados</i> antecipações esperanças  (32b-c)	<i>Puros</i> se ocupa das belas formas, cores, sons puros, perfumes (51d-50c)	<i>Misturados</i> Afetos (cólera, medo, etc.)  (47d-50c)	<i>Puros</i> relativos às ciências  (52a-b)

**Quadro 02- Gama dos Prazeres**  
(Cf. DIXSAUT, 2001, p. 317)

A classificação é detalhada e criteriosa, os prazeres produzidos pelo corpo são sempre prazeres misturados, pois estão envolvidos no processo de restauração-dissolução que engendra a dor, por isso, o prazer alcançado, nesse caso, é sempre um prazer do gênero misto como já vimos anteriormente. Ele é misturado com a dor e precedido por uma dor. Os prazeres puros são provenientes da união da alma com o corpo, não porque eles não são precedidos por uma falta, mas porque essa falta não é sentida (51b1). Já as afecções unicamente da alma, cólera, ciúme, inveja, amor, ódio, são dores da alma misturas com prazeres, como é o caso dos ingredientes da comédia e da tragédia. Os prazeres puros da alma relacionados aos conhecimentos (*μαθήματα*) (52a).

Parece que no fundo todo o objetivo do diálogo é perpassar todas as dimensões (fisiológicas, ontológicas, epistemológica) do prazer para culminar em um sentido fortemente axiológico (valorativo) – não nego que as dimensões anteriores estão articuladas no desenvolvimento do diálogo – é isso que, a meu ver, fragmentou a análise do *Filebo* em diversas leituras que ora priorizam um ou outro aspecto desse texto platônico. Mas essa análise do prazer parece admitir um *crescendum* complexo que investigado a fundo pretende conjugar conhecimento e valor, mas não discriminando-os, de um lado, conhecimento, por outro, valor. Isso demonstra a dificuldade de uma definição genérica do prazer. Creio que isso,

só pode ser explicado mediante uma questão simples e, ao mesmo tempo, a mais enigmática de todas que diz respeito a vida boa mista. Como nos diz Dixsaut (2001),

os dois princípios de distinção adotados são todos axiológicos, as diferenças resultantes necessariamente também o são. Desse modo, a tabela é realmente hierárquica, e consiste em ordenar os prazeres de acordo com seu grau de pureza, e segundo maior ou menor de “nobreza” daquele que os experimenta (p. 318).

A hierarquia dos prazeres pode assim ser constituída no final da análise dos prazeres: (i) prazeres puros unicamente da alma (incluídos na mistura), (ii) prazeres puros da união do corpo e da alma (incluídos na mistura); (iii) prazeres necessários do corpo somente (são incluídos na mistura?); (iv) prazeres misturados unicamente da alma (não-incluídos na mistura); (v) prazeres misturados da união do corpo com a alma (não incluídos na mistura). Enquanto alguns prazeres conservam o caráter do ilimitado sendo necessariamente ilimitado, outros são em algumas vezes ilimitados isto porque, em dado momento, pertencem ao misto e adquirem moderação e medida, outros prazeres, são necessariamente sempre puros. Apenas os prazeres moderados e medidos podem pertencer à mistura, ou seja somente os puros, seja porque não são precedidos por dores ou acompanhados por elas, seja porque se originam unicamente na alma (Cf. 62d-64a).

Os *conhecimentos* também são analisados (55c-59c) sendo, portanto, elaborada uma classificação. O critério de análise será, primeiramente, a pureza e, posteriormente, a verdade. Não há ciências falsas como existem prazeres falsos, por mais que as ciências contenham erros, elas não são falsas, mas imprecisas. A primeira divisão se dá em vista das técnicas destinadas à formação/educação e as técnicas destinadas à produção, posteriormente as próprias artes ditas “demiúrgicas” (artesanais) são divididas em artes métricas e artes estocásticas (da conjectura). As métricas são hegemônicas em relação às estocásticas, por isso, as artes métricas são as mais puras. Nesse caso, pureza, aqui é sinônimo de precisão (*ακριβεία*). Mais quando se trata da distinção entre as ditas “matemáticas filosóficas” e as “matemáticas vulgares”, o critério passa a ser o valor e não sua natureza. Por isso, a dialética se situa no topo dessa escala, por sua utilidade, precisão clareza e verdade. Mas, nesse caso, a retórica também poderia ser útil. Vemos que a dialética possui uma exaltação no diálogo, dotada de valor ambíguo, como nos diz Dixsaut (2001, p. 321), ela apenas pode reivindicar que por mais que ela se sirva das utilidades do discurso seus propósitos são distintos das demais técnicas, porque é o desejo pelo verdadeiro, de amar o verdadeiro, no seu desejo pelo Bem enquanto princípio de todas as diferenças, enquanto possibilidade de conhecimento e de ser, tal como exposto na *República* (VI). Marques (2015, p. 206), resume a divisão/classificação das ciências:

<i>Técnica/ ciência</i>	
educação, formação	<i>produção</i>
música, aulética	construção de navios
medicina	carpintaria, técnicas manuais
agricultura	técnica da medida
navegação	técnica do peso
estratégia	<i>técnica dos números</i>
técnica popular dos números	técnica filosófica dos números
não filosófica	geometria
construção, comércio	
cosmologia	dialética

**Quadro 03: A divisão/classificação das ciências**

(Cf. MARQUES, 2015, p. 206)

Logo a dialética está destituída do valor de utilidade que busca o prestígio, a fama, mas, que, se importa unicamente com o mais verdadeiro. Porém, na vida boa, na vida humana mista esta dialética é sempre “contaminada”, como bem observa Dixsaut (2001) por esses valores extrínsecos, por essas considerações de valor e de visões hierárquicas, quando ela se insere na composição da vida mista boa. A mistura só será uma mistura se seus componentes o forem, caso contrário a própria mistura se corrompe (64d-e), mas quanto a isso a dialética pode sustentar no âmbito da mistura sua natureza intrínseca que tem por meta o verdadeiro, o bom, o bem, o que também, por sinal, atesta sua prioridade em relação ao prazer no que diz respeito ao “segundo prêmio” no *ranking* da composição da boa vida mista, já que o primeiro foi lugar foi atribuído a esta última.

Já sabemos que nem o conhecimento nem o prazer podem ser o bom, mas apenas que a vida boa humana é uma vida mista de ambos. Não sabemos nada sobre o que é bom, o bem, e o *Filebo*, mais uma vez, não nos diz nada sobre sua natureza, nesse caso, permanecemos frustrados. Sabemos, contudo, o que o “primeiro prêmio” pertence à vida mista que pode se prestar a ser uma vida boa. Para tal precisamos ter, senão uma apreensão clara, uma indicação geral (*τίνα τύπον*) (61a4). Como nos sugere Dixsaut (2001, p. 330), um *τύπον* é um modelo não dado por algo existente, mas, algo a ser construído, uma fórmula geral, um esquema obtido em linhas gerais, os traços principais de algo.

Beleza, Verdade e Proporção/Medida, manifestações do Bem que devem se fazer presentes na boa mistura. Encontramos um determinado caminho (*όδὸν τίνα*) (61a7), que se

não o mais belo, pode nos dirigir ao pórtico da morada do bem, ao seu vestíbulo (προθύποις, 64c1-3). Já que pretendemos capturar o bem na vida mista, ou melhor, seus efeitos na vida vista, antes foi necessário das as principais indicações daquilo que ele possa ser, tudo aquilo que nós consideramos “bom”, e por meio dessas três manifestações, hierarquizar os bens dessa vida mista.

Por fim, a classificação dos bens, o *ranking* da composição da vida boa apresentado no final do *Filebo* (66a-67b) é assim disposto: (i) a medida e o que é medido (περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον) e as coisas desse tipo; (ii) proporção, beleza, perfeito, o suficiente, e seus correlatos familiares (περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ικανὸν καὶ πάνθ' ὅπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἔστιν); (iii) a inteligência e o pensamento (νοῦν καὶ φρόνησιν) – neste caso, não nos desviariamos muito da verdade (τιθεὶς οὐκ ἀν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις); (iv) conhecimentos, as técnicas e opiniões corretas (ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὄρθας); coisas ditas próprias da alma (ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν) – depois das que estão em terceiro estas são mais aparentadas com o bem do que o prazer (εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἔστι μᾶλλον ἡ τῆς ἡδονῆς συγγενῆ); (v) os prazeres indolores (ἀλύπους) e os chamados de puros (καθαρὰς) pertencentes à própria alma e que acompanham os conhecimentos e algumas sensações (ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἐπομένας).

## CONCLUSÃO

. O prazer, no supracitado diálogo, demonstrou toda a sua potência enquanto uma questão filosófica de alto nível sendo capaz de enfrentar frente-a-frente, cara-a-cara, o próprio pensamento. Diversos recursos foram utilizados por Sócrates para se livrar da indeterminação do prazer, do seu caráter ilimitado, de tal modo que fosse possível suavizar toda a sua força na vida humana. Prazer, unidade que se torna pensável a partir de uma multiplicidade de prazeres, de uma *ἰδέα*. O ilimitado que restringe a atividade dialética não se impõe a essa “vontade de verdade” socrática, ele é o prazer, ele é a própria validade, a própria legitimidade.

Não há uma medida estrita, dada assim como um termômetro grafa um “estado febril” a partir dos 37 graus e meio centígrados, não há mais quente e mais frio, não há hipotermia, hipertermia ou estado neutro, não podemos esquecer que estamos diante de uma classificação hierárquica em que não se diz “isso é isso”, isso é frio, isso é morno, isso é quente, mas o caso do prazer exige relações hierárquicas complexas mediante as estruturas complexas do psiquismo humano e as dimensões do desejo, ambos avaliativos, ambos recorrendo a uma avaliação implícita do bem, do bom, do útil, do melhor.

Apenas o pensamento é capaz de impor limite ao prazer, o pensamento conhece essa relação entre *γένεσις* e *οὐσία*, ele pode transformar algo que é puro devir, pura geração, em ser, a vida não pode ser caótica, ela não é caótica, por mais confusa que possa ser, ela necessita ser, ainda que tão precária, uma vida, e não um estado inerte, desprovido de movimento, pois o pensamento é movimento puro que busca um sentido orientador a todo o momento. Há também o prazer, os prazeres, e a vida. Vida humana, vida mista de prazer e de inteligência. O prazer é uma dimensão da vida, não podemos negá-la, nem Platão teria feito isso, muito pelo contrário, demonstrou toda a sua força nesse movimento contínuo que é a vida e que só cessa sua atividade pela morte no sentido estritamente fisiológico ou no sentido metafórico da “morte filosófica” que antecipa, na medida do possível, em larga escala, essa “vivência divina” por meio da estabilidade, da permanência que o pensamento adquire, isto é, sua não-fugacidade, mas seu prazer, isso mesmo, o prazer do pensar como “libertação”, como um desligamento próprio da vida filosófica.

A bela *Αφροδίτη* de Filebo foi derrotada? O limite conseguiu dominar completamente o prazer ou apenas moderá-lo? Questão que permanece em aberto. Ele continua sendo esse desejo que quer se afirmar a todo instante enquanto o próprio gozo da existência, a alegria, o deleitável, o *carpe diem*. O prazer entrou na batalha, mas, não foi de tudo nocauteado, ele permanece enquanto uma dimensão da própria vida, passou de bom e foi colocado na disputa pelo bem, foi analisada sua multiplicidade, se tornou uma espécie de “geração em vista do

ser", discriminado em falsos e verdadeiros, foi colocado diante frente-a-frente com seu oposto a dor, e teve a coragem suficiente para enfrentar o pensamento.

Também o conhecimento possui suas intermitências no diálogo, na combinação da mistura final Sócrates não hesita em evocar os deles, primeiro, Dionísio "o deus da embriaguez", pelo qual figura a mistura da própria vida, sua própria indeterminação, na qual a forma dessa boa vida ainda permanece em aberto e que, na visão platônica, deve lidar com essa dialética em torno da pergunta fundamental do bem viver, por isso, segundo Hefesto, o deus da técnica também preside juntamente àquele deus supracitado (61c), o deus que carrega consigo a mais alta "*tekhnologia*", salientando, Platão, que essa mistura não pode ser uma mistura qualquer e que cabe a nós pela força do pensamento submeter ao exame constantemente essa vida e o prazer. Nem sempre nos importamos sobre o modo como essa mistura é feita. Dessa maneira, raramente ele é uma boa mistura. Se Sócrates está certo, se a mistura só é boa quando dosamos corretamente os ingredientes, prazeres e conhecimentos, quando refletimos por intermédio do pensamento não só sobre os ingredientes, mas, principalmente, sobre a forma como se deve operar essa dosagem contínua. Acerca do valor dessa mistura, o pensamento tem prevalência sobre o prazer, haja vista sua semelhança com o intelecto divino sendo atribuído o segundo prêmio à causa, o prazer já não pode mais lamentar.

Ainda que nossa existência esteja submetida ao devir, ela necessita ser algo, uma vida minimamente organizada que seja, de fato, uma vida, o fluxo contínuo não é nada, ele é pura *γένεσις*, mas, a vida enquanto mistura de elementos, do mesmo modo que o universo, é geração para o ser, isso porque tanto o universo como a vida particular dos indivíduos, torna possível a ordem porque ambos possuem alma, possui razão, inteligibilidade, um modo de funcionamento, de regularidade própria, originária e belamente disposta. Contudo, no curso da vida humana, nós indivíduos perdemos essa bela combinação ultrapassando os limites de nossa própria condição, invertendo os papéis, tomando aquilo que é ilimitado pelo limite.

A dificuldade de se compreender o prazer no *Filebo*, a meu ver, e o que o torna um dos diálogos mais aprofundados de Platão – característica que gerou uma série de infidelidades a esse texto platônico – um diálogo rigoroso e que exige toda cautela de qualquer intérprete que deseja adentrar as linhas desse diálogo, é que alguns prazeres são, de fato, ilimitados, outros devem ser sempre ilimitados, outros geralmente são ilimitados e alguns poucos são, por natureza limitados (DAVIDSON, 1990, p. 185-187).

O *Filebo* demonstrou as insuficiências do prazer e dos conhecimentos enquanto candidatos ao bem e, consequentemente, a uma vida boa. Nem um nem outro podem sozinhos realizar essa justa composição. O que será feito agora do pensamento? Perdeu todo o seu valor? E os louvores e exaltações à vida mais divina de todas, ao pensamento puro, à potência da dialética e vontade de verdade socrático-platônica? O pensamento não se livra

do prazer, pois na vida humana, toda as coisas aspiram pelo bem, pelo bom, e deseja esse “brilho” essa beleza proveniente desta justa composição que permanece como um “modelo de vida” que ação humana deverá recuperar ao sair da indeterminação. Como lidar com esse ser que busca ser em totalidade aquilo que ele é, um ser “sensível”, que se mantém nesse sensível.

O pensamento só pode reivindicar para si o fato de estar prioritariamente na escala hierárquica dos bens acima do prazer enquanto capaz de promover essas combinações, esses arranjos de uma melhor forma, ou seja, ele está no princípio de uma vida melhor. Ele não apenas delimita a correta fruição dos prazeres, mas, sua potência, seu desejo pelo verdadeiro o insere em um movimento criativo que desafia a temporalidade natural, transcendendo-a em direção àquilo que lhe é mais relevante do que apenas organizar o natural, mas, dentro das regras do “jogo da vida” perceber uma forma de transgredi-las, sem, portanto, se ausentar deste jogo, e sem romper com aquilo que não pode ser rompido. Estou falando aqui da força criativa do pensamento que vai em busca sempre do melhor, que não se basta, que não aceita a fugacidade das afecções psico-corporais das afecções e das antecipações dos prazeres, mas, que se torna mais atento àquilo que ele é, ou melhor, aquilo que a alma é, propriamente inteligível.

Por isso, não há “receita pronta”, nenhum dos dois pode ganhar esse jogo, nenhum dos dois cessam, eles continuam, não cessam nem na vida e nem na morte. Se olhamos à distância, tudo parece muito óbvio e a impostura nos confunde, pois a vida é sorridente, bela, o prazer nos enfeitiça, mas caso escolhemos essa limitação da vida temos também que aceitar a corrupção, o seu contrário, o que não é morte, mas uma indefinida corrupção, uma fugacidade extrema e, por isso, caótica. Talvez, seja necessário não salgar tanto o pranto e não adoçar demais a alegria, e aceitar o quão desesperador possa ser essa vida mista humana, porque ainda não alcançamos esse “padrão dosador” correto. Sinto informar, mas teremos que voltar, pois sequer acabamos e talvez não se queira que nem mesmo acabemos, por isso, “nem aporia”, “nem conclusão”, o *Filebo* resiste a essas duas classificações habitualmente destinadas à classificarem os *Diálogos*. Mas, nem tudo está perdido, se juntarmos os cacos dos prazeres, as falhas do prazer e dos conhecimentos, talvez desses cacos resulte uma boa mistura, algo que manifeste esta beleza, porque toda a discussão nos dirigiu a uma espécie a uma “bela ordem incorpórea” (κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς) para comandar um corpo animado (64b), porém não há ninguém a quem possamos responsabilizar a não ser nós mesmos. O filósofo é essa espécie de juiz, um *expert* que pode reivindicar para si que sua vida é a vida boa, mas, que ele pode presidir, tendo a inteligência alcançado o segundo prêmio, por meio dos *conhecimentos* que dispõe – dentre eles fundamentalmente a dialética, mas não apenas já que se trata de uma vida mista de prazer e conhecimento – uma vida melhor, uma vida feliz, aquela que possui maior valor e mais

“aparentada” com o maior bem para os homens e para os deuses, pois, nos diz Sócrates: “(...) Quanto a mesclar a ambos, reflexão e prazer, dizer que somos como fabricantes diante do que temos de fabricar e amalgamar na produção, será dizer belamente”. ( ...) τὸ μὲν δὴ φρονήσεώς τε καὶ ἡδονῆς πέρι πρὸς τὴν ἀλλήλων μεῖξιν εἴ τις φαίν καθαπερεὶ δημιουργοῖς ἡμῖν ἐξ ὧν ἡ ἐν οἷς δεῖ δημιοθργεῖν τι παρακεῖσθαι, καλῶς ἀν τῷ λόγῳ ἀπεικάζοι” (59d-e). Sócrates coloca na boca de Protarco a necessidade de parar 67b11-13, antes que as forças daquele homem-filósofo (Sócrates) se esgotem, e talvez, as próprias forças de Protarco já também se findaram, num outro momento retornaremos aos assuntos que aqui foram tratados. É preciso agora parar! Assim soa o imperativo implícito na fala do interlocutor, já que também as nossas forças também possam ter chegado ao limite, para depois retornar ao que aqui foi exposto, pois,

(...) *coisas ainda restam* (*δέ σε τὰ λειπόμενα*)...  
(67b12-13).

## REFERÊNCIAS

### Literatura Primária (Platão)

- ADAM, J. (2010). *The Republic of Plato* (texto, introdução e notas). 2. vol. Cambridge, Cambridge University Press.
- AZEVEDO, M. T. S. (2000). Platão. *Fédon* (tradução, introdução e notas). Brasília, Editora da UnB; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.
- BADHAM, C. (1855). Plato. *The Philebus of Plato* (tradução, introdução e notas). London, John E. Parker and Son West Strand.
- BERNADETE, S. (1993). Plato. *The tragedy and Comedy of Life. Plato's Philebus* (tradução, introdução e notas). Chicago/London, The University Press.
- BOERI, M. (2010). Platón. *Filebo* (tradução, introdução e notas). Buenos Aires, Losada.
- BINI, E. (2010). Platão. *Leis/Epinomis* (Tradução, e notas, Prefácio por Dalmo de Abreu Dallari). São Paulo, Edipro.
- BRISSON, L. (2005). Platon. *Le Banquet* (tradução, introdução e notas). Paris, GF-Flammarion.
- BURNET, J. (1922). Plato. *Philebus* (texto, introdução e notas). In: BURNET, J. (1922). *Platonis Opera*. 2ed. 6. vol. Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. *Platonis Opera*. 2ed. 6. vol. Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press.
- BURY, R. G. (1897). Plato. *Philebus* (tradução, introdução e notas). Cambridge, Cambridge University Press.
- CANTO-SPERBER, M. (2003). Platon. *Gorgias* (tradução, introdução e notas). Paris, GF-Flammarion.
- CHAMBRY, E. (1969). Platon. *Sophiste – Politique – Philèbe – Timée – Crítias* (tradução, introdução e notas). Paris, Classiques Garnier.
- COOPER, J.M. (1997) (ed.). Plato. *Complete Works*. Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing Company.
- COSTA, J. C.; PELEIKAT, J. (1979). Platão. *Político* (tradução, introdução e notas). São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. Platão. *Sofista* (tradução, introdução e notas). São Paulo: Abril Cultural.
- DAVIDSON, D. (1990). *Plato's Philebus* (tradução, introdução e notas). New York and London: Garland Publishing.
- DIÈS, A. (1966). Platon. *Philèbe* (tradução, introdução e notas). vol. IX. Trad. Paris, Les Belles Lettres.

- DIXSAUT, M. (1991). Platon. *Phédon* (tradução, introdução e notas). Paris, GF-Flammarion.
- DURÁN, A.; LISI, F. (1992) (eds.). Platón. *Diálogos*. vol. 6. Madri, Gredos.
- FERREIRA, J. R. (2009). Platão. *Fedro* (tradução, introdução e notas). Lisboa: Edições 70.
- FOWLER, H. N. (1925). Plato. *The Philebus* (tradução, introdução e notas). London, Loeb Classical Library.
- FREDE, D. (1993). *Plato, Philebus* (tradução, introdução e notas). Indianapolis, Cambridge, Hackett Classics.
- HACKFORTH, R. (1945). Plato. *Philebus*. In: HACKFORTH, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure* (tradução, introdução e notas). Cambridge, Cambridge University Press.
- GOSLING, J. C. B. (1975). *Plato: Philebus* (tradução, introdução e notas). Oxford, Clarendon Press.
- IGLÉSIAS, M. (2001). Platão. *Mênon* (tradução, introdução e notas). 3ed. São Paulo, Loyola, Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- \_\_\_\_\_. (2011). Platão. *Eutidemo* (tradução, introdução e notas). 3ed. São Paulo, Loyola, Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- \_\_\_\_\_. ; RODRIGUES, F. (eds.) (2003). Platão. *Parmênides* (tradução, introdução e notas). 3ed. São Paulo, Loyola, Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- JOWETT, B. (1892). Plato. *Philebus* (tradução, introdução e notas). In: JOWETT, B. (1892). *The Dialogues of Plato*. 3ed. Oxford, Oxford University Press.
- LOPES, D. R. N. (2011). Platão. *Górgias* (tradução, introdução e notas). São Paulo, Perspectiva, FAPESP.
- LOPES, R. (2011). Platão. *Timeu, Crítias* (tradução, introdução e notas). Coimbra, CECH.
- MIGLIORI, M. (2000). Platone. *Filebo* (tradução, introdução e notas). Milão, Bompiani.
- MUNIZ, F. (2012). Platão. *Filebo* (tradução, introdução e notas). São Paulo, Loyola; Rio de Janeiro, PUC-Rio.
- NUNES, B.; PINHEIRO, V. S. (eds.) (2015). Platão: Cármdes (Tradução, introdução e notas). In: NUNES, B.; PINHEIRO, V. S. (eds.) (2015). *Diálogos* (Tradução, introdução e notas). 3ed. vol. 7. Pará, EDUFPA .
- NUNES, C. A. (1974). Platão. *Filebo*. In: NUNES, C. A. (1974). *Diálogos* (tradução, introdução e notas). v.8. Pará, Universidade Federal do Pará.
- \_\_\_\_\_. Platão. *Leis*. In: *Diálogos* (tradução, introdução e notas). vol. 8. Pará, Universidade Federal do Pará.
- \_\_\_\_\_. (2002). Platão. *Protágoras* (tradução, introdução e notas). 3ed. Pará, EDUFPA.
- \_\_\_\_\_. (2001). Platão. *Teeteto, Crátilo* (tradução, introdução e notas). 3ed. Pará: EDUFPA.

- PAYLEY, F. A. (1873). Plato. *The Philebus of Plato* (tradução, introdução e notas). London, Geoge Bell & Sons, York Street, Convent Garden; Cambridge: Deithon, Bell, and CO.
- PEREIRA, M. H. R. Platão. (1983) *A República* (tradução, introdução e notas). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- POSTE, E. (1960). Plato. *The Philebus of Plato* (tradução, introdução e notas). Oxford, Oxford University Press.
- PRADEAU, J-F. Platon. *Philèbe* (tradução, introdução e notas). Paris, GF Flammarion, 2002.
- ROBIN, L. (1950). Platon. *Philèbe* (tradução, introdução e notas). In: ROBIN, L. (1950). *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard.
- SANTOS, J. T. (1985). Platão. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton* (tradução, introdução e notas). Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda.
- SOUZA, J. C. (2016). Platão. *O Banquete* (tradução, introdução e notas). São Paulo, Editora 34.
- STALLBAUM, G. (1826). *Platonis Philebus* (tradução, introdução e notas); Lipsiae, Sumtibus Librariae Hinrichs.
- TAYLOR, A. E. (1956). *Plato: Philebus and Epinomis* (tradução, introdução e notas). London, Nelson and Sons.
- WATERFIELD, R. A. W. (1982). *Plato: Philebus* (tradução, introdução e notas). Harmondsworth, Penguin Classics.
- SANTOS, J. T; MAIA, J. (2013). Platão. *Carta VII* (tradução, introdução e notas). São Paulo, Loyola; Rio de Janeiro, PUC-Rio.

### **Demais autores clássicos**

- ALLEN. M. J. B. (1975) Marsílio de Ficino. *The Philebus-Commentary*: Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- CAEIRO, A. (2004). Aristóteles. *Ética a Nicômaco* (Tradução, introdução e notas). Lisboa, Quetzal, 2004.
- ECHANDÍA, G. R. (1995). Aristóteles. *Física* (Tradução, introdução e notas). Madri, Editorial Gredos.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (2010). *Os filósofos pré-socráticos* (Texto, tradução, introdução, comentário e notas). 7ed. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- KURY, M. G. (2014). *Diógenes Laércio. Vida e doutrina dos filósofos ilustres* (Tradução, introdução e notas). Brasília, UnB.
- PINHEIRO, A. E. (2008). Xenofonte. *Banquete, Apologia de Sócrates* (Tradução, introdução e notas). Coimbra, FCT; Calouste Gulbenkian.

- PINHEIRO, P. (2017) Aristóteles. *Poética*. (Tradução, introdução e notas). 2ed. São Paulo, Editora 34.
- PLACES, E. (1989). JAMBLIQUE. *Protreptique*. (Tradução, introdução, notas e comentário) . Les Belles Lettres.
- REALE, G. (2002). Aristóteles. *Metafísica*. 2.vol. (Tradução, introdução e notas por Marcelo Perine). Trad. Giovanni Reale, Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- VAN RIEL, G. (2008). *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*. (Tradução, introdução, notas e comentário). Paris, Les Belles Lettres.
- GÜEMES, E. C. (1996) Homero. *Ilíada* (Tradução, introdução e notas). Madri, Editorial Gredos.
- NUNES, C. A. (2015). Homero. *Odisseia* (Tradução, introdução e notas). Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- TORRANO, J. (2007). Hesíodo. *Teogonia* (Tradução, introdução e notas). 7ed. São Paulo, Iluminuras.
- RAGUSA, G. (2008). Entre imagens de prazer e de amizade: Afrodite na elegia grega arcaica (texto, comentário e notas). *Clássica (Brasil)* 21, nº1, p. 52-70. [https://doi.org/10.14195/2176-6436\\_21-1\\_4](https://doi.org/10.14195/2176-6436_21-1_4)
- \_\_\_\_\_. (2005). *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo* (Tradução, introdução e notas). São Paulo, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2001). Da castração à formação: a gênese de Afrodite na *Teogonia* (Texto, tradução e notas). *Letras Clássicas*, nº5, p. 109-130. <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i5p109-130>
- WILKINS, A. S. (2002). Cícero. *De oratore I-III* (Tradução, introdução e notas). Bristol, Bristol Classical Press.

### Literatura secundária

- ACKRILL, J. L. (1971). In Defense of Platonic Division. In: WORD, O. P; PITCNER, C. (eds.). *Ryle, A Collection of Critical Essays*. London, Macmillan. [https://doi.org/10.1007/978-1-349-15418-0\\_16](https://doi.org/10.1007/978-1-349-15418-0_16)
- AMARAL, L. F. (2014). *Platão, o arquiteto da felicidade. Uma leitura da ética platônica a partir da análise do prazer*. 183p. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga). PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014.
- AST, F. (1835). *Lexicon Platonicum; sive, Vocum Platonicarum index*. Lipsiae, Berlin.
- ANACHORETA, M. I. S.; FRANCO, I. (2010). O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. *O que nos faz pensar*. v. 28, p. 269-287.

- ANNAS, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford, Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199228782.001.0001>
- \_\_\_\_\_. (2012). *Platão*. Porto Alegre: L&PM..
- \_\_\_\_\_.; ROWE, C. (eds.) (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Morality of Happiness*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- BARKER, A. (1996). Plato's *Philebus*. The Numbering of a Unity. *Apeiron* 29, p. 143-164.  
<https://doi.org/10.1515/APEIRON.1996.29.4.143>
- BENITEZ, E. E. (1989). Form's in Plato's *Philebus*. Assen/Maastricht.
- \_\_\_\_\_. (1995). The good or the demiurge: causation and the unity of the good in Plato. *Apeiron* 28, pp. 113–140.
- \_\_\_\_\_. (1999). La classification des sciences (*Philèbe* 55c–59d). In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J. Vrin, p. 337–364.
- BLASS, F. (1874). *Die Attische Beredsamkeit, II*. Leipzig, Teubner.
- BOSSI, B. (2008). *Saber gozar: Estudios sobre el placer em Platón*. Madrid, Editorial Trotta.
- BRANDWOOD, L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511753572>
- \_\_\_\_\_. (2013). Estilometria e cronologia. In: KRAUT, R. (ed.). *Platão* (Tradução de Saulo Krieger) São Paulo, Ideias e Letras, p. 113-143.
- BRISSON, L. (1999). *Plato the myth maker* (Tradução, introdução, edição por Gerard Nadaf). Chicago; London; The University of Chicago Press, Ltd.
- BENOIT, H. (1995). Platão além do dogmatismo. *Trans/form/ação*, nº 18, p. 79-93.  
<https://doi.org/10.1590/S0101-31731995000100007>
- \_\_\_\_\_. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo, Annablume.
- \_\_\_\_\_. (2017). *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo, Annablume.
- BOLZANI, R. (2014). Imagens de Sócrates. *Kléos*, nº18, p. 11-31.
- \_\_\_\_\_. (2008). Platão trágico e anti-trágico. *Letras Clássicas*. nº 12. São Paulo, USP, p. 151-168. <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i12p151-168>
- BRAVO, F. (1995). La critique contemporaine de faux plaisirs dans le *Philèbe*. In: DIXSAUT, M. (ed.). (1995). *Contre Platon*. vol. II. Paris, J. Vrin, p. 235- 270.

- \_\_\_\_\_.(2007). O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 11-37.
- \_\_\_\_\_.(2008). La naturaleza del placer em em *Filebo* de Platón. *Educação e Filosofia*, vol. 22, n° 43, p. 139-160.
- \_\_\_\_\_.(2009). *As ambiguidades do prazer em Platão: Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo, Paulus.
- \_\_\_\_\_. (2009). Ontología y Ética en el *Filebo* de Platón. In: PERINE, M. (ed.). (2009). *Estudos platônicos: sobre o ser, o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo, Loyola, p. 167-192.
- \_\_\_\_\_. (2010). Deseo y constitución del individuo en la *República* y el *Filebo* de Platón. *Hypnos*. n° 24, p. 52-68.
- BRISSON, L.; DILLON, J. (eds.) (2010). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum*. Germany, Academia Verlag; Sankt Augustin.
- CAMPBELL, L (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford, Clarendon Press.
- CAMPOS, A. (2010). La verdad del placer em em *Filebo*. In: DILLON, J.; BRISSON, L. (eds.) (2010). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum*. Germany, Academia Verlag; Sankt Augustin, p. 243-249.
- CANTO-SPERBER, M. (2001). *Éthiques grecques*. Paris, PUF.
- CARONE, G. R. (2000). Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*. *Phronesis* 45, n° 4, p. 257-283. <https://doi.org/10.1163/156852800510225>
- \_\_\_\_\_. (2008). *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. (Tradução Edson Bini). São Paulo, Loyola.
- CARPENTER, A. (2003). Phileban Gods. *Ancient Philosophy* 23, n°1, p. 93-112. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20032314>
- \_\_\_\_\_. (2006). Hedonistic persons. The good man argument in Plato's philebus. *British Journal for the History of Philosophy* 14, n°1, p. 5-26. <https://doi.org/10.1080/09608780500449123>
- \_\_\_\_\_. (2007). Putting the *Philebus*'s indispensable method to use. *Ancient Philosophy* 27, n° 2, p. 1-20. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20072725>
- \_\_\_\_\_.(2009). Nevertheless: The Philosophical Significance of the Questions Posed at Philebus 15b. *Logical Analysis and History of Philosophy* 12, p.103–29.
- \_\_\_\_\_. (2011). Pleasure as Genesis in Plato's *Philebus*. *Ancient Philosophy* 31, n° 1, p. 73-94. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20113114>

- \_\_\_\_\_. (2015). Ranking Knowledge in the *Philebus*. *Phronesis* 60, nº 1, p.180-205. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341283>
- \_\_\_\_\_. (2017). Perfect Knowledge and its Affects. In: JIRSA, J.; KARFIK, F.; ŠPINKA, Š. (2017). *Plato's Philebus: Proceedings of the IX Symposium Platonicum Pragense*. Prague, OIKOYMEMNH.
- CASERTANO, G. (2010). *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_. (1989). Filosofare dialektikos in Platon: il *Filebo* (L'eterna malattia del discorso). *Elenchos* 10, p. 61–102.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Il Piacere, l'Amore E la Morte Nelle Dottrine Dei Presocratici*. vol.1. Napolis, Lofredo.
- CASPER, D. J. (1977). Is there a third one and many problem in Plato? *Apeiron* 9, nº2, p. 20-26. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1977.11.2.20>
- CHERNISS, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- COOPER, J. M. (1999). *Reason and Emotion: essay on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton, University Press.
- CORNELLI, G. (2010). *Em busca do Pitagorismo: o Pitagorismo como categoria historiográfica*. 276p. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga). USP, São Paulo, 2010. <https://doi.org/10.14195/978-989-8281-96-8>
- \_\_\_\_\_. (2010). Uma metafísica pitagórica nel *Filebo*. *Méthexis* 23, nº 1, p. 35-52). <https://doi.org/10.1163/24680974-90000561>
- CORNFORD, F. M. (1927). The Athenian Philosophical Schools. In: BURY, J. B.; COOK , S. A.; ADCOCK ,F. A. (eds.). *Cambridge Ancient History*, vol. 4, Cambridge, Cambridge University Press, p. 302-351.
- \_\_\_\_\_. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós, Barcelona.
- CROMBIE, I. M. (1988). *Análisis de las doctrinas de Platón*. 2. vol. Madri, Alianza Editorial.
- DANCY, R. M. (1984). The One, the Many, and the Forms. *Ancient Philosophy* 4, nº 1, p. 160-193. <https://doi.org/10.5840/ancientphil1984424>
- DE CHIARA-QUENZER, D.(1993). A Method for Pleasure and Reason: Plato's *Philebus*. *Apeiron* 26, nº1, p. 37-55. <https://doi.org/10.5840/ancientphil1984424>
- DELCOMMINETTE, S. (2006). *Le Philèbe de Platon: Introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden-Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047409137>
- DICOLA, P. (2009). *Socrates, Irwin, and the Instrumentalism. Virtue, Knowledge and Happiness in Plato's Moral Theory*. Searbrücken, Germany, UDM.
- DITTEMBERGER, W. (1881). Sprachliche Kriterien für die Chronologie des Platonischen Dialoge. In: *Hermes* 15, p. 321- 345.

- DIXSAUT, M. (1991). Ousia, eidos et idea dans le *Phédon*. *Revue de Philosophie de la France et de l'Etranger* 181, n°4, p. 479-500.
- \_\_\_\_\_. (1997). De quoi les philosophes sont-ils amoureux? Notes sur la *phronesis* dans les dialogues de Platon. In: CHATEAU, J-Y.(ed.) (1997). *La vérité pratique*. Paris, J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1997). What is it Plato Calls "Thinking"? In: CLEARY, J. J.; GURTNER, G. M., SJ. (eds.) (1997). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. vol. 13. Leiden, Boston, Köln, Brill. <https://doi.org/10.1163/2213441797X00028>
- \_\_\_\_\_. ; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La fêlure du plaisir. Étude sur le Philèbe de Platon*. 2 vol. Paris, J. Vrin, 1999.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Platon et la question de la pensée*. Paris, J. vrin.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Le naturel philosophe*. 3ed. Paris, J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, J.Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Platon. Le désir de comprendre*. Paris, J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Platão e a questão da alma*. (Tradução de Cristina de Souza Agostini). São Paulo, Paulus.
- \_\_\_\_\_. (2008). Refutação e dialética. (Tradução Janaína Mafra). In: MAFRA, J. (2008). *Refutação do discurso - libertação da alma: O "élenkhos" no "Górgias" de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Antiga). 123p. UFMG, Belo Horizonte.
- DODS, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional*. (Tradução de Paulo Domech Oneto). São Paulo, Escuta.
- EL MURR, D.; TAORMINA, D. P. (eds.) (2010). *Aglaïa: autour de Platon : mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris, J. Vrin.
- ERLER, M. (2013). *Platão*. São Paulo, Annablume Clássica; Brasília, UnB, 2013.
- FERMANI, A. (2015). *A vida feliz humana: diálogo com Platão e Aristóteles*. São Paulo, Paulus.
- FREDE, D. (2013). Desintegração e restauração: Prazer e dor no *Filebo* de Platão. In: KRAUT, R. (ed.) (2013). *Platão* (Tradução de Saulo Krieger) São Paulo, Ideias e Letras, p. 501-544.
- FREDE, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. In: SMITH, N. (ed.). *Plato: Critical Assessments*. vol. 1. London: Routledge, 1998, p. 254-269.
- FINE, G. (1999). *Plato II. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford, Oxford University Press.
- FRIEDLÄNDER, P. (2004). *Platone*. (Tradução de Andrea Le Moli). Milão, Bompiani.
- GADAMER, H-G. (1994). *L'éthique dialectique de Platon: interprétation phénoménologique du Philèbe*. (Tradução de Florence Vatan, Véronika von Schenck) França, Actes Sud;
- \_\_\_\_\_. (2009). *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles* (Tradução de Lívio Cruz Romão). São Paulo, Editora WMF Martins Fontes.

- GALLOP, D. (1963). Plato and the Alphabet. *Philosophical Review* 72, nº1, p. 364-376. <https://doi.org/10.2307/2183168>
- GAZOLLA, R. (1993). *Platão: o cosmo o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Sobre o ser da dor e a tirania*. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 53-88.
- \_\_\_\_\_. (2008). Harmonía e arythmós na alma: anotações sobre o *Filebo* de Platão. *Hypnos*, nº21, p. 188-207.
- GILL, C. (1985). *Plato and the evaluation of character*. Archive für Geschichte der Philosophie, issue 1. <https://doi.org/10.1515/agph.1985.67.1.1>
- GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (eds.) (2006). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford, Blackwell, 2006. <https://doi.org/10.1111/b.9780631210610.2006.x>
- GOLDSCHMIDT, V. (2002). *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. (Tradução de Dion Davi Macedo). São Paulo, Loyola.
- GOSLING, J. C. B.; TAYLOR, C. C. W. (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246664.001.0001>
- GROTE, G. (1875). *Plato and the Other Companions of Socrates*. 3 vol. London, John Murray.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975). *History of the Greek Philosophy*. vol. IV. Cambridge, *The University Press*, 1975. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518423>
- \_\_\_\_\_. (1975). *History of the Greek Philosophy*. vol. V. Cambridge, *The University Press*.
- HAHN, R. (1978). On Plato's *Philebus* 15 b1–8. *Phronesis* 23, nº1, p. 158–172. <https://doi.org/10.1163/156852878X00073>
- \_\_\_\_\_. (1979), ΣΥΝΑΓΩΓΗ and the problem of Τ` ΠΕΡΑΣ in Plato's *Philebus* 25 c8–e5. *Philosophical Research Archives* 5, nº 1318, p. 625–646. <https://doi.org/10.5840/pr1979533>
- HERMANN, F. (1839). *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Winter, Heidelberg.
- HARTE, V. (1999), Quel prix pour la vérité? *Philèbe* 64 a7–66 d3. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J Vrin, p. 385–401.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (2003-2004). The Philebus on pleasure : the good, the bad and the false. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, p. 111–128.
- HUFFMAN, C. Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.2. Paris, J. Vrin, p. 11- 31.

- IDE, H.A. (2002). Complex property structure in Plato's Philebus. *Ancient Philosophy* 22, p. 263-276. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200222218>
- IGLÉSIAS, M. Ontologia e metréтика dos prazares. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 89-112.
- INWOOD, B. (2010). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 34. Oxford, Oxford University Press.
- IRWIN, T. (1985). *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Plato's Ethics*. New York, Oxford University Press.
- JAEGER, W. (2003). *Paideia: A formação do homem grego*. (Tradução de Artur M. Parreira). 4ed. São Paulo, Martins Fontes.
- KAHN, C. (1997). *Sobre o verbo grego Ser e o conceito de Ser*. (Tradução Maura Iglésias). Cadernos de Tradução NUFA, Rio de Janeiro, Puc-Rio.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. (Tradução de Alejandro García Mayo). Madrid, Escolar Mayo Editores.
- KRAUT, R. (ed.) (2013). *Platão* (Tradução de Saulo Krieger) São Paulo, Ideias e Letras.
- KUCHARSKY, P. (1951). La musique et la conception du réel dans le *Philèbe*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 141, p. 39-60
- \_\_\_\_\_. (1959). Le *Philèbe* et les "Éléments harmoniques" d'Aristoxène. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 149, p. 41-72.
- LA TAILLE, A. (1999). Aux portes du bien (64a7-65a6) et la interprétation de Gadamer. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J. Vrin, p. 365-401.
- LEFEBVRE, D. (1999). Qu'est-ce qu'une vie vivable? La découverte de l'avie mixte dans le *Philèbe*, 20b-22b. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J. Vrin, p. 61-88.
- LEFKA, A. La "vie mixte" du *Philèbe* : une concession pragmatique de Platon au plaisir? In: BRISSON, L.; DILLON, J. (eds.) (2010). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum*. Germany, Academia Verlag; Sankt Augustin, p. 172-177.
- LISI, F. (1995). Bien, norma etica y placer en el *Filebo*. *Méthexis* 8, p. 65-80. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000213>
- LIMA, P. B. (2004). *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo, Perspectiva.
- LUTOSLAWSKI, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London, Longmans, Green & Co.
- MACCABE, M. M. (2002). *Developing the Good: Prolepsis or Critique in the Euthydemus?* Plato 2 (Internet Journal of the International Plato Society: <http://www.nd.edu/~plato>). Acesso em 18/02/2018, 16:17.

- MACIEL, S. M. (2002). *Ética e Felicidade: Um Estudo do Filebo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.
- \_\_\_\_\_. (2003). Mútua implicação: prazer e intelecto no *Filebo*. *Boletim do CPA*, nº 15, p. 191-204.
- \_\_\_\_\_. (2004). O registro filosófico do *Filebo* e a dialética. *Síntese* 31, nº 100, p. 213-224. <https://doi.org/10.20911/21769389v31n100p213-224/2004>
- MARQUES, M. P. (2006). *Platão pensador da diferença*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- \_\_\_\_\_. (2012). Imagem e Prazer. In: MARQUES, M. P. (ed.) (2012). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo, Paulus, p. 213-245.
- \_\_\_\_\_. (2014). Prazer e memória no *Filebo*. *Archai*, nº 13, p. 91-98.
- \_\_\_\_\_. (2014). Prazer e loucura no *Filebo*. *Argumentos* 6. nº 12, p. 7-17.
- \_\_\_\_\_. (2015). A tekhnología de Platão: O caso *Filebo*. *Kléos*. nº 19, p. 195-207.
- \_\_\_\_\_. (2016). A troca de prazeres e dores no *Fédon*. *Revista Archai*, nº 16, p. 223-262.
- MATOSO, R. (2015). As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. *Revista Archai*, nº 18, p. 75-111. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_18\\_2](https://doi.org/10.14195/1984-249X_18_2)
- MEINWALD, C. C. (1996). C. One/many problems: *Philebus* 14 c1–15 c3. *Phronesis* 41, p. 95–103.
- \_\_\_\_\_. (1998). Prometheus's bounds. *Peras and Apeiron in Plato's Philebus*. In: GENTZLER, J. (1998). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, p. 165–180.
- MENN, S. (1998). Collecting the Letters. *Phronesis* 43, nº 4, p. 291-305.
- MESTI, D. N. (2017). Aproximações entre os ícones, as imagens e os simulacros no *Filebo* e na *República*. *Enunciação* 2, nº 1, p. 119-139.
- MIGLIORI, M. (1998). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- \_\_\_\_\_.; FERMANI, A. (eds.) (2012). *Platão e Aristóteles: Dialética e Lógica*. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_.; VALDITARA, L. M. N. (eds.) (2015). *Plato Ethicus: A filosofia é vida*. (Tradução de Silvana Cobucci Leite, Élcio de Gusmão Verçosa Filho). São Paulo, Loyola.
- MIRHADY, D. C. (1992). The Great Fuss over *Philebus* 15b. *Apeiron* 25, nº 3, p. 171 – 177. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1992.25.3.171>
- MONCADA, J. E. (2009). Placer y conocimiento en el *Filebo* (31B-41C). In: PERINE, M. (ed.) (2009). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo, Loyola, p. 193-210.
- MONTIEL, J. F. M. (1995). *El tema del placer en Platón*. Estudos Clássicos, tomo XXXVIII. Madrid.

- MORAVCSIK, J. (2006). *Platão e Platonismo* (Tradução Cecília Camargo Batalotti). São Paulo, Loyola.
- MOUTSOPoulos, E. (2002). *La musica nell'opera di Platone* (Tradução Francesca Filippi e Introdução de Giovanni Reale). Milano, Vita e Pensiero.
- MUNIZ, F. D. P. (2002). Platão: O Prazer e a Deficiência do Mundo Sensível. *O Que nos Faz Pensar*, 15, p. 185-195.
- \_\_\_\_\_. (2002). Prazer, Sensação e Errância em Platão. *Kleos*, 5-6, p. 23-34.
- \_\_\_\_\_. (2007). As Transições do Filebo. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 113-124.
- \_\_\_\_\_. (2007); RUDEBUSCH, G. Filebo 15b: Um Problema Resolvido. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 125-143.
- \_\_\_\_\_. (2009). Os Prazeres Falsos no Filebo de Platão. *Anais de Filosofia Clássica* (Online) 3, p. 30-40.
- \_\_\_\_\_. (2011). *A potência da aparência: Um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo, Annablume Clássica.
- \_\_\_\_\_. (2014) Propositional Pleasures in Plato's *Philebus*. *Revista de Filosofia Antiga* (USP. Ed. português) 1, p. 49-75. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v8i1p49-75>
- \_\_\_\_\_. (2015). *Prazeres ilimitados: como transformamos os ideais gregos numa busca obsessiva pela satisfação dos desejos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- NAILS, D. (2002). *The people of Plato*. Indianapolis/Cabridge, Hackett Publishing Company, INC.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995). *Genres in dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582677>
- NOTOMI, N. (2010). The questions asked in the Philebus. In: BRISSON, L.; DILLON, J. (eds.) (2010). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum*. Germany, Academia Verlag; Sankt Augustin, p. 74-79.
- NUNES SOBRINHO, R. G. (2007). Inteligência e psykhé:a epistemologia de platão. *Educação e Filosofia* 21, nº 42, p. 89-117.
- NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (Tradução A. Ballesteros). Madrid, Visor.
- PAULA, H. G. (2016). *O lugar do prazer na Filosofia Moral de Platão*. (Tese de Doutorado em Filosofia). São Paulo, USP.
- PERINE, M. (ed.) (2009). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Platão não estava doente*. São Paulo, Loyola.

- PINOTTI, G. E. M. Placer y phantasía en Filebo 36c3-40e5. In: BRISSON, L.; DILLON, J. (eds.) (2010). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eight Symposium Platonicum*. Germany, Academia Verlag; Sankt Augustin, p. 188-193.
- PRADEAU, J-F. (2008). *La Comunnauté des Affection. Études sur la penseé ethique et politique de Platon*. Paris, J. Vrin;
- PRESS, G. *Who speaks for Plato? Studies in platonic anonymity*. Oxford, Lahnham: Rowman e Press, 2009.
- PUCCI, P. (2005). Prométhée, d'Hésiode à Platon. *Communications*, 78, p. 51-70. <https://doi.org/10.3406/comm.2005.2273>
- RACHID, R. J. R. (2012). A bela ordem incorpórea no *Filebo* de Platão. *Trans/form/ação* 5. nº 2, p. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000200002>
- \_\_\_\_\_. (2008). *A invenção platônica da dialética*. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga). 200p. São Paulo, USP.
- REALE, G. (2004). *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. 2ed. (Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- REIS, M. (2001). A abordagem da obra de Platão. *Caderno de Atas da ANPOF*. n.1, p. 175-180.
- RESHOTKO, N. (2009). Socrates and Plato on Sophia, Eudaimonia and their fac-símiles. In: *History of Philosophy Quartely*, v. 26.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Socratic Virtue. Making the best pf the neither-good nor-bad*. Cambridge, University Press, 2006.
- RIZEK, R. (1998). Teoria da Harmonia em Platão. *Letras Clássicas*, nº 2, p. 251-299. <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i2p251-299>
- ROBINSON, T. (2007). *A Psicologia de Platão*. (Tradução de Marcelo Marques). São Paulo, Loyola.
- RODIER, G. (1900). Remarques sur le *Philèbe*. *Revue des Études Anciennes* 2, nº4. pp. 281-303.
- ROWE, C. (1999). La forme dramatique et la structure du *Philèbe*. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J. Vrin, p. 9-25.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RUDEBUSCH, G. (1999). *Socrates, Pleasure and Value*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

- \_\_\_\_\_. (2007). O presente dos deuses e a divisão em quatro gêneros no *Filebo* de Platão. In: BENOIT, H. (ed.) (2007). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da Eudaimonia*. Ijuí, Editora Unijuí, p. 39- 51.
- RUSSELL, D. (2005). *Plato on Pleasure and Good Life*. Oxford, Clarendon Press, 2005. <https://doi.org/10.1093/0199282846.001.0001>
- RYLE, G. (1966). *Plato Progress*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1950). *The Concept of Mind*. Chicago, University of Chicago Press;
- SALA, J. F. A. (1994). *Etica del placer*. México, Universidad Iberoamericana.
- SALLYS, J. (1996). *Being and logos: reading the Platonic dialogues*. 3ed. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.
- SANTORO, F. (2007). *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- SANTOS, J. T. (2012). *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo, Paulus.
- \_\_\_\_\_. (1994). Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica. *Humanitas* 46, p. 163- 176.
- SAYRE, K. M. (2005). *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. USA, Parmenides Publishing.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame.
- SCHLEIERMACHER, F. (2002). *Introdução aos diálogos de Platão*. (Tradução de Geord Otte). Belo Horizonte, FAFICH-UFMG;
- SCHOFIELD, M. (2006). Plato. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, Routledge.
- SCOTT, G. A. (ed.) (2002). *Does Socrates have a method? : rethinking the elenchus*. Pensilvania, Pensilvania University Press.
- \_\_\_\_\_. (ed.) (2007). *Philosophy in dialogue. Plato's many devices*. Evanston/ Illinois, Northwestern University Press.
- SCOLINICOV, S. (2003). Como ler um diálogo platônico? *Hypnos* 8, n° 11, p. 49-59.
- SHINER, R. A. (1974). *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*. Assen, Brill.
- \_\_\_\_\_. (1979). Must Philebus 59a-c refer to transcendent Forms? *Journal of the History of Philosophy* 17, p. 71-77. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0207>
- \_\_\_\_\_. (1983). Knowledge in Philebus 55c-62a: a response. *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl, 9, p. 171-183. <https://doi.org/10.1080/00455091.1983.10715868>
- STRIKER, G. (1970). *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*. Göttingen, Vandenhock & Ruprecht.
- SHOREY, P. (1958). *What Plato said?* Chicago, The University of Chicago Press.
- SOULEZ, A. (1991). *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris, PUF.
- SOUZA, E. C. (2016). Filosofia como iniciação e a técnica do logos no *Fédon*. *Revista Archai*, n° 16, p. 183-202. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_16\\_6](https://doi.org/10.14195/1984-249X_16_6)
- TARRANT, H. (2000). *Plato's First Interpreters*. Ithaca/New York, Cornell University Press.

- TAYLOR, A. E. (1926). *Plato: The man and his work*. London, Methuen & Co.
- TAYLOR, C. C. W. (2008). *Pleasure, Mind and Soul. Selecteds Papers in Ancient Philosophy*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199226399.001.0001>
- TAYLOR, C. C. W. (2008). Eudaimonia. In: *Routledge Encyclopedia Philosophy*. 1.0. London and New York, Routledge.
- TEISSERENC, F. (1999). L'empire du faux ou le plaisir de l'image *Philèbe* 37A-41A. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: : études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J Vrin, p. 267– 291.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris, J. Vrin.
- TEJERA, V. (1999). *Plato's dialogues: One by one*. A dialogical interpretation. Lanham, University Press of America.
- TENNEMANN, W. G. (1792). *Système de la Philosophie de Platon*. Leipzig, Erster Band.
- TENKKU, J. (1956). *The evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*. Acta Philosophica Fenunica, Fasc. XI, 1956.
- TRABATTONI, F. (2012). *Platão*. (Tradução de Rineu Quinalia Filho). São Paulo, Annablume Clássica. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0947-8>
- \_\_\_\_\_. (2003) *Oralidade e escrita em Platão*. (Tradução de Fernando Rey Puente, Roberto Bolzano Filho). São Paulo, Discurso Editorial; Ilhéus, Editus.
- TREVASKYS, J. R. (1960). Classification in the *Philebus*. *Phronesis* 5, p. 39–44. <https://doi.org/10.1163/156852860X00135>
- TORDO-RAMBAUT, K. (1999). La Cosmologie parodique du *Philèbe* (28c-6-30d8). In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: : études sur le Philèbe de Platon*. vol.1. Paris, J. Vrin, p. 193-220.
- TORRES MORALES, B. (2012). *Raó, plaer i bona vida en el Fileb de Plató*. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga). 643p. Universitat de Barcelona, Barcelona, 2012.
- \_\_\_\_\_. (2016). The uses of Homer in Plato's *Philebus*. *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia (Anu.Filol.Antiq.Mediaeualia)* 6, p. 55-77.
- VAN RIEL, G. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*. Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004321106>
- VANHOUTTE, M. (1966). *La méthode ontologique de Platon*. Louvain/Paris, Publications universit. de Louvain [usw.], Éditions E. Nauwelaerts.
- VON ARNIM, H. (1967). *Platos Jugenddialoge Und Die Entstehungszeit Des Phaidros*. Virginia, Arno Press.
- VASILIOU, I. (2008). *Aiming at Virtue in Plato*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482687>
- VEGETTI, M. (2010). *L'ética degli antichi*. 11ed. Itália, Laterza.
- VERNANT, J-P. (2008). Mito e pensamento entre os gregos. 2ed. Paz e Terra.

- VILHENA-MAGALHÃES, V. (1984). *O problema Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- VLASTOS, G. (ed.). (1971). *A collection of critical essays*. II: Ethics, Politics, Philosophy of Art and Religion. New York, Anchor Books.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Socrates ironist and moral philosopher*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Studi socratici*. (Tradução de Giovanni Reale). Milão, Vita e Pensiero.
- WATERFIELD, R. (1980). The place of *Philebus* in the Plato's dialogues. In: *Phronesis* 3, nº 25, 1980, p. 270-305. <https://doi.org/10.1163/156852880X00160>
- WERSINGER, A.G. (1999). Las charis des muses: le plaisir musical dans les dialogues de Platon. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. (eds.) (1999). *La Fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*. vol.2. Paris, J. Vrin, p. 61-81.
- WOLFSDORF, D. (1999). *Plato and the Mouth-Piece Theory*. In: *Ancient Philosophy*, n. 19. <https://doi.org/10.5840/ancientphil199919Special46>
- \_\_\_\_\_. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZELLER, E. (1988). *Plato and the Older Academy*. (Tradução Sarah Frances Alleyne and Alfred Goodwin, M. A). London, Longmans Green and Co.
- XAVIER, D. G. (2005). Para uma leitura alternativa de Platão. In: *Educação e Filosofia* 19. nº 38, 2005.
- \_\_\_\_\_. (2011). Como não ler Platão! In: *Archai*, nº 6 p.
- ZEYL, D. (1989). *Essay in Ancient Greek Philosophy*. 2 vol. New York, State University of New York.
- ZUCKERTH, C. (2009). *Plato's philosophers: the coherence of the dialogues*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226993386.001.0001>

## ANEXOS

### Tabela: Normas de Transliteração<sup>251</sup>

Ignorar completamente os acentos, bem como a distinção entre longas e breves:

grego	português
α	a
β	b
γ	g
δ	d
ε	e
ζ	z
η	e
θ	th
ι	i
κ	k
λ	l
μ	m
ν	n
ξ	x
ο	o
π	p
ϙ	r
σ, ζ	s
τ	t
υ	u (em ditongos) y (nos outros casos)
φ	ph
χ	ch
ψ	ps
ω	o
aspiração inicial	h
iota subscrito	[letra] + i
γ + gutural (γ, κ, ξ e χ)	n + [letra transcrita]

<sup>251</sup> (Cf. ARCHAI. (2014). Novas Normas de Transliteração. *Archai*, nº 12, p. 193).

## **Lista de Abreviações<sup>252</sup>**

### **Platão**

- Pl.* = Plato (Platão)  
*Alc.* 1 = Alcibiades 1 (Primeiro Alcibíades)  
*Ap.* = Apologia (Apologia de Sócrates)  
*Cra.* = Cratylus (Crátilo)  
*Cri.* = Crito (Críton)  
*Ep.* = *Epistulae* (Cartas)  
*Epigr.* = *Epigrammata*  
*Euthd.* = Euthydemus (Eutidemo)  
*Euthphr.* = Euthyphro (Eutífron)  
*Epin.* = *Epinomis* (Epinomis)  
*Grg.* = Gorgias (Górgias)  
*Hp.Ma.* = Hippias Major (Hípias Maior)  
*Ion* = (Íon)  
*Lg.* = Leges (As Leis)  
*Men.* = Meno (Mênon)  
*Phd.* = Phaedo (Fédon)  
*Phdr.* = Phaedrus (Pedro)  
*Phlb.* = Philebus (Filebo)  
*Plt.* = Politicus (Político)  
*Prm.* = Parmenides (Parmênides)  
*Prt.* = Protagoras (Protágoras)  
*R.* = Respublica (A República)  
*Smp.* = Symposium (O Banquete)  
*Sph.* = Sophista (Sofista)  
*Tht.* = Theaetetus (Teeteto)  
*Ti.* = Timaeus (Timeu)

### **Demais autores clássicos**

- Arist.* = Aristotle (Aristóteles)  
*Metaph.* = Metaphysica (Metafísica)  
*Ph.* = Physica (Física)

---

<sup>252</sup> O uso das abreviações aqui apresentado segue o *Greek-English Lexicon* (LSJ) acessível em: <http://www.stoa.org/abbreviations.html>.

*Po.* = Poetica (Poética)

*Pol.* = Politica (Política)

*Rh.* = Rhetorica (Retórica)

*Diog. Laert.* = Diôgenes Laêrtios (Diógenes Laércio)

*X.* = Xenophon (Xenofonte)

*Ap.* = *Apologia Socratis* (Apologia de Sócrates)

*Mem.* = Memorabilia (Ditos e feitos memoráveis de Sócrates).

*Oec.* = *Oeconomicus* (Econômico)

*Smp.* = *Symposium* (Banquete)

*Sapph.* = Sappho (Safo)

*Mimn.* = Mimnermo (Mimnermo)

*Hom.* = Homerus (Homero)

*Il.* = Ilíadas (Ilíada)

*Od.* = Odyssea (Odisséia)

*Hes.* = Hesiodus (Hesíodo)

*Th.* = *Theogonia* (Teogonia).

*Dam.* = Damascius (Damáslio)